Bölcselet és világnézet

Dr. Szendrődi Miklós 1948-ban

BÖLCSELET ÉS VILÁGNÉZET

Értékelméleti alapvetés

Szendrődi Miklós
jegyzeteit feldolgozta és sajtó alá rendezte
Szendrődi Győző

Institutio Kiadó
Pécs, 2019

A borítón látható kép:
Szendrődi Győző „Ég és Föld" című fényképfelvétele
A harmadik oldalon látható portré Horváthi László akvarellje.

ISBN 978 963 467 031 5

© Szendrődi Győző 2019
Minden jog fenntartva

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó helyett 13
Bevezetés 17

ELSŐ KÖNYV
Ismeretelméleti kérdések 21

1. Fejezet 23
Racionális és irracionális világképek 23
A metafizika fogalmáról 26
Transzcendens megismerés, aprioritás 31
Tapasztalati és szellemi képzetek 35
Az ismeretelmélet kérdésfelvetése 37

2. Fejezet 41
Bölcseleti rendszerek 41
A „rossz végtelen" feloldása 44
A megismerés eszközei 47
Értékfelismerés 53
Lételméletek 56
Ideológia a bölcselet szerepkörében 57
A pesszimizmus filozófiája 58

3. Fejezet 64
Irracionalizmus vagy dogmatizmus? 64
Az alanyi/tárgyi szembenállás feloldása 67
Szellemi aktus versus gondolkodás 70
Okozati folyamatok a tér/idő abszolútum perspektívájából megítélve 74
Minden szellemi aktus objektív jellegű! 76
Kategoriális összefüggések a szellemi öntudatban 80
Bölcseleti kontempláció 85

4. Fejezet 88
Affektív jelentéstartalom *88*
Racionális megfontolások alapján ábrázolt Világegész *89*
Kontemplatív azonosulás *95*
Kozmosz és emberi individuum *98*
Az egzisztencia irracionalitása *105*
Irracionális öröklét *107*
Kozmikus létfeltételek *109*
Racionális extatikusság vs. misztikus identifikáció *111*
A Világegész hétköznapi jelenléte *113*
Vallásos kontempláció *117*
Mítosz és ethosz *120*

5. Fejezet 128
A bölcselet szemléleti módja *128*
Szubsztancia/Forma dualitás *130*
Koincidencia oppositorum *134*
Kontemplatív fogalomalkotás *138*
Konkrétum, absztrakció *140*
A szellem fogalmi meghatározása *141*
Kozmikus valóság *144*
Anyagi és szellemi létformák *150*

6. Fejezet 154
Kontempláció, értékirányultság, ítélet *154*
Belátásra alapozódó erények *156*
Erkölcsiség, boldogság, szabadság *158*
Indeterminizmus vs. szabadság *161*
Okozatosság, indeterminálтság *163*
Affektív és racionális jelentéstartalom *168*
Réteg-abszolútumok viszonya az Egészhez *171*
A világegyetem tudati képe *174*
Az apriori Egész fogalma *177*
Értékítélet *178*
Nemlét jellegű problémák *180*
A létezés modalitásai *181*
Bölcsesség és boldogság *184*

7. Fejezet 186
Azonosulási késztetések 186
Az irracionális Világegész megismerésének módozatai 188
Jelentésrendszerek ideális struktúrái 195
Kapcsolódások dialektikája 197
Reálkomplexusok 200
Az antinómiák problémája Kant rendszerében 204
Objektív és szubjektív valóság 206
A megismerés irracionalis tárgyai 208

MÁSODIK KÖNYV
Az emberi szellem a Világegészben 211

8. Fejezet 213
Minőségi megvalósulás körlogika alapján 213
Szubjektív és objektív létezők kapcsolódási rendje 216
Empirizmus, racionalizmus, pszichologizmus 218
Ismeretelméleti kérdések 221
Idea és realitás 225
Reálabsztrakció vs. ideálabsztrakció 231
Aprioritás, aposzterioritás 233
A Lét és Nemlét periodicitása a Világegészben 236
A tér/idő-szerkezet 238

9. Fejezet 241
A reális és ideális létezők megjelenési formái 241
Strukturált világmindenség 243
A transzcendens valósághoz vezető logikai út összetevői 244
Rész és Egész 246
Fogalomalkotás strukturális ismérvek alapján 249

10. Fejezet 252
Ittlét és Ígylét 252
A véges Végtelen 256
Lényegszemlélet matematikai kifejezési módban 257
Az értelmes Egész megjelenési formái 262
A determinációs típusok szerkezeti egésze 265
A szubsztancia és reláció imaginárius tárgyai 267

11. Fejezet 271
Az idealitás mintázatai a realitásban 271
Teremtő fejlődés 274
Rendszerelv, finál nexus 278
A szubsztrátum fogalmának természettudományos megközelítése 280

12. Fejezet 283
Rend, szabály, törvény 283
Normatív ideák modális kapcsolódása 288
Rendszeralkotó elvek 290
Logikai tudat 292
A következtetés problémája 296
Regulatív princípiumok 299
Logikai alapelvek 302

13. Fejezet 307
Önazonosság a Világmindenségben 307
Strukturális jellemzők, struktúraalkotó tényezők 308
Magasabb rendű érzületek 310
Értékirányultság 313
Értékmegragadás 316
Mikrokozmosz a kozmoszban 325

14. Fejezet 327
Érték, realitás és idealitás 327
Teleologikus jellegű késztetések 330
Az értékek dimenzionalitása 334
Intézményesített erkölcsi rend 339
Az értékek univerzális valósága 341
Szellemi megnyilvánulások 343
Esztétikai ítélet, értékítélet, értékszubsztancia 347

15. Fejezet 350
Racionális, illetve affektív jellegű erkölcsi rend 350
Szellemileg generált érzületek 351
Érzelmi/értelmi kölcsönhatás 353
Kozmikus azonosulás 357
Általános értékrend 361
Esztétikai értékek 368

Mi a Legfőbb Jó? *387*
Normatív Világterv *392*
Kategorikus imperatívusz *397*
Értékanyag, Harmónia *401*
Az értékidealitás történelmi genezise *404*
Értékmegvalósulás *408*
Az értékelmélet elegendő metafizikai alapjának problémája *409*

HARMADIK KÖNYV
Egyén, társadalom, vallás 427

16. Fejezet 429
A kozmikus Egészben való részesedés alapjai *429*
Szellemi identitás *435*
Világ az egyénben, egyén a világban *437*
Személyiség és döntési szabadság *443*
„Mi az ember?” *445*
Lélektani vs. szellemi önazonosság *453*

Exkurzus: Az Intelligibilis Karakter tipológiája 464

17. Fejezet 475
Az Intelligibilis Karakter metafizikája *475*
Miben áll az értékrendszerek objektivitása? *484*
Tárgyak és javak illeszkedése *489*
Szelektív látásmód, világnézet *491*

18. Fejezet 496
A történelem bölcseleti fejlődésvonala *496*
Teleologikus világelv és világvalóság *510*
Az „istenkérdés” vetülete a társadalmi valóságban *515*
A spekulatív metafizika hibaforrásai *538*
Természettudományok viszonya a metafizikai szemléleti módhoz *542*
A keresztény istenség fogalmi megközelítése *546*

19. Fejezet 552
Az egyén és a közösség kölcsönhatása *552*
Történelembölcseleti rendszerek *559*

Szellemi megvalósulás *570*
Emberi értelem, állati intelligencia *574*
Szellemiségek fellépése és enyészete *577*
Megismétli-e a történelem önmagát? *580*
A világvalóság individuális és közösségi metszete *582*
Kategorikus novum a kultikus Egészben *585*

20. Fejezet 606
A világtörténelem egyetemes fejlődésvonulata *606*
Etikai vezérelv, társadalmi valóság *613*
Metafizikai karakterek *614*
A világnézeti alapok metafizikai kibontakozása *622*

Jegyzetek *631*

ELŐSZÓ HELYETT

Szendrődi Miklósról – gyermekei

Apánk 1915. február 13-án látta meg a napvilágot, 1956. május 20-án hunyt el 41 éves korában. Három, serdülőkorban lévő gyermekén kívül több mint ezer géppel írott jegyzetet hagyott hátra, melyben egy keresztény szellemiségű bölcseleti értékelmélet alapjai formálódtak meg. Ha a legsötétebb Rákosi korszak idején szült gondolatok több mint hatvanéves késéssel kerülnek is e kötetben kiadásra, aktualitásukból nem veszítettek semmit. Sőt, amint ezt a jelen aggasztó eseményeit figyelemmel kísérő olvasó megállapíthatja, a fél évszázaddal ezelőtt még utópikus jóslatoknak tűnő felismerések mára már sok esetben rideg valósággá váltak.

A nyilvánosságra hozatal jelentős mértékű eltolódásának több oka volt. Egyrészt érthető, hogy a kommunista diktatúra idején semmi esélye nem lehetett annak, hogy egy keresztény eszmeiségű, kimondottan illiberális nézeteket valló filozófiai mű megjelenjen. A kéziratot rejtegetni kellett, hisz az a veszély is fennállt, hogy amennyiben kommunista kezekbe kerül, vagy megsemmisítik, vagy örök időkre eltűntetik. A feljegyzések másrészt nem azzal az igénnyel íródtak, hogy egy nyomtatásban megjelenő könyv alapjául szolgáljanak, apánk önmaga számára készített jegyzeteket abban a reményben, hogy a proletárdiktatúra bukása után, melynek hamaros bekövetkeztében töretlenül bízott, egyetemi katedráról adódik majd alkalma, nézeteit nyilvánosság elé tárni. A bölcseletek rendszerét történelmi teljességgel átfogó elképzeléseket spontán módon, nagy sebességgel vetette papírra. Írógépe visszaemlékezéseink szerint úgy kattogott éveken keresztül napi több órán át, mint egy gépfegyver. A gondolatok is úgy fogalmazódtak meg, ahogy egy-egy téma kapcsán kipattantak agyából… Formális szempontok figyelembevétele háttérbe szorult, a kifejezési mód finomítására több szemeszterre tervezett előadásokra való előkészületek alkalmával került volna sor. Az iromány feldolgozása alkalmával így több feladat hárult másodszülött fiára, aki azt a magasztos feladatott vállalta magára, hogy nyomtatásra alkalmas formát adjon a család kegyelettel őrzött szellemi kincsének. Egyrészt olyan szerkezetet kellett biztosítania az irományok egészének, hogy az felépítésében megfeleljen az eredeti elképzeléseknek, de emellett a feldolgozott témák is úgy idomuljanak egymáshoz,

hogy egy logikusan áttekinthető rendszert alkossanak. Ugyanezt a feladatot kellett megoldania nyelvi struktúrák szintjén is, amely esetben a szövegrendszer asszociatív jellegű rendeződését és sokszor a mondattani elemeket is olyan rendbe kellett szedni, hogy a kifejezésre juttatott gondolatok stilisztikai követelményeket is kielégítsenek. Tartalmi korrektúrákra csak kivételes esetekben került sor. Ezek nem a bölcseleti megfontolásokat, hanem a lélektani, részben matematikai szinten felsorakoztatott bizonyítási eljárásokat érintették. A módosításokat az érintett tudományágak gyors fejlődése tette szükségessé, amely lehetővé tette egyben azt is, hogy a bölcseleti érveket tapasztalati szinten a jelenkori ismeretek figyelembevételével értelmezzük az alapvető koncepció érintetlenül hagyásával.

Stilisztikai igények háttérbe szorulása részben apánk egészségi állapotával magyarázható, aki talán érezte, nincs sok ideje arra, hogy a felölelt hatalmas gondolati anyagot szabatos megfogalmazásban rögzítse. Élete utolsó éveiben előrehaladott tüdőbetegségben szenvedett, amely kiszámíthatatlanná tette számára, mennyi idő áll még rendelkezésére ahhoz, hogy lezárt életművet alkothasson. Egy korai operáció talán segített volna rajta, de a sürgősséggel javasolt beavatkozást illetően rossz előérzetei voltak. Úgy döntött tehát, hogy majd csak akkor veti alá magát az invázív beavatkozásnak, ha gondolatai feljegyzését már teljeskörűen elvégezte. 1955 nyarán még javítgatott az irományokon, december közepén került a sokáig halogatott operációra sor, mely nemcsak, hogy nem hozott javulást, hanem lesújtó eredménnyel járt: A műtéti seb nem gyógyult be; egy aorta-vérzés végzett 1956 májusában apánkkal. Irományai, utolsó kívánsága értelmében, megbízható barátokhoz kerültek megőrzésre – azzal a kitétellel, hogy csak akkor kerüljenek vissza a családhoz, ha már legkisebb gyermeke is nagykorúvá vált. A kézirat ezután különböző okokból kifolyólag baráttól baráthoz vándorolt, egy időre nyoma is veszett, míg végül Dr. Kúnsági László hagyatékában felbukkant újra és visszakerült a családhoz.

Mit kell tudni apánk életéről ahhoz, hogy megértsük világnézeti elszántságát és a szorgalmat, mely rövid életében képessé tette arra, hogy megalkossa a jelen idő szerint utolsónak minősíthető átfogó bölcseleti rendszert, amely nemcsak az általa képviselt etikai nézeteket illetőleg, hanem olyan műként is megállja helyét, amely a bölcselet minden eddigi jelentős rendszerét kritikai éllel reflektálja?

Apánk nem volt még egy hetes sem, amikor édesapja, egy szarvasi banktisztviselő, 26 éves korában tüdőgyulladás következtében meghalt. Édesanyja, az osztrák születésű Pelz Johanna, aki németnyelvű nevelőnőként dolgozott egy Szarvas környéki nagybirtokos családjánál, nem sokkal özveggyé válása után poliomielitisz következtében jobb lábára lebénult, hosszas kezelésre szorult, nem tudott gyermekéről gondoskodni, aki ezért az Öcsödi Árvaházba került. Innen egy jóságos cibakházi özvegyasszony vette magához, aki tízéves koráig odaadó szeretettel nevelgette. Bízott benne, hogy fogadott fiából jó kőműves lesz, és majd talán házat is épít számára. A helyi

plébános, aki az elemi iskolában oktatói szerepet is betöltött, felismerte a kisfiú kiváló értelmi képességeit, de az se maradt kétséges számára, hogy a tehetség kiművelésére az adott körülmények között nem kerülhetne sor. Komoly erőfeszítéseket tett tehát, hogy felkutassa a gyermek édesanyját, aki addigra már Budapesten biztosította német nyelvtanárként megélhetését és örömmel veszi a tehetséges gyermekről kapott hírt. Hosszas pereskedés után visszakerül apánk nevelőanyjától vérbeli anyjához, aki a plébános tanácsát megfogadva élete céljává teszi gyermeke taníttatását.

A budapesti *Szent István Gimnáziumban* érettségizik apánk és a *Pázmány Péter Tudományegyetem* jogi karán szerez – Horthy Miklós ösztöndíjasként – *summa cum laude* diplomát. 1939-ben édesanyja rokonlátogatóba viszi szülővárosába, Radkersburgba, ahol megismerkedik édesanyánkkal, Kalin Bertával, akit három hónap ismeretség után feleségül vesz és boldog, kiegyensúlyozott házasságban él vele haláláig. Ahogy édesanyánk minden igyekezetével azon volt apánk élete idején, hogy szellemi tevékenysége számára támogató atmoszférát teremtsen, fiatal özveggyé válása után is azzal a céllal nevelt bennünket, hogy ébren tartsa gondolkodásmódunkban apánk szellemiségét. Nem túlzás tehát azt mondani, hogy az ő személye is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy jelen mű megszülethessen.

*S*zendrődi Miklós gyermekei:

Emőke, Miklós, Győző

BEVEZETÉS

A társadalomszervezés problémáinak megoldására a politika az ókor óta alkalmaz filozófiai tanokat. Egy jogbölcseleti elmélet azonban csak a helyes jogrend kialakításának kérdéseivel foglalkozik, az élet alapvető kérdéseinek megítélésére nem alkalmas. A társadalmi együttélés problémáinak kezelésére korunkban a szociológia és a szociálpszichológia tapasztalati alapokon nyugvó tudománya szakosodott, és valóban idegennek tűnne a jelenkor „modern" gondolkodásmódú embere számára, ha az állam filozófiai rendszerek mértékével igyekezne polgárainak az élet útvesztőiben segítséget nyújtani. Etikai kérdések megoldása tekintetében is szoros kapcsolatban áll az empirikus tudományok térnyerése a metafizika alkonyával.

Amikor a történelmi társadalmak erkölcsi és szociális hitvallásukat meghirdették, elveik feddhetetlenségének igazolására minden esetben egy természetfeletti hatalom megkérdőjelezhetetlen értékdiktátumát vették alapul. Az így kialakuló metafizikai szemlélet helyét a felvilágosultság kora óta fokozatosan háttérbe szorították a tapasztalati tudományok szerteágazó diszciplínái. Szertefoszlott az erkölcsi rend kategorikussága, a metafizikamentes felfogásban tömeglélektani dulakodássá váltak a gigászi méretű világnézeti harcok, és ezzel a társadalmi együttélés is döbbenetes módon elbarbarizálódott. Hitelét vesztette a művészetek fenségességébe vetett hit, és kérdésessé vált a tudományok szellemi méltósága is. Az átlagember életének értelme ma már olyan alacsony szinten fogalmazódik meg, hogy egy későbbi kor történetírója talán el sem hiszi majd, hogy ilyen kicsinynek tartotta magát az emberiség a technikai óriások korszakában. Ebben a zavaros mentális állapotban kellene társadalomformáló erőként a metafizikai szükséglet tudatának felébrednie.

Jelen mű a jogfilozófia, illetve empirikus szociál-tudományok álláspontjánál szélesebb elméleti síkon igyekszik az társadalmi együttélés és egyéni boldogulás alapjait felkutatni. Bölcselettörténeti szempontból kísérletet tesz Kant és Hegel metafizikai tanainak felülvizsgálatára – azzal a céllal, hogy a metafizikai szemléletet ismét udvarképessé tegye. E feladat nagy részét a huszadik század talán legjelentősebb gondolkodója, Nicolai Hartmann (1882 – 1950) már megoldotta, aki munkáiban kimutatta, hogy a *megismerés* éppúgy, mint az *értékelés* végső következményeiben *irracionális elegendő alapra* utal. A filozófia alapvető kérdéseit e meggyőződést magunkévá téve a következő pontokban felsorolt tézisek alapján vonjuk vizsgálat alá:

[1] Az irracionális Világegész fogalmát úgy kell elképzelnünk, hogy *a világ a maga teljességében más minőséget jelenít meg, mint amit atomizált részeinek összege kiad*. Ha a metafizikát az abszolút valóságösszefüggés tudományának tekintjük, úgy a metafizikai megismerés erre az Egészre vonatkozik. Az elképzelés lényege abban áll, hogy az *irracionális Egész* az elemek egymásközti összefüggéséből fogalmilag le nem vezethető minőségi többleteként valósul meg. E többlet fogalma nem ismeretlen a szaktudományok számára, az alaklélektan alapvető kutatásainak ismeretében a természettudományok területén is kialakult már a tendencia, mely kiküszöböli az atomisztikus szempontokat; az egyes szakágak fejlődése tekintetében az orvostudományok is a „teljes test gyógyászat" irányában haladnak. Jelen mű az összefüggések széles körében mutat rá az alaklélektan egész-posztulátumára, annak igazolása céljából, hogy a metafizikai nézőpontot az *abszolút pozíció* látásmódja választja el a szaktudományok vizsgálódási szintjétől. *A metafizikai elegendő alapot jelentő Egész nem szubjektív lélektani átélésben, hanem abszolút szinten fellépő szellemi tudatban jelentkezik.*

[2] Az *abszolút pozíció* fogalmát a mű Johann Friedrich Herbart (1776 – 1841) nyomán fejleszti tovább a következőkben kifejtettek értelemében: A létező valóság, ha valóban létezik, megismerő tudatunktól független helyzetet foglal el a világmindenség teljes szerkezeti egészében. Amennyiben fennáll annak lehetősége, hogy a valóságot e szerkezet appercipiálásával közelítsük meg, úgy ítéletünk abszolút igazságában nincs okunk kételkedni. Ez a felvetés indokolttá teszi a kérdést, hogy léteznek-e tudományos, illetve morális ítéleteinkben olyan határozmányok, melyek abszolút érvényűek? Ha például a matematikai tételek érvényessége megkérdőjelezhetetlen, úgy az embernek *abszolút szemléleti helyzetet* kell elfoglalnia a világmindenségben, ellenkező esetben nem ismerhetne meg abszolút érvényű törvényeket. Az abszolút megismerési helyzet a *szellemiségben*, nem pedig lélektani szinten szerzett *tapasztalásban* lelhető fel. A szellemiséget tehát elvi éllel kell elválasztanunk a biologizmus, pszichologizmus fogalomrendszerétől. Jó okkal kifogásolhatjuk az ismeretelméleti kérdések biológiai szintre történő redukálását.

[3] *Mely ismérvek alapján azonosítható az abszolút pozíció fennállásának ténye*? Ennek a kérdésnek kapcsán fejti ki a mű a *szellemi aktusok* tanát, amely arra az álláspontra épül, hogy lelki folyamatainkat csupán a viselkedéspszichológia szintjén szabad *okozatosnak* tekintenünk – olyan értelemben, hogy *tárgyi* ingerek *alanyi* hatásokat idéznek elő. Ez a modell megfelel ugyan az *észlelés* jelenségeinek, de ellentmond a *szellemi tevékenység* tényének, mely az abszolút pozícióban alkotott ítéleteket jellemzi oly módon, hogy aktusaiban az alanyi/tárgyi viszony feloldódik. Az *összefüggéseket itt egyszerű okozati kapcsolódás helyett bonyolult kategoriális kapcsolódás jellemzi, és a Világegész a szellemi aktusok tartalmában tudattartalommá válik.*

A mű egyik alapvető tételét képezi a megállapítás, miszerint *a logikai tudat önmaga alanya és egyben tárgya is*. Megismerési törvényeit a logikai tudat oly módon tárja

fel, hogy önmagát vonja vizsgálat alá, miközben tudja magáról, hogy tud. Amikor saját gondolkozási törvényeit vizsgálja, önmaga *külső tárgya*, mikor pedig személyiségének tudatára ébred, akkor a megismerő *belső alany* funkcióját valósítja meg. A logikai tudat abszolút pozíciójának kritériuma tehát az *alanyi/tárgyi szembenállás feloldódása, melyben* eggyé válik a gondolkozás törvényszerűsége a gondolkozástól független tárgyi világ szerkezetével. E megismerési helyzet azáltal válik abszolúttá, hogy *nem utal semmiféle önmagán kívül eső korrelátumra*. A logikai megismerést az idealitás tanában kifejtett *logikai idealizmus* az ókortól kezdve napjainkig abszolút érvényűnek tartotta. A bölcselet alapvető kérdései ilyen értelemben fokuszálhatók a kérdéskörre: Indokolt-e a feltételezés, hogy ez az identitás csupán a logikai tudatban lép fel, s ily módon a metafizikai elegendő alap (az irracionális Világegész!) kizárólag a logosztanban fogalmazódik meg? Van-e *logikán túli megismerés,* amely tárgyi valóságra irányul?

[4] A mű kimutatja, hogy az identitás ismérveinek alkalmazásával *háromféle metafizika* lehetséges, más szóval háromféle abszolút igénnyel fellépő megismerési átélés érvényesülhet:

i. A *logikai idealizmus* metafizikája értelmében az irracionális Világegész nem reális valóság, mely *egzisztenciális értékkel* is bír, hanem csak *virtualitás* gondolkozási meghosszabbítási vonal, *regulatív idea*. Az emberi szellem észleli e virtualitást és ezáltal abszolút érvényű megismerésre képes, ám csak gondolati konstrukcióit illetően. Ezen metafizikai pozícióból származik belső *szabadságérzete és önmeghatározási képessége is*. A logikai tudat evidens jellegű felismeréseire hivatkozva hirdetik meg a politikai liberalizmus szabadságokmányai is az emberi méltóság elveit. *A végső realitás maga az ember*, nincs nála magasabb rendű létezési szint, felette nem létezik más, csupán idealitás. Megismerésünk a logikai keretben abszolút érvényű, logikán túli tárgyvalóság nem létezik.

ii. A *panteista misztika ezzel szemben logikán túli identifikációt feltételez*, mely az idealizmus űrjét reális tartalommal tölti meg. A metafizikai végső alap e rendszerben egy tényszerű *realitással bíró Világegész*. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. von Hartmann a metafizikai végső alapot ebben a reális Világegészben, egy közelebbről meg nem határozható „*Ding an sich*" fogalmában véli fölfedezni, ahol nincs helye se atomizált sokaságnak, se személyi szabadságnak. A panteizmus szellemében kollektív gondolkozás szolgál a metafizika elegendő alapjául. Kollektív misztikus Egészként jelenik meg az isteni eredetű fejedelem, csalhatatlan pártvezér, Herrenvolk, Kiválasztott Nép vagy épp az uralkodó társadalmi osztály, amely marxista színezetben a proletáriátus.

iii. Arisztotelészi megoldás szerint az érték két szélső jelenség, tulajdonság, viselkedési mód és egyéb extrém sajátosság között jelenik meg *szintetikus közép gyanánt*. Nicolai Hartmann a két pólus fölött megjelenő dimenzionalitás bevonásával továbbfejleszti az *értékelméleti közép* metafizikai megalapozását. Heinrich Rickert

(1863 – 1936) iskolája az *értékelméleti metafizikát* szintetizálja a valóság ismérveivel… Jelen mű kimutatja, hogy az idealista, illetve panteista identifikáció egymást kizáró világnézeti ellentétet képvisel ugyan, de az ellentétek feloldása lehetővé válik egy *metafizikai közép* identitásában. Ez az új típusú, bár régi kultúr-meggyőződésen alapuló metafizika a *transzcendencia metafizikája*: a *metafizikák metafizikája,* melyben a liberális szabadság és a kollektív predesztináltság fogalmát szintéziseként a *felelősség* olvasztja egybe.

[5] A metafizikai elegendő alap feltárása után a mű az *Intelligibilis Karakter* problémáját állítja a vizsgálódások középpontjába; abból meggyőződésből kiindulva, hogy a biológiai és lélektani partikuláris szemléleti módon túlmenően érvényesülnie kell az emberi *értéktudatban* is az abszolút pozíciónak. Ez pedig az értékelő személyiség típusában, illetve Intelligibilis Karakterében nyilvánul meg. Az értékelő magatartás minősítő kritériumai a *szabadság* és *felelősség ethosz-momentumaiban* lelhetők fel. Az *ethosz* jeleníti meg tehát azt az abszolút értékelési pozíciót, melynek perspektívájából saját emberi életünket és a világmindenséget tényszerűen vagyunk képesek megítélni. Nem létezhet ethosz *kötelező értékfelhívás, szabadság-* és *felelősségtudat* nélkül. Ezen ethosz-elemek objektivitását az bizonyítja, hogy nem származhatnak se biológiai, se lélektani, sem pedig szociológiai adottságokból, hanem csakis egy logikusan megfogalmazható, minden kétértelműséget kizáró abszolút pozícióból. Az *Intelligibilis Karakter* problémáját ezért szaktudományi szinten nem lehet vita tárgyává tenni, lényegét csupán metafizikai szinten vagyunk képesek megvilágítani, amely esetben a *kötelező értékfelhívás elegendő alapját panteisztikus, a szabadságét idealista, a felelősségét pedig értéktrendi alapon közelítjük meg.*

A történelem *értékirányulását,* a lehetséges metafizikai szemléletet érvényesítő Intelligibilis Karakter szabja meg, melynek mértéke a *metafizikai tudat fejlődésében,* a kultúrák erkölcsi, esztétikai és jogi szemléletében manifesztálódik. Az *apriori adott értékstruktúrák* feltárása elvi alapon teszi lehetővé a történetbölcselet elválasztását szociális tudományok fejlődési vonalától. Ezzel új távlatok nyílnak meg az élet és társadalmi fejlődés értelmének kutatására, melynek lényegét úgy fogalmazhatjuk meg, hogy *a történelmi cél erkölcsi jellegű, az erkölcsi tudat pedig minden esetben egy bizonyos metafizikai elegendő alapban gyökeredzik.*

ELSŐ KÖNYV

Ismeretelméleti kérdések

1. FEJEZET

Racionális és irracionális világképek

A bölcselettől idegen gondolkozás a metafizika fogalmát sok esetben nem képes jelentésének megfelelően értelmezni, mitológiának, teológiának tartja… Ha tisztelője az antik világnak, vagy kedvelője a vallási esztétikának, a metafizika fogalmának hallatán kegyes sznobsággal megkérdezi: „És, hogy állunk az istenbizonyítékkal? Igaza volt-e Kantnak?" A köztudatba Kant munkássága úgy ment át, hogy megcáfolta az istenérveket, miközben a természettudomány haladásában bízik mindenki, még az is, aki napjában átkozza a technikát. Hátha a modern természettudomány valami biztosabb bizonyítékot talál majd, mint a régiek? Tragikomikus ellentmondása korunknak, hogy a csodát attól a valamitől várja, ami örökre száműzni vélte a csodát. Nem igaz, hogy e kor ateista. Boldogan elfogadna minden érvet, hisz még a korszerű atomelméletről is csak annyit jegyzett meg, hogy nincs többé anyag. Korunk embere a matematikai világképre tekint ma olyan tisztelettel, mint valamikor az ideákra a görögök. A kérdést körül lengi egy olyasfajta szégyenlősség, mint mikor felnőtt ember olvas ifjúsági kalandregényt, titokban. A kor racionalizmusában minden metafizikai irányultság titkos ábránd; nem szabad komolyan venni. Bár érdemes lenne érte élni, életcélunk meghatározásánál illik mégis a reálisnak kikiáltott keserűséget választani. Végül mégis kiderül, mindenki szívesebben tekint meg egy kedves szép mesefilmet, mint egy unalmas politikai szövődményekkel telitett drámát. Érzelmeit a mai ember inkább kezdetleges képben fejezi ki, reklámok hatását ez magyarázza. Szavai nincsenek a pátoszra; a sport, politikai pártok, intézmények, gyártmányok elnevezései rövid betűjelek. Színes, illatosított levelek divatja elmúlt már. A folyóiratokban is több a reklám, a néznivaló, mint az intellektuális élvezetet nyújtó szöveg. Érzésvilágunk kulturálatlan, kifejezésünk szimpla, sablonos, iskoláink elszakosodtak. Szomorú meglepetése a kornak, hogy a társadalmi élet közös témája nem a művészet, a világnézet, hanem a kultúrteher problémája, a napi boldogulás. A felvilágosultság kora óta a humanista oktatás célkitűzése fokozatosan a háttérbe szorult. „Mit kezdjünk a görög istenekkel!?" A mai oktatási rend megtanít *miből* élni, de *amiért* élni és halni érdemes, kimarad a tantervekből.

A hét szabad művészet – septem artes liberales – klasszikus grammatikát, vitatkozáshoz dialektikát, a szerepléshez retorikát, harmóniát kedveltető muzsikát, gondolkozási fegyelmet szoktató aritmetikát és geometriát, kozmikus titkot feltáró asztronómiát oktatott: „Grammatica loquitur, Dialectica vera docet, Rethorica verba colorat, Musica canit, Artmetica numerat, Geometrica ponderat, Astronomia colit astra", mondja a régi hexameter. Az irodalmi oktatás mitologikus és biblikus képeivel megtanított kifejezni egyébként kifejezhetetlent: „Még Kalüpszó keblén is siratja…" Ki érti meg a bolyongó Ulixes, a szépséges nimfa és a mesés sziget történetének aszszociálása nélkül a mardosó honvágyat, amely a ragyogó asszony köréből is Ithaka után sóvárog? A mitológiai kép helyett ma azt mondaná a racionális gondolkozás: „Óriás honvágyat éreztem". Mintha az óriásnak nem az érzésben, hanem a fogalomban kellene megjelennie. Ábrahám szorongásáról beszél Kierkegaard. A fakultatív hitoktatás eredményeképpen az olvasók nagy részében nem jelenít meg a hasonlat semmiféle érzelmi képet, elsivárosodott érzelmeinket nem képes a mítosz ünnepi köntösbe öltöztetni.

Pierre Janet (1859 – 1947) szerint egyébként is intellektusában szocializálódik az ember, érzésvilága elmarad a fejlődésben. E felfogás értelmében a földkerekség telve van gondolkozókkal; érzelmi életünk lassacskán már csak barbár történelmi korok mitologikus emlékeiben, művészeti hagyományaiban marad fenn. Nyilván az elveszett emóciók arányában növekszik értelmi képességünk…

A metafizika leértékelődése az oktatási pozitivizmus diadalát hozta magával. G. H. Friedrich Hegel (1770 – 1831) már 1812-ben arról panaszkodik, hogy a bölcseleti gondolkodás az utóbbi huszonöt év folyamán átalakult: Senki sem mer metafizikát írni, elmúlt az idő, amikor a bölcsek a lélek halhatatlanságáról, a világ végokáról értekeztek. Kultúrpolitikások a praktikus képzés szükségességéről hallatják minduntalan hangjukat, és elénk tárul a különös színjáték: Egy kulturált nép metafizika nélkül, miként a díszes templom szentély és szentség nélkül[i].

Metafizika? A szó antik eredetű. A Rhodoszi Andronikosz Kr. e. 70 körül rendezi Arisztotelész műveit. A fizikai jelenségekről szóló könyv után sorolja az első filozófia – proté philoszophia – anyagát. Ezt a fizika utániságot és egyben természetfelettiséget jelzi a görög kifejezés: „*Ta meta ta physika*". Arisztotelész metafizikája kozmológikus jellegű, a fizikai világot kívánja lezárni egy értelemfeletti egységben. A görög gondolkozás eleinte kezdetleges ellentétpárokban igyekszik megragadni a természetet. Tűz-víz, hideg-meleg, egyenes-görbe mellett más hasonló ellentétpár uralja a rendezési elvet, és mint minden kezdetleges intellektualitás, szimpla „vagy ez, vagy az" szélsőségbe osztályozza a jelenségeket. Az érzéki ellentét általánossággá finomul

i „… so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metphysik zu sehen – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes."1

Hérakleitosz bölcseletében. Bár ő is beszél még a vízről, de ez már csak példálódzás: „Kétszer nem szállunk ugyanabba a folyóba, mert hisz minden folyik, folyamatban van, elsiklik, változik: panta rhei!" A változásban szembenálló ellentétek olvadnak össze. Ellentétbe megy át minden létmozzanat és az ellentétek örök harca szüli a világot. Mindenek atyja a háború: *Polemosz patér pantón!* Hérakleitosz álláspontja még nem metafizikai a szó valódi értelmében, puszta leírása, de már elvi alapon a tapasztalati világtörvénynek, a közvetlen észlelésnek általánosítása. A világ ellentétek hálózata, maga a törvény is ellentéte az érzéki valóságnak, hiszen a törvény állandó, a jelenségek pedig folyton változnak. Hérakleitosznak van-e igaza, hogy minden változik, semmi sem állandó, vagy Parmenidésznek, aki szerint a mozgás látszólagos, mert semmi sem változik? De ez a szembeállítás sem metafizikai jellegű még. Az összes ellentétet egyugyanazon tudománynak kell vizsgálnia, jelenti ki Arisztotelész. Az ellentétek szintézise – a *kategoriális polarizáció* vagy más néven *dialektikus szembeállítás* –, mint ahogy ez a későbbiekben bebizonyosodik, már valóban metafizikai jellegű.

A tudományok az *okok* ismeretét célozzák meg, véli az arisztotelészi bölcselet. A görög gondolkozás az *ok* fogalmát nem egy bizonyos állapot dinamikus előzményeként értelmezi, hanem egy felsőbb valami értelmével ruházza fel, ami ellentétben áll az alsóbb szintű jelenségekkel, mint ahogy az Ész is ellentétet képez az *Ösztönnel* szemben. Ha ugyanis a felsőbb szinten álló Ész a maga értelmében irányítja az ösztön amorph alakzatát, úgy forma minőségében oka az ösztön anyagának. Az egymásba kapcsolódó és rétegeződő ellentétpárok sora lezárul egy *első okban*, amely oka, vagy ha úgy tetszik, alapja minden egyébnek, önmagának oka azonban már nincsen: Első láncszem, melyen minden egyéb függ, ő maga nem függ semmin.

Miféle valami ez az Első Mozgató? Arché, az elv, amely egyben ok is: *aition*. Mivel bizonyítjuk ennek a világ-végsőnek a létét? Nem kell mindent bizonyítanunk – véli Arisztotelész. Az első elvek bizonyításra nem szorulnak, hisz épp ezekkel bizonyítunk mindent.

Vajon ez az első ok a *szubsztancia*, az *ousia*? A szubsztanciáról állítunk mindent, de a szubsztanciát nem állítjuk semmiről. A szubsztancia lehet helyben, időben, lehet szenvedő, cselekvő, de maga a hely, az idő és minden egyéb meghatározás nem maga a szubsztancia. Mi hát akkor a szubsztancia, vagy első forma vagy ok vagy idea? Platón (Kr. e. 429-347) szerint az ideák a dolgok mintái. Maguk a dolgok csupán gyatra másai az ideáknak. A dolgok részlegesen fejezik ki az ideák tulajdonságát, miként az állítmányok végtelen sora sem képes teljességgel fedni a szubsztanciát. A dolgok és ideáik között végtelen a távolság. „Hogyan is részesülhetnek a dolgok ideájukban?" kérdi Arisztotelész. „Nem létezhetnek olyasféle ideák, amelyekről némelyek beszélnek, mert ez esetben létezne egy ember, aki mulandó és egy másik, aki állandó." Mi köti össze a két ellentétes valamit, egy harmadik, mely sem egyik, sem másik? És a harmadikat mi köti a többihez, talán egy negyedik és így tovább? Szubsztancia és

állítmány, idea és realitás: ugyancsak ellentétpárok, amelyeket összekapcsolni végtelen logikai ítéletek sorával sem lehet. Nyilván ez az a *rossz végtelen*, amelyről később Hegel értekezik. Az ellentétek egymásra rétegeződő sorát – a hideget és meleget, a párost és páratlant, az egyenest és görbét, a formát és anyagot – hogyan lehetne közös elegendő alapra visszavezetni?

Legyen a végső alap a *Nousz*, az Ész… Ez a végső valami nem tesz egyebet, csak gondolkozik. Feladata az Első Mozgató fölfedésében áll; annak meghatározásában, ami elindítja az egész hérakleitoszi gépezetet: a mozgatót, mely maga nem mozog…

Az első nagy metafizikai kísérlet így szalad bele a feloldhatatlan végső ellentétbe. Ebben az okoskodásban ott lappang a ki nem mondott, de világosan felismert tény: *Az Első Mozgató olyan ész, amely ésszerűtlen*. Mozgat, de nem mozog. Mindent állíthatunk róla, de őt nem állíthatjuk semmiről. Mindent levezethetünk belőle, de őt nem vezetjük le semmiből: *irracionális valami!* Nyilván tisztázni kellene azt is, mi az, ami irracionalitásnak minősítendő. Racionális az, ami a logikai világszerkezettel reális kapcsolatban áll. Ám annak, ami logikus, nem kell okvetlen racionálisnak is lennie. Logikai határesetek kívül eshetnek minden reális korrelátumon. *A metafizika ilyen értelemben az irracionális végső alap tudománya.*

A metafizika fogalmáról

Vajon lehet-e tudománya annak, ami ésszerűtlen? Furcsa érdekessége a szellemi fejlődésnek, hogy kétezer éven át sokféle metafizikai rendszer vált társadalmi szerveződések irányadó momentumává, ám ezt a kézenfekvő kérdést kritikai éllel csak az újkor vetette fel. A XIX. század első felének bölcselete meg akarta menteni a metafizikát a pusztulástól. Épp megragadta a mentő a fuldoklót, amikor szökőár zúdult az egyébként csendes vizekre és elborította a mentőt és mentendőt egyaránt. A nagy katasztrófából még tengeri hajó sem menekülhetett volna meg. Mit tehetett a hasonlat mentője, aki pusztán a spekulatív Ész erejében bízott?

A metafizikát nem a kriticizmus temette el, hanem a szociális forradalom éppenséggel kritikátlan szenvedélye. Magához ragadta a politikai pártok ideológiája a metafizika társadalomirányító szerepét. A kriticizmus ma is ott tart, ahol Kant korában tartott, a kétkedésnél, mely a kérdésben fogalmazódik meg, hogy egy irracionális fogalomrendszert lehet-e tudományos alapon vizsgálni. További fejtegetéseink annak kimutatására irányulnak, hogy a probléma ilyen értelmű megfogalmazása már eleve helytelen, mert hiszen ugyanilyen alapon tehető fel az ellen-kérdés

is, hogy lehetséges-e a kritika metafizikai elegendő alap nélkül. A probléma reális megközelítését illetőleg a következőkben megfogalmazott három kérdéscsoport bontakozott ki történelmileg:

[a] Van-e a metafizikának sajátos gondolkozási módszere?
[b] Végleges álláspont-e a metafizikai szkepszis?
[c] Miben áll a transzcendentális eljárás?

ad a) Az első kérdés problémakörét Johann Friedrich Herbart[2] ábrázolási módjában ismertjük, melynek értelmében Arisztotelész az ellentéteket, etikai kérdéseket is beleértve, a metafizikában igyekszik feloldani. Két szélsőséges rossz, például vakmerőség és gyávaság között egy köztes kategória, a bátorság képviseli az erkölcsi jót. Nicolai Hartmann kimutatja, hogy ez a közép nem a triviális óvatos duhajkodásban, az „arany középszer"[i] fogalmában, hanem az ellentétet áthidaló *szintetikus középben*, egy abszolút szinten álló értékminőségben nyilvánul meg. Arisztotelész tudatosan kerüli ez esetben is a rossz végtelent. Herbart szerint az attribútumok összessége – akár dolgokra, akár folyamatokra vagy emberi „Én"- re vonatkoznak a jellemzések – ellentmondáspárok egyedeiből áll: A tapasztalás adott formái minden esetben egymásnak ellentmondó fogalmakat teremtenek. Gondolatban például minden dolog a végtelenségig osztható, és ha egy reálisnak tűnő végső elemhez akarunk jutni, át kell, hogy ugorjuk az osztási végtelent. Csak egy ilyen, a logikai világképnek ellentmondó fogalomképzés alapján juthatunk a megállapításhoz, miszerint *az elem kiterjedés nélküli létező*. Ha pedig egy véges jellegű adottságot igyekszünk elemekből összeállítani, úgy a visszaúton kell, hogy átugorjuk a végtelent. Láthatjuk tehát, hogy a szigorú logikának megfelelő osztási folyamat alkalmával elvész a realitás a végtelenben, ahhoz pedig, hogy a végtelenség a „Semmit" soha el nem érő osztási elemeiből reális adottságokhoz jussunk, megint csak egy logikai bakugrásnak tűnő akciót kell végrehajtanunk: kiterjedés nélküli entitásból kell „anyagot" alkotnunk.

A dolgok fogalmi meghatározásánál a gondolkozás tehát ismételten a rossz végtelenbe ütközik, melyet csak a logika megtagadásával hidalhat át. Ez a jelenség arra utal, hogy *a gondolkodásnak, amennyiben leküzdhetetlen logikai ellentéttel – antinómiával – áll szemben, segítségül kell hívnia a megismerés legmagasabb szintjét, a metafizikát.* Metafizikai álláspont szerint az ellentmondás csupán látszat („Schein"), mivel a valóságos Lét („Sein") abszolút pozíciót biztosít az elme számára, melyben feloldódnak az ellentmondások. A metafizikai gondolkodásmód tehát olyan perspektívából szemléli a dolgokat, amely lehetővé teszi a logikai ellentmondásnak tűnő tapasztalati fogalmak korrektúráját; feloldja a benyomások látszat-jellegét, mely mögött a szel-

i aurea mediocritas

lemi aktust követően megjelenik a valóság igazi, ellentmondásmentes arculata. Ebben az eredményben az fejeződik ki, hogy a valóság nem épülhet ellentmondásokra, ellentmondásokat csak hamis gondolkozási premisszák eredményezhetnek. Ezzel eljutottunk a fentebb körvonalazott kérdéshez: „Mi is lehet az ellentmondásmentes metafizikai végső?"

Platón elképzeléseiben az *Ontósz on*, Kant rendszerében a magánvaló (*Ding an sich*). Mindkét kifejezésben az ellentmondásmentes abszolútum fogalmazódik meg, nyitva marad azonban a kérdés, hogy képes-e az emberi értelem megragadni az önmagát meghatározó abszolútumot. Ez nyilván csak abban az esetben lenne lehetséges, ha abszolút pozíciót foglalnánk el a világmindenségben. De mit jelentsen ez?

Képzeljük el, hogy egy pont helyét szeretnénk valamiképpen meghatározni. A pontot észlelhetjük egy vonalon; helymeghatározás tekintetében ennyi már elegendő. Ám az adott vonalat egy síkfelület részének is tekinthetjük, a síkot pedig egy test felületének. Ugyanez a pont a vonalon, síkon és testen vagy azon belül egy szerkezetileg egyértelműen meghatározott pozíciót vehet fel. Ebből a pontból azoknak a koordinátáknak alapján, melyek meghatározzák, minden más pont helyzete kivehető. A test egészében lokalizált pont pozíciója tehát, három dimenzionalitás lehetőségeit feltételezve, abszolút jellegű. Gondoljuk azonban meg, hogy a pont ebben az esetben is kiterjedés nélküli létező, a helyzetét meghatározó koordináták azonban mégsem finomíthatók a végtelenségig. Nos, a metafizika abszolút jellegű létmeghatározása is ilyen értelemben feltételezi, hogy minden elképzelhető valóság a *Reális Lét* feltételeinek megfelelő, kizárólag az őt megillető pozíciót kell, hogy elfoglalja. A szkepszis e felfogással szemben egyszerű negációval érvel - akképpen, hogy a dolgok abszolút rendje gondolatilag megközelíthetetlen. Minden, amit ismerünk és még meg fogunk ismerni, csupán lelkületünkben ábrázolódó képzetek rendjének felel meg, ez pedig egyénenként tetemes változási lehetőségeknek van kitéve. Abszolút igazságról sincs értelme beszélni, hiszen mindenki magában hordozza a maga igazságát. A megismerő alany logikai szerkezetét nem kötheti semmi tudatán kívül eső dolgokhoz. Az előbbi hasonlat értelmében tehát csak a vonalon lévő pontok helyét ismerhetjük meg, a testen elfoglalt egyéb pozíciókról még csak képzeteket sem alkothatunk. Metafizikai szemléleti mód csupán fikció, melynek nincs reális alapja.

Hasonló értelemben fogalmazódott meg a szkepszis bölcseleti pozíciója az ókorban is, anélkül, hogy eljutott volna a transzcendentális kritikáig. Az újkori szkepszis jellegzetes képviselője David Hume (1711 – 1776), aki Kantot is felébresztette a bölcselet dogmatikus szendergéséből. A második kérdéskör problémáit e skót gondolkodó felvetései alapján ismertetjük[3].

ad b) A metafizika elleni vád központi tétele az állításban fogalmazódik meg, hogy egy gondolati rendszer, melynek bázisát spekulatív felvetés alkotja, nem minősülhet

igazi tudománynak. Létrejötte intellektuális hiúságra vezetendő vissza, mely abban áll, hogy az ember olyan tárgykörbe igyekszik gondolatilag behatolni, amely az elme számára teljességgel hozzáférhetetlen. Ennek indítéka talán csak abban áll, hogy népszerű babonáknak igyekeznek érdekelt felek valós hátteret biztosítani, és mivel nyílt téren nem képesek maguknak hathatós érvelési lehetőséget biztosítani, metafizikai kuszaságok mögé bújva igyekeznek maguknak érvényt szerezni: a metafizika elleni vád klasszikus megfogalmazása ekképpen foglalható röviden össze.

Az újkor dühödt radikalizmusa, az eredeti szkepszist gyűlölködő bizonyossággá téve, Hume bölcs és mérsékelt álláspontjához nem tesz semmit hozzá, nem állít semmi kézzelfoghatót, csak tagad – nyilván azzal a meggyőződéssel, hogy amennyiben bármiféle vitába bocsátkozva érvelési szükségállapotba kerülne. Ezzel megszületik ellenkező előjellel egy új dogmatizmus, amely az emberi haladás érdekében kell, hogy kihívja maga ellen a kritikát – éppúgy, mint történelmi ellentéte, a metafizikai dogmatizmus.

A szkepszis azonban nyilván csak az esetben elfogadható bölcseleti álláspont, ha összetettebb felvetések kiindulási pontját képezi. Herbart úgy véli, hogy metafizikai kérdésekben mindenkinek szkeptikus álláspontból kell kiindulnia, ám ha szkepszisünket nem töltjük meg gondolati tartalommal, nem jutunk soha érettebb állásponthoz, ami óhatatlanul a metafizika gondolkodásmódjához kell, hogy vezessen. A szkeptikusok talán szorgalmasan olvasnak, ám kreatív elmélkedésre képtelenek; olyanok, mint az anatómus, aki remekül elbánik a hullával, de élő testhez nem tud értőn hozzányúlni.

ad c) *Kant transzcendentális módszerének* történelmi jelentősége abban áll, hogy minden időkre meghatározta a problémakezelés járható útjait. Érvelése túljut a szimpla szkepszisen, bár az is igaz, hogy rendszere sok ellentmondással terhelt, mint ahogy ezt nagy tisztelője Schopenhauer is kimutatja. Tagadhatatlan eredményként kell a következő pontokba foglalt teljesítményeket elkönyvelnünk:

i. A metafizika problémájának transzcendentális meghatározása
ii. A transzcendentális tárgyelmélet megalapítása
iii. Egy a negatív jellegű szkepszist felülbíráló pozitív értelmű kritika kidolgozása

Kant rendszere minta értékűen mutatja be, hogy a bölcselet terén nem elegendő dogmatikus álláspontra ereszkedni, logikus érvek megdönthetik a dogmák szellemi hatalmát. A vulgáris szkepszis ennek tudatában is csak érvek felsorakoztatása nélkül állít és tagad, kerül minden vitát, éppúgy, ahogy a pozitivista elméletek sem tartják célravezetőnek a nyílt vitát, hanem egyszerűen csak kinyilvánítják tételeiket, a vallási dogmatizmust megszégyenítő biztonsággal. Még arra sem mutatnak hajlandóságot, hogy

a mintaszerűen kidolgozott kanti kritikát elfogadják szemléleti módjuk alapjául. Ennek nyilvánvalóan csak az lehet az oka, hogy egyetértésükkel egyéb logikai következményeket is vállalniuk kellene. Kant fellépése óta nem is jelent meg olyan gondolati rendszer, amely módszeres biztonsággal hozott volna fel olyan érveket a metafizikával szemben, melyeket a königsbergi bölcs szisztémája magában ne foglalt volna.

Ha a szkepszis elleni vád a gondolkozási lustaságban fakad, felmentést e vád alól csupán egy metafizikamentes koncepció hozhat, amely a metafizikai alapon megfogalmazott kérdésekre kielégítő választ ad. Egy ilyen megoldással azonban a szkepszis önmagával kerülne ellentétbe, hiszen olyan problémakör feldolgozására vállalkozik, melynek gondolati megközelítése alapelvei szerint reménytelen feladat elé állítja a bölcseletet. Magától értetődő azonban, hogy materialista beálítódottságú elméletek is bizonyításra szorulnak, és az okfejtés ez esetben is metafizikai alapot feltételez.

A fenti meghatározás értelmében a metafizika az apriori irracionalitást elegendő alapra helyező végső elvek tudománya. Nem büszkélkedhet egyetlen materialista rendszer sem azzal, hogy a herbarti értelemben vett ellentmondások valamelyikét feloldotta volna. Következésképen a materializmussal szemben is érvényesülnie kell a szkeptikus álláspontnak, melyből kiderül, hogy az ellentmondások rendszere a primitív empirizmus materialista előítéletéből adódik, amely a világot olyannak ítéli meg, amilyennek azt első megközelítés alapján a tapasztalati valóság jeleníti meg. Ez természetszerűleg ahhoz vezet, hogy feloldatlan logikai ellentmodásként marad egymás mellett a változó/maradandó, véges/végtelen, egység/sokaság etc. polaritása. Ha el is fogadjuk az állítás helyénvalóságát, miszerint az ellentétesség az anyag eredendő dialektikus jellegű tulajdonsága, nem változtat e tény semmit sem azon, hogy a valóság éppoly kevéssé mutathat ellentmondásos szerkezetet, mint ahogy természeti törvények sem lehetnek önmagukban inkonzisztensek. A felmerülő probléma azonos marad, ha nem irracionális létezőkről, hanem olyasmiről beszélünk, amit anyagnak nevezünk. Amennyiben értelmét közelebbi vizsgálat alá vonjuk, hétköznapi jelentése ellenére éppolyan misztikus jellegű az anyag fogalmiságát övező problémakör, mint Arisztotelész mindent mozgató, önmagában mozdulatlan istensége: Anyag vagy istenség? – az elnevezés valójában csak ízlés dolga.

Ha a szkepszis ki akar térni a metafizikai jellegű problémákat illető érdemi véleménynyilvánítás elől, be kell vallania tudásigényének körülhatároltságát. Megengedhetik-e maguknak azonban politikai érdekeket képviselő ideológiák korlátoltságuk kinyilvánítását? Tömegek a habozást nem becsületes önkritikának, hanem gyávaságnak tartják. Kant óta áll tehát a tétel: Vagy arisztokratikusan előkelő szkepszis vagy transzcendentális rendszer a kötelezően választandó bölcseleti út. Ez utóbbiról időközben kiderült, hogy az ajtón kitessékelt metafizikát becsempészte az ablakon. Kant valójában nem is a metafizika ellensége, hanem odaadó szerelmese, aki csupán méltatlan versenytársait üldözte el, hogy imádottjával hódolóként egyedül maradjon a

helyszínen. Fellépése után meggyőző erővel éledt ujjá a metafizika a materializmus és a pesszimizmus látókörében, amely jelenség bizonyságot tesz arról, hogy a módszer nemcsak, hogy vitára érdemes, de a bölcselet leginkább emberi vonatkozású kérdései felé nyit járható utat.

Transzcendens megismerés, aprioritás

A görög bölcselet nem sok érdeklődést tanúsít az ember fogalmi meghatározása iránt, metafizikai okoskodása a tapasztalatok körletében igyekszik rendet teremteni. Az újkor bölcseletét – nem kis mértékben már a középkor metafizikáját is – az ember pozíciója a világban, mindenek felett lehető és kötelező szerepvállalása érdekli elsősorban. Az emberközpontos szemlélet hatására megváltoznak a bölcselet eszközei is, és a transzcendens metafizika módszerei kerülnek előtérbe.

Schopenhauer véleménye szerint helyesebb a világot az ember útján megismerni, mint az embert a világ perspektívájából szemlélet tárgyává tenni, mert hiszen az emberi tudat közvetlenül adott és így a világhoz – az élményszerűen közvetlenül adotthoz – könnyebben eljutunk, mint fordított esetben, élményei alapján magához az emberhez. Logikusnak tűnő megalapozottsága ellenére ez a nézet sem talált feltétel nélküli követőkre, a legújabb kór ideológiáktól nem éppen mentes tanításai az ember ontológiai értelemben vett mivoltát is objektív jellegű megfigyelések alapján igyekeznek meghatározni

A transzcendentális megismerés Kant értelmezésében nem tárgyakra irányul, hanem *a tárgyakra vonatkozó megismerési fajták felfedésére*, azzal a felvetéssel, hogy a megfigyelt (érzékelhető) jelenségek apriori adottak. A transzcendentális eljárás ilyen értelemben a tiszta észképesség kritikája[4]. Mit jelentsen ez a meghatározás?

Immanuel Kant (1724 – 1804) szerint a tudati jelenségek nagyrészt a megismerő szubjektumon kívül létező dolgokra vezetendők vissza. Ezt az állítást a biológiai pszichológia tanításai is alátámasztják: A külvilág tárgyai ingerlik érzékszerveink idegvégződéseit, az ingerek a központi idegrendszerbe jutva fejtik ki azokat a hatásokat, melyek tudatosan, illetve szubmentális folyamatok útján irányítják gondolkodásunkat és viselkedésünket, született adottságainkkal összjátékban. A külvilág ingerei tehát biológiai jellegű transzformáció eredményeképpen válnak szubjektív módon regisztrált élménnyé. Kant az aprioritást nem anyagi, hanem szellemi jellegű transzformációnak tartja. Ezek szerint apriori szerkezet alakítja át a külvilág benyomásait szubjektív jellegű megismeréssé. Honnan tudhatnánk mégis, hogy milyen a transzformációt kiváltó

külső világ? Erre a kérdésre az empirista szkepszisnek nincs válasza, mindössze annyi mondanivalója van a témával kapcsolatosan, hogy a külső tárgyak strukturális felépítése tudati képként egy bizonyos analógiának megfelelően ábrázolódik. Az ingert keltő tárgy embertől független lényegének jellege azonban örökre ismeretlen marad. Ez az álláspont nem új, egy hasonlat alapján már Karneádész (Kr. e. 214 – 129) is kifejezésre juttatta, hogy az ember nem léphet ki önmagából azzal a céllal, hogy megnézze a tárgyakat, amelyek benne az észlelt dolgok ingerét keltették.

Az empirista szkepszissel szemben Kant kimutatja, hogy a kérdés lélektani vetülete csupán „quaestio facti" – ténykérdés. A bölcselőt azonban nem a biológiai szinten lefolyó transzformáció tény-anyaga érdekli, maradjon az a lélektan problémakörében, a filozófia kérdése „quaestio juris" jellegű: azt vizsgálja, hogy a vizsgálat alá vont jelenségek, adott esetben a pszichológiai, illetve biológiai apparátus működése által szerzett ismeretek, milyen törvényszerűség alapján osztályozhatók. Jöjjön tehát létre élettani szinten a kérdéses transzformáció, úgy ahogy létrejön, az ismeretlen külvilág ingerlése alapján bizonyos lelki képzetek jelennek meg bennünk. A kérdés abban áll, miként lehet ezeket a képzeteket tudományos elvek alapján rendszerezni. A *transzcendentális módszer elszakad tehát a lélektantól és a természettudományos tények világától, hogy feltárja a megismerés apriorinak nevezett forrásait*. A módszer abból indul ki, hogy a megismerést nemcsak ismeretlen külső tényezők, nem lélektani transzformációk határozzák meg, hanem ezeken túlmenően az emberi elme is, amely Heinrich Rickert kifejezésével élve olyan világcsomópontot („*Weltknotenpunkt*") képez, melyben a rajta kívül eső dolgokhoz „valami" még hozzájárul. Ez a valami a tapasztalatszerzés előtt van *apriori* adva.

Kant finom analízisek alapján bizonyítja, hogy a szellemi élet erkölcsi, esztétikai és teoretikus ítéletei nem pusztán lélektani folyamatokra épülnek. A *szellemi tartalom* nem jelenik meg az egyébként ismeretlen dolgok által keltett ingerekben, és tényként kell azt is elkönyvelnünk, hogy a kérdéses transzformáció sem tulajdonítható automatikus folyamatnak, amely a külvilág irányítása alapján jön létre. Meggyőző logikával tárja fel Kant *értékelméleti* és *ismeretelméleti* vonatkozásban azokat a *tapasztalat feletti* apriori elemeket, melyek, ha képzethez járulnak, *objektíve* teszik szükségszerűvé a szubjektív lelki folyamatok létrejöttét. Miért kell úgy gondolkoznunk, ahogyan gondolkozunk? Erre a kérdésre – ezt még a legelvakultabb szkeptikusnak is be kell látnia – a tapasztalati tudományok nem képesek választ adni. A kérdés a „quaestio iuris" kategóriába esik, ez pedig azt jelenti, hogy megválaszolása csakis az aprioritás keretein belül lehetséges. A materializmus mindmáig adósa maradt az aprioritás elvének saját logikája értelmében kifejtett magyarázatával, kezdetleges szociológiai elmélkedéseken kívül meg se kísérelte egy a szellemi folyamatokról alkotott elmélet kidolgozását. Tagadni természetesen mindent lehet, de ha az elméletnek ellentmondó tények merülnek fel, akkor ezek mégiscsak magyarázatra szorulnak.

Bertrand Russell (1872 – 1970) például tagadja az aprioritás jelenségét, mint a pozitivisták általában. Úgy véli, puszta tapasztalati relációkról van ez esetben is szó: A geometria fogalomrendszere épp oly empirikus jellegű szellemi szerkezet, mint a földrajz, csak épp a tárgyai mások. De nézzük csak meg közelebbről, miről is van szó. *Aprioritás* a megismerő személy tapasztalatait illetőleg úgy értelmezendő, hogy a tudati képben nemcsak érzékszervi percepciók jelennek meg, hanem a szenzorikus adatok eleve olyan szerkezetet alkotnak, melyet a megismerő tudat visz képzetei közé. Ha például a kör rádiusza és kerülete közti viszonyt a Ludolf-féle szám – 3,14... – határozza meg, úgy nem a szenzorikus benyomás utal a törvényre, hanem az a bizonyos viszony, amelyet szellemünk illeszt a kör által megvalósított fogalomrendszerbe. De megfelel-e az így megalkotott jelentésnek valamiféle tárgy is?

Amikor Kant több-kevesebb sikerrel feltárta a megismerés apriori forrásait, maga is óhatatlan ellentmondásokba keveredett: Ha a megismerés apriori jellege nem vezethető le a tapasztalásból, az ingerből, a lélektani folyamatokból, a szociológiából, a „quaestio facti" körébe tartozó jelenségekből minden pozitivista erőfeszítés ellenére sem, akkor hát honnan származik? Kant megmenekült ugyan a kozmológiai metafizika feloldhatatlan ellentmondásaitól, de fejtegetéseivel beleütközött a transzcendentális módszer még igényesebb metafizikájába, és hogy a megismerés apriori forrásainak értelmet adjon, kénytelen volt metafizikai konstrukciókhoz folyamodni. Ezeket ő nem nevezte (nem nevezhette!) metafizikai jelenségeknek, de az ilyesmi nem az elnevezésen múlik. Kiderült, hogy amennyiben ismeretelmélete, nem elégszik meg a puszta tényleírás funkciójával és lélektani esetlegességgel szemben keresi a megismerési szükségességet, működési elve a metafizika segítségül hívása nélkül épp oly negatív jellegű, mint az általa is elítélt tartalmatlan szkepszis. Nicolai Hartmann egyenesen ki is mondja: „Kant rendszerében a Ding an sich, illetve a transzendentales Bewusstsein nem más, mint egy metafizikai konstrukció."

A „Ding an sich" szellemi képzetéről maga Kant jelenti ki, hogy van, de nem ismerhetjük meg. Tehát irracionális? Akkor pedig helyben vagyunk! Nem az a lényeges, hogy a metafizika legfőbb jellemzője nem abban nyilvánul meg, hogy dogmatikus kérdésekkel foglalkozik: Istennel, lélekkel, túlvilággal! A transzcendentális módszer lényege éppen abban áll, hogy a megismerést vonja kritikai vizsgálatok alá, és ha nem akarja magát az üres szkepticizmus vádjának kitenni, metafizikára szorul. „Nem létezhet kritika metafizikai alapok nélkül"[5], jegyzi meg Nicolai Hartmann.

Kant kritikai álláspontját tekintve nem vállalhatja el, hogy metafizikai jellegű fejtegetéseket folytat. A természetfeletti gondolati képződmények tana az ő szóhasználatában a *quaestio iuris tudományának* minősül, amely az apriori érvényesség szisztematikus rendbe foglalásának programját igyekszik megvalósítani.

A megismerés metafizikai vonatkozású tételei a dogmatikus bölcselet keretein belül is szerephez jutnak. Christian Wolff (1679 – 1754) meghatározása arra utal,

hogy a metafizika, mint legrangosabb tudomány az emberi megismerés elveit tartalmazza: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.* A dogmatikus metafizika azonban deduktív jellegű, ami abban nyilvánul meg, hogy nem a megismerési szkepszisből eredő problémákat tárja fel, hanem épp fordítva, egy már meglévő teóriához (dogmához) keres és igazít tényeket. Minden rendű-rangú dogmatizmus kiátkozza a tényeket, melyek nem egészítik ki harmonikusan a már meglévő szisztémát további tartalmi egységekkel. Az ember hajlamos vágyainak megfelelő szisztémákat kidolgozni „… mert az emberi ész annyira szeret építkezni, hogy már többször tornyot emelt, de aztán ismét lebontotta, hogy lássa, milyen is az alapzata." – állapítja meg Kant a *Prolegomenában*. A kanti kritika újdonsága abban áll, hogy a történelem folyamán először kísérli meg az ember speciális szellemi szerkezetét lélektani folyamatainkról leválasztani. Kant szerint a megismerés elegendő alapja az *Ész* és az *Értelem*, vagyis az, amit ma egy szóval *szellemiségnek* nevezünk. *Tudományos, erkölcsi és metafizikai megismerésünk szellemi és nem lélektani természetű, a szellemiség törvényei képzik a gondolati építmények elegendő alapját*.

A tézist, miszerint az alapok biztosításával kell kezdeni szellemi építményeink kivitelezését, Nicolai Hartmann a jelszóval konkretizálja: „Metafizikai minimumot metafizikai maximum helyett." Így foglal helyet szkepszis és dogmatizmus között a kritika a maga transzcendentális módszerével. A metafizika forrásai nem tapasztalatiak; a tapasztalat körén túl fekvő – se nem fizikai, se nem lélektani, hanem tiszta észből származó – ismereteket igyekszik felfedni.

Kant a maga módszerével a már kifejtett ismeretelméleti problémákra utal és az aprioritás jelenségéhez keresi a metafizikai hátteret. Itt újfent felvetődik a kérdés, hogy lezárható-e az ismeretelmélet metafizikával? Válaszunk az, hogy minden metafizika végeredményben feladása a kritikai álláspontnak, és ez megint csak dogmatizmust eredményez. Vajon abbahagyják-e az emberek valaha is a metafizikai kutatást? – veti fel a kérdést bölcselőnk a *Prolegomenában*. Ez épp oly kevéssé várható, mint az, hogy megszüntetjük a légzést, csak azért, mert nem akarunk tisztátalan levegőt magunkba szívni. Nem mindenütt tekinti Kant, hogy e példával éljünk, romlott levegőjűnek a metafizikát. Kijelenti tudniillik azt is, hogy a kritika csupán propedeutikája, tehát előkészítő tudománya a filozófiának. Az emberiség lényeges és szükséges céljainak tudománya mégis a metafizika marad, mint az emberi ész minden irányú kimővelésének teljessége.[i] Kant egy kétségek közt gyötrődő kor gyermeke; karját vesztett zongorista, aki indulatba jön, ha kottát lát.

i „Metaphysik ist die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft"4

Tapasztalati és szellemi képzetek

A transzcendentális tárgyelmélet átalakítja a dogmatikus ontológiát a kritikai álláspontnak megfelelően. Alexius Meinong (1853 – 1920) abban látja az akaratlagosan irányított észlelés lényegét, hogy más értelmet ad a dolgok rendjének, mint ahogy azok saját dinamikájuk alapján a természetben elrendeződnek. E különbség Arisztotelész figyelmét sem kerüli el: Tapasztalatunk szerint az éjszakát követi a nappal, a kakaskukorékolás hirdeti a hajnalt, valahányszor vásár van, esik az eső… Hume is azon töpreng, vajon miben nyilvánul meg a különbség a jelenségek tapasztalati, illetve szükségszerűen bekövetkező egymásutánja között. A Nap mindig keleten kel fel, nyugaton nyugszik le, de ha egyszer fordított utat venne, csodálkoznánk, ám nyilvánvaló az is, hogy az eset nem meríti ki a logikai lehetetlenség fogalmát. Lehet-e azonban kétszerkettő valaha is öt? Nem, ez lehetetlen!

A szkepszis okozta fogalmi zavarban talán tisztázandó lett volna a megismerő képesség szerkezetének vizsgálata az egymásnak ellentmondó tények kritikátlan szembeállítása helyett. Arisztotelész a természeti folyamatok rendje és a tapasztalatok sorrendje között józanul különböztet: *Protera té physzei, priora secundum naturam, ratio essendi*; ezzel szemben áll a *protera prosz hémasz, priora pro nobis, ratio cognoscendi*. A külső és belső jelenségek összefonódása szüli tehát az alapkérdést: Hogyan ismerjük meg belső azonosulás formájában a külvilágot? Megint egy ellentétpár, amely feloldást kíván!

Kant szerint a szenzorikus folyamatokat előidéző dolgokat, melyek arisztotelészi felfogásban a világ *protera té physzei* rendjét alkotják, nem ismerhetjük meg sohasem abban a létezési formában, amely azokat jellemzi. Hume rendszerében ezek az összefüggések a tudaton kívüli világrendben jelennek meg. De a *prosz hémasz* világa nemcsak ezeknek a gondolkodóknak a megfogalmazásában nélkülözi a kellő precizitást, úgy tűnik, hogy a modern tapasztalati pszichológia se fordít kellő figyelmet a biológiai, lélektani és szellemi folyamatok elvi szétválasztására. Kant lényegében szellemlélektani analízisek alapján keresi az összefüggések magyarázatát. Rendszerében a megismerés három területet ölel fel: A *dolgok* érzékszerveinkre hatva indítják el a folyamatokat, melyek *képzetekben* realizálódnak oly módon, hogy *apriori struktúrák* határozzák meg azt a formát, melyekben a tudati képek realizálódnak.

Létezik azonban még valami, ami se nem dolog, se nem képzet, hanem Rickert kifejezésével élve, maga a megismerés tulajdonképpeni anyaga. Ez volt az ősi ontológiának is a tárgyköre azzal a különbséggel, hogy a törvényszerűségeket nem az emberi *Ész*, hanem az isteni *Idea* jelenítette meg. A különbséget jól érzékelhetjük, ha megfontoljuk, hogy a fentebb említett eső és vásár tudati kapcsolódása nem a meg-

ismerés, hanem az egyéni átélés szüleménye: egyszerű képzettársítás. Ha azonban a matematika fogalmi körében megállapítható törvényszerűségeket vonjuk vizsgálat alá, kiderül, hogy ez esetben nem lehet szó se dolgokról, se képzetekről, hanem csak olyan fogalmakról, amelyek magukat adják. Vegyük például a hármas számot, amely biztos, hogy nem dolog, mert hiszen képzeletbeli tényszerűségre is vonatkozhat. A „3" tehát egy fajta minden tapasztalattól elvonatkoztatható szellemi képzet, melyet nem tekinthetünk absztrakciónak. Ez azonnal kiderül, ha meggondoljuk, hogy az absztrakció többet nem foglalhat magában, mint amit az eredeti tárgyak jelentéstartama meghatároz. A bútor szó például összefoglalja azokról a *dolgokról* alkotott *képzeteinket,* melyek berendezési tárgyként rendelkeznek rokon értelemmel, de nem mutat túl az egyes elemek jelentéstartamán. A hármas szám ezzel szemben, azon kívül, hogy bármely tapasztalati vagy képzeletbeli jelenség összegszerű meghatározására szolgál, olyan belső törvényszerűséget is kifejezésre juttat, amely nem tulajdonsága egy dolognak sem. Elmondhatjuk róla, hogy törzsszám. Ez a tulajdonság más számokat is jellemez; törzsszám például a 2, 5, 7, 11 stb. is, ám a tulajdonság, hogy önmagán kívül más egész számmal nem osztható, tárgyak jellemzője nem lehet. Mondhatjuk talán azt, hogy a hármas szám önkényes alkotása az emberi gondolkozásnak, mint például a sakkjáték szabályai? Nem! Önkényes alkotás lehet a számrendszer, kifejezhetem a hármast arab jegyekkel, római számjegyekkel, alkalmazhatok tízes számrendszert, binárisan kódolt decimális rendszert vagy bármely más alapút, a törzsszám-minőség magában a számban, nem megjelenítésében lakozik. Tévedhetek ugyan a számra vonatkozó ítéletben, ráfoghatom a 15-re is, hogy törzsszám, ezzel azonban nem szaporítom a törzsszámok tényleges létszámát.

Íme, Hume szkepszisének feloldása: Vond a világot matematikai törvényszerűségek alá, mint ahogy ezt Newton *a Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* című művében tette, és akkor nem a kakaskukorékolás kelti fel a Napot! *A számok minősége nem a tapasztalat tárgyaiban, nem is egyéni tudatképekben prezentálódik, hanem apriori jelleggel bír.* Nyitva marad azonban a kérdés, honnan ered a matematikai törvényszerűség, ha nem vezethető vissza se dologi, se szubjektív jellegű tényezőkre. René Descartes (1596 – 1650) problémafölvetése óta folyik a test és lélek viszonyáról szóló vita: Miként hat a kiterjedt anyag a kiterjedéstelen lélekre és fordítva? Kantot a téma nem érdekli, a kérdés szerinte metafizikai jellegű, azon kívül „quaestio facti", bajlódjék vele a lélektan! Ez a megállapítás annyiban kétes értékű, hogy Kant rendszerét is érinti a reális vonatkozású kérdés: Honnan és hogyan kerülnek a tudatba azok az apriori elemek, amelyeknek a képzetre gyakorolt hatása szolgáltatja a megismerés tárgyát? És természetesen az sem tekinthető végleges megoldásnak, hogy az érzékelésen kívül eső dolgok tulajdonsága örökre ismeretlen marad. Még ha ki is iktatjuk metafizikai jellegű megoldások lehetőségét a test és lélek kapcsolatának rendszeréből, nem zárhatjuk ki azt a „Ding an sich" kifejezéssel leírt külső környeze-

tet, amely érzékszerveinket afficiálja a közelebbi meghatározást igénylő metafizikai jelenségek köréből.

Kant rendszerében az ismeretszerzés alapja egy *apriori hálózat*, amely a tudattartalmakból megismerési tárgyakat teremt. Ennek a rendszernek a fogalmi megalkotása egyértelműen metafizikai jellegű megoldást igényel, mivel létrejötte dologi, illetve lélektani szinten elképzelhetetlen. Metafizikai jellegű a kérdésfelvetés is: *Amennyiben apriori hálózat ruházza fel képzeteinket logikai kötelmekkel és értéktartalommal, elfogadható-e az állítás, hogy ezek az entitások tárgyi valóságot képviselnek?*

Az ismeretelmélet kérdésfelvetése

Kant kora gyermeke volt, rendszert alkotott, mint egy dogmatikus német és kételkedett, mint egy angol empirista. Tárgyelmélete különbséget tesz a dolgok, fogalmak és ideák között. A dolgokat érzékszerveink segítségével ragadjuk meg, fogalmakat az ítéleterő segítségével alkotunk – értelmezés útján – képzetekből, így aztán nem is dolgokat, hanem fogalmi rendszerekbe szedett képzeteket ismerünk meg. Élesen elkülönítendők a fogalmi rendszertől azok az ideák, melyeket az Ész sugallatai alapján alkot az ítéleterő. Lélek és Isten kifejezések ideákra vonatkoznak; fogalmakként már csak azért sem jöhetnek számításba, mert nem rendelkeznek dologi háttérrel.

Kant rendszerében a jelenségek sok esetben kimondottan következetlen módon fonódnak össze lélektani funkciókkal. Ennek furcsa következménye, hogy a tudományok alapfeltétele az apriori apparátusba helyeződik, ez viszont olyan szubjektív bizonytalanságot eredményez, hogy a szkepszisből valójában Kant sem jut el a konstruktív kritika hathatós érveinek megfogalmazásáig. Finom ismeretelméleti fejtegetéseit zavaros értelmű lélektani konstrukciókkal vegyíti, így belebonyolódik azokba a fogalmi visszásságokba, melyek az egyes filozófiai irányzatokat külön-külön jellemzik. Dogmatikus kinyilvánítás formájában fogalmazza meg például a kategóriák rendszerét. Elveti úgy az idealizmus, mint a materializmus alapvető tézisét abból a meggyőződésből kiindulva, hogy sem az érzéki benyomások mögöttes hátterét, sem pedig a metafizikai jelenségek lényegét nem ismerhetjük meg. Akarata ellenére az idealizmus legrosszabb fajtáját, az ismeretelméleti szolipszizmust képviseli – George Berkeley (1685 – 1753) angol püspökhöz hasonlóan, aki amellett tesz hitet rendszerében, hogy Isten a világot velünk csupán álmodtatja, képzeteinknek ezért nincs is nagyobb jelentősége, mint álmainknak.[6] Kant annyiban különbözik Berkeleytől, hogy számára nem férhet kétség ahhoz, hogy valami létezik megismerési apparátu-

sunk mögött, de hogy az dolog milyen jellegű, azt csak Isten tudja – ha Isten egyáltalán létezik. Ebben pedig Berkeley püspök bizonyára nem kételkedett.
Pontokba szedve a következőképpen foglalhatjuk össze Kant szkepszisét:

[1] Nem férhet kétség ahhoz, hogy érzékelünk. Szubjektíve bizonyosra vehetem, hogy látok valamit objektíve azonban előfordulhat, hogy csupán hallucinálok, vízióim vannak… Tudattartalmaim nyilvánvaló élményszerűségek, de nem kizárt, hogy másról adok számot, mint amit megélek: ibolyát látok, violát mondok – de ez már ítélet, melyben oly módon tévedhetek, hogy képzeteim meghatározására nem a megfelelő fogalmat alkalmaztam. Az, hogy vannak-e képzeteim vagy nincsenek, csupán lelki tény, nem pedig ítélet.

Mihelyt mondok valamit, megjelenik annak megfelelője tudatomban, még ha téveszmék is gyötörnek. Kant úgy véli, kizárólag érzéki szemlélet formájában konfrontálódhatunk a dolgokkal, de ezek a benyomások nem felelnek meg a tudatunktól független létező tárgyak lényegének. Berkeley rendszerében a cseresznye csupán íz, szag, tapintás, szín semmi több, ingert keltő dolgok nem léteznek. Kant feltételezi ugyan, hogy léteznek tárgyak is, de ezzel érdemileg nem állít többet a püspöknél. Ítéleteink helytállósága, tévessége nála sem a szenzorikus ingerlő dolgokra vonatkozik.

[2] Képzeteinket az intellektuális feladatot ellátó ítéleterő alakítja át tudati tartalmakká, hogy aztán az eredményt behelyezze az Értelem fogalmi rendszerébe (a kategóriák közegébe), melyet az Értelem nem *szemlél*, hanem csak passzív módon *reflektál*. Eközben nem a testek rajtunk kívül eső rendje tudatosul bennünk, hanem csupán logikai struktúránk azon összefüggése, amely minden emberi gondolkozás részére kötelező – mint egy valamiféle menetrend, amely vonatok közlekedését szabályozza. Amennyiben a gondolkozó szubjektum eltér ettől az apriori rendtől, úgy hamisan ítél. Az ítélet igazsága nem a képzetek és az ingerlő dolgok kontingenciájában nyilvánul meg, hanem egy bizonyos konstrukcióhoz való idomulásban, melynek objektivitása abban áll, hogy minden emberben azonos módon jelenik meg. Ebből az következik, hogy tulajdonképpen nem is a világot ismerjük meg úgy, ahogy az tapasztalataink alapján megjelenik előttünk, hanem egy rejtélyes szellemvár belső szerkezetét, melynek nincs köze ahhoz, ami az építményt körül öleli. Csak az a furcsa, hogy ha ugyan az apriori szerkezetet követjük is, valahogy mégis eredményesen mozgunk a bennünket afficiáló világban. Miért? Azt nem tudhatjuk, hiszen értelmi képességeink szemléletre nem, csak passzív reflexióra képesítenek bennünket. Az Ész funkcionális aktivitása csupán abban áll, hogy a jelenségeket tapasztalati rendszer formájában tárja elénk; érzéki tárgyakat jelenít ugyan meg, ám ezek csak jelenségek, ismeretlen háttéri valósággal. De akkor milyen jelentőséggel bírhat ítéletünk? Virtuális valóságra vonatkozik, csupán kozmikus sakkjátékot űz?

[3] Az Értelem alkotta fogalmak szükségszerű rendet teremtenek a képzetek között. Az értelmi rend tehát logikai szükségszerűséget követve ölt alakot, csak éppen nem vonatkozik dolgokra. Ész-ideák (Isten, lélek, világ) boltozzák be a megismerés érzéki, értelmi sokaságát, ugyancsak logikai szükségszerűséggel. Az ideák azonban nem utalnak arra, hogy létezik mögöttük konkrét valóság. Ennek azonban Kant felfogásában nincs jelentősége. Rendszerében az érzékiség terén túl mutató szemlélettel nem rendelkezik az ember; fogalmi realizációk értelme csupán egy képzetekre utaló jelentésrendszerben nyilvánul meg. Későbbi fejtegetéseink során bebizonyosodik azonban, hogy a Kant által „dialektikus látszat" alkotásával vádolt Ész metafizikai elegendő alapot szolgáltat egy olyan koncepció számára, amelyben a külső ingerlő tárgy a belső megismerési szerkezettel egyesül. Kant maradandó érdeme, hogy fordított eredményt ért el, mint amit szándékolt.

Nem kétséges, hogy minden kultúrkorszak rendelkezik egy tipikus metafizika felett, melyben apriori törvényszerűséggel ábrázolódik az adott társadalom látásmódja, és amelyben az *érzékelés* és a fogalomhordozó *értelem* mellett fellép egy harmadik megismerő szerkezet, mégpedig az *Ész*. E koncepció értelmében az egyes funkciók következőképpen oszlanak meg: *Érzékelés köt a dolgokhoz, Értelem a tapasztalati tárgyak fogalmi rendszeréhez, az Ész pedig a metafizikai jelenséghez.* Amint az arisztotelészi tanítások rövid ismertetése alkalmával erről már szó esett, a metafizika zárja le azt a sort, amely a dolgok szükségszerű egymáshoz kapcsolódása folytán végtelennek bizonyulna, ha nem lépnénk ki a folyamatok ördögi köréből egy olyan aktussal, amely ellentmondásban áll az eddigiekben követett logikával. Az érzéki képek és az értelmi fogalmak végtelen sorozatát metafizikai jellegű észideákkal zárja le az a célirányos gondolkodási szükséglet, amely nem képes elviselni a helyben topogást egy „*regresszus infinitum*" -ban. Kant ezt a törvényszerűséget azzal magyarázza, hogy az Ész logikai szükségszerűséggel alkot tapasztalaton túlmutató összefüggéseket; arról azonban nem nyilatkozik, hogy milyen alapokon nyugszik ez a „logikai szükségszerűség". Miért zárja le az Ész a tapasztalat anyagát olyan ideákkal, melyeknek az érzékelt jelenségekben nem felel meg semmi?

A transzcendentális módszerben Kant lényegében azt mutatja ki, ha nem is ez a célja, hogy az apriori szerkezet metafizikai lezárást kíván. Amennyiben ez nem történik meg, úgy beleesik az egész rendszer Berkeley abszurditásába, ahol világálommá válik nemcsak a metafizika, de vele együtt a kritika is. Nem férhet persze kétség hozzá, hogy a kritika is metafizikai alapokon nyugszik, mert hiszen maga az Ész is metafizikai jelenség: tartalmai irracionálisak, tapasztalat felettiek.

Alapvető kérdésünket úgy is megfogalmazhatjuk, hogy amennyiben a metafizika akár dogmatikusan, akár kritikus éllel létrejön, lehetséges-e vele szemben kritika? A válasz egyértelmű „nem". Kant maga mutatja ki, hogy a metafizika tárgya nem szemléletes, hanem intelligibilis, vagyis Ész feletti. De ha ez az „észfeletti" valami-

képpen adva van, akkor bizonyítható-e, hogy tévedés fogalmazódik meg benne? Kijelenthetjük-e, hogy a kérdéses koncepció puszta álom, képzelődés, tudniillik a valóságos helyzet tudományos alapon vizsgálva… Na, de nincs az a tudomány, amely a valóságos helyzetet objektív módon feltárná. És amennyiben bizonyítottnak vesszük, hogy az Ész ideái elegendő megismerései alappal szolgálnak, mely „alapon" bizonyítjuk, hogy az Észnek nincs metafizikai „alapja"? Kant vergődésében megható, hogy a materiális Lét bázisát éppoly megismerhetetlenné tette, mint az isteni ideát. Ennek következtében a dogmatikus idealista mennyország éppúgy kizárta, mint ahogy a dogmatikus materialista pokol se fogadta be. Pedig csak a kérdést kellett volna helyesen feltennie: Lehetséges-e kritika? Ez esetben elmaradt volna a rosszabbik alternatíva. Amit a kritika joggal megkérdőjelezhet, az talán egy metafizika ellentmondásos fogalmi rendszere. De ez csupán hangszerelése a metafizikának, nem maga a metafizika.

2. FEJEZET

Bölcseleti rendszerek

Metafizikája minden kultúrának van, a bölcselet azonban történelmileg a görög kultúrában lép fel először az emberi tudományok karzatában. A keleti kultúra, különösen a hinduizmus, csodálatos módon kidolgozott metafizikai építményeket tár elénk. Bölcseletnek az alkotásokat még nem nevezhetjük görög értelemben, hiszen forrásuk nem tudományos igényű *értelem*, hanem *misztikus átélés*. Nem tagadható bizonyos dogmatizmusra, racionális tételezésre való törekvés ezekben a rendszerekben sem. Ez arra vezethető vissza, hogy a metafizikák fejlődési vonala jellegzetes módon dogmatizmusban végződik, amely társadalmi szinten végül is kritikát vált ki. Valójában a filozófia is a metafizikai dogmatizmus elleni lázadás képében lép színre. A görög világ szellemi ébredése a szofisták szófacsarásában mutatkozik meg kezdetleges formában. Igazi bölcseletről csak Szókratész (Kr. e 470 – 399) fellépését követő idők szellemi termékeinek kapcsán beszélhetünk. A szofista gondolkozás mindent relatívizál, minden metafizikai bizonyosságot kétségessé tesz, és e nihilista szellemi állapotban lép fel az értelem, hogy mentse, ami menthető. Jegyezzük meg már ehelyütt, hogy Hegel a felvilágosultság tanaiban is csupán formális tagadását látja a dogmatizmusnak. Úgy véli, a tudományos köntösbe öltöztetett tételek valójában dogmatikus indítékú okoskodások, ellenkező előjellel.

Mi tehát a bölcselet? A *szophia* kifejezés Homérosz szóhasználatában még ácsművészetet jelent, később a költészet és zenei ügyesség fogalmát alkotja. Bölcseletet leíró szakkifejezéssé a *philoszophia* Szókratész korában válik – annak a függetlenségi harcnak jegyében, amely a metafizika ellen irányul. Az antik metafizika sajátos módon a kozmoszra vonatkozik, embervonatkozású ezzel szemben a bölcselet. A filozófiát az antik ember a gondolkodás öröme kedvéért űzi: érteni szeretné a világot, intellektuális pátosszal: *sapientiae amor et affectatio*. A metafizika kozmológikus értelmezésben komor tudomány, az ember jelentéktelen semmiségként áll a világmindenséggel szemben. A bölcseletben mindig lakozik valamiféle optimizmus, amely a dolgok megértéséből természetszerűleg adódik.

Bertrand Russell úgy gondolja, hogy a filozófia senki földje a teológia és a szaktudományok között. Teológiai jellegű, mert olyan anyaggal foglalkozik, amelyre határozott ismereteket nem halmozhatunk fel, ám tudomány, mert inkább az észre hivatkozik, mint dogmatikus jellegű kinyilatkoztatásokra. Ez a meghatározás elfogadható, ha a teológia szó helyébe a metafizika fogalmát iktatjuk. Nos, milyen a viszony a metafizika és a bölcselet között?

A filozófia, vagy szolgáló leánya a metafizikának[i] vagy pedig a kételkedés szerszáma,[ii] tehát a metafizikai szisztémák romboló eszköze. Bölcseleti rendszerek történelmileg mindig csak átmenetet képeztek egy bizonyos metafizika letűnése után egy másik megjelenéséig: Amint a bölcselet hanyatlik, a metafizikai érdeklődés emelkedik. Engels Frigyes (1820 – 1895) ezt másképpen látja. „A bölcselet elpusztul a metafizikával együtt", írja egy Conrad Schmidthez 1890-ben, a pozitivizmus fénykorában intézett levelében. „A vallás a filozófia alkatrésze, történelem előtti hülyeség, a tudományok története a hülyeség fokozatos kiküszöbölésének, illetve pótlásának a története." Franz Mehring (1846 – 1919) is úgy véli, hogy amint az osztályellentétek megszűnnek, megszűnik a filozófia is. Ehhez a nézethez fűzzünk talán csak annyit hozzá, hogy amennyiben a politikai élet rendezettsége valaha is képes lesz értelmet adni az emberi életnek, úgy valóban elvész a filozófia létjogosultsága.

A bölcselet vagy a metafizika felé tör, vagy attól távozik. Útja történelmi út, célja örökéletű bölcselet[iii] – de ez már metafizika. A bölcselet történelmi távlatokban olyan lövésznek tűnik, aki a céltábla közepét sohasem találja el, de annak környékétől egyik becsapódás sem esik messze. Senki sem téveszti el teljesen az igazságot, mindenki meglát belőle valamicskét – véli Arisztotelész. Nicolai Hartmann meggyőződéssel vallja, hogy az emberi szellem a jelenkorban még csak csecsemőkorát éli, hosszú út áll még a fejlődési lehetőségek előtt. Rickert arról a meglátásról számol be, hogy minden kor bölcseleti rendszere lezárt részegységet[iv] képvisel a történelmi fejlődés során végtelenbe törő teljesség[v] kibontakozási folyamatában: Olyan a bölcselet, mint a jelent tökéletességben lezárni kívánó asszony és a végtelenbe törő férfi szerelme. A bölcseleti Éroszban egyesül a jövő végtelen távlata a jelen teljességével.

Hegel felismeri e haladás metafizikus jellegét, amikor úgy véli, hogy a véges *emberi ész* bölcseleti kibontakozásban halad az *Abszolút Ész* felé. Értelmezése szerint a bölcseleti gondolkozásban nem az ember szubjektív tépelődése, hanem világmindenség kiteljesedése, az univerzum saját mivoltának tudatra ébredése manifesztálódik. A bölcseleti gondolkozás tehát történelmi összeségében metafizikai jelenség: a világ

---

i Ancilla theologiae
ii „Kritik des reinen Vernunftvermögens"
iii Philosophia perennis
iv Vollendliche Partikularität
v Unendliche Totalität

végső önmegnyilatkozásának hordozója. A történelmi folyamatokban lépésről lépésre halad a bölcseleti igazság kibontakozása, melynek folyamán az egyes szisztémák a világ szerkezeti egészének megfelelően rendeződnek. Egy kis metaforikus pátosszal mondhatnánk azt is, hogy a bölcselet történetében az abszolútum írja önéletrajzát.

A végső Egészben feloldódnak az ellentétek, de amint ez a hegeli dialektikájában kifejeződik, az Egész nem egy adott kutúrállapotban, hanem a kultúrfejlődés végső kiteljesedésben ölt testet. Különös jelentőséggel bír Hegel fejtegetéseiben a tény, hogy a bölcselet nem praktikus vonatkozású emberi tevékenység, hanem vallási misztikához hasonlítható, művészi ihletésű megnyilvánulása az emberi szellemnek. Mind a vallás, mind pedig a művészet különleges jelentéstartalmat ad a felkarolt anyagnak. A későbbiekben – a fogalmak racionális, valamint affektív jelentésének megvitatása kapcsán – más szempontból is szemügyre vesszük azt az egyszerű jelenséget, hogy amikor egy bizonyos tájra mutatunk a megjegyzés kíséretében, „ez erdő", akkor nem a botanikai értelembe vett dologra utalunk, hanem a jelenség hangulati elemekkel átszőtt tudati mivoltára. Ez az kommunikatív szándék minden művészei alkotásban kifejezésre jut. Mit is ér egy tájkép, egy költemény, ha nem juttat többet kifejezésre, mint ami szakkönyvekben vagy triviális benyomásban föllelhető! Bölcseleti vizsgálatok is azt célozzák meg, hogy úgy szembesítsék a gondolkodó elmét a világgal, ahogy a hétköznapi gondolkodásmódban ez nem lehetséges. Henri Bergson (1859 – 1941) szerint a filozófus elmék misszióját az teszi ki a gondolatok történelmében, hogy hordozói a szavakká nem törhető valóságnak, melyet pontosan meghatározni még akkor sem lehet, ha művelője róla beszél mindhalálig. A bölcselő megértése inverziós műveletet igényel: szavain, fogalmi hálózatán, módszerein keresztül kell visszakeresni a megfoghatatlant.

Metafizika fedezhető fel minden bölcseleti szándék mögött. Azt, hogy milyen távol esik az adott bölcselet a metafizikától, abban a mértékben állapíthatjuk meg, amelyben az adott gondolkodási mód elszakad a kozmikusságától. Ha ez teljes mértékű, akkor azzal jár, hogy a kérdéses kultúra elvész a praktikus élettechnikában, Oswald Spengler (1880 – 1936) kifejezésével élve civilizációvá válik és az élet miértje válasz nélkül marad. Az alkonyi derengésben minden szín szürkének tűnik, az elgépiesedésben még a bánat se fáj, hiszen csak az eleven élet szenvedhet el kínokat. Ha valóban megvalósulna a metafizikamentes marxista utópia, akkor az emberiség az igazgyöngy szépségét is borban oldva élvezné, mivel a színek játékában való gyönyörködésre képtelenné válna. Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), az önmegfigyelésen alapuló pszichológia jeles képviselője szerint a bölcselet fő problémája a kérdés körül forog, hogy miben áll módszerének lényeges eleme. Russell a rá jellemző okoskodás értelmében úgy véli, hogy a filozófia fogalma nagymértékben függ attól a filozófiától, amelyet elfogadunk. Ebbe a látásmódba belefér a fenti megfogalmazás is, miszerint a metafizika és a szaktudomány közti távolsággal vari-

ál a bölcselet fogalma. Ennek alapján megállapíthatjuk, hogy lényegét tekintve csak három féle metafizikai rendszer lehetséges: a *misztikus*, a *racionális* és az *értékrendi* Világegész metafizikája. A történelmi fejlődésben megjelenő bölcseleti rendszerek mindig csak ezek egyikével rokoníthatók.

A „rossz végtelen" feloldása

A bölcselet lényegét Rickert a szaktudománnyal való szembeállítással határozza meg és abban látja a különbség lényegét, hogy amíg a szakosított tudományok a folyamatosan specializálódó, fokozott mértékben szerteágazó részleteket vizsgálják, addig a bölcselet a teljességi problémák kérdésfölvetését nem téveszti szem elől. A teljesség fogalma kétségkívül adva van a kanti ész-ideában is. Ha nem létezne egy jellegzetes vonzódás, amely a külső tárgyat az alannyal összeköti, nem ismerhetné meg a szubjektum sohasem az őt körülvevő világot, melynek objektivitásához nem férhet kétség. Ám ha e megismerési fórumot – a kanti Észt – látszatok hordozójának tekintjük, nem lehet a fogalomalkotásoknak elegendő alapja, mivel ez esetben az *elvek* csupán megduplázódnak; szubjektum és objektum nem állítható egymással szembe. Rickert arra is kitér, hogy a bölcseletben az *értékek tudományát* is látni kell[7]. A megismerést, illetve értékelést a minden tapasztalást lezáró, személyt és világot átölelő alapból vezethetjük le; ez az alap az irracionális Világegész, melynek csak nevesítése az Ész. A bölcseletet nem foghatjuk fel, képletesen szólva, a szaktudományok enciklopédiájának, nem is láthatjuk benne a megszerzett ismeretek misztikus egységét, mivel a keresett *Egész az ismeretelméleti anyagon túlmenően, a tárgyi megismeréstől független értékelméleti problémákat is felöleli*.

A kérdést, hogy a Világegész és az értékek rendje miként függ össze, a marburgi iskola – többek közt Hermann Cohen (1842 – 1918), Paul Natorp (1854 – 1924) – ismeretelméleti problémákban elsekélyesedett egyhelyben topogásával szemben a badeni iskola – Wilhelm Windelband (1848 – 1915), Emil Lask (1875 – 1915) és a már említett Rickert – igyekszik jó irányban kutatva megválaszolni. A szaktudományi ismeretek eszerint a reális világrészletek végtelen sorába, soha ki nem elégíthető részigazságok rossz végtelenjébe torkolnak. A Világegész azonban más minőség: Nem a részletek summázata, aggregátuma, hanem… Itt álljunk meg egy pillanatra.

Annyit már megállapítottunk, hogy a rossz végtelenben rejlő ellentmondás feloldása a teljes Világegész abszolút pozícióból történő szemléletében válik lehetővé. A szellemiség abszolút pozícióját megismerés tekintetében *kontemplációnak* nevez-

zük, amely látásmódban a dolgok összefüggése nem relatív, hanem abszolút jellegű. Ha ez a felfogás nem lenne lehetséges, úgy – amint erre már utaltunk – a matematikai megismerés abszolút jellege se lehetne evidens meggyőződés tárgya. Arisztotelész a létezőről, mint létezőről beszél: „*on hé on*". Ebben a tautologikusnak tűnő meghatározásban jól megfontolt meggyőződés rejlik az *identitási princípium* értelmében, amely magában foglalja a világ minden jellemzőjét, alogikus sokaságával együtt az egyetlen EGY-ben. Arisztotelész ezt a fogalmat *Hen* kifejezéssel jelöli, amely formailag azonos az 1 számjeggyel, de nem szám, hanem mértéke a soknak. Ha tehát mégis számként értelmeznénk, úgy nem a legkisebb, hanem legnagyobb egység minőségi elve lenne.

Arisztotelész fejtegetései az újplatonizmus gondolati rendszerében nagy jelentőségű problémává válnak: Az EGY lényegében azt fejezi ki, amit az Ész, bár e fogalom az újonnan megalkotott összefüggésekben nem egészen egyértelmű. Kant például az értékek meghatározásával kapcsolatban *praktikus*, megismerés tekintetében pedig *tiszta* Észről beszél. Az Ész ilyen értelemben egyrészt *irracionális elegendő alapja a megismerésnek*[i] másrészt értékadó elv – az ethosz formájában.

Az eddigiek következőképpen foglalhatók össze: Az *EGY*, amely nem szám, hanem mindenek mértéke, a *lét-mint-lét* és az *identitás* más és más szemszögből nézve azonos fogalmat ír körül. Osztatlan egységben a *Világegész* foglalja össze a valóság minden tapasztalható, elképzelhető és elgondolható elemét. A *megismerő* és *értékelő* magatartási mód szemlélődési eszköze a *kontempláció*, amely csak a legmagasabb *megismerési* és *értékelési* szintű *abszolút pozícióban* fejthet ki hatást. Csupán ebből a nézőpontból válik lehetővé eszközének bevetése, amely az *ethosz* felszólító erejével *értékadó* funkcióban valósul meg, a megismerést szolgálva pedig *regulatív ideák* minőségében tudatosul. Mindennek önazonosságra jellemző kifejtése az *ítéletben* realizálódik. A *szaktudományt* ítéletek véget nem érő sora jellemzi, amely az állítmányok sokadalma ellenére sem képes kifejezni az alany lényegét. Ebben az összefüggésben jelenik meg a *szubsztancia* fogalma, melyről mindent állíthatunk, szubsztanciának azonban nem nevezhetünk semmit; lényege csak az *on hé on* identifikációval írható körül. *Ezt a szükségszerűséget az indokolja, hogy minden logikai állítmány megköveteli egy alany létezését, amely nem oldódik fel a vég nélkül sorolható állítmányok közegében*. Az *ethosz* és a *regulatív princípium* ilyen értelemben tekintendő a *szubsztancia* egyik megvalósulási formájának, mely azonos értelemmel felruházva manifesztálódik más és más közegben más-más létező minőségében. Ezzel a jelentéssel bír a logikában a *szubjektum*, az ideális létezők szférájában az *egzisztencia*, az értékelméletben a *Jó*, a lélektanban pedig az *alakzat*… Az állítások konvergenciája lefelé haladva pontszerű végsőben, fölfelé haladva pedig az átfogó EGY-ben nyilvánul meg, amely mindenkor

i regulatív princípium

a sokaság szavakban megfogalmazhatatlan, ám intuitív megközelítésben problémamentesen felfogható egységét, az Egész elegendő alapját juttatja kifejezésre.

Létezik olyan felfogás is, mely a szubsztancia reális fogalmi hátterének lehetőségét kétségbe vonja; a „szubsztanciát" fogasnak tekinti, melyre minden felaggatható. E látásmód érvénytelenítése értelmében jegyezzünk meg egyelőre csak annyit, hogy a már említett „3" törzsszámnak minősül, „4" azonban nem, holott mindkét szám, az „1" egészszámú többszöröse. A sortörvény alapján minden számfogalom egyéni jellemzőkkel ruházódik fel, és így számok esetében is olyan sokaságról beszélhetünk, melynek alkotóelemei nem csupán egyszerű mechanikus sokszorozódás alapján jönnek létre, hanem egyéni tulajdonsággal rendelkező egyedek, melyek minőségi többlettel rendelkező végső alakzatot képeznek az eddigiekben kifejtettek lényegét ábrázolva. *Amikor a filozófia létről, mint létről, identitásról, EGY-ről vagy éppen szubsztanciáról értekezik, mindig ugyanazt az állítmány nélküli alanyiságot, az irracionális Világegészt írja körül.*

Az állítmány nélküli alany fogalmában jut kifejezésre a bölcseleti kérdésfelvetések szaktudományokat meghaladó vizsgálati szintje is, mely magasabb minőségben veszi szemügyre a lehető kérdések végtelen sorának összességét. Pozitivista irányzatú bölcselkedések, melyek a szaktudománnyal szembeállítás értelmében alig merítik ki a filozófia fogalmát, nyilván tagadják, hogy működésük tárgya az irracionális Világegész. Későbbi fejtegetéseink során mindenesetre bebizonyosodik, hogy a Világegész fogalma ezekben a tanokban is megjelenik – csupán más értelemmel felruházva. Ebből az ellentmondásból ered a különböző iskolák egymás elveit kizáró, totalitásra törekvő harca: Költői művek békésen legelésznek egymás mellett, mint a bárányok, filozófiai elvek azonban született ragadozók. „Minden bölcseleti rendszer, alig jő világra, máris összes testvére elvesztésére törekszik, akárcsak egy ázsiai szultán trónra léptekor", fejtegeti Schopenhauer. De ha az egyes rendszerek a többieket kizáró teljesség igényével lépnek is fel, ellentétük a történelmi totalitásban feloldódik.

A *philosophia perennis* fogalma az oszthatatlan abszolút alanyról alkotott állítások végtelen sorozatára utal, melyek ellentéte az időtlenségben feloldódik. A szaktudomány módszere – a megfigyelés és a kísérlet – tényeket tár fel. A tudomány csupán regisztrál. Az eredmények folyamatos finomodása folytán az eredeti egység fokozatosan szétesik és így a felvilágosodás korában még reális célnak tűnő „világegyenlet" megalkotása fokozatosan eltűnik az utópiák ködében. A specializálódás, elszakosodás és az egyes szakágak terminológiájának izolálódása természetes folyamattá válik, a kutatási irányvonalat már nem az azonosság elve, hanem az egyre-másra felbukkanó ellentmondások kiigazítása határozza meg, melyek eszmei vége a kezdeti kaotikus sokaságba torkol, ahol már nem mutatható ki törvényszerűség; miden véletlenszerűvé válik. Semmi sem azonos még önmagával sem: a *princípium contradictionis* diadalmaskodik a *princípium identitatis* felett és fellép az ellentmondások sorozatában a legbizonyosabb törvény: *Minden változik, semmi sem állandó, csak a törvény, hogy*

minden változik, semmi sem állandó! Egyetlen identitás alá vonható újból a Világegész, melyben az ellentétes elvek a „*coincidentia oppositorum*”-ban harmonizálódnak.

A filozófia a végső identitás feltételezésének vonzatában, a szaktudomány pedig a tényleges ellentmondások közegében igyekszik megbízható képet alkotni a világról, de nem vértezett a filozófia sem az elspecializálódás veszélye ellen. Kijelenthetjük, hogy a huszadik század matematikai bölcselői éppoly nehezen értik meg a nyelvfilozófia képviselőinek szakdolgozatait, mint ahogy egy aneszteziológus sem állíthatja magáról, hogy az endokrinológiai kutatások rendszerében otthonosan mozog. Mindkét esetben van azonban az ismereteknek a gyakorlatban egy közös szintje, amely összeköti az elszakosodott területeket. Ez azt jelzi, hogy a szaktudományban épp akkora jelentőséggel bír az intuitív látásmódban történő megragadás, mint a bölcseleti problémák területén, ahol a misztikus bizonyosság sokszor megelőzi a formálisan megfogalmazott törvényszerűséget. Friedrich August Kekulé (1829 – 1896) például saját bevallása szerint az omnibuszon utazott, amikor a benzolsav és általában a szerves vegyületeket jellemző vegyi összetétel gyűrűs alakja egy saját farkába harapó kígyó látomásszerű képében megjelent előtte.

Amíg azonban az EGY feltételek nélküli azonossága és a káosz minden körülményre kiterjedő ellentmondásossága nem talál egymásra a *coincidentia oppositorum* valóságában, a bölcselet és a szaktudomány egymástól elkülönülő feladatköröket fog képviselni – azonos célok megvalósítása érdekében. De miért is elégedne meg a bölcselet a pozitivista gondolkozás által számára megszabott hatáskörrel? Semmi sem indokolja, hogy a filozófia a szaktudományok eligazító segédhivatalává váljék, jó oka van arra, hogy megmaradjon az irracionális Világegész és a gondolati építmények elegendő alapjának, egyszóval az intuitív végső egység tudományának.

A megismerés eszközei

„A logikai alany állítmányi meghatározásokkal nem azonosítható identitás” – ezt a gondolati képletet fejezi ki a *létező-mint-létező*, úgyis mint a *szubsztancia* jelentése a Világegész irracionális szegmensének meghatározására tett bölcseleti kísérletben, arra a tényre utalva, hogy valami módon mindenki tudatában realizálódik a Legfőbb Egész, melynek lényegét nem lehet egyszerű szavakba ölteni. Ám a bölcselő, amikor bizonyos tételek kidolgozásán fáradozik, nem is törekedhet arra, hogy matematikai egyenletek szigorúságával fogalmazza meg a probléma lényegét, hanem szinte zeneszerző módjára jár el. A hangok miriádjának nincs zenei jelentősége, a dallam,

harmónia, ritmus szépségét a komponista nem is száz meg ezer minta egyenkénti megtekintése, elvetése, megtartása formájában hozza létre, hanem olyan sugallatok alapján, melyek a közlési mód lényegét jelenítik meg evidens értelmi erővel: „Ez az, amire gondolok, ezt kell, hogy megértse mindenki!" Nem férhet kétség hozzá, hogy az emberi szellem világában létezik egy reális talapzat, amely a szavakban csak körül írható fogalmak evidens értelmű megjeleníthetőségét garantálja. De ennek fordítottja is igaz: Az állítmány nélküli alany irracionális fogalmának közérthetősége arra utal, hogy az emberi szellem olyan reálisnak tekinthető talapzattal rendelkezik, amely a metafizika szükségszerűségét igazolja.

Mi tehát a bölcselet? *Véleménynyilvánítás egy bizonyos metafizikai elegendő alap elfogadásával járó abszolút pozíció perspektívájából az ember mivoltát és az általa megismerhető világmindenséget illetőleg.* Ez az általános meghatározás három egymásnak ellentmondó bölcseleti irányzatban konkretizálóik.

[1] A *racionális, vagyis immanens Világegész* képezi Arisztotelész rendszerének tárgyát, ahol a kérdések az *okok* és *elvek* funkcionalitására vonatkoznak, melyek a szaktudomány tételeiben nyernek konkrét kifejezést. A realitásban ily módon felvetődő problémák vizsgálata vezet végül is a logika elvének Arisztotelész nevéhez fűződő megfogalmazásához.

Alapelveit illetően a logika nem praktikus tudomány; még akkor se, ha rendszere a szaktudomány szükségszerűségeinek tanulmányozása útján válik megismerhetővé. A gyakorlati élet történéseit elvszerűen meghatározó törvények hálózata a tapasztalati valóság metafizikai jellegű strukturális adottságaira utal. Egy metafizika, amelynek alapja logikai természetű, hagyományosan az *idealista metafizika* nevet viseli. Logikai törvények szerint gondolkozik a racionalizmus is, törvényeinek rendszere okozati kapcsolatok szem előtt tartása ellenére irracionális eszmék irányába mutat és ezzel a racionalista bölcselet olyan kört von maga köré, amelyből ki nem léphet, mert ez ellentmond az általa hirdetett princípium kizárólagos logikai alapjának.

A Világegészből kihasított racionális szegmens határán csak finom megfigyelések mutathatják ki az irracionalitás törésvonalát, melyet Arisztotelész az Ész észszerűtlenségével bizonyít. A tételt, mely ebből az ellentmondásból vezethető le, nagyobb általánosságban a következőképpen fogalmazhatjuk meg: Ha a megismerés az objektív és szubjektív tényezők korrelatív összefüggéseiben nyilvánul meg, akkor az irracionalitás a külső tárgy belső jelenségre utaló kontingencia hiányában mutatkozik meg és *racionális értelemben* meghatározhatatlan marad. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a kérdéses szellemi tartalmak szükségszerűen alogikus összefüggésekre utalnak. A matematika tételei is ebben az értelemben épülnek *axiómákra,* melyeket nem kell bizonyítani, mert evidens értelmezhetőség feltételezi azt az abszolút pozíciót, melyből csakis értelmileg kétségbe vonhatatlan tételek származhatnak.

Amikor az immanens bölcseleti rendszer megismerés tárgyává teszi a Világegészt, szükségszerűen lép fel módszerében az ellentmondás: „Minden, ami van, ésszerű", állítja Hegel. Hozzá kell azonban fűznünk, csupán maga az Ész ésszerűtlen, mivel értelmét nem helyezi egy kívülálló másik Ész racionális alapra. Richard Avenarius (1843 – 1896) szerint bölcselet képesíti az embert a tapasztalati valóság legkisebb erőkifejtéssel való értelmezésére. Ebben meghatározásban is megnyilvánul a végső azonosságra való törekvés elve, ezért úgy tűnik, az empiriokriticizmus Avenarius által vallott pozitivista doktrínája sem állít kevesebbet, mint ami az állítmány nélküli alany fogalmában kifejeződik. Russell ortodox pozitivizmus célkitűzései alapján határozza meg a bölcselet programját: „Foglalkozzék a bölcselet térrel, idővel, kerülje a morális dogmatizmust, legyen a fanatizmus hullámzásai közegében gondos mérlegelés eszköze, mely által morális jelentőségűvé válik és rászoktat a gondos igazmondásra." Figyelemreméltó Russel egy későbbi eszmefuttatása is, melyben magáévá teszi Rudolf Carnap (1891 – 1970) *logikai szemantikáját*[9]. Ennek értelmében minden tévedés oka a nyelvi kifejezési módban keresendő: Az ember hajlamos arra, hogy nyelvileg kifejezett tényálladékot reális valóságnak tekintse. Aranyhegyet is ábrázolhatunk részletes leírás formájában nyelvileg, ebből azonban nem következik annak ténylegesen létezése. Hajlamos az ember olyan fogalmakról is vitázni, melyek csupán nyelvi realitások, ilyen szó egyebek mellett a *szubsztancia* is, amely nem más, mint folyton változó folyamatok rögzítése állandósított jelöléssel: „Állandó a szóhasználat, de nem fejez ki konstans jelenséget. Szókratész személyében sem valósul meg nevén kívül semmiféle állandó." A hagyományos logikából ki kell tehát küszöbölni minden csupán nyelvi jellegű meghatározást. Erre a felhívásra alapozódnak a formális logika konvenciói, melyek elkerülhetővé teszik, hogy ugyanazt az entitást különböző nevek alatt többféle dolognak tartsuk, vagy ennek fordítottjaként ugyanazt a fogalmat más-más névvel jelölve egymástól eltérő jelentéssel ruházzuk fel.

A tudományos egyértelműség valóban megkövetel egy félreérthetetlen jelentésrendszert, a Russell-Carnap féle logikai szemantika, illetve az ahhoz fűzött várakozások, miszerint a bölcselet e rendszabályozás alapján pozitív fordulatot véve a jövőben minden tévedést elkerülő, igazságra törő gondolati konstrukciókat fog eredményezni, emlékeztet azonban Platón kedves naivságára: „Ha a fejedelmeket geometriára tanítjuk, megszűnik a zsarnokság."

Hiába tagadja Russell az aprioritás létjogosultságát, illetve a logika transzcendens alapokon nyugvó szerkezetét, alapelveit tekintve minden logikai immanencia túllép saját határain és az észszerűség szigorú szabályai értelmében válik észszerűtlenné. Értékelméleti vonatkozások is csak részlegesen implantálhatók az immanencia közegébe, bár az is igaz, hogy a bölcselet célja nem egy követendő morál előírása, hanem egyfajta világmegértés Avenarius modorában. Erkölcsi magatartás szempontjából mégis jelentős a gondolati fegyelmezettség, amely az emberi akarás határait megvonva véd meg kozmikus jellegű kegyeletsértésektől (v.ö. Russel[10]).

A szellemlélektan Berkeley és Dilthey által képviselt irányzata, melyben az ember lélektani szerkezete teremt minden értéket, metafizikát, tudományt, ugyancsak meggyőzően bizonyítja, hogy a logika méltatlan módon teszi a gondolkodás számára kötelezővé a racionalizmus immanenciáját, hiszen ezeknek a fogalmaknak az objektivitását is csak a fogalmi rendszer Egészének objektivitása biztosíthatja. Erről azonban már kiderült, hogy szoliptikus karakterénél fogva a szubjektivitás tagadhatatlan jeleit viseli magán. *A metafizikai valóság, melyhez a bölcseleti tanokat mérjük, a logikus, illetve intuitív megközelítés alapján tudatosuló Világegészben válik gondolatilag kezelhető fogalommá:* Empirizmus, materializmus, pozitivizmus, kriticizmus, arisztotelészi eredetű skolasztika, fenomenológia, szemantika csak egyéni kifejezésmódjait jeleníti meg egyugyanazon törekvésnek. Nota bene: A bölcseletben az *állítmány nélküli alany* fogalma rajzolódik ki logikai konstrukciók formájában, a szaktudomány vizsgálódásai pedig végcélt nem ismerő, *alany nélküli állítmányok* sorozatában realizálódnak. A szellemi aktivitások e két formája külön-külön ellentmondásosnak tűnik, egymást kiegészítve azonban kerek Egészet alkot.

[2] Az immanens rendszer határán természetszerűleg merülnek fel megoldhatatlannak tűnő ismeretelméleti problémák. Kant figyelmét sem kerüli el, hogy az érzékeinket afficiáló reális valóság nem szolgálhat magyarázatul azokra a tudatunkban fellépő erkölcsi vonatkozású késztetésekre, melyek értékirányultságunkat meghatározzák. Etikus magatartás döntési szabadságot feltételez, ez azonban (logikailag) determinált közegben nem valósulhat meg. Ezt a törvényszerűséget formális keretek közé téve úgy is megfogalmazhatjuk, hogy magatartási módozataink hálózata nem áll okozati összefüggésben szenzorikus úton bejövő, logikus cselekvést igénylő információkkal: *Bizonyos cselekvésirányító belső erők ellentétben állnak a logikus alapokra visszavezetett akarati tényezőkkel*.

A probléma bölcseleti alapjai már az ókorban kirajzolódnak. Platón kétségbe vonja, hogy képzeteinkben valóság ábrázolódik, látásmódjában azonban nem érvényesülnek az ellentmondás feloldására irányuló értékrendi szempontok. A dolgok fogalmi mintái – az *ideák* – rendszerében egyúttal az adott dolgok értékét is reprezentálják. A világmindenség eszerint három egységre tagozódik: Mindenek alapját a) a kaotikus *anyag* képezi, amely b) a *képzetekben* rendezett sokasággá válik, harmadik egységként pedig c) a *toposz noétosz* ideákat befogadó szférája különül el, amely azzal a jelentőséggel bír, hogy közegében ideális minőségként ábrázolódnak a jelenségek. Ezek az idealitások az ember számára megismerhetetlenek: Tudjuk, hogy léteznek, de nem tudjuk miként, milyen formában. A három egymástól elkülönülő körlet, mely Platón beosztásában még csak toposz-értelemmel bír, Kant rendszerében funkcionalitás jelentést nyer olyan értelemben, hogy a Tiszta Ész horizontján egy „ikertestvér" is megjelenik, aki az erkölcsi feladatok végrehajtásának irányítását *praktikus* Ész mi-

nőségében magához ragadja. Ez a kettéosztás azonban nyilvánvaló ellentmondásokat hordoz magában, melyeket a későbbi fejtegetések során teszünk majd vita tárgyává.

Problematikusnak tűnik a három minőség – Ész, Természet és Szellem – szférikus egysége is, amely Hegel koncepciójában egyesíti az általa *dialektikus szintézis* kifejezéssel illetett eljárási módot. A módszer bevetése Hegel elvárásai szerint harmonikus összecsengésbe kellene, hogy hozza az emberi lényt, illetve annak szellemiségét a világgal. A várt eredmény azonban – mint ahogy ez későbbi fejtegetéseink során kiderül – a fogalmi rendszer ellentmondásos dinamikája következtében elmarad.

Sajnos Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) jobban gyűlölte Hegelt, mint amennyire a filozófiát szerette, metafizikája és bölcseleti rendszere talán épp ezért nem illeszkedik a két nagy előd, Kant és Hegel által meghatározott fejlődési vonalba. Inkább az idealizmus ellentéteként lép fel az általa képviselt *panteista metafizika*, amely a világot alogikus, irracionális minőségben ragadja meg. Az Ész ebben az ábrázolási módban nem más, mint tájékozódási eszközköz, mely a jelenségeket intuitív módon közelíti meg és csak vázlatosan ábrázolja az általa megalkotott képzeteket. Így nem is tekinthető az Ész kreatív erővel felruházott potencialitásnak, mert hiszen hasonló képességekkel állati értelem is rendelkezik. Haladási irányát az ember tengeren, vadonban iránytűvel és egyéb műszerrel minden pillanatban pontosan meghatározhatja, az állat csak eget, földet, hullámot lát, de emellett valami módon célt is érzékel. Nem tekinthetők nézete szerint az emberi képességek valóságteremtő eszköznek sem, merthogy látszat csupán a tér, látszat az idő és a dolgok sokaságát rendező okozatosság is. Ne higgyük azonban, véli Schopenhauer, hogy ezek a tényezők logikai elvek alapján alakítják ki a tudatunkban megjelenő képet. Az észlelt jelenségekben csupán annak vetülete jelenik meg, amit Kant azon dolgoknak tulajdonít, amelyek érzékeinket afficiálják. Korlátolt kapacitása folytán az Ész nem is tárhat elénk Világegészt, csak üres általánosságot alkot, melyben a logika absztrakt tudása annak, amit hatása nélkül konkrétumként élnénk meg[11]. Tagadhatatlan teljesítménye csupán abban áll, hogy az elkerülhetetlen halál érzetét tudatosítja és ezzel az ember gondolkodásmódját alapvetően meghatározza – az állati ösztönnel szemben, melyben a halál ténye csak bekövetkezte pillanatában válik valósággá.

Racionális rendszerek vagy tagadják egy *irracionális* szellemi valóság lehetőségének tényét, vagy azzal érvelnek, hogy ha létezik is efféle Világegész, valósága, mint minden irracionális gondolati konstruktumnak, örökre megismerhetetlen marad, ezért ne is szolgáljon viták alapjául.

A bölcseleti irányzatok ezen csoportjába sorolhatók a huszadik században konkrét alakot öltő *egzisztencialista tanítások* is, melyek legfőbb sajátossága abban áll, hogy a tudat megismerési eszközeit másodlagosnak tekintik azzal a létet meghatározó állandó érzelmi állapottal szemben, amely affektív szinten tudósit az életet alapvetően meghatározó tényezőkről. Ebbe a bölcseleti rendszerbe sorolhatók azok a voluntaris-

ta szisztémák is, melyek szerint akarat határozza meg a tudati jelenségek karakterét, az értékek jellegét, sőt magát az értékirányultságot is. Nem nehéz megállapítani, hogy az okozati sorrend itt a hagyományos bölcseleti rendszerek tükörképeként érvényesül. Bergson *élan vital* kifejezéssel illet egy olyan értelmű *kreációs folyamatot, melynek* ősi erőforrása úgy viszonylik a racionális felbontásban észlelt jelenségekhez, mint a valóságos mozgás egy művileg megalkotott mozgókép kockáihoz, melyek statikus fázisokra bontják az élet dinamikus fejlődési menetét.

Schopenhauer rokon értelemben indul ki a felfogásból, hogy racionális konstrukciók nem igazolhatják a létezés alapjait; nem szolgálnak olyan fundamentummal, amelyen létformánk megvethetné lábát. Létezésünk feltételei folyamatos mozgásban hatnak ránk, nyugalomra nem biztosítanak lehetőséget. A lejtőn lefelé szaladó embert is csak a rohanás tarthatja talpon, ha megállna, rögvest elesne. Hamis megismerést biztosít tehát a logika, mivel mesterségesen kialakított mederbe tereli a gondolkodás folyamatait. A valóság csupán az érzelmek világában, akaratban, ösztönszerű megérzésekben jeleníthető meg, tudatunk nyomorult eszköze az elkerülhetetlen végakaratnak. Szellemi jellegű összetűzések esetén sem okokkal, értékekkel, észérvekkel találjuk magunkat szemben, hanem konok élettörekvéssel, feltétlen győzelmi akarással. Ehhez hasonló érveléssel fejti ki nézeteit az egzisztencialista álláspont egyik korai képviselője, Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) is, sok szempontból provokatívnak tűnő tézisekben. Meghatározó szerepet tulajdonít nehezen kontrollálható ösztöntörekvéseinknek Sigmund Freud (1856 – 1939 mélylélektani koncepciója is.

Az irracionalitás fogalma könnyen megközelíthető formális logika eszközeinek bevetése segítségével, nehezebb feladat előtt áll azonban a bölcselet, ha érvelési rendszerében nem támaszkodhat formális módon kifejezésre juttatott fogalmakra. A megfelelő gondolkodási módot ilyen körülmények között képek, mítoszok, paradox értelmű kifejezések, hangulati elemek, példálódzások jellemzik. Sören Kierkegaard (1813 – 1855) esetében, akit a bölcselettörténet az egzisztencialista gondolatrendszer végső kifejlesztőjeként tart számon, éppoly nehéz megállapítani, hogy munkái esszéjellegű irodalmi alkotásoknak vagy filozófiai értekezéseknek tekintendők-e, mint ahogy ez Nietzsche műveinek tanulmányozása esetében sem könnyen eldönthető. De a filozófia közismert stílus-művészei nemcsak az egzisztencialisták köréből kerültek ki, közéjük tartozik a nagyszerű William James (1842 – 1910) – zoológiai, pszichológiai, orvosi kérdésekben otthonosan mozgó érdeklődéskörével – és Eduard von Hartmann (1842 – 1906) is, aki Schopenhauer vak pesszimizmusával ellentétben művészi jellegű panorámaképben igyekszik az élet hiábavaló üzelmeit meggyőzően érzékeltetni. Ebbe a csoportba sorolhatók a misztikusok is valamennyien és az atomelmélet ókori megalapítója, a csaknem százéves kort megélt, Kr.e. 370-ben elhalálozott Démokritosz is. Az ókori Kelet metafizikai világképe, mitológizáló módszere ugyancsak a Világegész irracionális rendszerét ábrázolja.

[3] Az görög *értékelmélet* még nem metafizikus természetű, tartalma főként etikai kérdések fejtegetésében merül ki, melyek praktikus utalásokban igyekeznek serkentőleg a helyes és egyben hasznos életviteli módozatok kifejlesztésére hatni. Arisztotelész etikai rendszere is ilyen gyakorlati vonatkozásokat tart szem előtt. Ezt a határvonalat a sztoicizmus, valamint epikureizmus se lépi túl, az értekezések témaköre csupán annyiban gazdagodik, hogy nemcsak a követendő magatartási formákat érint, hanem tanácsokkal, receptekkel is szolgál az élet elháríthatatlan terheinek elviselhetősége érdekében.

Értékfelismerés

A művészet ókori felfogás szerint nem ideákat, hanem dolgokat utánoz, olyan formában, ahogy azokat az élet produkálja. Se Platón ideamennyországa, a *toposz noétosz*, se a kozmoszt először *fizikai*, majd *logikai* Egész értelmében kezelő metafizika nem képes fogalmi rendszerébe ellentmondásmentesen beleolvasztani az értékek transzcendens szemléletét, melynek problémája hamisíthatatlan tisztaságában először a keresztény hitvilágban jelenik meg. A Kelet ősi metafizikájában a világ végső alapja egy bizonyos álomtalan-álomszerű, sötét-nirvanikus állapot. Ez az ősi Nemlét válik egy kezdetleges fejlődési fázisban valamiféle kaotikus, strukturálatlan ősanyaggá, melynek azonban már léte van. A teremtés első mozzanata az ószövetségben is a világosság eljötte, mely által a hinduizmushoz hasonlatosan valóságos formai alakzatot nyernek a dolgok. Isten azonban világalkotó hatalma ellenére nem szuverén hordozója az értékeknek: sátáni erővel igyekszik vele, a Jóval a Gonosz szembeszállni. Ez a dualizmus a *bűnbeesés* és *megváltás* lehetőségét is magában foglalja, és ezzel arra utal, hogy a kereszténységi érték nem szintetikus jellegű, hanem ellenpólusként áll romboló erőkkel szemben. Meghatározó tulajdonságának tekintendő a konkrétumokból álló taxatív jellegű értékrendszerek tagadása: *Jó és Rossz azonos értékű polaritásként áll egymással szemben, a közöttük kialakuló kontinuum minden pontja alkalmas értékképviseletre*.

Kant egy arisztotelészi gondolatot karol fel, amikor megállapítja, hogy teoretikus megfontolások elméleti háttere szükségszerűen tartalmaz empirikus alapokat, praktikus vonatkozású életelemek viszont apriori struktúrákhoz kötődnek. A természeti determináltság és erkölcsi szabadság elvei Kant elképzeléseiben mégsem interferálnak egymás hatását kölcsönösen kioltva, mivel *teoretikus* törvények a létezés („Sein") szintjén érvényesülnek, míg *praktikus* jellegű törvények legyen („Sollen") jellegűek,

ami gyakorlatilag azt jelenti, hogy törvények ugyan, de nem biztos, hogy valaha is foganatuk lesz – vagyis Nemlét jellegű törvények. Örökérvényű követelmény például, hogy az emberek szeressék egymást – még olyan környezetben is, mely okozatilag a gyűlölethez vezetne. A dolgok erkölcsi értékét tehát nem valóságos viszonyokra jellemző etalon, hanem a tényleges létezés felett lebegő ideális rend határozza meg.

Az érték fogalmát Rickert iskolája is a Lét negációjaként létrejövő Nemlétben határozza meg, ahol praktikus és teoretikus vonatkozású törvényszerűségek nem mondanak egymásnak ellent; egyaránt értékvonatkozású jelenséget képviselnek. Fogalmi zavarok e koncepcióban azáltal merülnek fel, hogy az elképzelés értelmében immanens és értékrendi metafizikai álláspontok nem különíthetők el egymástól: Rickert ugyanis nem ismeri el az irracionalitás rendszerek létjogosultságát, átélésre érdemesnek a világot véleménye szerint csak az teheti, hogy tudatosan ruházzuk fel a dolgokat értékkel. Bergson életfilozófiáját, melyben racionális megfontolásoknak másodlagos szerep jut, tudománytalannak, sőt tudományellenesnek tartja. Bölcseleti álláspont Rickert szerint nem tekinthető világnézeti pozíciónak, értékek feltárása folytán azonban etikus értékelések mértékéül szolgálhat. Nevezhetjük a bölcseletet értéktudománynak és világnézettannak is, a szaktudomány azonban nem lehet több, mint léttudomány („*Seinswissenschaft*"), mivel a feltárt törvényszerűségeket önmeghatározásához híven egysíkúan, az értékdimenzió figyelmen kívül hagyásával írja le.

Ha irracionális, illetve egzisztencialista irányzatú bölcseleti rendszerek egymást kizáró tulajdonságok alapján szembe is állíthatók racionális és immanens bölcseleti iskolákkal, közös bennük mégis, hogy a reális valóságra és végeredményben – mint ahogy a misztika is – a dolgok anyagi megjelenésű tartalmára vonatkoztatják elképzeléseiket. Értékrendi bölcseletek a létfeltételek racionális vagy irracionális megfogalmazásának problémáját nem teszik vita tárgyává, a megoldásra váró kérdések magvát nem az egyéni magatartás helyes vagy helytelen volta, hanem a világkonstrukció szolgáltatja, amely erkölcsi magatartás tekintetében kész tények elé állítja az embert.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) koncepciója értelmében a Rossz jelenléte a világban nem vonható kétségbe, de ez csak annak következménye, hogy nem lehet a teremtés olyan tökéletes, mint maga Isten, aki az összes lehető világ között a legjobb világot alkotta meg számunkra: *„Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles."* És mivel e tökéletlen teremtmény kiegészítésre szorul, Isten erről egy világ fölötti értékrend megalkotásával gondoskodott. A Leibniz által proponált értékrendet ontológiailag ily módon létminőség jellemzi, ugyanis reális értelmi tartalommal tölti be a soha meg nem valósuló értékek helyeit. Kant kategorikus imperatívusza ezzel szemben, nem a realitásban gyökeredzik: megvalósítható ugyan, mégis *megmarad végtelen tartalmú Nemlétnek.* A Lét dualitását feltételezi Kant érték-koncepciója is, ontológiailag azonban tükörképszerűen foglalja el azt a pozíciót, melyet Leibniz Istene tölt be a „lehető" legtökéletesebb világgal szemben.

Ha az érték fogalmát olyan tulajdonságok alapján igyekszünk felvázolni, melyekkel az egyes bölcseleti rendszerek felruházzák, a reális valósághoz kötődő szerep mellett figyelembe kell vennünk a tudati megragadás szempontjából elengedhetetlen eszközöket, illetve módozatokat is. Ezek vizsgálata alapján kiderül, hogy az érték maga irracionális szférákban honol, hatása azonban értékmegvalósítás formájában reális létközegben érvényesül, amelyben nem egy konkrét módon megfogalmazott követelmény, hanem szubjektív jellegű értékek összeszámolhatatlan sokasága gyakorol nyomást döntési kényszerrel az egyéniségre. Az érték*regisztráció* mind racionális (logikus), mind irracionális (intuitív) alapon létrejöhet, megnehezíti azonban az érték*megvalósítást,* mely cselekvést igényel, a körülmény, hogy az értékek objektív jellegű hierarchiája szubjektív viszonylatban a mindenkori helyzettől függően széleskörű ingadozásnak van kitéve. Ezért sem az értékelés, sem pedig a döntéshozatal nem igazodhat akár affektív akár racionális módon megközelíthető fix támpontokhoz, létrejöttük irracionális szempontokhoz van kötve.

A dolgok végső rendjét nem logikai ítélet, nem is misztikus szemlélet, hanem érték határozza meg. Mért van morális felszólító ereje a szeretetnek? Azért, hogy az emberek boldogok legyenek? Tehát a boldogság mértéke az értékvonatkozású cselekedeteknek? Nem, hiszen elvileg egy rablógyilkos is lehet boldog vérrel-erőszakkal szerzett javak birtokában. Elképzelhető tehát, hogy gaztettek is valamiféle kétséges örömet eredményeznek. Tagadhatatlan azonban, hogy a szeretet több ember boldogságának alapja, mint a rablóélet. A legtöbb embert boldogító cselekedet elégíti ki tehát az erkölcsi Jó fogalmát?

E kérdés megválaszolásánál induljunk ki abból, hogy kétségkívül erkölcsösnek minősíthető az a magatartási mód, amely a társadalmi utópia megvalósítására irányul. Elképzelhető olyan rendszer is, melyben igazságos munkamegosztásban, automatizált termelőerők segítségével megvalósul az utópikus szocializmus társadalma. De vajon a jólét egyet jelent-e a morális-etikai igények maradéktalan kielégítésével? Nietzsche szerint minden kollektív altruizmusban körben forog az önzés: „Fizess a mentőknek, téged is érhet baleset!" Mi ennek a jótékonyságra való felszólításnak az erkölcsi alapja? Macarius apát, - amint Nietzsche beszámol erről – galambot ajándékoz egy rendtársának. A megajándékozott nem akar önző lenni és továbbadja a madarat, míg végül a rendtársak azonos megfontolásai alapján a kőrajándékozás eredményeképpen visszajut a galamb az apáthoz. Folytassa-e a szentember az önzetlenség e társasjátékát tovább? Úgy tűnik, az értékrendben is fellép a logikai sorra jellemző rossz végtelen problémája, és így az értékmeghatározás is irracionális alapokra utal. Leibniz koncepciója viszont bemutatta, hogy racionális jellegű megfontolások is kifejezhetik az értékmegvalósítás indeterminált jellegét. A probléma megoldása tehát olyan szintézisben keresendő, amelyben megjelenik az affektív jellegű megragadás irracionalitása mellett a logikus fogalomalkotás racionalitása is – az arisztotelészi értelemben vett közép dimenzionalitásaként.

Az *ontológiát* az apriori struktúrák tanának is nevezhetjük, mivel vizsgálata tárgyát nem a dolgok maguk, hanem azok minden más szemponttól független létezési alapja képezi. Különös jelentőséggel bír ebben az értelemben az *existentia* és *essentia* közti különbség meghatározása, amely problémát Nicolai Hartmann a *Dasein* és *Sosein* fogalmának összehasonlítása alapján igyekszik megoldani. A „Dasein" (*Ittlét*) absztrakt módon írja le a végső szubsztanciális egységet, mellyel szembeállítható az emberi tevékenységben is megvalósuló létforma, a „Sosein", amely az *Ígylét* szóval magyarítható. Fölöttes fogalomnak ilyen értelemben az *Ittlét* minősül, mivel magában foglalja az *Ígylétet is:* azt a konkretizálódott létformát, amely minden létezőt jellemez. Nem létezhetne tehát Ittlét, ha azt az Ígylét megvalósulása nem töltené ki konkrét tartalommal. *A metafizikai végső valóság és a történelmi bölcseleti szisztéma is ilyen értelemben tekinthető az egymásrautaltság kölcsönös függőségi viszonyában megjelenő korrelátumnak. A minden időkre érvényes metafizikai véső alapot a történelmi Ittlét jeleníti meg, ennek tételes bölcseleti megnyilvánulásai az Ígylétben öltenek testet.*

Eddigi fejtegetéseink értelmében a metafizika hordozza a bölcseleti rendszereket, ezek Ígylét jellegű attribútumai azonban eltakarják az alapot – a metafizikát. Minden korszaknak megvan a maga Ígyléte, amely nem a személyek tudatában, hanem a kor szellemében jelenik meg. Megmutatkozik irracionális eszmeként a metafizikai Ittlét is függetlenül az ígyléttől, eszményképekben – hazában, pártban, uralkodókban, diktátorokban, nemzeti hősökben – hatja át az adott társadalmat alkotó személyek szellemét. A társadalmi igazság végső mértéke úgyszintén metafizikai jellegű. A kor protagonistái metafizikai szinten követelnek áldozatot, lemondást, teljesítményt, metafizikai érvek szolgálnak okául minden háborúnak, véres összecsapásnak. Amikor a társadalom minden ellenszolgáltatás kilátásba helyezése nélküli nagyot követel és az egyén életének, családjának, jövőjének teljes mértékű alárendelését kívánja meg, az önkéntesség alapja szintén metafizikai: közérdeknek nevezi azt, ami sokszor annyi lelkesedést, áldozatot követel, hogy a „közösségi Jó" magát a közösséget is elveszejti. *A metafizika a kultúrfejlődés szükséglete minőségében a társadalmi haszonelv ellentéte, irracionális értelmezése az értelmetlennek*; *mindenütt megjelenik, ahol logikai megfontolások nem képezhetik a cselekvés alapját.*

A gyermekszobának is megvan a maga metafizikája, véli Windelband. Schopenhauer az ember *metafizikai szükségletéről*[12] beszél, melynek forrása az emberi elme kutatóösztöne. Ha életünk fájdalmatlan és végtelen lenne, senki sem kérdezné, mi végett élünk, mire jó, mit ad a világ. Töprengéseink elénk tárják törekvéseink hiábavalóságát, és a halál gondolata, szenvedéseink szemlélete bölcselkedésre int. Min-

den dolgok végessége maradandó értékek felkutatására ösztönöz, így valósul meg az emberben az „*animal metaphysicum*", a metafizikai problémákon emésztődő állati lény. Friedrich Rittelmayer (1872 – 1938) Schopenhauer metafizikai szükségletéhez hasonlóan vallásosság okait vizsgálva arra az eredményre jut, hogy a hitben az ember tiltakozása ölt testet a világ értelmetlensége, mulandósága és tökéletlensége ellen. Kant saját korát a kritika korának nevezi, amelyben bírálat alól csak a vallás szentsége és a törvényhozás fensége vonhatja ki magát. A kor szelleméből adódik, hogy tisztelet csak annak jár, ami kiállja az Ész vizsgálatát.

A metafizika valaha a tudományok királynője volt, kérdésfelvetéseivel szemben azonban ma közömbösség uralkodik. Ez az állapot nyilván természetellenes, hiszen a metafizika kérdéseit illető fásultság az emberi Lét alapvető feltételeit tagadó egykedvűségre utal. A problémakört, mely minden gondolkodó ember érdeklődését fel kell, hogy keltse, Kant négy kérdésben fogalmazza meg: *Mit tudhatok? Mit kell cselekednem? Miben reménykedhetek? Mi az ember?* Az ilyen értelmű kíváncsiságot nem tekinthetjük ösztöntörekvések eredményének. Ösztön ugyanis nem más, mint tudás nélküli tudat és egyben cselekvési indíték. A kanti kérdésfelvetés az emberi szellem kérdése, mely épp azért kérdez, mert az ösztön hallgat. A metafizika nem fantáziaszülemény, nem valamiféle pszichoanalitikus koncepcióban felmerülő vezéridea, melyben soha meg nem valósuló ábrándjaink öltenek testet, hanem természetes teremtménye azÉsznek.

Eduard von Hartmann Máté evangéliumát idézi: „Jóval több az elkárhozott lélek, mint az üdvözült." A keresztényi hitvallás a gyengék és elesettek számára is üdvösségeszmét hirdet, mégsem pótkielégülési szisztémája a csökkentértékű életképességnek. Dietrich Heinrich Kerler (1882 – 1921) értéketikája meggyőzően fejti ki, hogy a metafizika személyektől, személyiségektől függetlenül felel az Ész adta kérdésekre, erkölcsi rendszerek az emberi akarattól függetlenül, metafizikai vigasz nélkül követelik az értékrend megvalósulását. *A metafizikai szükséglet legyőzhetetlen ereje abban áll, hogy nem lélektanilag meghatározható összefüggésekben nyer értelmet, hanem irracionális értelemadásban határozza meg a dolgok lényegét.*

Ideológia a bölcselet szerepkörében

Eredeti rendeltetésükkel ellentétben az ideológiák korunkban már nem szociális szükségletek eszközeinek bizonyulnak, hanem metafizikai igénnyel lépnek fel. Etikai jellegű tanításaikkal igyekeznek a metafizikát fennkölt trónjáról taszítani azzal a

leplezetlen céllal, hogy a hagyományos kultúrértékeket hatáskörük alá vonják. Kategorikusan nyilatkoznak az emberi élet értékeiről, a történelem tanulságairól, Istenről, fejlődésről, művészeti irányzatokról, de még a természetbölcseleti tanokban kifejtett „igazságokról" is. Nem nehéz azonban belátni, hogy minden ideológia gondolkozási lustaság eredménye; álmetafizika, nem a logikai abszurdum végén jelentkező probléma megoldásának, az abszolút pozíció keresésének, hanem tömeglélektani befolyásolás eszköze. Célja a korlátlan államhatalom rejtett utakon történő megszerzése. Ez talán annyiban érthető, hogy az állam korunkban a magas szintű szervezettség erejével már valóságos abszolútumot képvisel. Brutálisan reális valósága könnyen a polgári élet mindenható istenségének tarthatja magát. Ez a mindenhatóság a metafizikai rendszerek bukása után valóban vetélytárs nélkül maradt: Kant még csak a törvényhozás fenségéről beszél, Hegel az államot már reális abszolútumnak tartja – metafizikailag is.

A XIX. század természettudományos felfogása e pszeudo-mindenhatóság látszatát a maga módján támasztotta alá. Az ipari termelés mérhetetlen kapacitása, a természetfeletti uralom csak növelte az intellektuális gőgöt, a haladás mindent elözönlő káprázatában illúziónak tűnt mind a vallásos meggyőződés, mind a metafizikai válaszkeresés. E talmi önelégültségre jellemző Verne Gyula csodagépeket konstruáló fantáziálása, melyben kora kezdetleges technikájának egyszerű kombinációi jelennek meg. A Holdra nem rakétarepülővel, hanem ágyúval utaztatja hőseit. A XIX. század gondolkozása az alaszkai aranyásó beállítódottságával jellemezhető, aki minden folyammederben mérhetetlen mennyiségű arany meglétét feltételezi, de legtöbb esetben csak homokot talál.

Mindez azonban eltörpül a későbbi korok fejleményeivel való összehasonlítás viszonylatában. A huszadik század totalitárius diktatúrái nem hagytak kétséget már a felől sem, hogy az erkölcsi értékek abszolút jellegű meghatározására is igényt tartanak. Erkölcsi értékek alapján semmisítettek meg milliónyi életet.

A pesszimizmus filozófiája

A történelmi csalódás eme korszakában érdemes a pesszimizmus gondolattartamát felidézni és a józanész ítélőszéke előtt feltenni a kérdést, hogy valóban megszűnt-e az emberek lelkületében a metafizikai érdeklődés. Elegendő-e az egyéni és társadalmi élet értelmessé tételéhez az ideológia minden életterületre kiterjedő célmeghatározása? Vessünk tehát egy pillantást a pesszimizmus jól ismert érveire:

a) Az életnek nincs semmi értelme, kínok gátolnak minden kiélési lehetőséget.
b) Ha nem is lennének körülhatároltak az élménylehetőségek, a halál akkor is véget vetne mindennek. Jobb lenne tán meg sem születni.
c) Ha örökké élnénk is, az élmények ismétlődése folytán unalmassá válna a világ, tartalmukat vesztenék az örömök is.

ad a) Szókratészt védő beszédében Platón kifejti, hogy amennyiben a halál nem jár kellemetlen érzületekkel, olyan, mint az alvás, melyben a szunnyadónak álma nincs, akkor a Nemlét állapota csodálatos nyereség. Kant se részesíti a halállal való összehasonlítás alkalmával előnyben az életet. A Nemlét fogalmát érintő számvetést olyan vizsgának tartja, amelyen a legtöbb ember elbukik. F. W. J. Schelling (1775 – 1854) szerint a természet minden lényeges mozzanatának jellemzője a fájdalom, csak a Nemlét szabadít meg e szerencsétlenségtől. Az egyéni élet értelmét, ha nem is etikailag, de lélektanilag talán a pozitív élményeket kísérő érzület, az élet öröme, gyönyöre adja meg: „Gyémántköve az életnek az öröm, kulturális tartalma csak csiszolás." Ha ez valóban így lenne, akkor a mérleg Schopenhauer szerint egyértelmű negatív kilengést mutatna. Ő ugyanis azon a véleményen van, hogy az életérzés pozitív és negatív végpontjai nem egyenlő értékűek, a fájdalom és lehangoltság eszközei idővel elnyomják az örömteli élmények lehetőségét, eltömik az életerő forrását. Annál kínzóbb a fájdalom, minél tovább tart, energiája csaknem kimeríthetetlen a gyönyörrel ellentétben, amelynek újdonsága, zamata múlandó; ízét veszíti, hamar megszokottá válik. Petrarca meggyőződéssel vallja, ezer gyönyör nem ér meg egyetlen kínt sem. A fájdalomnak nincs feltétele, hamar eléri az embert, a gyönyörképességhez egészség, fiatalság, szabadság, anyagi függetlenség kell, és még ha mindez önmagában nem is jelent gyönyört, ha elveszítjük valamelyiket, hiányát azonnal megérezzük. Épp e bonyolult egyéni és társadalmi feltételek miatt, Legfőbb Jó az elégedettség, véli Arisztotelész.

Szinte depresszív alaptermészetét meghazudtolva részletezi Schopenhauer érezhető szellemi kedvteléssel az élet keserveinek okait: Az emberi élet tartalmát halvány vágyakozások megszámlálatlan sokasága és a vissza-visszatérő kínok egyformasága teszi ki. Ugyanaz a felhúzott óra a legtöbb élet; múló örömeiért az ember fájdalommal és a végén keserű halállal fizet. E szomorújátékban nem tragikus hősök, hanem csak félszeg, komikus jellemek szerepelnek. Hérodotosz már az ókorban úgy véli, nem élt még ember a Föld kerekén, akinek ne fordult volna meg többször a fejében, hogy bárcsak világra ne jött volna. Kórházak, kínzókamrák, rabszolga-telepek, csataterek, fogházak sötét zugai bizonyítják, hogy Dante a pokol anyagát a világból meríti, mennyei gyönyöröket lefesteni földi minták hiányában azonban már képtelen. Az embert a gyönyörkeresés egyik létből a másikba kergeti; keresi a boldogságot, mint majom az erdőben a gyümölcsöt. Az egoizmus e kínok kertjében mérhetetlen: Még a legjelentéktelenebb individuum is a világ közepének érzi magát, hajlamos környeze-

tében mindent megsemmisíteni, hogy magát, a cseppet a tengerben fenntartsa. Mert mi is a reális világ? Végtelen térben számtalan világító golyóbis, egyesek körül néhány tucat kisebb megvilágított tömeg kering, belsejük forró, kívülről merev, hideg kéreg, melynek felületen élő, megismerni képes penészréteg keletkezik… Az élők törekvése szüntelen, de örökké gátolt. Mindenfelé harc, sehol egy végső cél, nincs mértéke, sem értelme a fájdalomnak. A növény még érzéketlen, de a fejlődés fokával növekszik a fájdalomkészség, mely az embernél éri el legmagasabb fokát. Elkerülhetetlen és mindig visszatér, hiány, gond, szükség, féltékenység, irigység, betegség alakjában örökké jelen van. Ha lekerül egy gond terhe az ember válláról, akad újból száz másik, amely a megoldottnak tekinthető helyét átveszi. Pozitívumok is sokszor csak relatív értékben nyilvánulnak meg: Eltűrjük a fogfájást, hogy megóvjuk magunkat a fogorvosi szék kínpadjától – jegyzi meg Eduard von Hartmann. Kerler is a „relatív kielégültség" kapcsán idézi Buddhát. A Nirvána üdvössége nem pozitív jellegű: a vágy, gyűlölet, önzés megszűnése negatív. Semmi dolog nem éri meg a fáradtságot. Az embert nemcsak közvetlen átélt nyomorúság gyötri, kínzó még az emléke is. Till Eulenspiegel hegynek fölfelé menve nevet, lefelé jövet azonban a mászás fáradalmaira emlékezvén sír.

A fentiekben nagy vonalakban ábrázoltuk a XIX. század és korábbi idők peszszimizmusának keserveit. A szerzők szemére lehetne tán vetni, hogy túlságosan jól éltek, csodálatos felemelkedések tanúi lehettek. Szenvedték volna végig a huszadik század szörnyűségeit, a nélkülözések, üldözések, bizonytalanságok, feszültségek, tömeggyilkosságok változatos rémségeit, nyomban gratulálhattak volna maguknak, hogy korábbi századok gyermekei lehettek.

Jellemző egyébként a pesszimizmus gondolkodásmódjára, hogy a felsorolt panaszok kivétel nélkül szubjektív vonatkozású keservekről adnak számot, kollektív jellegű panaszok nem kerülnek terítékre. Úgy tűnik távol áll a szerzőktől kollektív magatartási rendellenességek vizsgálata. A század vezető ideológiái mégis abban a hitben ringatóztak, hogy az állam mindenhatósága képes lesz az embert egyéni életmegvalósításában is boldogítani. Nagy feladatot vállaltak magukra a szociális utópiák, ha megfontoljuk, hogy reménytelen szerelem, lelki sivárság, az örömök negatív jellege, sikertelenség, kiábrándultság, elidegenedés, csalódásra való hajlam, humorérzék hiánya a tömegek lelki kielégületlensége mind, mind az állami neveléstől nagymértékben független tényezők. De nem is tanácsos a nyakunkban ülő ördögöt olyan módon elűzni, hogy valakit annak nyakába ültetünk, mert ezzel csak a saját nyakunkon ülő súlyát gyarapítjuk.

ad b) Ha módjában is állna a társadalomnak tökéletes erkölcsű embertípust kinevelni, személyi, valamint társadalmi jellegű lelki panaszokat megszüntetni, ha éjjel-nappali vígasság lehetne az élet, egyetemessé válna-e vajon a boldogság? Láthatatlan árnyéka az emberi Létnek a halál: Sokszor csak puszta árnyék, de hirtelen felágaskodik, ele-

ven szörnyeteggé válik, meggyilkolja a gyermeket a bölcsőben, az ifjút gépkocsibaleset áldozata lesz, az öreggel amerikai párbajt vív úgy, hogy a heveder minden tárában golyó van. Ha a rák, szívszélhűdés, halálos nemi ragály gyógyíthatóvá válik, a halál mégis örökre gyógyíthatatlan marad.

Mit mondhatnak az emberi végre, eszkatológikus problémákra vonatkozólag az ideológiák? Az államhatalom folyamatosan metszi az élet fáját, de soha nem oltott még egy termő rügyet sem. Az élet kijáró kapujánál véget ér az államhatalom: Dísztemetést biztosíthat, szobrot emelhet a hősnek, szétszórathatja a leküzdött zsarnok hamvát a szélben, ám nem kényszerítheti az érintettet se dicsőségben, se gyalázatban részvételre. „A halál már születése pillanatában megragadja az embert", véli Schopenhauer egy helyütt, „csak játszik vele, mielőtt elnyeli. Hosszabbítani igyekszünk evilági létünket, mint amikor a szappanbuborékot fújjuk egyre nagyobbra, míg csak szét nem pattan." Az élethez nem annyira az életöröm okán ragaszkodunk, hanem a haláltól való félelemben. A felszaporodó kín a halált valamikor mégis kívánatossá teheti. Az emberi Lét egyébként is semmiből kél, hogy idővel újfent semmivé legyen. Lemorzsolni való feladat az élet; ebben az értelemben szép és találó a római sírfelirat, „*defunctus*", mely a halottról csak ennyit mond, hogy dolga végzett.

A vég elkerülhetetlen, amint a középkori sirám elzengi: „mindannyian hozzá járulók vagyunk". De hát akkor mi végre a sok szenvedés, küzdelem – a történelem? Ha az ideológiák utópiái meg is valósulnának, mi jő az utópiák korszaka után? Kihűl a Nap? Több lesz az eszkimó, mint a fóka? – kérdezhetjük Madách Imrével. Vagy talán a Nap hidrogén készlete robbanásszerűen alakul át héliummá, hogy megsemmisítsen minden életet? – kérdi Fred Hoyle (1915 – 2001) a mindenség szerkezetéről tartott előadásában.

Tagadhatjuk Isten létét, a lélek halhatatlanságát, az érték-transzcendenciát, de mi alapja van akkor az ideológiai optimizmusnak? Egy Nyikoláj Gribacsov nevű szovjet költő poémát írt a párttitkár haláláról: A haldokló előtt kibontakozik a jövő társadalmának képe parasztok robognak luxus automobilokon, hat kalász leng a búzaszálakon, robottraktorok szántják emberi segítség nélkül a földet… A társadalom boldog embereinek ilyen körülmények között talán könnyebbé válik majd a halál tudatát elviselni?

ad c) Ha az élet nem lenne véges, több értelemmel szolgálna talán az emberi lét? Milyen lehetőségekkel gyarapodnánk ez esetben? Válaszként Schillert idézi a peszszimista E. v. Hartmann: „*Erhält sich das Getriebe / Durch Hunger und durch Liebe*…" (Éhség és szerelem járatja a gépezetet). A roppant nyüzsgés tehát a betevő falatért, a szeretetért folyik. E két célnak alárendelt minden tevékenység. A tudomány, művészet, kultúra marxista kifejezési módban csak puszta felépítmény. Az emberi végcél, a létezés eszkatológiája tehát a Russell féle kémiai imperializmus: A földfelület anyagának minél nagyobb tömegben való átalakítása emberi test-masszává.[13]

A központi idegrendszer rendkívül fejlett volta képesíti az embert finoman rendezett mozdulatok koordinációjára: kézimunkára, gépírásra, festésre, zongorajátékra, beszédre, amely funkciók kivitelezésében a biológiai alkat nem követ határozottan kijelölt célokat. A beszéd felhasználható hitszónoklatra, istenkáromlásra és sportesemények közvetítésére egyaránt. Primitív ideológiák által programozott kulturálatlan emberi lény képességeit idomítás eredményeként is felfoghatjuk: Foglalkozási körének sablon-munkálatait végzi az ember lélektelenül, automatizált belső folyamatoknak megfelelően. Felhúzott szerkezetként működik a motor, fegyelmezett magatartás keretein belül, és ha a kötelező magatartási mód kötelmei feloldódnak, a gépezet vezérlés nélkül marad: Nincs feladat, nincs cél, potenciális képességek üresjáratban zakatolnak a fejben és lélekben. Ilyenkor a szórakoztatóipar veszi át az irányító szerepet… Fejlettebb állatoknál is észlelhető valamiféle ösztönös problémamegoldási szükséglet: kutyák, macskák roppantul tudnak unatkozni. Ha nem alszanak, akkor ténferegnek, szaglásznak, cél nélküli aktivitások foglyai. A Schiller által megfogalmazott két tényezőhöz így járul hozzá egy harmadik társadalomszervező erő, az unalom, illetve az unalom elütésére szolgáló tartalmatlan időtöltés. Ha létünk valamiképpen biztosítva van, tanítja Schopenhauer is, fellép az unalom, és az egyöntetűség elleni küzdelem társadalmi feladattá válik. *Panem et circenses*: „Kenyeret és cirkuszi játékot a népnek", vélik a római impérium szenátorai, „unalom kelti a zavargásokat."

Szociológiai jelentőségét tekintve a nép tömegerő, amely meggyőzően ható szellemiség igényével lép fel, és ezzel félelmet kelt a mindenkori hatalom birtokosaiban, ha azok olyan eszméket képviselnek, melyek nem harmonizálnak a tömegek akaratával. Korunk liberalizmusa ezt a hatalmi potenciált igyekszik a maga számára kiaknázni, amikor hamis eszmékkel tölti fel azt a vákuumot, melyet az általa kiátkozott vallásosság hagyott a tömegek szellemében maga után. De vajon képesek lesznek-e ideológiák valaha is arra, hogy a trónfosztott metafizika helyét elfoglalják?

Nem lehet kétséges, hogy a metafizikai szükségletek kielégítése személyes igényektől nem függetleníthető, és az elvárásoknak hamis szózatok is megfelelnek, ha megfelelő kitartással hangoztatják őket. „A világ drámák sorozata, melyekben mindig ugyanazok a személyek lépnek fel azonos sorssal", vélekedik Schopenhauer, „csupán a motívumok változnak. A drámák sorozatából nem tanul senki, Colombina sem nevelődik tanulttá, erkölcsössé." A nagy pesszimista gondolkodásmódjához híven fejti ki a véleményt, miszerint az ember szinte biológiai törvényszerűséggel van a dolgok lefolyásának sztereotip értelmezésére beállítva, melyhez a hajtóerőt szellemi síkon is valamiféle kalandvágy szolgáltatja.

So tauml' ich von Begierde zum Genuss,
Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde

Faust szinte kényszeresen tántorog a vágytól a gyönyörig, hogy aztán újabb vágy után epekedjen. Lucullus lakomái alkalmával a római világban kiöklendezték az ételt, hogy finom falatok ízét élvezhessék újra. De vajon mit nyújt a gyönyör rabjai számára az élet élvhajhászat nélkül? Schopenhauer a dolgok unalomig ismétlődő lefolyását olyannak tartja, mint aki az emberi lét két vagy három nemzedékét veszi szemügyre és úgy érzi magát, mint a vásári bódék csepűrágó mutatványainak nézője, ha ülve maradva egy mutatványt kétszer-háromszor ismétlődni lát. A dolog csak egyszeri bemutatásra van szánva, ismétlődésben nem hat az újdonság! Ez a látásmód nemcsak Schopenhauert jellemzi, Seneca is ezt kérdi: „Meddig tart még ez a gyilkos egyformaság?"

3. FEJEZET

Irracionalizmus vagy dogmatizmus?

Kant kritikai álláspontja értelmében filozófiai vizsgálódások esetében mindenekelőtt a megismerés határvonalait kell felderítenünk ahhoz, hogy a lehető ismeretek terjedelmét meghatározhassuk és megtudjuk, föllelhetők-e érdeklődésünk tárgyai a kognitív aktivitások térképén. Vizsgálódásai során arra a meggyőződésre jut Kant, hogy a metafizikai Világegész tájai kívül esnek a felvázolt mappa határain, így módszerével nem gyarapíthatják a világról alkotott ismereteinket. Ez a megállapítás alapvetően téves, mivel a hosszúsági és szélességi fokok, melyek koordinátái magának a térképnek a helyét is meghatározzák, az egész világgömbre érvényesek, ismeretszerzés tekintetében a szaktudomány éppúgy, mint a filozófia és természetesen a metafizika is más-más helyet foglal el a mindent átfogó rendszerben. Nincs tehát Kantnak logikailag megalapozott oka arra, hogy dogmatikus értelemmel ruházza fel a metafizikát és kétségbe vonja tudományos ismeretek megszerzésére való alkalmasságát.

A kérdésnek többek között azért tulajdonít Kant különös jelentőséget, mert úgy véli, az állam dogmák megalkotásában és fenntartásában érdekelt, minthogy eljárási módjait illetőleg ezekre hivatkozva nem kényszerül logikus magyarázatra. Nem kétséges, hogy voltak időszakok – már az ókorban is – melyekben az állam hatalmi eszköznek tekintette az általa, illetve egyházi szervezetei által hirdetett erkölcsi tanok előírásait. A jelenkor vetületében ezt a politika által kisajátított, szekularizált metafizikai álláspontot *ideológiák* formájában ismerhetjük fel, melyek sajátossága abban áll, hogy alapvető tételeit nem irracionális elegendő alapra vezeti vissza, hanem valamiféle kötelező módon előírt eszmerendszerre, közjóra, állítólagos népakaratra… Tudományos párdarabja az ideológiának a pozitívizmus, mely elméleti álláspontjából apodiktikus bizonyossággal küszöböl ki minden irracionális jellegű megismerési módot. A közreadott doktrínák szempontjából ez esetben sem az számít, ki tartja magát pozitivistának vagy épp a látásmód ellenfelének. Lenin több írásában bírálja ugyan a felfogást, „dialektikus materialistaként" azonban ő is ebbe az eszmetáborba sorolandó. Ha eszmei alapnak gazdasági érdek, faji vagy világnézeti hovatartozás, esetleg tár-

sadalmi formában megvalósítandó szabadság minősül, és ez adja meg elvszerűen az élet értelmét, úgy nem metafizikával, nem is filozófiával, hanem egyszerűen ideológiával van dolgunk, melynek súlyos következménye abban áll, hogy a világegyetemtől függetlenül vizsgálja az emberiség kérdéseit, és ez feloldhatatlan pesszimizmushoz vezet. A létfeltételek ily módon történő beszűkítése, amely által az ember kezdetleges ösztöntörekvések foglyává válik, szöges ellentétben áll az ideológiák világmegváltó célkitűzéseivel, a kultúrfejlődés aktuális irányvonala ezért példátlan szerencsétlenségként értékelendő.

Történelmi társadalmak a reneszánsz korszakával bezárólag irracionális feladatok megvalósításába látták az emberiség feladatát. A görög világban természetes jelenségnek minősült, hogy az állam ügyes-bajos dolgait istenségek irányítják, jósdák közvetítésével. Későbbi korok asztrológiájának is kozmikus erők felkutatásában áll a jelentősége, sportesemények is mitológiai értelemben zajlódnak le – nem pusztán az „ép testben ép lélek" követelményeként. Ünnepek, misztériumok, színházi játékok mindegyike kultikus esemény, amelyen részt vesz kicsiny és nagy, betölti az egész közösség életét. Senkinek se jut eszébe, számonkérni, hogy a kulturális programok helyett mért nem a szociális jólétet finanszírozzák.

A történelem első metafizikától független kormányzati formája a legújabb korban alakult ki, és ez teret nyitott a felfogás kifejlődésének is, melynek értelmében a római panteon építése, a párizsi Notre Dame megalkotása helyett bölcsebb dolog lett volna több ételt adni a rabszolgáknak és talán a középkori parasztra is kevesebb robotot kellett volna kiróni. Továbbá: milyen ostobák voltak a görögök, hittek a jóslatokban, aljas gazemberek voltak az uralkodók is, amidőn Isten kegyelmére hivatkozva kizsákmányolták a népet. A dialektikus materializmus fényében minden kozmikus színezetű eszme népbutításnak, tudománytalan badarságnak, történelmi gonosztettnek minősül. A művészet is praktikus feladatot lát el, nem más, mint kikapcsolódás, szellemi felüdülés fáradtságos munka után, de egy kis hiúsági vetekedésnek is szerep jut, színházban, hangversenyteremben – és kártyajátékban, miközben a rádióban egy Beethoven-szimfónia szól. Az ünneplés is átlényegül: ami valaha a tavasz vagy télforduló ünnepe volt, ma kozmikus örökkévalóság helyett piros betűs munkaszüneti napként jelenik meg a polgárok tudatában.

Rickert szerint a világnézet tudomány előtti rendszerezése a létfeltételeknek; Tolsztoj Feltámadás című regénye utcanőjének, Maszlovának is van világnézete. Valójában minden világnézet alapja a világmindenség és az élet szintézise, melyet meg lehet fogalmazni így is: „Nem érdemes jónak lenni, jóért jót sose várj!". Ezt a mondást kétségkívül bölcseleti álláspontnak is tekinthetjük. Még akkor is, ha a sarki zöldséges nénike mondja, mivel megnyilatkozik benne a kozmikus álláspont: Nincs a világon más, csak az, amit az ember saját bőrén tapasztal. Ez pedig pontosan a pozitivizmus álláspontját tükrözi. Amidőn a pozitív életfelfogás közvéleménnyé lesz, ha erről írnak

az újságok, ezt harsogja a rádió is óráról órára, nap mint nap, megszűnik a kultúra kozmikus jellegű lenni: Kiszáradt fává lesz, melyet többé nem gyümölcséért, árnyékáért, hanem tűzrevaló minőségében értékelnek.

Amióta a művészet is a tömegszórakoztatás és bizonyos mértékig a tömegbutítás eszközévé vált, a metafizikai látásmód tudatosításnak kizárólagos szószólója a filozófia. Áll tehát Dilthey tétele? „A bölcselet metafizikai világnézet, melynek végső forrása irracionális." Dilthey jól látja a bölcselet eredetét, de nagyon téved, ha úgy gondolja, hogy a metafizikát helyettesítheti az úgynevezett *történelmi Ész kritikája*[i] mellyel az ember önmagát, a társadalmat és történelmét objektív módon megismerheti. A javasolt módszer lényege abban áll, hogy kimutatja a reális szociológiai feltételeken túlívelő történelemi folyamatok irracionális forrásait. Dilthey szerint tárgyi tényezők alapján az irracionalitás nem határozható meg, reális értelmet csupán az ember szellemisége kölcsönöz neki. A szellemtudományok megfelelő források feltárása alapján kielégítő módon meg tudnák magyarázni az irracionalistás történelmi – korunkban értelmét vesztett – szerepét. „Amidőn az ember tizenhat éves", véli Dilthey, „hajlamos még arra, hogy realitásként értelmezze a költeményekben megjelenő illúzióit. Ne bántsuk hát az ifjút álmaival, az élet megtanítja majd a megfelelő látásmódra!" Ez a tétel dekadens érveléssel, a probléma jellegét helytelen módon ábrázoló analógiával (irracionalitás = illúzió) igyekszik bizonyságot tenni egy kozmoszmentes látásmód reális lehetősége mellett.

A bölcselet feladata nem kell, hogy mindenáron kritikai értelmű legyen, pozitív jellegű problémák is szolgálhatnak filozófiai értekezések témájául. Hermann Lotze (1817 – 1881) úgy véli, unalmas dolog a kést állandóan fenni, ha nem áll szándékunkban vágni vele. Az író és politikus Francois-René de Chateaubriand (1768 – 1848) Franciaország hitszükségletéről értekezik, amely drámai intenzitással lép fel a forradalmi időket követően. Ugyanezt a szükségletet a költő és műkritikus *Nicolas Boileau*-Despréaux (1636 – 1711) úgy fejezi ki, hogy amiben nem hiszünk, az nem ragadja meg a lelket[ii]. A jelen liberális világnézeti beállítódottsága megtesz mindent, hogy szükségletté tegye a rombolási szándékot, és a fejlődés valóban olyan irányvonalat szab meg, amely azt mutatja, hogy nehéz lesz a metafizikai vigaszt ismét egyetemessé tenni. Elszakadtunk a hagyományoktól, elszegényedtünk a kifejezési formában, jóformán mindent elölről kell kezdenünk – mint az európai keresztény gyökerű kultúra kialakulásának kezdetén, a romboló pusztító erejű népvándorlás után.

i „Die Kritik der historischen Vernunft"

ii „L'esprit n'est point ému de ce qu'il ne croit pas!"

Az alanyi/tárgyi szembenállás feloldása

Arisztotelészi nyomokon haladó ismeretelméletek tanítása értelmében a képzetek és a szenzorikus ingerületeket kiváltó jelenségek viszonyában kell keresnünk a dolgok lényegét meghatározó belátás kulcsát. Képzeteink csalóka voltának bizonyítékaként szolgált az ókorban, hogy a vízbe süllyesztett bot törtnek látszik. A valós helyzet vizsgálatát megnehezíti azonban, hogy amit meg szeretnénk ítélni – mármint az objektum és szubjektum koincidensének tényét – azt valójában kívülről kellene vizsgálat alá vonnunk, ám senki nem léphet ki önmagából. Karneádész szerint ez a probléma emlékeztet a helyzetre, melyben arcképről kellene azonosítanunk egy személyt, akit nem láthatunk.

Ismeretelméleti vonatkozásban megismerő *alany* áll a megismerési *tárggyal* szemben. Az alapkérdés látszólag a körül forog, miképpen ismeri meg a *belső* tudat a *külső* objektumot. Biológiai vonatkozásban valóban nem vonható kétségbe a fizikai jelenség függetlensége az azt regisztráló (érzék)szervtől, másképp áll azonban a dolog, ha a koincidencia tényét tekintjük vizsgálatunk célpontjának, melyben feloldódik az alany és tárgy szembenállása. Ezt abból is megállapíthatjuk, hogy már az egyszerű kijelentésben is, „az asztal előtt a szék, felette a lámpa" megfigyelhető az alanyi/tárgyi azonosulás. Az „*előtte*", illetve „*felette*" olyan meghatározások, melyek a látottakat jellemzik, ám a meghatározott reláció minősége nem dologi vonatkozású. A „kint" és „bent" a dolgok egymáshoz való viszonyát jellemzik függetlenül attól, hogy azok ontológiai értelembe véve milyen minőségben léteznek; kint vagy bent – alanyi vagy tárgyi jelleggel.

Az „asztal" és a „szék" fogalma az alany szempontjából külső jelenlévőre utal, az általuk alkotott összefüggések ezzel szemben olyan korrelátumnak tekintendők, melyek az individuális tudatban jönnek létre és az adott személy fizikai megsemmisülésével szellemi tartományként szintén megsemmisülnek. Az ítélkező alanynak nem kell kilépni önmagából, hogy a tényállás tudatosuljon benne, ezért maga az *ítélet* is abszolút érvényűnek tekintendő. A konkretizált relációban nincs értelme külsőnek és belsőnek, csupán az észlelt dolog létezésének *van* jelentősége. Ez *a „van" tehát létező entitás – az ítéletben az alany és tárgy lététől független tárgyi elrendeződésre utal.*

Létezik a meghatározásnak egy olyan bölcseleti vonatkozása is, mely fölveti a kérdést, hogy ítéleteinkben milyen mértékben játszik szerepet a rajtunk kívül álló dolgok tárgyszerűségének bizonyíthatósága. Szerencsétlen intellektualizmusában Kant a kérdés kapcsán a bölcselet botrányáról („Skandalum der Philosophie") beszél, ami abban nyilatkozik meg, hogy képtelenek vagyunk a rajtunk kívül eső dolgok valóságos meglétét bizonyítani. Az érzékekre ható tárgyak ténylegességét nem vonja

kétségbe, és ha minden közelebbi indoklás nélkül bizonyosra is veszi, hogy nem álmodjuk őket, úgy véli, hogy azok minőségéről, tényleges mibenlétéről nem alkothatunk magunknak képet, merthogy ezek rajtunk kívül léteznek.

Ám annak céljából, hogy a dolgok összességében mégis megismerésről, ne puszta képzelgésről beszélhessünk, Kant kiiktatja a bölcselet problémaköréből az irracionális Világegész kérdését a „Ding an sich" konstrukcióval – amelyre a későbbiekben visszatérünk – és felosztja a fogalomalkotás procedúráját az *érzékiség* (*Sinnlichkeit*) és Értelem (*Verstand*) feldolgozási módozataira. A jelenkori szakpszichológiában e kettéosztás a bejövő környezeti *ingerek* és az *észlelés*, tehát a tudatilag feldolgozott információk közti különbségnek felelnének meg azzal a lényeges különbséggel, hogy ma már nyilvánvaló: tisztán érzéki szinten megjelenő benyomások csupán az ontogenetikus fejlődés legkorábbi stádiumára jellemzők, a későbbi fejlődés során a megszerzett tapasztalatok birtokában minden érzéki benyomás észlelésnek, tehát már tudatilag feldogozott információnak minősül. Az érzékszervek által regisztrált ingerek csak első fellépésük alkalommal tűnnek újdonságnak, a továbbiakban már az emlékezetben tárolt adatok közösségében válnak állandó jelleggel aktualizálódó fogalommá. Kant ezzel szemben úgy beszél az „Ész"-ről, mintha az egy önálló modult képezne az agyban, amely azzal a feladattal van ellátva, hogy az érzékiség nyersanyag tárolójából értesüljön folyamatosan az aktuális világhelyzetről és maga gyártotta fogalmakkal tegyen arról, hogy kiismerjük magunkat a mestersége-sen megalkotott jelenségek közegében. A modell elválasztja tehát az ítéletalkotási folyamatokat a fizikális világ megnyilvánulási módozataitól, melyek tárgyi jellege ily módon a megismerés szempontjából közönyösnek tekintendők. Kant figyelmét eközben nyilván elkerüli, hogy a tulajdonképpeni kérdés nem a *külső* és *belső* jelenségek közti különbségre, hanem arra irányul, hogy az irracionális Világegész fogalma az objektív módon vizsgálható-e.

A kérdés alapos vizsgálata alapján megállapíthatjuk azonban, hogy *nem a külvilág magánvaló jellegzetességei és a belső megismerési formák közti azonosság, illetve különbség határozza meg, hogy ítéleteink helytállóak-e a dolgok valóságát illetőleg, hanem az információs anyag összességének tudati konzisztenciája. Ismereteink tehát minden kétséget kizáróan objektív jellegűek, amennyiben a dolgok szerkezetére vonatkoznak.* Bennünket nem is az kell, érdekeljen, hogy piros-e a cseresznye, ha nem létezik szem, ami színét érzékeli, ismeretelméletileg csupán arra keressük a választ, hogy saját gondolatrendszerünkben mi felel meg annak, ami a világban az elektromágneses hullámok azon sávjában jelenik meg, amit mi szubjektív módon pirosnak érzékelünk. A megismerés rendszerelvi összefüggéseket tár elénk, ami a vízbe süllyesztett bot esetében azt eredményezi, hogy a törési szög alapján megállapíthatjuk a levegő és a folyadék fényvezető képesség közti különbség számokban kifejezett értékét. A jelenségek csalóka volta ebben a megközelítésben megszűnik.

Az így létrejövő megismerési módról, bármilyen logikusnak tűnik is, nehéz kimutatni objektív jellegét, minthogy a gondolkozás alanya mindig az objektivitás kérdését kizáró szubjektum, melynek objektivitása mégis kétségtelen. Ezt az ellentmondást mindenesetre feloldja Schopenhauer fogalmi gondolkozásról alkotott nézete, miszerint az *érzületek* általános jelleggel ismétlik meg azt, amit az érzékek konkrét módon megragadnak. Ha Kant tehát úgy véli, hogy az Ész a világ azon szegmensét dolgozza fel, amely objektív módon megragadható, akkor nagyon is téved; a vélt objektivitás a szubjektum apriori formaadó képessége nélkül kitöltetlen üresség, melyben egyugyanazon fogalom számos egyéb dologra is alkalmazható. Jogos azonban a kérdés, hogy az emberi szellem korrelatív kapcsolódásokra épülő konzisztens fogalmi rendszere mi módon áll, az *abszolút pozíció* értelmét kimerítően, a kritizált alanyi/tárgyi kapcsolódás relatív látásmódja felett. Ezt a kérdést igyekeznek megválaszolni a következőkben kifejtett gondolatok.

Az Ész feladata Kant elképzelése szerint abban áll, hogy feloldja az alanyi és tárgyi lét közt fennálló feszültséget. E funkció betöltése a *regulatív ideák* – világ, lélek, Isten – segítségével kialakított rendszer működtetésével válik lehetővé, ahol a kozmikus Egészt a *világ*, a személyiségi Egészt a *lélek* az értékrendi alapot pedig *Isten* fogalma alkotja. Ezek az Ész által előállított képződmények úgy kapcsolják össze Kant rendszerében az alanyi és tárgyi vonatkozású jelenségeket, mint híd a folyam által elválasztott geológiai tagozódásokat. Az elképzelés ellentmondásossága abban áll, hogy magyarázat nélkül hagyja, mért rendelkezik a fogalomalkotó Értelem (*Verstand*) értékalkotó minőségi többlettel a létezési alapul szolgáló észlelő alannyal szemben, és ha már e többlet valami módon fennáll, miért képtelen az Értelem magánvaló dolgok (*Ding an sich*) valóságáról képet alkotni. Ehhez járul még az Ész (*Vernunft*) feladatkörének nem éppen meggyőző körül határolása: Nem kapunk választ a kérdésre, hogy az Ész által alkotott kategóriák milyen rendezési elvek alapján állnak össze egységes tudati képpé. Ha pedig a *világ, lélek és Isten* kategóriák valami módon mégis egyesítik az objektum és szubjektum elemeit, tehát az érzéki tartalmakat az értelmi fogalmakkal, akkor vajon milyen minőség jelenik meg az eredmény a szintetikus alkotásokban? Milyen alapon jellemezhetők az így megszerzett ismeretek objektív jellegűnek?

Kant abból indul ki, hogy az Ész hamis benyomásokat jelenít meg, tehát az érzékelésre vonatkoztatva nem a dolgok mását közvetíti, a tudati képek ennek ellenére objektív jellegűnek tekintendők, mivel a regulatív ideák objektívek; olyan értelemben, hogy gondolkozási szükségszerűséggel jelentkeznek. De ha ez így van, joggal kérdezhetjük, hogy a regulatív ideák csupán délibábos káprázatokat hoznak-e létre. Russel mégis igazságtalan, amikor úgy véli, hogy Kant híre, miszerint ő lenne az újkor legnagyobb bölcselője, megalapozatlan, merthogy gondolati termékei valójában csak zavarral, rejtelmes titokzatosságokkal árasztották el a bölcselet színterét. Ez a megítélés Russell pozitivista álláspontját tükrözi, a königsbergi bölcs tévedése

csupán abban a nagy jelentőségű kicsinységben áll, hogy nem ismeri fel *az* alanyi/tárgyi szembenállást feloldó korrelatív kapcsolatokban az abszolút szinten megjelenő elegendő ítéleti alapot.

Russell elítélő magatartását az a jól ismert pozitivista felfogást jellemzi, amely a bölcselet kérdésköréből minden vonatkozásban kizárja a kozmikus világvalóság vizsgálatának lehetőségét. Kant – talán Platón óta először – teljes mértékben tisztában van a kozmikus valóság jelentőségével, téves logikája abból ered, hogy nem képes metafizikai problémákat elválasztani olyan jellegű kérdésektől, melyek a szakpszichológia kompetenciakörébe tartoznak. Anélkül, hogy túlságosan belebonyolódnánk az empirikus kutatás keretein belül kialakult terminológia útvesztőibe, megállapíthatjuk, hogy az Ész és Értelem közti különbségtételt tapasztalati szinten semmi sem indokolja, legfeljebb a gyakorlat, hogy észről általában emberrel kapcsolatosan beszélünk, értelmet azonban állatoknak is odaítélünk. Igaz azonban az is, hogy a szakpszichológia fogalmi rendszere kizárja az elengedhetetlen különbségtételt a *gondolkodás* és bölcseleti értelembe vett *szellemi aktus* között és a problémamegoldó intellektuális tevékenység módozataira korlátozza az ismeretszerzés lehetőségeit, melyek kizárólag az ember köznapi gyakorlatban betöltött szerepét vizsgálják, a világmindenség viszonylatában rá háruló egzisztenciális terhektől függetlenül.

Szellemi aktus versus gondolkodás

A viselkedéspszichológia felfogását az jellemzi, hogy a lelki folyamatokat az S-O-R (Stimulus-Organizmus-Reakció) modellnek megfelelően egyirányú hatást feltételezve értelmezi. Kutatási eredményként csak olyan jelenséget ismer el, amely konkrétan megfigyelhető reakció jellegű kapcsolat formájában ábrázolható. A kérdés, hogy mi történik az organizmuson belül, amely fekete doboz („*black box*") értelemmel felruházva megismerhetetlennek minősül, nem érdekli a behavioristákat, akik extrém esetben még a gondolkodást is a beszédre jellemző nyelvmozgásokra vezetik vissza. Ez a felfogás azt a szándékot tükrözi, hogy a tudományos fogalomalkotás ne hagyatkozzék spekulatív jellegű feltételezésekre, ennek még látszatát se keltse. Természetszerűleg következik e megkötésből, amely érdekes módon csupán az amerikai, John B. Watson (1878 –1958) által képviselt behaviorizmust és a szovjet, pavlovi reflexológiát jellemzi, a megszerezhető ismeretek nagymértékű beszűkítése. Az európai pszichológia sohasem távolodott el ilyen mértékben a bölcselet által képviselt szellemlélektantól: Céljának, bölcseleti kérdésfelvetések kérdésessé tétele nélkül,

mindig csak azt tekintette, hogy a megszerzett ismeretek tapasztalatilag igazolhatók legyenek. Kijelenthető tehát, hogy a két ágazat nem egymást kizáró, hanem inkább kiegészítő szerszáma az univerzális megismerésnek, amely adott esetben az ember létfeltételeinek kozmikus vizsgálatát is magában foglalhatja.

A bölcselet keretein belül meghatározható *szellemi aktusok* úgy ábrázolandók az általános pszichológia által vizsgált gondolkodási folyamatoktól való elkülönítésben, hogy *kölcsönhatást* feltételezve nem a stimulus (S) alapján létrejövő reakció (R) alkotja a fogalomalkotás lényegét, hanem épp fordítva, a már realizálódott, az organizmus (O) gondolati szférájában kirajzolódó jelenségek minősülnek bázisnak, amelyre a szellemi aktivitások épülnek. A koncepció apriori értelemmel ruházza fel a tudati képekben megfigyelhető, korrelatív jellegű *szerkezeti egységeket,* kivetíti őket jelentésformáló értelemben a külvilág ingerlő tényezőire és az így megvalósuló koincidencia eredményét visszarendeli megismerési tárgyként *a* tudatba. A mechanizmus lényege tehát abban áll, hogy nem a külvilág jelenségeinek tulajdonít aprioritást, hanem az ingereket változtatja oly módon objektív jelenséggé, hogy a reakcióban fellépő apriori tényezők alapján tárgyiasítja őket. Nem lehet kétséges, hogy ez a koncepció részletes logikai megalapozásra szorul. Ezt a célt szolgálja a következő pontokban összefoglalt okfejtés, mely a *szellemi aktusok* szakpszichológia keretein még nem specifikált fogalmát igyekszik megvilágítani.

Szellemi aktusok a szubjektum belső valóságából kilépő extatikus funkcióban nyernek kifejezést. Szenzorikus benyomások mentális feldolgozásának képessége felett állatok is rendelkeznek – növényekkel ellentétben, melyek csak *érzékelnek* és a rájuk ható ingerekre az állati mobilitásával ellentétben csupán *motilitással* képesek válaszolni. Egy szellemi aktus az adott környezetben végrehajtott *hely-* és nem *helyzet*változáshoz hasonlíthatóan ábrázolható az *értelmi mobilitás* feltételrendszerében, melyben a szubjektum extatikus értelemben azonosul – önmagából kilépve – a rá ható környezeti tényezőkkel, hogy azokat saját rendszerelvének szerkezetén belül értelmezze. Miben áll tehát az elméleti különbség, amely állati értelemhez viszonyítva csupán az emberi tudatot jellemzi? Abban a minőségi többletben, mellyel az állati értelem rendelkezik a növényi reakciókészség felett. Ez abban jut kifejezésre, hogy az emberi elme nem kartéziánus dualitásban értelmezi a környezeti hatásokat, hanem *kölcsönösségi viszonyt* teremt a világgal, amely viszonylatban tudati struktúrák alkotják a feltárt ismeretek szerkezetét. Az emberi elme mobilitása (extatikus képessége!) az alapja tehát annak, hogy tudatilag saját szerkezetének megfelelő formátumba képes hozni az ingerhatásokat. A külvilág diffúz jellegű benyomásai ezáltal olyan *tárgyiasult* alakzatot nyernek, melyek formátuma megegyezik a tudati rendezőelv *apriori jellegű* mintázatával. Ezt kifejezhetjük úgy is, hogy az alany a ráható ingeregyüttest ellátja egy jelentés értelmű jellel, amely a továbbiakban a megadott értelemben illeszkedik a szubjektum által rendezett közegbe, ahol későbbi tapasztalatok alapján tovább differenciálódhat, mint ahogy ezt a fogalomalkotás fejlődéspszichológiai törvényszerű-

ségei is igazolják. *A külső hatások alapján beálló szellemi fejlődés azáltal válik lehetővé, hogy az alanyi/tárgyi koincidencia által megvalósuló fogalmi rendszer egyaránt jellemzi a világot és annak szubjektív reprezentációját.*

Az individuális szinten kialakuló *fejlődőképes képzetek* szemiotikus rendszert képeznek: Szavakban, jelekben, egyszerű szimbólumokban is megjeleníthetők a világról alkotott benyomások egy bizonyos vetülete, amely cseppként ábrázolja a tengert, a tudati szövevények egy bizonyos metszetét. Problémamegoldó gondolkodásra állatok is képesek, nem létezik azonban olyan állati lény, amely képes lenne belső képzeteit közvetlen igényein túlmenően kifejezésre juttatni. Íme, a Karneádész probléma megoldása: Nemcsak szubjektív jellegű, belső képzetek lebegnek lelki szemeink előtt, hanem képesek vagyunk arra is, hogy képzeteinknek megfelelő *reális* valóságot feltárva vizsgálódhassunk a világban. Kiaknázhatjuk a világban jelenlévő természeti erőket, irányítjuk a jelenségeket és módunkban áll tudományos kutatásaink számára megbízható elméleti alapot biztosítani. A szellemi személy kilép önmagából: jellel, jelentések hálózatával szővi át a valóságot, szellemi alkotásai valóságával teremtőleg lép be a világfolyamatba. Amidőn az ember csomót köt zsebkendőjére, önmagához intéz felhívást, hogy valamit a *jel* hatására szükségszerűen gondoljon. Az extatikus aktus csodája, hogy a háromszáz évvel ezelőtt elhalt zeneszerző melódiája a hangjegyek által kései utódok zenei élményévé válhat. Kétezer évvel ezelőtt Catullus enyelgett Lessia szelídített verebével – *„passer delicias meae puellae"* –, és most előttünk ugrál a madárka a költemény által életre keltett valóságban. Izolált emberi cselekvések tudatos együttműködéssé válnak a szavak, szimbólumok, rajzok és bizonyos médiumok ember alkotta közegében.

Az állatvilág ösztönös cselekvési rendje óraszerkezethez hasonlítható: mindenegyes fogaskerék automatikusan adja tovább saját mozgását olyan megkötésekkel, melyeket az egymásba illeszkedés merev törvényei szabnak meg. Az élet még alacsonyabb szintjén csak véletlenszerű az eredmény. A hangyák által cipelt zsákmány abba az irányba halad, amerre a többség húzó ereje hat, és így a zsákmánnyal együtt magukkal vonszolják az ellentétes irányokba erőlködő kisebbséget is. Állatok esetében elképzelhetetlen, hogy valamely individuum kiagyaljon egy a bevett szokásoktól eltérő gyakorlatot és erre, mint építész a kőműveseket, betanítsa társait. Van ugyan az állati értelemben is utánzási készség, de ennek hatása csak ösztönös cselevési sztereotípiákban érvényesül oly módon, ahogy az anyamacska „oktatási célzattal" mutat be kölykeinek bizonyos magatartási módozatokat.

A kulturális fejlődés titka az *extatikus szellemi aktusban* rejlik: A tudat szétválaszt, a szellem összekapcsol[i] – tanítja N. Hartmann. *Az extatikus aktus visszairányítja a szellem által apriori struktúrával ellátott képzeteket a bejövő ingerületek kiindulási pontjára és ezzel összeköti az embert az univerzummal.* Az így megfogalmazott tézis azt is

i Bewusstsein trennt, Geist verbindet

kifejezésre juttatja, hogy *az emberi intellektualitás nem szorítkozik a gondolkodás cselevésirányító tényére, mint ahogy ez az állati intelligencia funkcionalitásának megfelel, hanem arra is képes, hogy a gondolkodás eredményét tárgyakká tegye*.

A gondolkodás, amely biológiai vonatkozásban a szellemi aktus alapjául szolgál, az empirikus lélektan szintjén sem tekinthető egyszer és mindenkorra meghatározott fogalomnak: A behaviorizmus csak a mozgási formában megnyilatkozó reakciót tartja tanulmányozásra méltónak, a pavlovi rendszer már a feltételes reflexek kialakulását is gondolkodásra vezeti vissza, az európai, szellemtudományi hagyományokban gyökeredző tapasztalati pszichológia a kognitív folyamatok tanulmányozásának lehetőségét sem zárja ki és intelligenciatesztek formájában quantitatív jellegű adatokkal is szolgál. Ne feledkezzünk meg azonban róla, hogy ezek az adatok arra a feltételezésre épülnek, hogy a kimutatott értékeket bizonyos, ha tervszeűen is, de önkényesen kiválasztott feladatok megoldási frekvenciájával korrelálnak, ezért ismeretelméleti vonatkozásban relatív alapokra épülnek. Ismereteink minden emberi viszonylatra, így a kozmoszra is kiterjeszthető érvénye csak olyan koncepció keretein belül lehetséges, amely nem zárja ki a metafizikai módszer alkalmazásának lehetőségét. Ez a követelmény kielégül az extatikus szellemi aktus koncepciójában azáltal, hogy a *szellemileg konzisztens módon kreált reális elemek volumene* folyamatos módon növekszik a kozmikus végtelen irányában. Ismereteink gyarapodása folytán nem egymástól független izolált elemek kerülnek – „ez a virág", „ez az állat", „ez a hegy" módjára – egymás mellé, hanem átfogó rendszert alkotnak. Nem az egyes individuumok, hanem az emberiség teret, időket átfogó tudatában jelennek meg a megszerzett ismeretek. Az a bizonyos virág egy virágfaj exponense, a hegy pedig tagja egy geológiai folyamat szerkezeti egységének, éppúgy, mint a Föld a naprendszernek, a naprendszer pedig a Tejút-Galaxisnak, és így tovább a téridő végtelenjéig…

De vajon honnan ered a Világegészről alkotott elképzelésünk, melyről biztos tudatunk van, holott a dolgok természete szerint a világ Egészéről ingerlő impulzus alapján nem alkothatunk magunknak fogalmat? Mivel bizonyíthatjuk a „Végtelen Egész" reális létét?

A tapasztalati lélektan a kérdés vizsgálatára nem alkalmas, mivel csak az ösztöntárgyak közvetlen hatásának felderítésében érdekelt, amelyből nem vezethető le „*ex parte negatio*" módra Baruch Spinoza (1632 – 1677) tézisének igazolása, miszerint egy Rész megjelenése mindig valamiféle Egész létére utal.

A világ abszolútumának kérdése megegyezik az ontológiai istenérv kérdésével: Vajon mely indítékokból, igényekből, logikus szükségszerűségből adódik az abszolútum fogalmának megjelenése tudatunkban, ha semmiféle tapasztalati tényező nem utal a fogalom tényekben megnyilvánuló realitására? E kérdésre a válasz Kant előtt, Kant után is egyértelmű: „*Je rêve aux êtes qui demeurant toujours*" – álmodhatok örökké tartó nyarakról, amelyek tapasztalatban adva nincsenek. Vegyük észre, hogy a végte-

len fogalma itt nem térbeli dimenzionalitásra, hanem időbeliségre utal, ami azt jelenti, hogy az idő tengelyén is megjeleníthető a végtelenség fogalmi *valósága*, és épp e képességben jut kifejezésre a transzaktív szellemiség lényege. A képzelet önmagában csak látszat (*Schein*); ahhoz, hogy valósággá legyen, szellemi jelentéssé kell válnia, mégpedig úgy, hogy apriori hálózatba helyezzük, ahol módszeres megfigyeléseink, kísérletek, tudományos vizsgálódások alkotják a puszta képzelgések ellenpróbáit.

Jogosnak tűnik a felvetés: Ahhoz, hogy hiteles képet alkothassunk magunknak a Világról, ki kellene lépnünk az egészéből, miként a leírt extatikus aktus esetében is átlépjük képzeteink bűvkörét, hogy önmagunk számára teremthessünk ingert a ránk ható külvilág alapzatára építve. Az Egész azonban nem lenne Egész, ha egy rajta kívül eső pozíció perspektívájából vizsgálat alá vonhatnánk. *A Világegész fogalmi megítélése esetében azonban nemcsak, hogy nincs erre lehetőség, de nincs is rá szükség; azon egyszerű oknál fogva, hogy a Világmindenség regulatív ideaként szolgál tudományos gondolkozásunk elegendő alapjául. Van! Benne van minden, ami létezik*. Kritika alapjául felhasználható, abszolút léte azonban épp azáltal, hogy bizonyíthatóan *van,* bírálat tárgya nem lehet. Ha az érzéki benyomásokban megjelenő világot nem boltozná be valamiképpen egy mindent átfogó Egész, melyben a szemlélődő szubjektum képzetei és az afficiáló tárgyak csupán részjelenségek, akkor nem lenne értelme a szellemi aktus *mobilitásának* sem. Az extatikus jellegű „ingázó" mozgás nem a külső testi és a belső lelki jelenség közti alternációt, hanem a megjelenési formákat átlényegítő Egész momentumait tudatosítja. Ilyen értelemben közelíti meg Leibniz is a világ egységét alkotó *rend* fogalmát a szentenciában, miszerint Isten akaratát úgy kell elegendő alapként elfogadnunk, hogy annak okát nem kutatjuk, hanem elfogadjuk. *Nem dedukálható az extatikus módon megvalósuló „külső" és „belső" elegendő alapja, a Világegész sem másból, csak önmagából.* A körkörös egymásra utaltságot Schopenhauer találó Aperçu formájában jeleníti meg: „A materialisták azt igyekeznek bizonyítani, hogy minden jelenség, még a szellemi is fizikai természetű. Ez valóban így van. Tudniuk kell azonban a materialistáknak azt is, hogy minden jelenség egyben metafizikai vonatkozású is."

Okozati folyamatok a tér/idő abszolútum perspektívájából megítélve

A dolgok fizikális és egyben szellemi vonatkozásban érvényesülő megvalósulása abszurd értelemmel lát el minden természettudományos elképzelést, amely a világ kauzális összefüggéseit egyirányú lefolyásként ábrázolja. Egy triviális állatkísérlet alapján is bemutatható, hogy az okozatosság kölcsönösségi alapon tekinthető kétirányú folyamatnak. Az em-

ber úgy véli, hogy egy eledel-galacsin-jutalom segítségével rászoktatta laboratóriumi patkányát arra, hogy nyolc különböző színű emeltyű közül mindig a pirosat nyomja le. A patkány szempontjából ez a viszony fordítottan érvényes: Rászoktatta emberét arra, hogy megfelelő jeladásra élelemmel lássa el őt. Mást se kell tennie, csak egy piros kart lenyomnia és máris táplálékot szolgáltat az ember. Jobban megértjük a példa paradigmatikus értelmét, ha a laborpatkány helyzetét az ember világban betöltött szerepével hasonlítjuk össze, és a nyolc billentyű helyett végtelen sok lehetőségben határozzuk meg a dolgok keresett rendjét, melybe cselekvésünk beleillik: Az okozati folyamatok sokaságából azt a jelenséget választjuk ki, amely a számunkra kedvező lefolyást szolgáltatja.

A görög *ekszta<u>s</u>zisz* szó a lélek kilépését jelenti a testből mely által az ember az enthousziaszm<u>o</u>sz állapotában Istennel egyesül. A Spinoza által rendszerbe foglalt panteizmusban az egyesülés *intuitiva cognitio* által történik, amely fogalom megfelel az extázisnak. Éppúgy, mint ahogy a megismerés állapota, amely ilyen alapon jön létre, az *amor dei intellectualis* is párdarabja az enthousziaszm<u>o</u>sznak – azzal a különbséggel, hogy nem az irracionális misztika értelmében, hanem a tiszta megismerési képesség törvényei szerint következik be az egyesülés, vagyis a dolgok azonosulása az általuk előidézett tudati képpel. *Megfigyelhetjük tehát, hogy az extatikus jellegű fogalomalkotás mind racionális, mind pedig irracionális értelemben azonos jelentéstartammal bír.*

A felvilágosultság korában a racionális megismerés fokozatosan elveszíti kozmikus jellegét. A Newton féle égi mechanika még valóban extatikus, az újkor, Kopernikusz elméletétől kezdve a Kirchhoff-Bunsen féle színképelemzésig, csillagászati problémákból fejlesztette ki a modern természettudományt. Csak a közönséges ember, „a természet gyárilag előállított terméke"[i] (Schopenhauer) alkalmazza a tudományokat kozmikus lététől függetlenül, kizárólag biológiai léte biztosítására. Nehezen tudna a materialista bölcselet elfogadható magyarázattal szolgálni arra, hogy a csillagászati érdeklődés mért előzte meg az újkori technika kibontakozását. Gyakorlati jelentősége a csillagászati spekulációknak éppoly kevéssé volt az újkorban, mint a kúpszeletekre vonatkozó tannak az ókorban. Az emberi megismerés természettől fogva az intellektualitás istenségének örömére szolgált. Henri Poincaré (1854 – 1912) nevéhez fűződik a mondás, mely az intuitív meglátásnak épp akkora szerepet tulajdonít kultúrfejlődés vonatkozásában, mint a diszkurzív gondolati tevékenységnek: „Intuíció vezet a problémák megfogalmazásához, tudomány a megoldáshoz." Arról is meg volt győződve Poincaré, hogy a csillagászat, nem a gyakorlati ismeretek szempontjából váltja ki ősidők óta az emberiség érdeklődését, hanem csak azért, mert valamennyi kutatási ág közt az általa felvetett problémák gerjesztik legnagyobb mértékben a gondolkodás örömét.

i Diese Fabrikware der Natur

Minden szellemi aktus objektív jellegű!

Az objektivitás fogalma ismeretelméleti viszonylatban azt fejezi ki, hogy képzeteinkről nem belső folyamatok, hanem *valóságos külső dolgok* minőségében beszélünk a fentebb megvitatott tranzitivitás értelmében. A szakpszichológia által vizsgált lélektani funkciókat ezzel szemben szubjektív folyamatokként kell értelmeznünk, minthogy a környezeti információk mindig az észlelő alany szelektív nyitottságának értelmében kerülnek a figyelem fókuszába. Alfred Adler (1870 – 1937), az individual-pszichológia jeles képviselője, „*tendenciózus appercepcióról*" beszél, melynek értelmében mindenki saját érdeke és szemszöge megítélésében határozza meg a tárgyakat. Az orvos az emberben pácienst, a tanár tanítványt, az ügyész vádlottat, az ügyvéd védencet, a jogász általában jogalanyt lát. Az általános pszichológia e jelenséget a *szelektív észlelés* fogalmával írja körül. Jakob von Uexkuell (1864 – 1944), akit sokan az ökológiaelmélet megalapítójának tartanak, a kullancs életmódjával kapcsolatosan leírja, hogy az élősködő évekig élhet erdőben, cserjésben valamilyen ágra tapadva, mely állapotban minden életjelenség nélküli lényként vegetál, amelyben a legtöbb környezeti hatás nem vált ki reakciót. Ha azonban évek multán bizonyos hőmérsékleti feltételek teljesülése mellett melegvérű állat jelenik meg tartózkodási helye alatt, megelevenedik: Bizonyos kémiai ingereket – vajsavat, tejsavat, széndioxidot – regisztráló szenzorjai beindítják az élettani folyamatok működését. És ezzel az ontogenetikai fejlődési állomással folytatásnak indul a filogenetikai körforgás. Biológiai, pszichológiai funkciók ehhez hasonló önmagukra visszaható jelleggel bírnak. A szellemi aktus abban különbözik ezektől az önreflektív életjelenségektől, hogy alanyi vonatkozásban, ám mégis objektív módon jár el, amikor az extatikus aktus folyamatában saját személye „tárgyát" is kihelyezi az általa megalkotott kozmikus koordinátarendszerbe, hogy azt másokhoz képest relatívnak nyilvánítható helyzetbe hozza.

Az emberi gondolkozás története, a szubjektivizmus kiküszöbölésének története, melynek folyamán észre se vesszük, hogy akaratunk ellenére is lépten-nyomon kozmikus meghatározásokkal operálunk. Ha csak egy egyszerű találkát beszélünk meg, már az időmeghatározásba is belevonjuk a világmindenséget: Órákat, perceket mérünk a földforgás alapján, éveket a Nap körüli keringéssel és a Tejút életszakaszát is figyelembe vesszük Földünk pozíciójának meghatározása tekintetében. Időszámításunkban történelmi dátumokból indulunk ki, ismert az ókori zsidók törekvése is, hogy a datálás kezdő időpontjaként a világ teremtését határozzák meg. Minél magasabb rendű szellemiség irányit valakit, annál inkább tekinti önmagát egy bizonyos történelmi feladat megvalósítójának. Irodalmi, zenei, festészeti, tudományos és politikai megnyilatkozások mindig a történelmi fejlődés egy-egy láncszemét alkotják:

And so 't will be when I am gene:
That tuneful meal will still ring on,
While other bards shall walk these dells,
And sing your praise, sweet evening-bells!

Thomas Moore (1779 – 1852), romantikus ihletésű ír költőnek, aki nagy zenei tehetséggel adta elő saját gyűjteményű balladáit, nincs kétsége afelől, hogy zengeni fognak a harangok akkor is, amikor ő már nem él; és új bárdok járják majd a völgyeket, hogy dicsőítsék az estharang édes dallamát… Kutúrhagyományokban tárgyiasulnak az érzelmek, érzületek, gondolatok, melyek az átélő szubjektum relatív életétől elszakadva *objektív szellemi alkotásokká* válnak. Mit hagy egy történelmi időszak maga után? Nem a kor rabszolgái és kizsákmányoló, elnyomó urai rögződnek a történelem emlékezetében, hanem a kor szellemének alkotásai: Horatius, Ovidius művei, a római jog… A test elpusztul, az igazgyöngy megmarad.

Nehezünkre esne negatívumként értékelni egy kultúralkotást, csupán azért, mert rabszolgák verítéke tette lehetővé létrejöttét. Az értékminőségek konfliktusa felveti mégis a kérdést, hogy miért a felépítmény, mért nem a gazdasági alapzat jellemzi kulturális vonatkozásban a korszakot. A választ az adja meg, hogy az objektivációs folyamatban az individuum szerepe mindig csak mellérendelt; feloldódik az értékrendben, mellyel a kulturális alkotások összessége reprezentálja a történelem vonulatát. Objektivációt és extatikus aktust elválasztani egymástól nem lehet, a metafizikai probléma mindig egy marad. Az ember testileg ugyan hordozója az ösztönök alkotta individuumnak, mégse csupán materiális reprezentációja egy valamiféle neuronális kapcsolódási rendnek. Szellemében jut kifejezésre az őt körülvevő világ logikai, hangulati elemeinek rendje; tudattal rendelkező lényként az emberben ábrázolódik mindaz, ami a világban Rész nélküli Egész.

Thalész a csillagokat szemlélve egyszer beleesett egy gödörbe. Sokak számára talán nevetségesnek tűnik, hogy van, aki a messzi egek törvényszerűségeit tanulmányozza és a legelemibb elővigyázatosság hiányának áldozatává válik. Személyét körül lengő mondák arról is beszámolnak, hogy a csillagok állásából valami módon kiszámította az olajfák várható bőséges termését és a jó előre kibérelt olajprések birtokában tetemes jövedelemre tett szert. A példa jól ábrázolja a kultúrfejlődés konfliktusát, amely az ember ösztöntörekvése és kozmikus érdektelensége között minden korban abból adódott, hogy a konkrét személy egyugyanazon valóságban kozmosz-jelenség és egyben egocentrikus ösztöntörekvések médiuma is.

A kontempláció a világfolyamat és tudattartalom egyidejű szemlélete az öntudat képében. Praktikus jellegű magatartási formákkal ellentétben a kontempláció egyesíti az extatikus megismerés *alanyi* és az objektivitás *tárgyi* vonatkozását. Az extatikus momentumban megjeleníthető *ellentétpárok,* mint például „jó vagy rossz", „igaz, vagy

hamis" nem minősíthetők *képzeteknek*, mivel olyan jelentéssel bírnak mellyel az ember fogalmi szinten megjelenő dolgokról alkot ítéletet. Kontemplatív módon járunk el akkor is, amikor belső folyamatainkról adunk számot: „Gondolkozom, tévedtem, tisztességtelen módon jártam el, lekéstem a vonatról…" Az ilyen jellegű *ítéletekben* a szubjektum és objektum egybeolvad, amit úgy is megfogalmazhatunk, hogy a dolgok szubjektív, illetve objektív vonatkozású jelentése eggyé válik. Megismerési szinten az ítélet magasabb minőséget képvisel, mint az egyszerű érzékelés. Ha például megállapítjuk, hogy sötét háttérben a tárgy világosnak tűnik, pedig a tárgy valójában szürke, korrigáljuk az érzéki csalódás által előálló tévedést.

A *Theaitétosz* című dialógusában Platón elgondolkodtató tényként említi meg, hogy a szín és a hang jelensége létezőként más-más dologi valóság, önmagával mégis azonos. A kettő magába véve kettő, de bizonyos értelemben egy meg egy. A két jelentés önálló fogalomként és összeadás eredményeként ugyanaz, ám mégsem teljes mértékben azonos egymással. A páros, illetve páratlan számok fogalma az aritmetikában nem tárgyi valóságra vonatkozik, és azt sem a látás vagy hallás mutatja ki, hogy mi a közös az érzéki adatok sokaságában. „Ahhoz, hogy egymással relációba léphessenek, az érzéki benyomásoknak oszthatatlan egészben kell fellépniük", állapítja meg Plótinosz (203 – 269). Russell pozitivista biztonsággal kijelenti, hogy van érzékszervünk a relációk tudati leképzésre is, ez pedig az agy szürke állománya.

Nem férhet kétség hozzá, hogy a gondolkodási folyamatok az egyénen belül, ha nem is kizárólagosan, de nagyrészt a kortrexben játszódnak le. A tapasztalati pszichológia Wilhelm Wundt (1832 – 1920) által képviselt kezdeti szakasza még a nagyszabású terv megvalósítását tűzte ki céljául, hogy a „lélektani elemek legkisebb egységeiből" állítsa össze a különböző tudati jelenségek konfiguratív mintázatát. Időközben, nem utolsó sorban az alaklélektani kutatás eredményei alapján bebizonyosodott azonban, hogy nincsenek olyan elementáris alakzatai a lelki életnek, melyek a tudati Egész építőköveiként számításba jöhetnének.

A marxista tükröződés-elmélet az elemek integratív összeillesztődését és minőségi forma nyerését anyagi szinten véli fölfedezni. Az élettelen anyag egyéni jellemzőkkel bíró „eszmei alakzatai" e modell értelmében analóg módon tükröződnek biokémiai szinten. Az elképzelés, amely a tudati képeket egy további lépésben biológiai folyamatok tükörképeként fogja fel, intenciójával ellentétben nem haladja meg az anyagi jellegű értelmezési szintet, hiszen az anyag és intellektus közötti minőségi különbözet így is megmarad. De ha át is lépjük a mágikus határvonalat, amely a biokémiai jellegű agytevékenységet a lelki tényezőktől fogalmilag elválasztja, még mindig nem ragadtuk meg a differenciát, amely a problémamegoldó gondolkodást elkülöníti a kontemplatív jellegű ismeretszerzéstől, amely különbség a *kontemplatív öntudat* minőségi többletében valósul meg és egy olyan megismerési pozíciót biztosít a tudat számára, melynek szintjén *a lelki tényezők feloldódnak a világ tárgyi Egészében.* Ez esetben hétköznapi értelembe

vett tudati képekről nem beszélhetünk, hanem csak *öntudati jelenségekről*, melyek nem csupán arról adnak számot, ami külvilágban és annak szubjektív reprezentációjában lefolyik, hanem arról is tudósítanak, hogy miként informálódik maga a szemlélődő. Önmegfigyelés alapján képesek vagyunk arról is fogalmat alkotni, mi történik bennünk, amikor szemlélődünk, fölfedezhetjük tehát ítélkezésünk és a logika alaptörvényeit is. A kontemplatív állapotot ilyen értelemben egy tükörhöz hasonlíthatjuk, amely önmagát reflektálja tárgyként, amelyben benne foglaltatik minden, amit a világról állíthatunk. Ez az ismeretelméleti koncepció, ha logikailag nem is állja meg a helyét, kifejezi mindazt – a tapasztalati lélektan ismeretszerzési módozataival ellentétben, melyek az S-O-R modell értelmében kizárólag okozati jellegű törvényszerűségek felfedésére irányulnak –, ami a megismerést nem valamiféle energetikai kölcsönhatás, hanem az *észlelési folyamatok identitása* alapján jellemzi. De vajon milyen törvényszerűségeket követ, miféle többletnek minősíthető ismeretanyagot képes a szellemi aktusok rendszere fölfedni? A kérdés megválaszolása céljából nagy vonalakban már ehelyütt fel kell vázolnunk a későbbiekben részletesen ismertetett *kategoriális törvények* elméletét.

Amiként az alaklélektan, úgy a kategóriák elmélete is a részelemek viszonyát analizálja az Egészhez képest. Ám amíg az alaklélektan nem képes tisztázni, milyen összefüggések fedezhetők fel a kvantitatív jellegű Sokaság és a kvalitatív jellegű Egység között, a Hegel által kidolgozott elmélet épp e kérdésfelvetést teszi központi témájává, amikor vizsgálat alá vonja a világban egymásra épülő szerkezeti egységeket, melyek dinamikus fejlődése elvezet az élettelen anyag organikus szerveződése útján a lelki folyamatok megjelenéséhez és végül a szellemi minőségforma kialakulásához. Nyilvánvaló, hogy maga az anyag nem produkálhat köztes szerveződési fokok fejlődési állomásainak betartása nélkül szellemminőséget. A rétegelmélet értelmében azonban a határok átjárhatók: Amikor a szellemi aktus extatikus módon érvényesül, valójában kilép saját *rétegéből* és áttelepszik egy alacsonyabb szintű szerveződésbe. Hegel dialektikájából egyértelműen kiderül, hogy létezik a természeti jelenségekre jellemző okozati szerveződési formán kívül egy olyan pricipium is, amely túlmutat a kauzalitás dinamikus folyamatán és megvalósít egy fejlődési elvet, amely nemcsak az idő tengelyén lejátszódó ok-okozati sorban irányítja szigorúan a folyamatokat.

Az atya származtatás tekintetében oka a fiú létezésének; a sorrend meg nem fordítható: nem létezhet fiú atya előtt. A „*kategoriális dependencia*" ezzel szemben kimondja, hogy a „*filius ante patrem*" lehetséges. De vajon mely szabályok jellemzik ez esetben a *mennyiség* és *minőség* egymást kölcsönösen meghatározó viszonyát? A kauzalitás dinamikáját kiiktató tétel kimondja, hogy a *mennyiség egy metszete valamilyen Egész minőségnek*. Az ötös számból kimetszhetek öt egyest, mely esetben az egyesek *kvantumnak* tekinthetők: Öt annyi, mint egy + egy + egy + egy + egy. Azonos értelemben határozhatom meg a négyes számot és bármely más számegységet is a számsor Egészében. De vajon a négy és az öt valóban csupán summázata az egysé-

geknek? Nem! A négyes osztható eggyel, kettővel és önmagával, az öt ezzel szemben csak eggyel és önmagával. A négyes ezenkívül páros szám, az ötös páratlan és ráadásul oszthatatlansága miatt törzsszám is. Ha a kvantumegységeket summázom, úgy a négy egységhez, illetve öt egységhez *valamiféle többlet járul, ami nem foglaltatik a kvantumokban*. A fizikában is jellemezhetem az elemeket atomsúly szerint. Az egyik atom a másiktól azonban nem csupán annyiban különbözik, hogy mennyiségileg eltér tőle. *A súlyban észlelhető kvantum-változáshoz olyan minőségi változások is járulnak, melyek nem következnek a részecskék súlytöbbletéből. A mennyiség tehát kimetszhető valamilyen alakegészből, az alakegész viszont felépíthető kvantitatív elemekből.* Mondhatjuk tehát, hogy a kvantum oka a minőségi többletnek? Benne van az egységben a minőség, miszerint egyszer páros, máskor páratlan a szám? Nem! Az említett minőségek egy magasabb szerveződésből, a *sorszerkezetből* erednek. Amikor a sorból kimetszem az egységet, a minőségi többlet elvész anélkül, hogy az egység fennállásához szükség lenne a sorra. *Sem a mennyiség, sem a minőség nem származik a másikból, fennállásukban mégis egymásra utalnak.* Ilyen törvényi összefüggések valósulnak meg a *kategoriális dependenciában*, melynek alaptulajdonsága abban nyilvánul meg, hogy szükségszerűen kapcsol kétféle *szellemi* produktumot egymáshoz – mint például mennyiséget és minőséget, formát és anyagot, külsőt és belsőt… Más természetű a hideg-meleg ellentétpár, amely tapasztalati kapcsolatot, nem logikai szükségszerűséget juttat kifejezésre.

A kategoriális dependenciában nem az idő tengelyén lejátszódó okozati folyamatok szükségszerűsége, hanem a rétegkapcsolódás törvénye nyilvánul meg. A már vitatott extatikus mobilitás teszi lehetővé, hogy a regisztrált környezeti tényezőket jelek, szignumok értelmével lássuk el, melyek hatására a világ érthetővé válik. Az *objektivitás* beemeli tudatunkba az Egész törvényeit, így nem csupán izolált képzeteket és azok alaklélektani összefüggéseit ismerhetjük fel, hanem a dolgokat a Világegész összefüggésében az Egész metszete gyanánt is tapasztaljuk. Ebben az összefüggésekben nem *képzetek* és nem tudaton kívüli jelenségek, hanem ismereteink *tárgyai* öltenek tudati formát, melynek csupán két különböző oldalát mutatja be a *jelentés,* illetve *tárgy.*

Kategoriális összefüggések a szellemi öntudatban

A kategoriális összefüggésrendszer értelmezésében az Egészből való *kvantitatív* jellegű kiszakítottságot Hegel nyomán *an sich* állapotnak nevezzük, amely aritmetikai értelemben – a kategoriális megismerés tézise gyanánt – egybeesik a *kvantum* fogalmá-

val, ismeretelméleti szinten pedig a *dologgal*, illetve izolált *lélektani képzettel*. Amikor az an sich jelleg feloldódik egy magasabb fokú szerveződésben és így minden alsóbb rétegelem egy új minőség hordozójává válik, Hegel értelmezésében *für sich* állapot jön létre, melyről logikai ítélet értelmében *antitézisként* beszélhetünk. A matematikai *Egy* például törtrészekre osztható, és a törtekből sor is alakítható – ¼, ½, ¾ stb. mintájára. Ez esetben a törtrészek nem *an sich* adottak, mert mindig hozzágondolandó az Egész, amelyből a sor kimetsződik. *A törtrészek tehát az Egyre való tekintettel, für sich állapotban léteznek*. A für sich állapot ontológiai értelembe vett tárgyelméleti minőségét Hegel a *koherencia* terminussal jelöli. A felsőbb létezési rétegben, amint ez a későbbiekben bizonyítást nyer, az alsóbb rétegek átlényegülnek, más jelentésvonatkozásuk kerül előtérbe; olyanok, amelyek által többletminőséggel gazdagodnak.

Az alsóbb *kvantitatív* réteg is kifejezi a maga „kiszakítottsági an sich valóságában" a felsőbb réteghez fűződő affinitását. Ahhoz, hogy a számtani sorban létrejöjjön a sorminőség – a párosság, a törzsszám és az irracionális szám sajátságos minőségi jellege – a kvantumoknak bizonyos mennyiségi mértéket pontosan ki kell elégíteniük. Az ötös minőséghez pontosan öt kvantum kell, nem több, nem kevesebb. A Mengyelejev féle periódusos rendszerben pontosan meghatározott atomsúly mennyiségekhez járulnak a minőségi tulajdonságok. *Az alsóbb réteg inherens* sajátsága tehát, hogy valamiként kifejezi a benne rejlő, felsőbb rétegekben megjelenő minőségi többletet. *A viselkedés biokémiai folyamatok alakjában, a gondolkodás lélektanilag leírható történések képében, az extatikus szellemi jelentések pedig jelekkel, szignumokkal, szimbólumokkal inherens az alsóbb réteg valóságában*.

Az alsóbb és felsőbb kategoriális szövődmények kapcsolódása mindezek alapján nem tekinthető okozatosnak, de egyirányúnak sem. Létezés tekintetében az figyelhető meg, hogy kölcsönösségi alapon mindkét tag a maga módján utal a másikra. A kategoriális dependencia értelmében tehát nem szolgálnak fizikai jelenségek törvényszerűségei magyarázattal a kémiai, illetve biológiai folyamatok mibenlétére, ami nem azt jelenti, hogy alacsonyabb rendű elvek ne érvényesülnének magasabb rendű törvényszerűségek magyarázatában. Minél közelebbi a kapcsolat az egymásra épülő rétegek között, annál nyilvánvalóbb a szerkezeti egység: A lelki folyamatok tulajdonságai több értelmi jellegű minőséget mutatnak fel, mint az alapjukat képző biológiai folyamatok rendszere. A *szellem* működési elvére vonatkozó törvények szintén alsóbb szintű törvényszerűségen nyugszanak, ezek azonban csupán izomorf, *minden tudatosságot nélkülöző* momentumok.

Nem kerülhető el a kérdés: Tagjai-e a szellemi folyamatok is magasabb szintű törvényszerűségnek? A válasz egy határozott „Nem". A szellemi öntudat minden egyéb ismérvet felülíró jellegzetessége abban áll, hogy tudja magáról, hogy tud, tehát *önmaga megismerési tárgya.* Minden alsóbb törvényszerűség szellemi tudattartam, maga az öntudat azonban több mint az alapjául szolgáló momentumok összessége; nem is

tárgya másnak, csupán önmagának. *A szellem önmagát azonosítja az egyénben, mint ahogy az egyetemes világmindenségben is.*

A kontemplatív aktusban feloldódik a polarizáció, melyet akár a „test és lélek", akár a „mennyiség és minőség" kategoriális felosztásban tapasztalunk. A szellemi kontemplációnak az így megvalósuló Egészben nyilvánul meg jellemző *teljességi* volta: Extatikus azonosulásban kilép önmagából és behatol a végtelenség fogalmi szférájába; belehelyezi a lélektani funkcióit a Világegészbe. Egyidejűleg ad számot világról, lelki folyamatokról, és önmagáról: úgy szemléli magamagát, mint Arisztotelész istene.

A szellemi megismerés abszolút pozíciót feltételez, melyben értelmét veszti az alanyi/tárgyi szembenállás. Kontemplatív állapotban a lélektani momentumokat értékrendi elvek értelmében harmonizálja az ember, vagy éppen elmerül a misztikus extázisban, ahol benne él a végtelenben, a végtelen pedig értelmes keretet nyer a misztikusan megélt végességben. Ennek eredményeként tudati valósággá válik a „*coincidentia oppositorum*", amely egybeesése alanynak, tárgynak, Világegésznek, szemlélődő énnek, értéki tartalmaknak és gondolkozási törvényeknek. Mindez nem egyszerűen a motívumok harca, egymásra torlódása vagy kioltása energetikus folyamatoknak, hanem számadás mindenről, magáról a számadásról, számadóról is. *A kontempláció lezárása a rossz végtelennek egy osztatlan, mindennek értelmet adó Egészben*. Így ölt alakot bennünk a metafizikai abszolút pozíció, amely nem utal más alapra, kizárólag saját tartalmaiban nyer értelmet.

Kant téves úton jár, amikor az *Én* fogalmát csupán a belső észlelés beszámítási pontjaként értelmezi. Az *Én* nem fogalom – állítja Kant –, hanem csak az érzékek, érzelmek tárgyának megjelölése; nem más, mint a belső jelenségek ismeretlen alanyára irányuló állítás, legyen bár a gondolkodó Énnek neve szubsztancia vagy lélek, a fogalom üres és meddő marad. Kant következetlensége ez esetben is arra vezethető vissza, hogy fogalmi rendszere nem különíti el a szellemi funkciókat a teljesen nyilvánvaló lélektani mozzanatoktól. Az Én kategoriális meghatározása esetén nem a belső tapasztalás alanya alkotja a fogalom magvát, amely Descartes modorában lélekként kapcsolódik a testhez. Ez a kiindulási pont csak az egyik aspektusát ragadja meg annak a szellemi aktusban megvalósuló tudati önarcképnek, melyben együttesen jelentkezik a lelki és testi megélés a közvetlenül reflektált önazonossággal. A szellemi aktusok fogalmi rendszerében nincs értelme a belső, illetve külső tapasztalati források közti különbségtételnek. Az *extatikusság*, *objektivitás* és *kontempláció* együttesében az emberi szellem kozmikus jellege tárul fel evidens értelmezhetőségben.

Marad azonban a kérdés: Honnan ered e minőségi alakzat fizikai, érzéki és kognitív elemekből össze nem tehető sajátossága, melyben minden csak tárgy, anélkül, hogy szükségesnek tűnne a szemlélő alany fogalmi elkülönítése? Nos, ez a megismerési helyzet értelmi szerkezetéből adódik, amely az alanyi/tárgyi megjelenési forma elkerülhetetlenségét kiiktatja újabb reláció-hálózat megteremtése nélkül oly módon,

hogy mindent csak momentumként értelmez egy oszthatatlan Egészben. A *szellemi aktusban feloldódik a külső inger és az általa kiváltott mentális folyamat, az alany és a tárgy, a személy és a világ egymásra rétegeződő megismerési ellentéte.*

Mindezt úgy is felfoghatjuk, hogy szellemi aktusaink a tárgyakat egy irracionális Egész metszeteként „*ex parte negatio*" formájában ragadják meg. Képzeteink az így megvalósuló összefüggésben válnak megismerési rendszerré. Ha szellemi aktusaink nem ilyen természetűek lennének, nem tudnánk képzeleteinket törvények alapján működő, az egész világegyetemre érvényes rendszerként kezelni. Megmaradnánk a Berkeley-féle szolipszizmus fogságában, melyben nem bizonyítható, hogy mindaz, ami bennünk él valóságjellegű, nem csupán képzeletünk szüleménye.

Kant úgy véli a bölcselet előtudománya a megismerő képesség bírálata, s ezzel belesodródik a bölcselet legszélsőségesebb pszichologizmusába. A megismerő képesség feltárása egyértelműen a szakpszichológia feladata, melyet mai fejlődési állapotában a kognitív pszichológia igyekszik transzparenssé tenni. Kant mégis úgy nyilatkozik a megismerés gyakorlati problémáiról, mintha azok a bölcselet elméleti síkján lennének megoldhatók. Ezt a beállítódottságot jellemzik egy kimondottan pszichológiai tartalmú előadásának bevezető szavai: „[…] *nach einer kleinen Einleitung von der empirischen Psychologie, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist* […]"[14i] Mégsem vethető Kant szemére, hogy munkáiban elmosódnak a pszichológia és filozófia feladatkörének határvonalai és a metafizika módszerének segítségével véli megragadhatóvá tenni az emberi tapasztalatok lelki vonatkozású hátterét, hiszen az ő idejében még természetesnek tűnt, hogy a bölcselet világít rá a mentális és affektív folyamatok szerkezetére. Ez nyilván azt hozta magával, hogy a pszichológia és a kozmológia két feloldhatatlan ellenpólust képzett a filozófiai kutatás területén. Ami Kant munkásságában maradandó értéket képvisel, az biztos nem a pszichológiai próbálkozások területén keresendő. Utolsó nagyigényű munkája, melyet *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* címen 1798-ban tett közzé, mára már inkább szórakoztató jellegével, semmint tudományos értékével imponál épp azért, mert spekulatív módon igyekszik fogalmakat meghatározni, melyek egyértelműen empirikus megközelítést igényelnek.

A bölcselet feladata a szaktudományokkal szembe állítva abban nyilvánul meg, hogy tudatossá teszi a vizsgálódások kozmikus jellegét, miközben felhívja a figyelmet a kultúrfolyamatok irracionális beágyazottságára, de emellett a világ és az emberi élet értelmének feltáró eszközének is tekintendő, minthogy kérdésfelvetései nem lélektani, nem szociológiai vonatkozású és legfőbbképpen nem az ideológiák feladatkörébe tartoznak.

---

i […] egy rövid bevezető után az empirikus pszichológiát illetőleg, amely tulajdonképpen az ember metafizikai tapasztalattudománya […]

Ha az emberi cselekedetek sorozata beilleszkedik a kozmikus folyamatba, éppúgy értelmessé válik, mint például az izolált valóságban egyébként értelmetlen „N" fonéma a „Nap" szóban. Azt, hogy emberi fájdalmak, gyönyörök, csalódások, diadalérzetek, haláltusák önmagukban érthetetlen momentumai egy kaotikus világtörvénynek, tagadni bajosan lehet. Ha anya szenved gyermekéért, a hős kínos halált hal hazájáért és árulásra az egyszerű *becsületes* ember még anyagi javak kilátásba helyezésével se vehető rá, úgy ezek a magatartási módok kozmikus jellegre utalnak. Ősi meggyőződés szerint minden értékértelmű gyötrelem felmagasztosul az elmúlásban. E jelenség értelmét képtelenek vagyunk racionális értelemben kifejteni; ebben áll az élet értelmének metafizikus jellege, kétségek megnyilvánulása ezzel szemben dekadenciára vall. Így volt ez a görög-római világban és ez játszódik le korunk liberalizmusában is.

A szaktudományok specializálódása, elaprózódása, rohamos léptekben iktatja ki a kozmosz szerepét kulturális életünkből. A régi termelési módozatban a kézműves remekművet alkotott, költők új versét gyakran az egész ország szavalta, keresztelőt ünnepeltek és megülték a halotti tort. Születéstől a halálig kozmikus létfeltételek tudata lebegett az egyén és a társadalom felett. A fekete halál lázától égő beteg mélységes áhítattal csókolta meg a kőszentek lábát, és így a legszörnyűbb vég is valamiképp eszkatológikus értelmet nyert. Csupán egy görög sorstragédiát kell olvasnunk és kétségbeesés helyett a fenségben való megnyugvást érezzük: „Így jó, ez így helyes". Ha a végzet megjelenítése nélkül írták volna meg Oidipusz tragédiáját, nem csodálatos remekművel, hanem szörnyű bűnügyi történettel szembesülnénk.

Az emberi élet nem a napi automatizált praxisban nyer értelmet; céljául, élet-célul a végtelenbe irányuló robotsorozatot csak csökkent értékű akarnokok állíthatják be. Az emberi élet értelme minden esetben valamiféle kontemplációban oldódik fel. Hogy miben áll ez a kontemplació, az épp attól a metafizikai alaptól függ, melyet a személy vagy a társadalom intézményesen megragad. Kultúrbűntett az emberiség eddigi erőfeszítéseit úgy beállítani, mintha minden ténye, lélegzetvétele csak kiszolgálása lett volna egy gonosz módon uralkodó emberi kisebbségnek, és ami benne kozmikus, metafizikai jellegű, az nem más, mint rafinált eszköze a mindenkori elnyomásnak. Az emberi élet minden praxisa, napi robotja értelmesebb, ha az erkölcsi Rend és esztétikai Szép megvalósítására irányuló erőfeszítésnek tekintjük. Az emberiség nemesebb része küzdött mindig az önző kisebbség vagy irigy többség mindent leromboló életfelfogása ellen. Ha az emberi cselekedet valaha is cél ért, úgy e célt nem önmagáért való tevékenység, hanem a kaotikus világ olyan értelmű átalakítása valósította meg, mely arra szolgált, hogy az ember méltó legyen kontemplatív hitvallásra.

Bölcseleti kontempláció

A bölcselet a kontempláció egy bizonyos eszköze, racionális megközelítése az irracionális világszemléletnek. A bölcselő mindig álcázott misztikus, aki fel akar oldódni az irracionális Világegészben. Rickert e felfogással kapcsolatban idézi Novalist: „Valójában honvágy a bölcselet, ösztönös törekvés arra vonatkozólag, hogy mindenütt otthon legyünk." Ezt az otthonteremtést metafizikai elegendő alap teszi reális jellegű ténykedéssé, általa válik az izolált lelki átélés kozmikussá, ez teszi az embert az egész világmindenségben otthonosan mozgó lénnyé. Dilthey a metafizikában megtévesztő illúziót vél felfedezni: Minden metafizikai rendszer azt a helyzetet reprezentálja, melyben egy adott lélek a világrejtélyt megpillantja, a metafizikában azonban nem a transzcendenciát leljük meg, hanem önmagunkat[15]. Dilthey is Novalist idézi: Egy ifjú elhagyja kedvesét, hogy felfedezze a természet titkát, Ízisz csodás arcának megtekintése által. Hosszas vándorlás után felleli az istennőt és amidőn arcáról a fátylat fellebbenti – felismeri elhagyott kedvesét. Tény és való: a szellem minden metafizikai álláspontból visszatér önmagához, kiindulási pontjához. A metafizikait nem felfedezzük, hisz a dolgok természete szerint a metafizika mindig adva van. A kriticizmus sem más, mint hamis illúziókergetés, meddő erőfeszítés a szellemi aktusok metafizikamentessé tételére. Ha álmunkban tudjuk, hogy álmodunk, vajon ébrenlétnek tekinthető-e az ilyen állapot? A kritika által nem lépünk ki egy metafizikamentes létezésbe, ha ugyanis metafizikamentes világszemléletről akarunk értekezni, akkor ezt is csak metafizikai alapon tehetjük meg. A bölcseleti kontempláció mindig megőrzi tudományos karakterét, és így Rickert kifejezésével élve a pátoszmentesség pátoszát (*Pathos der Pathoslosigkeit*) valósítja meg, amely a történelmi helyzet függvényében egyszer a Világegész konstrukciójának eszköze, máskor a szisztéma ellen tőr dühös kritikával, de eközben sem érintheti a kritika az irracionális állapotot.

Nicolai Hartmann a bölcseleti munka lényegét az egyszerű problémafeltárás tevékenységére szűkíti. Nézete szerint a történelmi anyag csak mindenkori hüvelye örök érvényű problémáknak, nem hisz egy minden szempontból kielégítő rendszer létrejöttének lehetőségében: „A filozófia nem hitegethet időtlen jelenségekkel való játszadozással, mellőzzük hát az újkantiánusok szisztémaépítési próbálkozásait." Hartmann fejtegetései pozitivista színezetűek, mégis meg kell állapítanunk, hogy a bölcseleti igazság kibontakozása érdekében nem tett senki sem Kant és Hegel óta annyit, mint éppen ő. Finom fejtegetései mindenütt feltárják az irracionális határokat, beütéseket; a kérdések metafizikai alapon történő korrekt kezelésének irányvonalat valójában ő jelöli ki.

„*A filozófia a metafizikai kontempláció eszköze*." Martin Heidegger (1889 – 1976) ezt a nézetet azzal a megjegyzéssel juttatja kifejezésre, hogy a bölcselés csak beindítása a metafizikai jellegű gondolkodási folyamatnak, melyben a filozófia önmagához,

valós feladataihoz jut el. Nem más a metafizika, mint állásfoglalás a dolgok, a szellemi megismerés és az értékek végső alapjáról. A végső alap, melyet Világegésznek is nevezhetünk, olykor a fizikai világegyetem, máskor az emberi sors végső irányítója, vagy a Legfőbb Jó és Szép, de minden esetben kifejezhetetlen, megfoghatatlan a maga valóságában. A metafizika az adott kultúra lelki, szellemi szükséglete szerint mitikus hősök történetében, csodás csillagászati elképzelésekben, paradox fogalmi köntösben, szentkönyvek szimbólumaiban vagy szaktudományi megfogalmazásban lép fel, de mint a dolgok, cselekvések elméleti megítélések végső alapja, nyíltan vagy burkoltan, mindig jelen van a gondolkozásban; atom, anyag, szellem, élet vagy más kifejezésben tölti be minden dolgok bölcsőjének szerepét, e feladatkörben azonban sohasem azt a fogalmat állítja elénk, melyet a szaktudományban vagy hétköznapi életben megszoktunk. Ha például anyagnak nevezzük, csodálatos módon gondolat, érték, történelmi motor, törvényszerűség, szinte gondviselési képességgel – egyszóval minden, csak éppen nem grammal, centiméterrel és időegységekben mérhető realitás.

A materialista gondolkodás mindezek ellenére arra törekszik, hogy a világ jelenségeit vizsgálva pusztán anyagról beszéljünk; még akkor is, amikor az irracionális mindenség fogalmát taglaljuk. A mindenkori bölcselet az így értelmezett metafizikának csupán kiszolgálója, racionális, logikus megokolója, dogmaalkotó segédereje, fogalmi hálózatában csoportosítja a képzeteket, eszméket, összefüggéseket. Rekonstruál, mint a paleontológus, aki egy semmitmondó ásatag darabból hatalmas élőlényt konstruál, melyet senki sem tapasztalt, nem is tapasztalhatott, ám létét igazolhatatlanul is elhiteti velünk, mert hiszen hinnünk kell a tudományban. De a bölcselet felléphet ellenzéki szerepben is, antagonisztikus metafizikai alapon: A materializmus támadja az idealizmust, a skolasztika a racionalizmust, és vice versa – a metafizikai háttér mindig felfedezhető. Ha nincs metafizikai alapja a bölcseletnek, mert a kritika eldisputálta saját elegendő alapját, a bölcselet már nem is bölcselet, hanem csupán puszta elmélkedés a hiábavaló elmélkedésről – mégis filozófiai irányzatnak tekinti magát.

A kritika propedeutikája a bölcseletnek, feltárása és meghatározása a megismerő képességnek; nem metafizika, nem is bölcselet, csak kultúrtörténeti átmenet. Lényegében nem is a metafizikai alap ellen irányul, célja inkább a szellemi aktusok olyan rendszerbe foglalása mely feltételezi a metafizikai tárgyat. A metafizikai alapot nélkülöző kritika puszta szkepszis: „*quaestio facti*", véleményszerű állítás.

A bölcselet célja racionális kontemplációban, az amor Dei intellectualis szellemi aktusában valósul meg, amely feloldása minden alanyi/tárgyi relációnak: a megismerés megismerése. Történelmi szerepe a tanítók tanítása, bírálata mindenkori ideológiáknak, ápolása a gondolkodók konszenzusára alapuló közvéleménynek, útkeresés későbbi generációk számára a metafizikába ágyazott kultúra-kibontakozás érdekében.

A bölcseleti kontempláció a magasabbrendűséget juttatja kifejezésre az ösztönösséggel, hétköznapi akaratmegnyilvánulásokkal szemben. „A zseni képessége a magasabb fokú

kontemplációra való képesség, kiragadja saját személyiségét az időből és így az akarat igájából", tanítja Schopenhauer. A kontempláció azonban nemcsak a zseni magánügye, hanem társadalomszervezési feladata is olyan értelemben, hogy lehetővé tegye az egyszerű ember számára is azt megélni, amire a zseni meglátása képesít. Nem fogadhatjuk el Schopenhauer véleményét, amely szerint az emberek túlnyomó része természeténél, jelleménél fogva evésen, iváson, párosodáson kívül nem képes mást komolyan venni. De ha egy adott társadalom, kultúrfokát tekintve valóban ebbe az irányba tendál, ki kell mondanunk az igazságot. Nem használunk a világ fejlődésének, ha a világ dolgainak intézésében populista módon ilyen igényeknek hízelkedünk. Nevelő feladat kérdése a célkitűzés, hogy az ember önálló cselekedeteiben a világegyetem jelentőségteljes elemének és a világmindenség értékes tagjának érezze magát. Ebben nyilvánul meg emberi hivatásunk a termeszek életével szemben. „*Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire á la fois l'un et l'autre",* véli Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778) az „*Emile*"-ben: Nem tartozik az állam feladatai közé, hogy egyedüli meghatározója legyen a kultúrértékeknek. Nem lehet egyszerre embert és polgárt nevelni, különösen akkor nem, ha az ember kultúrlény és a polgár nem is a divatos kifejezéssel meghatározott polgártárs, hanem inkább valamiféle gerillaharcos.

Valóban nehéz rászoktatni az embert arra, hogy ne pillanatnyi gondjának, bajának éljen, hanem életét metafizikai távlatokban bontakoztassa ki és szemléletében a világ minden tekintetben értelmes Egész legyen. „Ez esetben feloldódna a szkepszis kétségbeejtő magánya, minden emberi szellem képességéhez mérten tükrévé válna a végtelennek.", lebeg Verulami Bacon (1561 – 1626) szeme előtt, amidőn a „*simulacrum et reflexio*" fogalmi megkülönböztetést vizsgálja. A kulturálisan megszervezett kontemplációban sokak számára elérhető a vallásos lelkek által áhított csoda, amint ezt az egyháztanító Bonaventúra (1221 – 1274) az „Istenről való valaminő megtapasztalás" írásában kifejezésre juttatja.

Jelen mű központi feladata ebben az értelemben nevezhető útkeresésnek a „*scientia Dei experimentalis*" fogalomkörében, ahol föllelhetők a bölcseleti kérdések irracionális hátterében a racionális megragadás mérföldkövei is. Rangos gondolkodók nyomán haladva, az általuk feltárt utak folytatását keresve kérdezhetjük mi is, mikor ismeri fel végre a metafizikai méltóságától megfosztott emberiség és pirul el szégyenében, hogy közösségi cselekedeteinek fő motívuma, irányítói fő ígérete a több étel megteremtésében, kevesebb munka árán és a szórakozási lehetőségek mértéktelen kiterjesztésében áll. De mi is az ember, melynek legfőbb java az étel és kedvenc időtöltése az alvás? Semmivel sem több, mint puszta állat, véli Shakespeare, e nézetet Hamlet szájába adva:

What is a man,
If his chief good, and market of his time,
Be but to sleep and feed? a beast, no more …

4. FEJEZET

Affektív jelentéstartalom

A panteista metafizika körvonalai olyan mentális folyamatok keretein belül rajzolódnak ki, melyek kontemplatív módon realizált tudati képek értelmét jelenítik meg irracionális tudattartalmak formájában. Mentális folyamatok, amelyek irracionális fogalmakat eredményeznek, ellentétben a tárgyi alapú racionális fogalomalkotással, érzelmi színezetű tudati képekből indulnak ki, melyek mérvadó jellegzetessége abban áll, hogy szavakban ugyan hozzávetőlegesen körül írhatók, *denotációs* jelentéstartalommal azonban nem kommunikálhatók. Későbbi fejtegetéseink során részletesen ismertetjük a szimbólumok, különösképpen nyelvi szimbólumok kétarcúságának mibenlétét, amely a fogalmak *denotatív*, illetve *konnotatív* jelentéstartalmában nyilvánul meg. Ehelyütt jegyezzünk meg egyelőre csak annyit, hogy minden értelemmel bíró szimbólum, fogalom, gondolati szféra hordoz egy csupán affektív szinten megragadható híranyagot is. Számos fogalom nem is kommunikálható kizárólag nyelvi szimbólumok alapján. Ahhoz, hogy bizonyos szubjektív értelemmel bíró tudati képek érthetővé váljanak, létre kell jönnie egy individuumokat átívelő affektív jellegű fogalmi referenciának, amely sohasem annyira egyértelmű, hogy tökéletesen lefedje az egyéni szinten megjelenő jelentéstartalmakat. Az ebből adódó transzinformációs elégtelenség kiküszöbölése lehetővé válik a művészet médiumában, ahol az egyes denotatív jelentéssel bíró szimbólumok értelme csupán egy bizonyos gondolati rendszer vázát képezi, és a kifejezni kívánt tudati kép a konnotatív fogalmi szférában megvalósuló jelentéstartam hordozóelemeiben válik érthetővé. Érzéki jellegű információkból kiindulva megfogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy esztétikai jellegű ismeretszerzésben nem a színként megélt pigment, a hurok fizikai rezgése, illetve az általuk megjelenített jeleket válnak élménnyé, hanem a benyomások közös szférájában észlelt hangulati elemek egysége, melyhez a fizikai folyamat csupán színházi kulisszaként járul.

Visszatérve a panteista jellegű metafizika megjelenési formájára megállapíthatjuk, hogy annak legfőbb jellegzetessége az irracionális Világegész *affektív jellegű* átélé-

sében manifesztálódik. Az összefüggések ez esetben nem logikai törvények szerint rendeződnek, hanem érzelmi szinten, egy szavakban alig kifejezhető tudati képekben. Racionálisan értelmezhető jelentéssel a kontempláció affektív módon dominált szintjén csak mitológiai értelemmel felruházott szimbolikus alakok bírnak. Az univerzummal való kategoriális identifikáció azonban ilyen körülmények között is olyan tudati állapotot idéz elő, amely beemeli az egyént a világmindenséget szubjektív érzelmekkel felruházó önkiteljesülésbe. Érzelmeket, hangulati jellegzetességeket tulajdonítunk a naplementének, viharnak, virágnak, lomhullásnak, hóesésnek, három napos esőnek.., minden tapasztalható természeti jelenségnek. Az irracionális aktus *extatikus* tartalmaként vetítjük ki érzelmi életünk megnyilvánulásait az érzelmektől független mindenségbe, hogy ezzel saját személyiségünk tárgyiasuljon a kozmikus valóságban. A szellemi aktusok kölcsönösségi elve alapján ezt mégis úgy éljük meg, mintha örömeink, bánataink, gondjaink, reményeink hordozója a világmindenség lenne. Érzelmi megnyilvánulásaink tehát nemcsak tapasztalatokra alapuló személyes élmények, hanem affektív jellegű egzisztenciális tartalmak is: Rajtunk konkretizálódik a világmindenség. Mágikus ráhatási lehetőségek kelnek életre az egzisztenciális tudatban, mellyel az alany, illetve tárgyi irányultságú hatások kiegyenlítődnek. A kontemplatív teljességben eltűnik a mágikus ráhatás illúziója, de eltűnik, megszűnik a kozmikus egyedüllét is, amely az egzisztencialista bölcseletet olyan értelmetlenné teszi.

Racionális megfontolások alapján ábrázolt Világegész

Szellemi aktusok keretein belül, mint ahogy ez a fentiekből kiderül, azért képes a személy eggyé válni a mindenséggel, mert az objektív identifikáció alapját nem kauzális folyamatok, hanem kategoriális összefüggések képzik. A szubjektív jelentéstartalmakkal felruházott világ a mindenkori kulturális háttér alapján háromféle arculatot ölthet:

i. Irracionális aktus értelmében *szimbolikus*,
ii. racionális aktus alapján *logikai*,
iii. értékelő aktus eredményeképpen *morális* és/vagy *esztétikai* jelentéssel bírhat.

A szakpszichológia értelmezésében az ember összeköti az aktuálisan ható érzéki benyomásokat az emlékezeti modulokban tárolt információkkal és az összegezés eredményeként alkot ítéletet az észlelt jelenségekről. Az ítéletben alanyi és tárgyi oldal szervesen kapcsolódik egymáshoz, különbség az egyszerű észlelés és szellemi

aktusok eredménye folytán létrejövő ítéleti alap között csak abban nyilvánul meg, hogy első esetben az ember a kauzális összefüggésekben nyert világkép értelmében ítélkezik, a másodikban viszont a mindennek értelmet adó Világegész közegében jár el. Azt, hogy egyugyanazon momentum más-más környezetben alapvetően eltérő értelmet nyerhet, egyszerű példával igazolhatjuk. A „kés" szó *denotatív* jelentése ugyanaz marad, akár egy szelet kenyér levágásának, akár egy testi sértés funkcióját tölti be. Merőben más jelentés hordozójává válik azonban a fogalmat affektív szinten körül lengő *konnotáció* értelmében. Az egyénileg változó kognitív háttérben megjelenő konnotációs különbséget illusztrálja a mondás is: „Akasztott ember házában nem illik kötélről beszélni." Az irracionális jelentés tehát egy olyan fogalmi szférát tudatosít, amelyről nagy vonalakban megállapíthatjuk, hogy mely tárgyra irányul, de azt, hogy szubjektív értelemben milyen tartalommal realizálódik, nem tudhatjuk előre. Egy adott társadalom közösnek mondható szellemisége *formailag* a fent megnevezett három jelentéstartalom kialakulásához vezethet. Ítéleteink legfőbb jellegzetességét az teszi ki, hogy fogalmi képzeteink éppúgy, mint ahogy gondolkozási folyamataink tárgyi összefüggései feldolgozásra váró problémákkal kapcsolatban jelennek meg. A mentális kapcsolódás alapját nem egyszerű asszociatív láncolat és annak figuratív mintázata jellemzi, mint ahogy ezt a tapasztalati pszichológia úttörői elképzelték, hanem a gondolkodási folyamatok időközben részletesen leírt törvényszerűségei, melyek állati intelligenciában nem mutathatók ki. Arról azonban nincs konkrét elképzelése a természettudományos pszichológiának se, hogy milyen mentális folyamatok vezetnek az ítélőképesség kifejlődéséhez. A svájci filozófus és fejlődéspszichológus Jean Piagetnek (1896 – 1980) kutatásai csupán azt igazolták, hogy az ítélőképesség nem született emberi tulajdonság, hanem egy olyan rendszeralkotó elv, amely szociális jellegű környezeti hatások alapján fejlődik ki – mind praktikus, mind erkölcsi vonatkozásban – az emberben, és csakis az emberben.

Milyen minőségben nyilvánul meg tehát a *racionális ítéletek* alapján feltárt világkép? „A természet önmagát specifikálja!", tanítja Kant abból az elképzelésből kiindulva, hogy a világ a *legfőbb genus* formájában realizálódik tudatunkban és fokról fokra bontható egységekként megjelenő elemeire. A legfőbb genus tehát a világegyetemmel való azonosulás elegendő alapja, melyben minden jelentés (tárgyösszefüggés) egy kizárólagosan elfoglalt helyet tölt be. Beszélhetünk tehát egyebek mellett az élettelen természet összetevőiről, ásványvilágról és növény-, illetve állatvilágról; részeire bontjuk az egységeket a gerinces, emlős, ragadozó állatok speciális körére, míg végül a konkrét egyed képviselője lesz az alapeleme a feltérképezett Egésznek. A racionális világkép sajátossága, hogy a világot, szimbolikus kifejezési módban szólva, széttört vázának tekinti, melynek apró részeit összeilleszti; ily módon igyekszik rekonstruálni a csak részletekben regisztrálható mindenséget. A probléma e látásmódban abból adódik, hogy minél több részt illesztünk össze, annál több olyan tu-

lajdonsággal szembesülünk, amely nincs a részletekben adva. A természetfilozófiai gondolkozás e nehézség kiküszöbölésére vezette be az evolúció fogalmát, melynek értelmében az *egyszerű* előbb volt, mint az *összetett* – legyen az bármi. A fizika esetében a hidrogén atom hamarabb keletkezett, mint a Mengyelejev-táblázat többi eleme. E felfogás megismétlődik a biológiában is: az egysejtűek korábban léteztek, mint az összetettebb szervezetű élőlények. Charles Robert Darwin (1809 – 1882) elmélete az állat- és növényvilág fejlődését illetően a legkövetkezetesebb módon valósítja meg a *metafizikamentes* fejlődés modelljét. Darwin nézete szerint a törzsfejlődés puszta mechanikus kombinációja elemi tényezőknek, melyek fejlődését környezeti hatások váltják ki. Hugo de Vries (1848 – 1935) holland botanikus, a darwini elmélet kiegészítéseként bevezeti az ugrásszerű fejlődés gondolatát és elsőnek igazolja kísérletileg a *mutáció* lehetőségét. A fajok eszerint nem hosszú idők folyamán, észrevehetetlen apró eltérések summázódása folytán jöttek létre, hanem hirtelen, ugrásszerűen, majdnem készen alakultak ki egy ősi megjelenési formából. Szisztematikus megfigyelések igazolják, hogy minden ismert állati és növényi faj sokszor többszáz elemi varietásra bontható és így minden létező faj valójában mozaikképe bizonyos fajelemeknek – a törött váza szimbóluma értelmében.

A darwinizmus nem talál azonban értelmes magyarázatot, még a génelmélet alapján sem arra vonatkozólag, mi okból és hogyan keletkeztek az egyes genusok, és mért nem ugorják át a módosult genomok az egyre szélesebbé váló tulajdonságrepertoár ellenére sem egy adott faj határát. A darwinista paleoantropológusok eredeti lelkesedése, mellyel az emberi fajt az emberszabású majmok családjával összekötő hiányzó láncszem („*missing link*") után kutatnak, az erőfeszítések nyilvánvaló eredménytelensége következtében az utóbbi időkben érezhetően csökkent. Ehelyett unos-untalan hivatkoznak az elmélet képviselői arra, hogy az ember és a csimpánz közötti genom statisztikailag megragadható mintázata közti különbség nem tesz többet ki, mint egy százalékot. Azt mindenesetre elfelejtik megemlíteni a diadalittas közlemények, hogy ugyanazok a számítások, melyek ehhez a szenzációsnak beállított eredményhez vezetnek, azt is kimutatják, hogy a földigiliszta génrendszere 80%-os átfedést mutat az emberével és persze a csimpánzéval is.

A racionalista filozófia látásmódja szerint a világ laza összefüggéseket mutat, összképében ezért nem is jeleníthető meg egy végső elegendő alap. „Irracionális beütések" folytán képtelenek vagyunk a rendelkezésre álló adatok alapján összefüggőnek minősíthető Világegészt konstruálni. N. Hartmann szerint a bölcseleti kérdésfelvetések metafizikai alapja mindig irracionális, és ez a probléma mélyen behatol a megismerési lehetőségek világába. A tapasztalati lét sokoldalúságot tár elénk, a tartalmilag hiányzó egység a maga puszta létében azonban kétségtelenül fennáll. E felfogáshoz hozzá kell fűznünk, hogy *a hiányzó egység nem pusztán létkérdés*. Az Egész természetét a szellemi aktusban megnyilatkozó, fentebb a törtszámok példájával megvilágított,

hozzágondolás is meghatározza. A dolgok eszerint *nem izolált elemekként léteznek, hanem szükségszerűen tagjai egy oszthatatlan Egésznek*. Mindenegyes tudományosan megalapozott fogalom olyan részt, részecskét jelenít meg, amely az *ex parte negatio* elve alapján tagadása a végtelennek. Nem az inger, nem a lélektani képzet, nem az alaklélektani dinamikus reláció, hanem a szellemi aktus teremti meg a tapasztalatilag megközelíthetetlen egységet!

A racionális világkép a tudományos ismeretek fejlődésével állandó kiigazításokkal módosul, mégse jut és nem is juthat el soha abba helyzetbe, hogy ellentmondásba ne keveredjék saját alaptételeivel. Folyamatosan felmerülő új tulajdonságok lehetetlenné teszik az alapelvnek megfelelő mechanikus-kombinatív eljárás alkalmazását, és így az elemekből nem építhető fel egy maradandó Egész. Komoly problémák elé állítja a *ratio essendi* sorrendje is a racionális gondolkodást, mert hiszen a világ valójában nem a modellszerű elképzelésnek megfelelő, egyszerűen rekonstruálható vázatöredék, hanem félelmetes ténylegességgel működő interferenciák szétbogozhatatlan fogalmi egysége. Biológiai törvényszerűségek sehogy sem illeszthetők bele a mechanisztikus alaptörvényeknek engedelmeskedő evolúcióba; még a javasolt mutációs kiigazításokkal sem. A fejlődéstan értelmében az állat- és növényvilágban zárt körök léteznek. A ragadozók rendje például egy bizonyos zárt csoportot alkot, érthetetlen azonban, hogy miért életfeltételei ezek az állatfajok náluk sokkal alacsonyabb rendű élőlényeknek, az élősködőknek? Az még érthető, hogy a növényevők a húsevőkért vannak, de talán az ember van-e a rajta élősködő baktériumokért? És hol voltak a baktériumok addig, amíg többsejtűek a számukra élősködésre alkalmas táptalajt még nem biztosították? Erre az a felfogás sem ad kielégítő válasz, hogy a fajok variációra képesek és alkalmazkodnak az adott környezethez. A poloskák egy része növényből táplálkozik, egy másik pedig vérszívó. Ám az, hogy az eredetileg növényeken élősködő poloskák miként, miért és hogyan szoktak rá a vérszívásra, rejtély. Még nagyobb rejtély, hogy a szúnyog nősténye miért vérszívó, és hímje miért maradt meg a vegetáriánus életmód mellett. Az énekesmadarak rendjéhez tartozó tövisszúró gébics (*Lanius minor*) hogyan szokott rá például a ragadozó életmódra, és miért tűzdeli áldozatát tövisre? Igen érdekes a májmétely életmódja is. Ez a különös lény (Distomum hepaticum) a szívófélgek családjába tartozik, amely csapása többek közt a szarvasmarháknak, őzeknek, nyulaknak. Származástanilag e féregfajta sokkal kezdetlegesebb felépítésű, mint létfeltétele, a melegvérű emlősállat. A pete nedves mocsaras vidéken kel ki és bejut egy mocsári csiga testébe, ott megfelelő módon átalakul, majd szívókával és hosszú úszófarokkal felszerelve elhagyja a csiga testét és valamiféle növényre kapaszkodik, hogy farkát vesztve ott betokozódjon. Így jut a növényevő emlősállat emésztőútjaiba és megtelepszik a májban, ott májmétellyé válik, majd az epevezetéken keresztül a bélsárba jut, hogy kiürülve újból megkezdje csodálatos körforgását. De vajon melyik volt az első féreg, amely kibírta a bonyodalmas utazás fáradalmait? Nevetséges

ilyen esetekben alkalmazkodásról beszélni, sőt ez inkább az életfeltétel nagymértékű bonyolítása, ami megnehezíti a fennmaradást. Egyébként is egymástól távol eső fajok esetében származástanilag minden együttélés érthetetlen. Mikor szoktak például rá a remeterákok arra, és miképpen örökölhető genetikus kódok alakjában a szokás, hogy puha potrohukat csigaházba dugják és csalánozó állatokat telepítsenek házuk tetejére? Az ilyen együttélés kétségkívül igen célszerű, de véletlenszerűnek bonyolítottsága miatt nem mondható és magyarázatul állati intelligencia sem szolgálhat. Ennyi célszerű megfontolás már az ember esetében is komoly intellektuális teljesítményre vallana!

Külön érdekessége az állatvilágnak, hogy bizonyos fajok a geológiai viszonyokhoz is sokszor logikailag követhetetlen módon alkalmazkodnak.[i] Joggal kérdezhetjük azt is, mért vándorolnak egyes madarak az évszakok változásával és miért ragaszkodnak hűségesen bizonyos földrajzi tájakhoz, még akkor is, ha ezt létfeltételeik nem teszik indokolttá. A tengeri pisztráng miért úszik be ívás végett a folyóba és az ágyi poloska hogyan vált otthonossá az ember lakásában? Mindez véletlenszerű alkalmazkodás, amelynek előnyeit az utódok évmilliók alatt rögzítették? Az állat- és növényvilág kialakulása szorosan összefügg a Föld geológiai történetével, ellentmondásként csak az merülhet fel, hogy a fejlődés nem egyszerűen felfelé haladó irányt mutat, hanem a különböző típusok egymást keresztező életkapcsolatai tárulnak elénk az élő természetben.

A racionális célszerűségi szempontokat egyébként is óvatosan kell kezelni. Bernhard Bavink (1879 – 1947) említi, hogy a *Papillio merope*, dél afrikai pillangó, nősténye olyan szárnyszínezésű változatban is fellelhető, amely hajszálnyira megfelel annak a pillangófajtának, amelyet a madarak undorító szaga miatt nem fogyasztanak. A mimikri példányok azon a vidéken élnek, ahol az „immunis" fajok tenyésztődnek. Csodálatos? Darwin szerint véletlen tulajdonságok fennmaradnak, mert kedveznek a létért folytatott harcban. Meglehet! A legfőbb ellenség azonban sok esetben nem vizuális alapon választja ki zsákmányát, optikus benyomás alapján nem is téveszthetí el a prédát, miként a süket sem tévedhet hangban. De akkor mire jó a mimikri?

„A növényvilág az állatért van, a növényevőfajta a ragadozóért és minden az emberért van?" veti fel a kérdést Kant, hogy aztán kimutassa, a sorrend meg is fordítható. A növény elburjánzását a növényevők, ennek mindent lelegelő falánkságát a ragadozók, az egyensúlyt a természet alkotó és romboló erői közt pedig az ember tartja. Tehát az ember is csak eszköz a körforgásban? A világ e felfogásban nem egyszerű, egymásra rétegződő integrációs folyamat, hanem önmagába visszatérő kör, amelyben minden egymás feltételévé válik. A sztoicizmus ekpürószisz elmélete is úgy tartja, hogy a világ eredeti állapotába visszatérő körforgás: tűzből indul ki és visszatér a tűzbe.

---

i Ilyen például a Mesenchytraeusok nemzetsége (közönséges nevén „jégféreg"), amely csak a gleccserek extrem létfeltételei között képes szaporodásra.

A racionális gondolkozásmódban ez a folyamat logikai lehetetlenségnek tűnik, Hans Leisegang (1890 – 1951) azonban meggyőzően fejti ki, hogy a világ jelenségeinek magyarázása nemcsak az arisztotelészi logika szerint lehetséges[16]. Létezik egy sajátságos rend is, melyet a kőrgondolkodás logikájának nevezhetünk. A régi misztikus beállítottságú látásmód számos példát szolgátat megjelenésére: „Mindenből egy van, és egyből van minden". „A hallhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok", mondja Hérakleitosz. János evangéliuma így kezdődik: „Kezdetben vala az Ige, az Ige Istennél vala és Isten vala az ige." Eckehart Mester (1260 – 1328) pedig ezt tanítja: „Isten a szeretetben, amelyben Isten magát szereti, szereti valamennyi teremtményét, nem, mint teremtményt, hanem a teremtményeket, mint Istent." Goethe szerint az ember a természetet önmagában, önmagát a természetben gondozza, ápolja: „*Natur in sich, sich in Natur hegen*." János evangélista fejti ki az Apokalipszisben: „Én vagyok az Alpha és az Omega, aki van, aki volt, aki lesz." A körgondolkozásra jellegzetes tehát, hogy a kezdet és a vég egybeesik, és így valamit kifejezésre juttat, amit a racionális logika nem képes értelemmel ellátni. A racionális logikát ez a szegregáció jellemzi: „Aki jól különbözetet, az jól tanít". Epikurosz ezzel szemben világos ellentétekben fejezi ki mondanivalóját: „Míg itt vagyunk, nincs itt a halál; ha a halál itt van, mi nem vagyunk."

A felsorolt példák alapján megállapíthatjuk, hogy az élővilág egymásrautaltságát a körkörös logika jobban ábrázolja, az evolúciós elmélet mégis kauzális hatásokra épül. Ezzel felmerül a kérdés, van-e kozmikus alapja a körirányos logikának, amely indokolttá tehetné az evolúciós folyamatok más fénybe helyezését.

Hegel álláspontja szerint minden elem csupán puszta absztrakció, ami a szellemi Egész csonkított megjelenítésének felel meg, egy ábrázolási módhoz hasonlíthatóan, ahol az ember csupán fejként jelenik meg, amely, ha töredékesen is, de mégis az Egész igazságát vetíti elénk. „*Die Wahrheit ist das Ganze*": Minden létező csupán része egy Egésznek, és ha e részek, úgy tűnik, egymásnak ellentmondó tagok, az ellentmondás feloldódik a teret és időt magában foglaló mindenségben. Ebben a látásmódban is felismerhető a szellemi aktusra jellemző identitás, melyet Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) az alany és tárgy feltétlen azonosságaként értelmez. Nyilvánvaló, hogy ez esetben nem a képzet és a világ összevonásáról szó, amely az arisztotelészi világképre jellemző, hanem egy olyan értelmű *logikai* identitásról, amely nem érinti a kauzális sor reális érvényét. A körgondolati sor logikája nemcsak a „fiú nem lehet az atya előtt" tételt lépi túl – amint ez a kategoriális mennyiség/minőség polarizációban lehetséges – hanem az atya és a fiú reálisan azonos – Isten az Ige, az Ige maga Isten módjára.

Kontemplatív azonosulás

A racionális jellegű világmegragadás olyan képzetekből indul ki, melyek a tér/idő koordinátarendszerben tükrözik a világban lejátszódó folyamatokat és egyben az emberi individuumok megjelenését és letűnését is. Nem lehet azonban kétséges, hogy minden más dologgal, folyamattal, fogalmi rendszerrel ellentétben a személyben megjelenő relációk hiteles ábrázolása olyan dimenziókat is feltételez, melyek az említetteken túlmutatnak. Az ember jóval több, mint az ingerekben, ingerületekben és a diszkurzív gondolkodást lehetővé tevő idegrendszeri kapcsolódásokban megjelenő kölcsönhatások összessége. Származástanilag roppant távolságban lévő állatok is lehetnek egymás életfeltételei, sorsközösségbe kerülhet egymással a kullancs és a birka, a májmétely és a szarvasmarha, a méh és a virág, és emellett az ember és a halált hozó vírus vagy baktérium is…

A világösszefüggésben minden lény meghatározott cél felé törekszik, függetlenül minden előző tapasztalattól és elérhetőségtől. William McDougall (1871 – 1938) felveti a kérdést: „Miért törekszik bizonyos állat vagy ember egyfajta tárgyiasult cél felé?" Válasz: „Azért, mert természete úgy kívánja!"[17] Az ösztönrendszer sajátságos reláció az állatvilágban, melyben az egyik lény a másik sorsává válik. Éppúgy sorsává válhat az ember is egy másik embernek – szeretet, gyűlölet, szimpátia, öröm és szenvedés által. A sorskapcsolatban minden mindennel összefügg; együttlétek, pozitív vagy negatív befolyások és más élethatások különleges szerkezete alakul ki: „Mondd meg, miért rajongsz, mitől félsz, mi szomorít vagy vidít, előttem van sorsod és jellemed!" Az élet folytonos kémlelése a kedvező alkalomnak. Az oroszlán az antilop szaporulatát igényli, hogy rájárhasson a sokasodó seregre, a korokozó életét veszi áldozatának, hogy sarja a megölt emberrel együtt elporladjon a sírban. Az életösztön kölcsönhatásában minden életösztön megsemmisül, tehát élet és halál egybeesik: A fa magot teremt, a mag pedig fát. A körforgásban élet támad, hogy az élet a halál zsákmánya legyen. A világrend nem egyszerű racionális vagy-vagy felállás, nem is az alanyi/tárgyi viszony fölé rétegeződő logikai identitás, hanem minden alanyi sorsot megelőző végzetazonosság. De ebben az identitásban is van csodálatos rend és összefüggés, amint ezt az élővilág bámulatos egymásrautaltsága, a flórák és faunák ökológiai egyensúlyának örök életével bizonyít. A hasonlatosság kézenfekvő: *A racionális megismerésben először jelentkezik a képzet, melyet utólag helyezünk a Világegészbe, az irracionális összefüggésben előbb van adva az összefüggés, azután valósul meg a sorszerűség a képzetszerű tárgyban*.

Adva van tehát egy a tudati szint alatt megjelenő irracionális identitás, melyben összefüggések megragadása nem értelemszerű, hanem affektív jellegű. „Az Ész nem

teremt éhséget, az éhség azonban okoskodásra késztet!", véli McDougall. Az éhség a kielégülést állítja elénk célul, a cél felé haladás eredményességét nem a logika, hanem a kielégülési gyönyör nyugtázza. A vágyat sem a képzet idézi elő, amint ezt Herbart véli az *ideamotor akció tanában*, mely szerint a képzet megjelenéséhez automatikusan kapcsolódik a megvalósulásra irányuló akció. Pedig hát az éhes disznó álmodik makkal és nem a makk képzete idézi elő az éhséget. Ha az ösztöntörekvés kielégül, telítettségében viszolyog az élő organizmus kielégülése tárgyától.

Nem puszta biológiai struktúrával van dolgunk, amely bizonyos ingerekre automatikusan beugrik, mint gyújtásra a motor. Ugyanaz az izommozgás működik, amidőn az állat az ellenségét üldözi, vagy éppen életéért fut. Maga az ösztönkapcsolat sem lezárt, izolált kémiai folyamata egy organizmusnak, hanem annak kozmikus kiegészülési rendszere, amelyben a Föld története, a fajok egymásra utaltsága és a legbizarrabb célszerűség együttesen jelenik meg. Egy polip-organizációban az egyes polip individuumok speciális feladatokat látnak el: az egyik emészt, a másik zsákmányt szerez, a harmadik úszószerkezetet alkot. Ilyen értelemben egyesít az ember is több billió sejtet, melynek minden egyede önálló életet él a szervezet által biztosított ökologikus körletben – valamilyen módon, ha öntudatlanul is a szervezeti Egész létét biztosítva. Az ilyen jellegű kölcsönösséget E. v. Hartmann a tudatnélküliség ösz-sz-egysége[i] névvel illeti. Ez a felfogás több szempontból is szemben áll az irracionális identitással: Olyan kontempláció eredménye, mely mindent elhelyez a maga tárgyi összefüggésében; a legtisztább öntudati azonossága alanynak és objektumnak, melyet Spinoza nyomán „*amor Dei intellectualis*" megjelöléssel írhatunk körül. Arisztotelész az öntudat magamagát szemlélő csodáját tartja a legboldogabb és legnemesebb szemléletnek: „*hé theória to hédiszton kai áriszton*".

Az intellektuális kontemplációval szemben az irracionális kontempláció alapgondolatát Angelus Silesius (1624 – 1677) így fogalmazza meg: A lélek nincs Istenen kívül, és Isten nincs a lelken kívül, ő fénye és világossága Istennek, és Isten a dísze léleknek:

Ich bin nicht außer Gott,
Und Gott nicht außer mir,
Ich bin sein Glanz und Licht,
Und er ist meine Zier

Janet megfigyelései szerint kontemplatív jellegű élmények gyakran jelentkeznek nagy vérveszteségek esetében. A misztikus kultúrfolyamatok eredete tehát aranyérre vezethető vissza, ha Janet elképzelésének hitelt adunk. Carl Gustav Jung (1875 –

i Die Allheit des Unbewusten

1961) a pszichikus energiák áramlásával magyarázza a misztikus átélést. Ám a kérdés biológiai vagy lélektani magyarázata éppoly semmitmondó, mint amikor a kertész gyönyörűséges virágait a jó tárgyázás javára írja.

A pozitivista gondolkozás szorgos analízissel a legszebb női arcról is kimutatja, hogy tele van pórusokkal. A kérdések analitikus, illetve szintetikus kezelése egymástól eltérő eredményekhez vezet. Az analízissel a tudomány úgy mozgatja a természetet, mint a gyermek a pénzbedobással a cukorka automatát: a szerkezet lényegéről sejtelme sincs. Működtetnek bizonyos fogásokkal valamit, amiről nem tudják, lényegét mi teszi ki. Az eredményesség nem kritériuma a megértést jelentő igazságnak!

A misztikus kontempláció nem biológiai, nem lélektani, hanem metafizikai kérdéseket vet fel. Ez az élmény fogalmából következik, mely affektív szinten jeleníti meg a metafizika racionálisan is kifejthető problematikáját: Ha a misztikus élmény abszolút pozícióban tárja fel a világ törvényszerűségeit, akkor az történik, ami az alanyi/tárgyi eggyé válás megvalósulása esetében az extatikus jellegű koincidenciában. A pozitivista álláspontal tehát osztozni lehet olyan értelemben, hogy minden megismerés alanyi/tárgyi egybeesés alapján jön létre. A szubjektum számára természetesen adva kell lenniük konkrét tárgyaknak is ahhoz, hogy a megismerés létrejöjjön. Ezek a tárgyak azonban nem kapnak nagyobb szerepet, mint a figurák a sakkjátékban: A megismerés nem a bábuk azonosításában (képzetekben) áll, hanem azokban a szellemi manőverekben, melyekre a lépések moduljai (a kategoriális törvényszerűségek) adta lehetőségek képesítenek. Rickert ezt a tényt egy másik oldalról világítja meg azonos értelemben, amikor a tárgyi szembenállás fokozatairól beszél és a fizikai világot a szubjektum testeként értelmezi, ahol a képzetek egymásra rétegződő tárgyak, melyek a szembenállás értelmében kelnek életre. A szubjektum az öntudat valóságában tárgy is, alany is. Számot ad mindenről, önmagát is képes reflektálni, bár nincs olyan helyzetben, hogy önmagából kiléphetne. Nincs tehát másik alany, amely részére a gondolkozó alany tárggyá válnék. De ennek így is kell lennie, mert, ha a szellemi megismerés az öntudat tényével nem zárná le a tárgyak sorát, akkor a gondolkozásról számot adó alanyt a végtelenben kéne keresni. Az észlelő öntudat azonban helyben van, nyilatkozik önmagáról, kiteljesedik saját tartalmában, nem mutatható ki semmi rajta kívüli valamiben, mert hiszen egy rajta kívülálló Értelem analízisében épp önmegismerő mivolta menne veszendőbe: *az önmagával való öntudati azonosság a teljesség*… Nem lehet tehát kétséges, hogy az irracionális kontempláció abszolút megismerési pozíciót biztosít, melyben feloldódik minden a kívülálló szerepéből adódó relatív viszonyulás a szemléleti tárgyakhoz.

Kozmosz és emberi individuum

Russell meglehetős bosszúsággal szemléli a nyugati filozófia történetében észlelhető irracionális beütéseket. Lelkiismeretesen számot ad ugyan a misztikus tartalmakról, ám ezeket rendre történelmi tévedésnek, gyermeteg naivságnak minősíti. Nagyfokú intellektuális gőg kell bizony ahhoz, hogy valaki saját korszakát a bölcseleti érettség csúcsán állónak tekintse, és az évezredes kultúr-erőfeszítéseket elmebetegségre emlékeztető fantazmagóriáknak tartsa. Igaz, ahhoz sem férhet kétség, hogy az *irracionális identitás logikája* gyakran túllépte saját érvényességi határát és kémiai kutatás helyett például a bölcsek kövét kereste.

A pozitivista szkepszis gyakran utal arra, hogy léteznek logikailag megragadhatatlan, bölcseleti kutatásra nem érdemes tárgyak. Mérhetetlen radikalizmusában a XIX. század pozitivizmusa még az atomot is efféle metafizikai jelenségnek tekintette. A fentiek mindenesetre meggyőzően bizonyítják, hogy bizonyos fogalmak, melyek racionális módon csupán körül írhatók, affektív értelemmel felruházva világosan megragadhatók. Gyakorlati példák segítségével beláthatóvá tettük azt is, hogy az állatvilágban megfigyelhető, természeti kihívásokra bekövetkező ösztönös választ nem lehet az adott életkörülményekhez való okozatos alkalmazkodásnak tekinteni, komplexitása sokkal inkább kozmikus eredetre utal. Az affektív jellegű identifikáció sajátos életközösségeket alkot, amely kölcsönhatások viszonyában kialakuló szerveződés nem vezethető vissza se közvetlen kauzális, se véletlenszerű hatásokra.

Filozófiai áramlatok, melyek irracionális értelemben ragadják meg a világmindenség alapvető tulajdonságait, a következő pontokban összefoglalt karakterisztikus vonásokkal jellemezhetők:

1) *Léteznek intelligens viselkedési formák tudatos vezérlés nélkül is*. Schopenhauer a képzeteink által elénk tárt világot hamis látszatvilágnak és ezért Kant *Ding an sich* koncepcióját is szisztémaépítésre alkalmatlannak tartja. Érvelésének középpontjában a nézet áll, mely szerint az Ész hatáskörébe utalt funkciók ésszerűtlennek. Ilyen mértékű elfordulás az intellektualitás rendező elvétől Eduard von Hartmannra is jellemző, aki a tudatmentes intelligencia fogalmát fejti ki, miközben olyan célszerű, kimondottan intelligensnek minősíthető jelenségeket ír le, melyek – különösképpen a növény életfunkcióit illetőleg – képzetek nélkül, tehát tudatmentesen alkotnak bonyolult összefüggési láncolatokat. E megközelítés alapján kozmikus hatásra visszavezethető teljesítményként értékeli a növény- illetve állatvilágban fellelhető csodálatos kapcsolódásokat, melyek emberi megfigyelés tárgyai gyanánt logikusnak, szükségszerűnek, mégsem kauzális alapon nyugvó rendeződéseknek tűnnek: nem kö-

vetik a darwini regulákat. Mélylélektani vizsgálódások is ösztönszerűen lebonyolított, komplex cselekvési módozatokat írnak szubmentális folyamatok számlájára. A tudat ebben a szerepkőrben nem *irányítója*, hanem *eszköze* a tudattalannak. Schopenhauer szerint, mint ahogy erről már szó esett, viták hevében nem logikai késztetés, hanem életösztön szolgáltatja az érveket, feltétlen győzelmi akarás jegyében. Az „igazságot", tökéletes racionalitást csak automaták, gépek, óraművek valósítják meg, melyek jellemző módon nem rendelkeznek tudattal. Politikai, ideológiai jellegű *plakatív* viták esetén is háttérbe szorul a logika, komolyan vehető eszmecseréket ez a beállítódottság azonban nem jellemezheti, mert, ha ez lenne a gyakorlat, sohasem állt volna be tudományos haladás az emberiség történetében.

Csak másodlagos, formaadó szerepet tulajdonít az intelligenciának az élet kialakulása és a megismerés területén Bergson is, aki úgy véli, hogy az okozati relációk világa életidegen, mivel nyugvó metszeteket állít össze arról, ami sohasem nyugszik. A modernkori egzisztencializmus képviselői más alapon értékelik le az intelligens magatartás szerepét. Szembefordulnak Descartes „*Cogito ergum sum*" tételével, mondván, hogy az állítás fordított értelemben igaz: Nem a gondolkodás igazolja, hogy vagyok, hanem gondolkozom, *mert* vagyok.

A racionalizmus gondolkodásmódjának észszerűségében úgyszintén megingott a hit. Kierkegaard és Nietzsche óta a bölcselet már nem a *rácio*, hanem a végzetesség kifejezési eszköze. „*Ausdruck des Verhängnisses*", vélekedik Karl Jaspers (1883 – 1968). Az ily módon kifejezésre juttatott antiintellektualizmus fogalmát Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) így írja körül: „Egy könyvfelhasító kés nem a csillagvilágban lógó ideák mintájára készült kellék, hanem emberi szükséglet, egzisztenciális lét szüleménye. Elfogadhatatlan, a világról holmi technikai vízióval képet alkotni; a világ létezik, és nem felel meg semmiféle világot megelőző mintának, melyet a racionális gondolkozás feltételez: *Az egzisztencia megelőzi az esszenciát.*[i]

2) *Irracionális rendszerek nem követik a racionalista szkepszis divatját.* A huszadik század egyetlen bátran metafizikus bölcselete, melyben a megismerés forrása nem az Ész nem a *racionális* ítélet, hanem az ember affektív s egyben akarati szerkezete, az egzisztencializmus látásmódjában nyer kifejezést. Nézzük meg pontosabban, mi is az akarat *metafizikai* vonatkozásban.

Az általános lélektan az akaratot lélektani folyamatok energetikus forrásának minősíti, amely az embert képessé teszi arra, hogy gondolatilag vagy ösztönösen megvalósított célkitűzéseket keresztülvitelezzen. Egyes irracionális bölcseleti rendszerekben ez az erőforrás nemcsak pszichikus lefolyások hajtóerejeként jön számításba, ha-

i L'existence précédé l'essence [18]

nem bizonyos teremtő funkciókat is ellát, Bergson az *élan vital* minőségében például kozmikus feladatot valósít meg.

Ha egy állat életfunkciót fejt ki, élelmet keres, otthont teremt, üldözői elől menekül vagy éppen üldözőként lép fel, a környezeti hatások ezernyi módozataira kell reagálnia. Még szembeötlőbb a döntési szükségszerűség az emberiség létmegvalósítása területén, ahol a kultúrtörténeti kihívások a tudomány, művészet és erkölcsi meggyőződés területén állandósult forradalmi folyamatokat eredményeznek. Pozitivista látásmódban pont ez a minőségbeli különbség vész el: a jelenségek egyre tüzetesebb analízise mást sem eredményez, csupán külvilági ingerekre válaszadó viselkedési sztereotípiákat, rutinfeladatok elvégzését, megszokásból eredő tevékenységet... Jegyezzük meg, a legtöbb szellemi forradalom a történelem során mindig akkor vette kezdetét, amikor a társadalmilag előírt célok, kötelezettségek már túlságosan megszokottá váltak.

Az irracionális felfogás, a racionálissal ellentétben, abból indul ki, hogy a *képzetek*, tehát a szenzorikus benyomások alapján létrejövő tudati képek, nemcsak *ábrázolják* az objektív módon létező jelenségeket, hanem azokra *„idea-motor" akció* formájában vissza is hatnak és ezzel szellemi folyamatok eszközévé válnak. Egy ilyen feladatkör ellátása csak akkor válhat lehetővé, ha *a külvilág tárgyai a velük való identifikáció alkalmával „magukkal hoznak" a mindenségből egy olyan erőpotenciált, amely a nukleáris energiához hasonlíthatóan eredendően létezik, ám csak bizonyos feltételrendszer megvalósulása esetén válik szabaddá*.

Ösztöntörekvések számára a környezet nem akármilyen, véletlenszerűen megjelenő tárgyakból áll. Minden élőlénynek megvan a maga speciális világa, nem reagál környezetéből másra, csak olyan ingerekre, melyek számára biológiai jelentőséggel bírnak. A világ, amint ezt Uexkuell nagyhatású vizsgálatai kimutatták, „jelmező" (*Merkwelt*) és „hatásmező" (*Wirkwelt*) jelentőséggel bír, amelyben irreleváns benyomások figyelmen kívül hagyása mellet csak a hatásmezőből jövő ingerek hívnak fel cselekvésre, alkalmazkodásra. Lényeges azonban a különbségtétel, miszerint a felhívás nyomán támadt akciósorozat nem tekinthető egy felhúzott gépezet lejárásának. Ha a majomnak a ketrec előtt banánt mutogatnak, az állat nem szalad a rácsnak, nem marad rajta tapadva, hanem - ha nyitva a hátsó ajtó – megkerüli a rácsozatot és megkaparintja a zsákmányt. Ha csak biokémiai automatizmussal állnánk szemben, sohasem távolodna el megfigyelésünk alanya az akadály elől. Az inger hatására a cél felé kellene mozognia, de mivel ösztönlény, és feladatot kell megoldani, térben távozik a céltól, hogy időben megközelítse azt. Minden organizmus számára számtalan kombinációban jelenik meg élete környezete, idő és térproblémák kereszteződése nehezíti az orientációs képesség effektív bevetésének lehetőségét. Magasabb rendű élőlények azonban – mindenkori környezetükhöz mérten – egyéni megoldásokat produkálnak. Az organizmus tehát nem lezárt energiatartály, nem is egyszerűen hullámrezgést felfogó szerkezet, hanem

tudatosan cselekvésre képes élő rendszer, amely önmagát, illetve – fajfenntartó tevékenysége alapján meglévő és lehetséges – utódait egy cselekvési mezőbe helyezi. Ezzel a magatartásformával az élő organizmus egy bizonyos Egész tagjává válik, melyben ez az alakegész azért válik a teljesség minőségét viselő környezetté, mert célirányos cselekvés nyer értelmet benne. Emlékezzünk ebben az összefüggésben is a fentebb példaként idézett pont értemére, amely a megjelenését lehetővé tevő dimenzionalitás függvényében nyer jelentést a mindenkori geometriai alakzatban.

Az irracionális elméletek látásmódjában az Ész csupán eszköze az akaratnak. De vajon miféle elvek érvényesülnek az akarati folyamatok irányultságában? Azt, hogy a lehetséges megoldások közül melyik tűnik célravezetőnek, egy az ösztöntörekvés szenzoriumát afficiáló emocionális színezetű impulzus jelzi. A szaklélektan tanítása szerint az intenció minden esetben egy kiegyensúlyozottsági állapot létrehozására irányul. Ez a célzatosság azonban mindig csak egy pontosan meghatározott negatív jellegű élmény anyagának semlegesítését hozza magával. Az ekvilbrium és disekvilibrium közt ingadozó labilis egyensúlyi állapot nem az élet értelmének megvalósítására, hanem az élet fenntartására irányul. Az anyaállat elláthatja kicsinyéit élelemmel, de ő maga éhes maradhat. Az ösztönszerű késztetések interferenciája, amely az ember esetében etikai elvek, személyes törekvések érvényre juttatásával és nem kis mértékben szomatikus jellegű visszajelzésekkel is párosul, módfelett differenciált érzelmi állapotokat hozhat létre, melyek emocionális színezete szavakkal csak nehezen vagy egyáltalán nem kifejezhető. Wilhelm Wundt az affektív tartalmak fogalmi megragadásának nehézségeit ecsetelve azt a meggyőződést vallja, hogy az ember soha sincs érzelmektől mentes állapotban, emellett mégis nagyon szegényes az érzületek megragadásra szolgáló nyelvi eszköztár.[19] Elénk tárul tehát újfent a probléma, melyet fentebb a fogalmi meghatározásokban egyidejűleg megjelenő affektivitás és racionalitás kétarcúsága alapján ismertettünk. Az így megvalósuló összefüggés arra hívja fel a figyelmet, hogy az ember nemcsak problémamegoldó, illetve alkotó tevékenysége alkalmával, hanem ezen túlmenően állandó jelleggű irracionális készültségi állapotban fogadja és viszonozza a Mindenség jeleit. C. G. Jung úgy véli, hogy diszkurzív gondolkodás alkalmával az érzelmek is racionalizáló szerepet töltenek be, mivel intuitív alapon is ítélkezünk. Jung nézetében, ha érvelési láncolata nem is egészen konzisztens, egyértelműen kifejezésre jut, hogy az érzelmi élet módfelett komplikált, sokszor egymásnak ellentmondó cselekvési impulzusok vezetnek természetszerűleg ítéletekhez, melyek nem racionális, hanem irracionális jellegűek.

A kérdésre, hogy mért törekszik a méh nektár, a selyemhernyó eperfalevél és a kullancs éppúgy, mint a pióca vér után, semmiféle evolúciós elmélet nem tud választ adni. Akaratot tanítani nem lehet („*Velle non discitur*") véli Schopenhauer. *Az* akarat akar, mert akar: önmagát akarja. *Sajátságos identitása nem vezethető le se képzetekből, se valamiféle biológiai automatizmusból.* Amint az öntudat önmaga tárgya, úgy az akarat

is redukálhatatlan végső, minden ösztöntörekvés, biológiai és kémiai alak meghatározó szubsztrátuma, teremtő/romboló *erő*. Lényege, hogy hatása mind kozmikus vonatkozásban, mind az élővilág szintjén azonos értelemben érvényesül. Tudatmentes procedúrában teremt a makkból tölgyet, a megtermékenyített petesejtből pedig zseniális festőt. Az egyetemes világakarat számára minden csak eszköznek minősül, megelőz minden konstrukciót, formába önti a racionális lényeget. Konkrét individuumok nem önmagukért vannak, hanem irracionális akarat egy bizonyos programját hajtják végre – ha autonóm felelősséggel is. A vándormadár ellenállhatatlan késztetést érez magában, hogy ősszel délebbre vonuljon, a vérengző tigris gyöngéd, amikor kölykeit nyalogatja, a farkas tajtékzó dühvel ront zsákmányára, bár nem mondhatni, hogy haragszik, tán inkább örül annak, hogy élelemhez jut.

Mindezek az érzületek, érzelmi állapotok, keresztül-kasul ható késztetések nem értelmezhetők biokémiai folyamatok okozati következményének. A kiválasztott dopamin, adrenalin éppoly kevéssé adja meg a vele járó affektus értelmét, mint ahogy a mágnestű sem tudhatja, miért utazik az általa jelzett irányba a hajóskapitány. Az emocionális állapot nem olyan értelmű elválaszthatatlan velejárója a biokémiai folyamatoknak, mint ami fényhatás folytán az árnyékot jellemzi; értelme abban a többletben áll, mely jelentéssel látja el az organikus folyamatokat. Az affektív tartalom nem okozatosan kapcsolódik a biokémiai folyamat minőségéhez, hanem – amint ez a kategorikus polarizáció törvényéből következik – szintetikus alaktöbblettel, melyben a képzetek identitása az öntudat egységében, az affektív identitás pedig az akaratban lelhető fel. Ez a szerveződési forma azt mutatja, hogy úgy viszonyul az affektus az autonóm akarati azonosság eszközéhez, ahogy a logikai identitás a képzetekre vonatkozó ítélethez. Többszörös áttétel után éppoly tartalmi sokrétűségben jelenik meg az akarati folyamatok eredménye, mint az arisztotelészi szubsztanciára vonatkozó lehető állítmányok végtelen sora. Erre az identitásra hivatkozik Schopenhauer, amikor a hindu mestert idézi, aki a tanítvány előtt a világ minden létezőjét, élőt és élettelent elvonultatja és így szól: „*Tat Twam asi!*" (Mindez te vagy!). Fellelhető tehát az akarati egység identitása minden jelenségben.[20] Gyönyört, fájdalmat nehéz lenne képzetként felfogni, tanítja Schopenhauer. A test nem előidézője akarati folyamatoknak, hanem objektivált akarat. Ha racionális megközelítésben vizsgáljuk az élő test szerveit, anatómiai rendszerbe sorolható elemek eredményéhez jutunk. Az akarat kivitelezésében e szervek nem valami mechanikus gépezetet, hanem az ekvilibrium eszközeit képviselik, amely összefüggésben a kielégülés állapota nem más, mint az életfeladat teljesítésének nyugtázata. A szervi kivitelezés sokféle lehet, de a feladat az elképzelhető funkcionalitások végtelen sokaságában pontosan körül határolt aktivitás; „határon innen van" minden lehetséges kivitelezés.

Az élő szervezeten belüli, tehát a képzeti világot kitevő valóság az igazi magánvaló. Eduard von Hartmann már jóval a mélylélektani vizsgálódások kora előtt megál-

lapítja, hogy tudattalan marad számos törekvésünk, és ezek kielégítetlensége (alaklélektani kifejezésmódban: a mező lezáratlansága), nem tudjuk miért, kedvünket szegi. Ez a jelenég ismételten ítéleteink kétarcúságára utal: Emocionális szinten elítélhetjük azt, amit logikusan helyesnek, igaznak tartunk.

3) *A racionális tudati* képekben meg nem jeleníthető metafizikai valóság érzelmi hatását az egzisztencializmus is felismeri és szembefordul az idealista filozófia objektív szellemiségével: Nem az elvont Lét (*Sein*), hanem a konkrét Egzisztencia, az *Ittlét* (*Dasein*) kerül a problémafelvetések középpontjába. Az arisztotelészi *„létező, mint létező"* helyett az *Lét értelme* foglalkoztatja a gondolkodókat, akik Heidegger szavaival élve az élet teljességében igyekeznek bölcseleti feladataikat ellátni. A dolog természetéből fakad, hogy ez a felfogás kritikát vált ki. Nicolai Hartmann épp a létezés értelmét övező kérdések boncolgatását veti az egzisztencializmus nagy hatású képviselője, Martin Heidegger (1889 – 1976) szemére; azzal az érveléssel, hogy munkái eldönthetetlen problémák labirintusában keresnek választ arra a kérdésre, amelyre nem létezhet értelmes felelet. Racionalista beállítódottsága folytán nem veszi észre Hartmann, hogy az egzisztencializmus azért helyezi a szubjektív megélést vizsgálódásai középpontjába, mert *affektív jellegű fogalmi tartalmak* más úton nem közelíthetők meg. A *látszólagos* szubjektivizmus nem érinti az affektív aktus kontemplatív jellegét, és a *„Sinnfrage"* éppúgy objektív alapokra helyezhető, mint a racionális *„Seinsfrage"*; nincs tehát oka az egzisztencializmusnak a „relatívizmus" vádját komolyan venni.

Az egzisztencialista bölcselet által terminusként bevezetett *Semmi* fogalma egyenértékű az indiai Nirvánával, amely valójában nem léthiányt, hanem a megragadhatatlant, megnevezhetetlent, a racionális állítmányok segítségével le nem írható fogalmát juttatja kifejezésre. De ha a Semmi látszatvilágából önmagunkba vonulunk vissza, úgy az emberi létnek a halál által fenyegetett létezési határa épp az *egzisztenciában* nyilvánul meg. Az egzisztenciális kontempláció felé, melyben a metafizikai végső, mint határozatlan, tárgynélküli *aggódás* élménye lép fel, nem a világmindenség tudati leképzésében, hanem önmagunkon át vezet az út. De honnan ismerjük fel a kontemplatív megismerési állapot elértét?

A logikában az alanyi/tárgyi reláció felbomlása jelzi az abszolút megismerési szintet. Ha azt mondjuk, „fájdalmat érzek, haragszom valakire, szeretek valakit", a mutató ige jelzi, hogy az érző alany és a tárgy külön-külön jelenik meg. De, amikor mindezek az affektusok maguk is értékelődnek, mert például az anya boldog a szülési fájdalmak miatt, a hős pedig büszke a harcok fáradalmaira, elértük az affektív kontempláció magaslatát: Ezen a szinten már tárgy nélkül jelenik meg az affektus; „az akarat önmagát akarja" módjára értelmezendő tétel hirdeti az identitást.

Az egzisztenciális út korszerűsített változata tehát az irracionális misztikának; a kifejezhetetlen kifejezése ezért olyan nehezen érthető. Lényege: Bontsd le a racionális képzetek falát és átéled a Nirvánát tárgytalan affektív identitásban. Ebben az

állapotban nem különül el a világ a vele szembenálló Éntől: Te és a világ azonosak vagytok. Mondhatom így is: „A világ én vagyok, egyedül." *Az egzisztenciális átélésben a szubjektivitás az egyedüli objektív bázis*.

A keleti felfogás a görög vagy keresztény látásmóddal ellentétben szubsztanciális egységből indul ki. Az egyéniség itt nem vált még el a tudattalan alaptól, az istenség és a földi hatalmasságok birodalma egybeesik. Az evilági örökkévalóság immanens abszolútumát Hegel „*aion houtosz*" névvel illeti. A keresztény örökkévalóság ezzel szemben egy jövőbe vetített létközeg: nem akaratunkban létezik, nem immanens rációban, hanem egy transzcendens értékrendben, amely a jövendő birodalma – *aion mellón*. Az élet értelme kérdésének megoldása e látásmódban nem egzisztenciális kontemplációban, hanem értékrendi szemléletben merül ki. Az egzisztenciális átélés – Isten bennem van, én Istenben vagyok – a panteista keleti misztika tételében az első fordulatot emeli ki, vagyis azt a tényezőt, melyben a világobjektivitás megjelenik a szubjektumban.

A lehetséges metafizikák dialektikus összefüggését Goethe lírai alakzatban fogalmazza meg: „Minek fogható fel a (metafizikai) kezdet? Talán az *Ige*, a görög racionalizmusban megjelenő Ész minden dolgok atyja?"

Geschrieben steht: „im Anfang war das Wort!"
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?

A fenntartás, miszerint nem fogadhatom el, hogy kezdetben vala az Ige, nem áll meg a kétkedésnél. Faust az átmenetek elhagyása után úgy véli: „Kezdetben vala a cselekvés."

Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
Und schreibe getrost: im Anfang war die Tat!

Az *Ige* ellentéte ezek szerint a *Tett*; vagy Schopenhauer fogalmi rendszerében kifejezésre juttatva, az Akarat. Ám – mint ahogy ez az eddigiekből kiderül – mindig, amikor egymást kizáró szélsőségek jelennek meg a gondolkozásban, fellép a metafizikai szükséglet – jelen esetben, minthogy metafizikai igazságok kerültek egymással ellentmondásba, a *metafizikák metafizikájának* mindent lezáró igénye. Faust az átmenetekben megtalálja a feloldó szintetikus közép fogalmát, ám szélsőségekre hajló jelleme következtében tovább lendül. Szellemi megvilágosodásban ismeri fel a harmadik megoldást: a minden dolgok értékét megvalósító végső *Értelmet*:

Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.

Dialektus összefüggésben a metafizikák egy magasabb rendű végső Egészt alkotnak, melynek értelmi megközelítése háromféle metafizika alapján lehetséges. Ezek egyike az *egzisztenciális, panteistának* is nevezhető metafizika.

Az egzisztencia irracionalitása

Amikor az egzisztenciális állapotban a racionális világ tárgyszerűsége összeomlik, megjelenik a kontemplációban a transzcendencia. Az *egzisztenciális* elmélyülés azonban nem azonos a kanti értékelméleti értelembe vett transzcendenciával. A transzcendentális elmélyülés lényegét képszerűen talán úgy tudnánk ábrázolni, hogy e megismerési helyzetben *„nirvánikus lét"* ólálkodik az individuum körül. Az ember szigetszerű lényként jelenik meg önmaga előtt, mintegy a semmibe vetve. Ami homályosan kőrül veszi, nem visel nevet: Meghatározhatatlan, kimondhatatlan, csupán érzelmi szinten azonosítható diffúz észlelési közeg. Ezt a helyzetet, melyben az ember puszta létét éli meg, Jaspers *egzisztenciális megvilágosultságnak* (*Existenzerhellung*) nevezi. Meghatározásával a szavakban nehezen kifejezhető érzelmi állapotra utal, amely a racionális világkép szétbomlása folytán áll elő. Az ember végig járja a tárgyak vidékét, lépésről-lépésre a határokig halad: odáig, ahol már nincsen tárgy, és rájön, hogy léte olyan, mint egy megvilágított folt a sötét éjszakában. Az egzisztencia megjelenítése belső aktivitás, a személyiség csíraszerű kibontakozása egy helyzetben, ahol még nincs test, tudat, nincs semmiféle objektiváció.

Az önmagában való, önteremtő aktivitásnak azonban határa van, és így ráébred a személyiség az irracionális, alaktalan létből való kihasítottságára. Heidegger „kivetettségről" (*Geworfenheit*) beszél, egy olyan helyzetről, melyben az egzisztenciális egyedüllét abban nyilvánul meg, hogy minden képzet, tárgy, racionális jelenség másodlagos adottságként jelenik meg a világban. Ha az ember a Semmiből tekint önmagára, csupán valamiféle homályos beágyazottság érzülete fogja el, melyből tárgyak hiányában tartalmatlan létmegnyilvánulásai fakadnak. És mivel nem tudja, milyen jelentéssel ruházza fel az irracionalitást, mely eléje tárul, affektív módon szembesül a folyton változó, múló alakiság élményével, melynek szerkezetében nem talál tárgyra és így célzat nélküli, intenciómentes lényként kell, megélje magát. Ez a tárgytalan érzület a *szorongás*, létállapotként maga a *gond*. Az *„Angst und Sorge"* ikerszavak élményközegében fogalmazódnak meg a legfőbb jellemzői az egzisztenciális misztikának. Az szorongás nem közönséges, lélektani jellegű aggodalom, nem a kényúr előtti félelem. A metafizikai jellegű szorongás a sötétség mögötti létfeltételekre vonatkozik: Vajon mi leselkedik

ránk a függöny mögött, mi vár az emberre, mi lehet létének értelme? Amikor e kérdésre válaszolni kívánunk, nemcsak szubjektív létünk értelmét kutatjuk, hanem annak teljes valóságát: Az értelemkérdés az egzisztencializmusban is megjelenik, ahol nincs rá felelet. Hogy mért marad el a megnyugtató válasz? *Mert a kontempláció természete szerint abszolút, nem utal egy másik megítélési szintre.* Affektív megközelítésben is olyan a helyzet, mint a logikai evidencia esetében, ahol nem szemlélődhetünk egy logika feletti rendszer pozíciójából, amely a logikai törvények értelmét vizsgálja. A logika szükségszerűségét maga a logikus ítélet foglalja magában, az affektív kontempláció megismerési tárgyait se ítélhetjük meg egy *személy feletti személyiség* belátásai alapján. Kierkegaard az egzisztenciális állapot bizonytalanságát szemléletes példa alapján mutatja be Ábrahám aggodalmával, akinek az Úr azt parancsolja, áldozza fel fiát, Izsákot. Afelett nincsenek kétségei Ábrahámnak, hogy Isten utasítását teljesítenie kell. De vajon valóban az Úr szól-e hozzá, vagy csak káprázatok incselkednek vele? Ki adhat választ a kérdésre? Talán maga az Úr? De hisz épp az a kérdés, hogy Ő szól-e szolgájához, vagy valami gonosz kísértés készteti a szörnyűséges cselekedet végrehajtására? Ezt talán az elmeorvos tudná megválaszolni – saját meglátásai alapján. „Mégis nekem kell eldöntenem, hogy elfogadom-e a véleményét, mert amidőn a tanácsadót kiválasztom, már magamra vállalom véleményéért is a felelősséget. Senki sem szabadíthat meg saját magamtól, tanácstalanságomban Isten sem segíthetne." Íme, az alanyi/tárgyi reláció affektív jellegű felbomlása: *Önmagam vagyok az ítélő és megítélt*.

Az irracionalitás fogalmi körének meghatározása célként jelenik meg minden ősi metafizikában. Anaximandrosz a létezés végső alapját apeiron névvel jelöli. Ez az *ősanyag* minősül mindenek alapjának: határozatlan, végtelen, a Lét sohasem szűnik meg benne. Lényegében az irracionális apeiron szerepét tölti be Thalész vize, Anaximenész földje és a dialektikus materializmus anyaga is. Látszólagos pozitivista beállítottsága ellenére a dialektikus materializmus is az irracionális teóriák osztályába sorolandó, minthogy gondolkodási módja körokoskodás: „A lélek anyag, az anyag lélek." Minden valódi differenciáltságot nélkülöző, feltételrendszerében degenerált miszticizmusnak is tekinthető. Az irracionális egyelvűséggel szemben Empedoklész a föld, víz, levegő, tűz jellegzetességeit vitatva már négy elem funkcionalitásáról értekezik. Alaptétele a megállapítás, hogy keveredés és elkülönülés az örök mozgás lényege, amely kizárja a kreációs folyamatokat alaptörvénye értelmében: „Ami nincs, az nem is lesz!" Ebben a látásmódban már halványan megjelenik a pozitivizmus azon meggyőződése, hogy létünket csak tapasztalati valóságra alapozhatjuk. Az irracionálisból a racionálisba való átmenet Anaxagorasz bölcseletében nyilvánul meg, amely végtelen sok ősanyag létét feltételezi. A sokaság részegységei változatlanok, az elemek kombinációja azonban más és más minőséget hoz létre. Az értelmes rendeződés eközben nem az anyag természetéből fakad, ezt egy fölöttes elv vezérli, a *Nousz*, melynek bevezetésével világtörténelmi pályafutásának kezdetét veszi a *racionális metafizika*.

Egy Nousz jellegű fogalom kimutatható a keleti metafizikákban is. Hegel a buddhizmus bírálatában megállapítja, hogy a Nirvána kifejezés valójában kettős értelmet takar, mivel dolgok bölcsőjének jelentése is kifejeződik benne, ami abból adódik, hogy a jelzett tárgynélküliség nem zárja ki a tárgymegvalósulást, tehát a szubsztancia kreációs jellegű modifikációját: a Nirvána tulajdonképpen negatív megjelölése annak, ami van. E. v. Hartmann is erre a kettőzöttségre utal, amikor kijelenti, hogy a világ szubsztanciális egysége csak úgy lehetséges, hogy az egyetlen világszubsztancia anyagtalan és tudattalan.[21] Ez a meghatározás nem köti se testi, se lelki jellegű megjelenési formához a végső valót. A létező dolgok célszerűségének alapjául tehát szubmentális képzetek is szolgálhatnak – a platóni ideák méltó ellentéteként, melyeket az *intelligencia* ragad meg és tűzi ki cselekvési célul.

A fentiekben bebizonyosodott, hogy *reális feladatot valósít meg affektusaink által a tudati szintet el nem érő célszerűség is.* Ettől a belátástól nem egészen függetlenül jelenik meg a német filozófiában, egységes fejlődési vonal mentén, a természet versus szellem dialektikája. Schelling egyfajta örök tudattalanról értekezik,[i] amely oly módon alapja minden szellemiségnek, hogy tárggyá sohasem válik és így az abszolút szubsztanciális tudás is, tudat nélküli.[22]

Jaspers valójában szintén erre gondol, amikor úgy véli, hogy az ésszerű nem gondolható el az észszerűtlenség fogalma nélkül.

Irracionális öröklét

A primitív népek metafizikájának központi elemét képezi – elsősorban Polinéziában, de másutt is – egy anyagi jellegű dologtól független erő, a *mana*. Ez a természetet minden vonatkozásban átható személytelen hatalom, amely varázserőként bármely pillanatban hatékonnyá válhat, a legkülönbözőbb élőlények és tárgyak mágikus tulajdonságaként fejti ki hatását. Mindenütt, mindenkiben benne van, ha nem is mindig aktív állapotban. Egy olyan, személyét irracionális egészként körülvevő és egyben átható szubsztanciával konfrontálódik esetében az ember, melyet nem lehet birtokolni, de megfelelő módszerek bevetésével életre lehet hívni.

Formailag hasonló, eredmény tekintetében azonban egészen más a helyzet az említett *létmegvilágosodás* esetében, amely alkalommal a konkrétumok közegéből való kilépés vezet a tárgyaktól mentes Lét valóságába. A képzetektől minden te-

i Das ewig Unbewusste

kintetben elhatárolódott ember létbizonytalanságát a gyakorlati élet által produkált fenyegetettséget Heidegger a félelemérzet és az általános aggodalom közti fogalmi különbség segítségével ábrázolja. A félelemérzet a reális élet valóságában mindig egy bizonyos tárgyra vonatkozik, egzisztenciális viszonyok között nincs tárgya a fenyegetettségnek, a megfelelő affektus szorongásban nyilvánul meg. A fenyegető és bizalomkeltő megjelenési formák keresésének állapota válik a mezítelen Lét feltételei között minden szellemi jelenség alapjává. Az aggodalom, szorongás sajátságosan tárgytalan rettegés a sorstól. Patologikus jellegű érzelmi állapotként visszavezethetjük a bizonyos droghatásokra is jellemző közérzetet számos kiváltó okra. Freud oly módon sajátítja ki a szorongás fogalmát mélylélektani koncepciója számára, hogy a konkrét tárgyakra nem irányuló félelemérzetet (*„frei fluktuierende Angst")* az ösztönélet kielégületlenségére vezeti vissza. Magyarázata csak egyike azoknak feltételezéseknek, melyek praktikus vonatozásban értelmezik azt az érzületet, amellyel az irracionális metafizikai felismerés tudati szinten jellemezhető.

Amennyiben az érzület szellemi vonatkozását helyezzük előtérbe, fordítottá válik a kauzalitás iránya. Az egzisztenciális jellegű szorongást olyan metafizikai jellegű kérdések váltják ki, melyek irracionális jellege – Freud ösztöntorlódáshoz hasonlóan – nem vezet kielégítő eredményhez: „Minek is él az ember? Mi adja meg az élet értemét, ha előbb-utóbb úgyis a halál prédái leszünk?" Ilyen kérdések megnövelik a távoli bekövetkezendőkre irányított figyelem jelentőségét, és ezzel aktuálissá válik a metafizikai értelembe vett aggodalom. Az efféle szorongás nem a természet hiányos ismeretéből ered, mint ahogy ezt a pozitivista eszmerendszer igyekszik hihetővé tenni. Az egzisztenciális gond az emberi lét szorongató tárgytalanságának következménye. Pontos képet nem alkothatunk magunknak róla, de a középkorban minden bizonnyal nagyon is természetesnek tűnt a drasztikus hirtelenséggel bekövetkező halál, melynek valószínűsége a legtöbb korosztály és társadalmi csoport számára majdhogynem egyenlő volt. Ám épp ez az állandó fenyegetettség értékelte fel a pillanatnyi örömök értékét. És ne feledjük, a vallásos meggyőződés, amely a mainál nagyobb szerepet játszott, lényegesen csökkentette az élet és halál között fennálló dramatikus fogalmi különbséget. Ha valóban úgy lenne, hogy a szorongást kiváltó ok a tudatlanságban szerez magának érvényt, akkor az elmúlt idők emberének állandó szorongásban kellett volna élnie. Ennek azonban ellentmondanak a hagyományok tényei. Az élet természetes bizonytalansága, amely minden intellektuális gőgünk ellenére is sorszerű, megfoghatatlan, kiszámíthatatlan volt mindig és az marad. Nemcsak az adott társadalom metafizikai irányultsága, de az egyén megfelelő fogékonysága is mérvadó szerepet játszik abban, hogy ki milyen intenzitással éli meg a sorszerű kivetettséget.

Megkapó érzékletességgel festi le az egzisztenciális életérzést a romantikus költő Alfréd de Vigny (1797 – 1863), aki úgy érzi, az ég üres, Istentől várni semmit nem lehet, elhagyta teremtményeit, maga az ember is fagyos csenddel kell, hogy feleljen az

istenség örök hallgatására. Mit is mondhatna Isten az embernek és ember Istennek, amikor az ember lényege az egzisztenciális önmeghatározás:

Et ne répondre plus que par un froid silence
Au silence éternel de la Divinité

A mindent átfogó irracionális örökkévalóság a megfogalmazhatatlan, emberen inherens semmit mondásban tudatosul. Ezt az oszthatatlan, mindenre kiterjedő állandóan érzékelt jelenlétet írja le Jaspers az egyszerű szóval: „*das Umgreifende*".[23]

Kozmikus létfeltételek

A végtelen távolságok örök hallgatása Blaise Pascalt (1623 – 1662) is nyugtalanítja: „*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye!*" Aki az élet hétköznapjait búva a lenyűgöző csillagvilágot csupán megismerhető anyagféleségeknek tartja, nem képes fogalmat alkotni magának az egzisztenciális aggodalmáról: „Honnan ered, merre halad a végtelen körmozgásban megnyilvánuló folyamat, milyen elvek alapján tagozódik, hogyan idomulnak a magam életfolyamatai ebbe az átláthatatlan végtelenbe? Ha porszem is vagyok, sorsom mégis meghatározott viszonyban áll az örökléttel!" Még ha csak racionális elragadtatás él is az emberben, a világ végtelenjének csodálatos rendje akkor is lenyűgözi, hisz a Föld mikroszkopikus zugából kitekintve ugyanazokat az anyagokat fedezi fel fényévek milliárdjának távolságában, mint amelyeket laboratóriumaiban is feltár. Csupán az emberi élet esne ki az örök világfolyamatból, sorsa ne lenne kozmikusan meghatározott? *Minden kultúra kialakulása akkor veszi kezdetét, amikor az egyén lelki folyamatai, aggodalma, félelme, vágyódása összefüggésbe kerül a világmindenséggel. Ebben áll az irracionális extatikusság lényege és csodálatra méltósága.*

Az irracionális világösszefüggés menetét Hérakleitosz a jól ismert „*palintropos harmonic*" kifejezéssel írja le, amely kimondja, hogy nincs olyan történés a világban, amely vissza nem térne önmagába. Ennek az elvnek megfelelően működik a létezés kereke (*trokhosz tesz geneszeosz*) az orphikus misztériumban is, amelynek van egy fölfelé ívelő, világot szülő fázisa (*anasztaszisz*) és egy destrukcióba torkolló, az ősállapotba süllyedő menete, a *paraptóma*. Az irracionális átélésben a világfolyamatok isteni jelenléttel párosulnak: Isten mindenhol, minden időben jelen van a „minden mindenben" (*panta en paszin*) körgondolat értelmében, és az időkörben megjelenő állandó mozgásból levezethető az arisztotelészi Első Mozgató értelme is.

Pythagorasz (Kr. e. 570 – 495) hívei az orphikus misztérium hagyományait követik, amelynek értelmében az élet örökös körforgás az evilági és túlvilági létállomások között. Erkölcsi tanításaikban megjelennek elemek, amelyek a hinduizmus hitvilágában sem ismeretlenek: Az orphikusok aszkéták és jellemzően szkeptikusok, lélekvándorlásban hisznek, melynek folytán – az egyetemes identitásnak megfelelően – nem mindig költözik emberi lélek ismét emberbe. Platón a „Phaidón" és „Timaiosz" című írásokban első ízben dolgozza fel szisztematikusan az ember evilági életének hatását a másvilágon várható elismerésre vagy büntetésre. A bölcsek földi tevékenységük elismeréseképpen túlvilági üdvösségre számíthatnak, istenek társaságát élvezhetik. A tisztátalan lélek sírok közt bolyong vagy állatok testébe költözik és szellemének megfelelően szamár, farkas vagy ölyv alakban él tovább. Az erényes ember, ha nem volt bölcs, méh, darázs, hangya testében talál újra otthont. A két világ szisztematikus, etikus értelemben megvalósuló összefonódása a túlvilági élet lehető modalitásaiban a megvalósított életmód kozmikus jelentőségére utal.

A francia szociológus és filozófus Lucien Lévi-Bruhl (1857 – 1939) etnológiai adatok alapján igyekszik igazolni a meggyőződés helyénvalósságát, miszerint az egyén viselkedésének kozmikus vonatkoztatása primitív népek hitvilágában szükségszerűen jelenik meg – a legegyszerűbb formában úgy, hogy rendellenes cselekedetek az irracionális világrend áthágásának minősülnek. Cselekedetei kozmikus jellegét a primitív lelkület nem logikai okozatossággal, hanem affektív jellegű identitásban éli meg. Az ítéletalkotás eme formáját „*une connaissance essentiellement affective*" megnevezéssel vonja Lévy-Bruhl vizsgálat alá. *Kollektív erkölcsi tudat* a tézis értelmében azért alakul ki, mert az *egyénileg elkövetett bűnös magatartás a kollektíva többi tagját is sújtja*. Emberi gonoszság következménye lehet például szárazság vagy más kedvezőtlen természeti jelenség. A kozmikus hatást követheti társadalmi megtorlás is: Nagybácsi és unokahúg közti viszony büntetése a vízbe fojtás vagy agyonverés. Hétköznapi tapasztalatoknak ellentmondó, kozmikus hatásra valló jelenségnek minősül a „*multi présence*" lehetősége is: Egy boszorkány elragadtathatja krokodil által a vízpartján játszadozó gyermeket – esetleg ő maga a cselekvő szörny – és megsebesítheti egy időben az áldozat édesanyját, aki kertjében kapál. Ez az univerzális jelenvalóság[i] könnyen rokonítható a *mana* elképzeléssel: Láthatatlan hatalmak ólálkodnak mindenütt, ahol az ember megjelenik. A mindent behálózó földöntúli erők nem dogmatizált, specifikus tulajdonságokkal felruházott mitológiai alakok, irracionális lényüket a megfoghatatlanság fejezi ki: hatásuk és megjelenési formájuk minden elképzelhető módozatra kiterjed.

i La présence et l'action des puissances invisibles

Racionális extatikusság és misztikus identifikáció

A *misztikus azonosulásnak* legalább akkora a szellemtörténeti jelentősége, mint a racionális extatikusságnak. Elmekórtani esetekben is előfordul ugyan extázis, de ez nem jelenti azt, hogy a világtörténelem minden vallási, kultikus, mitologikus rendszere elmebajból származik. Szókratész gondolkozásmódját sugallattokkal befolyásoló démonokról beszél, Luther Márton (1483 – 1546) tintatartót vágott az őt megkísértő ördög felé, Pál apostol, Ágoston, Jacob Böhme és sokan mások misztikus élmények hatására váltak úttörőivé az erkölcsi megújulásnak: „Nem gondolok semmire, az vagyok, ami vagyok, mi más lehetnék..." Szomorú lenne a normális gondolkodásra nézve, ha a történelmi értékeket túlnyomó részét elmebetegek alkották volna. Minden kultúrérték extatikus szellemi aktus, melyet kozmikus jellegű alanyi/tárgyi identifikáció jellemez. A misztikus jellegű extatikusság tárgya nem konkrétan kőrül határolható fogalom, hanem olyasvalaminek az élményszerű megjelenítése, ami se racionálisan megfogalmazható ismérvek, se külső tárgyi ingerek alapján nem válhat fogalommá, de léteznie kell, mert egy csalhatatlan érzület vall arra, hogy létezik: *A kozmikus Világegész*.

Racionális értelemben végrehajtott cselekedetek és szellemi tevékenységek sikerét minden esetben emocionális visszajelzés kíséri. Voltaképpen a várt sikerélményben valósul meg a cselekvés végrehajtására irányuló késztetés. A szakpszichológia e visszajelzést a *reinforcement* terminussal jelöli, melynek legfontosabb tulajdonsága abban áll, hogy olyan cselekvést lezáró, pozitív jellegű érzület, amely lényegesen eltér a testi jellegű ösztönkielégülések minőségétől. Célirányos szellemi tevékenységek pozitív érzületekben történő nyugtázása úgy is felfogható, hogy a mentális aktivitást az oksorozat végén bekövetkező jutalmazás, a reinforcement vonzatában hajtjuk végre. Egzisztenciális aggodalom tárgya azonban nem lehet *pozitív* érzelmi tartalom, amely a mentális tevékenységet elindítja és mozgásban tartja, és így felvetődik a kérdés, hogy mi felel meg irracionális extatikusság esetében annak az emocionális tényezőnek, amely a reinforcement helyére lép. E kérdést Lévy-Bruhl válaszolja meg a „*participation mystique*" teoretikus konstruktum alapján, amely kimondja, hogy a személyt állandó jelleggel összeköti egy misztikus értelmű kapcsolat azzal a kiválasztott tárggyal, amely ítéletalkotása alapjául szolgál.[24]

Minél kezdetlegesebb egy kultúrkörben a racionális gondolkodás színvonala, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy kialakul a közösségben egy anyagi-szellemi szintézis, amely a jelenségeket kozmikus azonosság elve alapján magyarázza. Az alkímia nemcsak azt a meggyőződést vallotta, hogy a vegyi folyamatok racionálisan meghatározható törvényeknek engedelmeskednek, de biztosra vette azt is, hogy ir-

racionális kapcsolódások is befolyásolják a várható eredményt. Misztikus megélésben nem egymástól elkülönült izolációban, hanem szintézisben manifesztálódnak az irracionális tényszerűségek, melyek az okozatosság tulajdonságai mellett egyéb diszpozíciókat is felmutatnak.

Természeti népek megfigyelik az állatok szokásait, ennek alapján ejtik tőrbe őket. A lények és jelenségek azonban reális tulajdonságok mellett, polarizált – előnyösnek vagy hátrányosnak megítélt – diszpozíciókat is felmutatnak: tiszták vagy szennyezettek, gonoszok vagy jóindulatúak… Az okozatos cselekvést ennek értelmében bizonyos szimbolikus aktusok kísérik. Egyes észak amerikai indián-törzsek tagjai, mielőtt valóságos bölényt ejtenének el, bölénynek öltözött társukon játsszák el a vadászati szertartást. Amikor a tényleges bölényre támadnak, a cselekvés már racionálisan okozatos, a szertartásban azonban még csak a bölény diszpozíciójára hatnak A fejlettebb kultúrák ceremóniái, misztériumai, kultikus tisztálkodási szertartásai, áldozatai éppúgy, a „*participation mystique*" értelmű azonosulásból fakadnak, mint a primitív népeknél szokásos varázslatok.

Ha a szibériai sámánok állattáncot járnak, a táncmozgás stilizált állatmozgás, gondos ellesése az állat viselkedésének. A kultikus szimbolika kozmikus célt szolgál: felkeltő eszköze a participation mystique állapotnak. Ez a jelleg annál inkább kidomborodik, minél fejlettebb egy bizonyos irracionális eszmeiség, A keleti kultúrák épületei, mítoszai, szertartásai csodálatos készséggel fejezik ki a csillagok, a Hold, a Nap és az évszakok változását. Mindez nem praktikus okozatosság vagy esztétikai élmény követelménye, hanem misztikus átélés eszköze. Az okozatos ingerkeltés mellett kialakul az extatikus misztikus átélések ingert keltő, *szimbolikus cselekedetek rendszere*.

Az élményszerűség átszínezi a cselekedet okozatos tartalmát és létrejön a varázslatra oly jellemző *actio in distans*: a cselekvés irracionális távolhatása. Imádságok, szerencsekívánatok, átkok feltételezik a távolhatást, amely különleges formában hozza létre az alanyi/tárgyi azonosulást. Vonat ablakán át néha úgy érezzük, hogy nem a szerelvény halad velünk, hanem a fák rohannak el mellettünk. Mágikus átélésben fordított a helyzet: a kozmikus ritmus hatalmas lüktetését éljük meg, saját cselekvésünk dinamikájaként. Magyarázatául az élményre szintén az alanyi/tárgyi reláció felbomlása szolgál: Bennünk van a Világegész, mert hisz az Egésznek mindenütt, tehát bennünk is jelen kell lennie.

Lévy-Bruhl „*praelogikus*" látásmódról beszél, a leírt gondolkodásmód kapcsán. A mágikus gondolkodás ilyen értelmű leminősítése már csak azért sem helytálló, mert az ember mentális tevékenységének egy természetes vetülete ábrázolódik benne. Jean Piaget gyermeklélektani vizsgálatai elmés kísérletek alapján bizonyítják, hogy a 12 éven aluli gyermek gondolkozása inkább mágikus, mint logikus. Ennek oka minden bizonnyal az, hogy a gyermek romlatlan látásmódját csak idővel kebelezik be a szocializálódást kísérő racionális ráhatások.

Irracionális aktusokra mindenesetre ugyanúgy jellemző az objektivitás, mint racionális megfontolásokra – azzal a különbséggel, hogy az irracionális fogalomalkotás objektivitása nem *tárgyban*, hanem *jelentésben* valósul meg. A görög szó *Logosz*, ehhez a különbséghez hasonlíthatóan fedi egyrészt a *beszélt szó,* másrészt a *helyes gondolat* fogalmát. Azt kell hinnünk, a görög gondolkodás számára nem volt kétséges, hogy a logikus gondolkodás természetes velejárója a szavak segítségével történő pontos fogalomalkotás. De ez nem egészen így van. Platón a „*Kratylos*" című elmélkedésben valóban úgy véli, hogy a szavak rendje megfelel a természet rendjének, olyan igazságot hordoznak tehát a szavak, amely egyaránt érvényes gyerek és felnőtt, barbár és görög számára, Arisztotelész azonban más véleményen van. Ő függetleníti a megismerést a beszédtől, szerinte az ember önkényesen rendel a megismerés fogalmaihoz bizonyos hangalakokat, melyek konszenzuálisan minden szellemileg megragadható jelenégre vonatkoztathatók. Ebből kiderül, hogy Arisztotelész álláspontja magában foglalja a megismerés racionális modusán kívül az irracionális jellegű azonosítást is. Ebben a formában jelenik meg a szavak platóni, racionális denotatív jelentése mellett az arisztotelészi intuitív jellegű konnotáció. Ne feledjük azonban, hogy ez esetben a beszéd kialakulásának *filogenetikai* értelméről van szó. Az *ontogenetikai* értelembe vett döntő jelentőségű különbség abban áll, hogy a gyermek a már kész szavak megértése szempontjából eleinte érzelmi szinten kényszerül a számára irracionális *jelentések* azonosítására. A beszédelsajátítás esetében nem környezete tárgyait rendezi értelmi hálózatának megfelelően, hanem a felnőttektől hallott szavakhoz rendeli hozzá saját gondolati tartalmakat. Gondoljuk csak meg, hogy az egyszerű szó *világ* milyen fogalmi fejlődésen megy át mire a gyermek intuitív, legtisztább értelmű metafizikai megközelítése után félig-meddig érvényes racionális értelmet nyer.

A Világegész hétköznapi jelenléte

Az egzisztencia ontológiai értelmét megszabja az a körülmény is, hogy a szubjektum hordozója olyan affektív jellegű átéléseknek, melyek nem személyi jellegűek: A Világmindenség érez, aggódik, gondolkozik, bennünk. *Rajtunk inherens a kozmikus teljesség*, és ebben az állapotban bennünk él az egész világ. A kozmosszal közös fejlődési vonulatban valósul meg az egzisztencia. Ezt a megvalósulást fentebb extatikusságnak neveztük, ugyanez az értelme a végtelenben való támasz[i] fellelésének is. A kozmikus

i Halt im Unendlichen

kapcsolat tudatosulása juttatja túl az egzisztencializmust a szolipszizmus látásmódján. Jaspers ebben az értelemben beszél az emberiség egységesnek nevezhető szellemi kollektívájáról. Minden személyiség közös kultúrmotívuma az azonos módon ingerlő jel: Önmagát értelmezi, motiválja az emberiség nyelvileg, szimbólumokban, köznapi, művészi és tudományos *kommunikációban*. Ebben a jelentésrendszerben valósul meg *a szellemi fejlődés azon menete, amelyben a szellem az egzisztencia számára kozmikus keretet biztosít*. A szellem képesít az irracionális Világegész megragadására; kommunikatív programmal lát el, kozmikus egzisztencia kibontakoztatására ösztökél.

Jung értelmezésében a szimbólumok energetikus források, kompenzációs eszközök: szimbólumrendszer tart egyensúlyt a racionális és irracionális energetikus folyamatok között. Bizonyos társadalmi formációk hagyományokra épülő hierarchiája is ilyen szimbólumrendszernek felelt meg. A fejedelmi méltóság ebben az értelmezésben nem politikai konszenzus eredménye, hanem irracionális hatalmak képviselete. Maga a szülő sem ösztönproduktum, hanem „imágó": istenség-reprezentáns. A szimbólumok kompenzáló erejét az egyházak tudatosan használták fel azzal a célzattal, hogy eleget tegyenek az ember irracionális elvárásának. Ősi hagyományokra épülő szimbólumok szétesése komoly társadalmi veszéllyel jár; nélkülük a személyiség tudatos komponense gyökértelen marad. A korunkra nagy mértékben jellemző intellektuális dogmatizmus és fennhéjázó gőg a gondolkodás irracionális elemeinek hiányára és az ebből eredő racionális túlkompenzálásra vezethető vissza.

A szimbólumok rendszere maga is kettős arculatú. Egyrészt az extatikusságban szubjektív jelentéssé alakítja a világmindenséget, másrészt tárgyi reprezentáció minőségében jelenik meg a tudaton belül. Kierkegaard az egzisztencialista ismeretelméletet e kétarcúságnak megfelelően sajátságos polarizációval definiálja: „Az igazság szubjektív, a szubjektivitás igazság." Jelentés és tárgy nem választható el egymástól, két oldala ugyanannak a megismerési alakzatnak. Ám ilyen körülmények között is tisztázandó a kérdés, miben különböznek a szimbólumok racionális képzetektől.

Mágikus erejű szimbólumok képzését mindig kozmikus erők fokuszálása motiválja: Az egzisztenciális hallgatás szimbólumok képében szólal meg, bennük válik a kozmikus csend beszédessé. Szimbólummegértés formájában válik az egyébként felfoghatatlan irracionális valóság *panteisztikus* értelművé. Lévy-Bruhl megfigyelései arról tanúskodnak, hogy az általa praelogikusnak nevezett látásmódban az időfolyam egyes szakaszai kedvezőnek, másak kedvezőtlennek tűnnek. A kozmikus konstellációt az egyén saját sorsa szempontjából kémleli, és így alanyi/tárgyi Egészében, világritmus értelmében jelenik meg a vadászat, a házasságkötés és sok más döntéssel kapcsolatos esemény. A participation mystique értelmében, ha nem is maguk a dolgok, de azok diszpozíciós jellege állandó változásban álló jelenségnek minősülnek, és ennek a folyamatos átalakulásnak a tárgyak azonossága is áldozatul esik. A kozmikus jelenségeket aggodalommal szemlélő személynek a világkonstelláció megfejtendő feladatként hoz-

za tudtára aktuális állását. A mindenség előjelekkel terhes, az individuum és közösség sorsa végzetesen kapcsolódik a csillagokban megírtakhoz. Szükséges tehát a helyes cselekvés kialakítása érdekében tudni, mit mutatnak a megfejtésre váró jeladások. Jaspers ezeket a jelenségeket olyan kódolt információként tartja számon, melyet mi látunk el tartalommal. A személy aggodalma és gondja ezeknek a *Chiffre* névvel illetett kódoknak a megfejtésére irányul. „Mit hoz a jövő, milyen sors vár rám, elérem-e célomat, boldogságom feltételeit?" – mindennapi kérdései ezek az emberiségnek. Tudatalatti metafizikus meggyőződésre vall a tény, hogy a materialista rendszerek legszélsőségesebb képviselői is bizonyos események alkalmával sok szerencsét kívánnak egymásnak. E szokásban természetszerűleg nyilatkozik meg a meggyőződés, hogy kiszámíthatatlan konstellációk is befolyásolják sorsunk alakulását. A sorsra irányuló *gondban* metafizikai értelmet nyer az időbeli kibontakozás. Heidegger ezt úgy fejezi ki, hogy az időbeliség ontológiai értelme a *gond.* A metafizikai gond abban a hitben nyer objektív értelmet – hétköznapi gondokkal szemben –, hogy életünket sok tekintetben akaratunkon kívül eső, hatalmas erejű irracionális valóság függvényében érezzük megvalósulni. A mindenkori jelrendszer nem esetleges. Jung archetípusok azonosításában világítja meg a szokásos szimbólumrendszerek hátterét. Hétköznapi megfigyelések példáival bizonyítja, hogy eredendő diszpozícióink értelmeződnek bizonyos szimbólumokban. Kekulé nem véletlenül látta extázisában az organikus kémiára jellemző, egyben a körlogikát is kifejező saját farkába harapó kígyó képét. Körlogikával rokon jelentőségű a *Mandala* szimbólum is. A rómaiak körbe szántották a város határát, és e ceremónia után felépítették a város négyzet alakú védőfalát. Ebből a kultuszból született meg a „*Roma qaudrata*", és a kör négyszögletesítésével kapcsolatosan képzeli el János apostol is a mennyei Jeruzsálemet. Az indiai *mandalamítoszban* hasonló világszerkezetre bukkanunk. Jung kimutatja, hogy a szimbólumok egyöntetű jelentése nem különböző kultúrák egymástól való kölcsönzése eredményeként jelenik meg, hanem egy alapvető szubmentális beállítódottság törvényszerűségnek tulajdonítható. A csillagvilág lenyűgöző csodája minden emberben metafizikai érzületeket ébreszt, ez alól egy hitelesnek minősíthető anekdota alapján még Lenin sem jelentett kivételt. Leibniz egy süketnéma fiúról jegyzi fel, hogy széles gesztusokban fejezte ki hódolatát a Hold iránt. A világszerkezet szimbolikus értelmű felépítésére Schopenhauer is utalást tesz, nehéz lenne azonban megállapítani, mennyi komolyság rejlik a kérdésben: „Vajon miért van épp egymással ellentétes póluson az agy és a nemi szerv – egyik fent, másik lent?"

A szimbolikus értelmezésre irányuló hajlandóság éppoly természetes tulajdonsága az emberi szellemnek, mint racionális jelek megalkotása a formális logikának. A történelem bizonysága szerint a szimbólumok mindig megelőzik a racionális jeleket; nemcsak a képírás és a latin betűk kialakulásának viszonyában, hanem például az alkímia és kémia időbeli kapcsolódásában is. A filozófiában a misztikus világértelmezés bővizű forrása volt a bölcseleti gondolkozásnak. Példaként hozhatjuk fel a hirte-

len megvilágosult Pascalt és a racionalista korszak első nagy filozófusát, Descartes-t is, akinek ismételten voltak misztikus jellegű látomásai.

Mindez nem illik azonban a racionálisan felvázolt világképbe. Maga Hegel se tud mit kezdeni az afrikai gondolkodásmóddal, amidőn arról tudósít, hogy afrikai vallások nem ismerik az istenség fogalmát. A legfőbb hatalom birtokosa mindig is az ember volt, amint ezt a varázslatok jellege is bizonyítja. A máskor érinthetetlen *fétisen* torolják meg, ha sokáig nem esik eső: ilyenkor ugyanis jól elverik. A német etnológus és régész Leo Frobenius (1873 – 1938) az ősi kultúrák mágikus beállítódottságát mitikus átéléssel magyarázza. Az emberi szellem felett lebegő irracionális kultúr-lényeg hatása primitív társadalmak vallásában az un. *paideuma* formában nyilvánul meg. Ezzel a fogalommal azt juttatja Frobenius kifejezésre, hogy minden emberi kultúra szerves egységet képez; nem értékelhető bevett szokások és hiedelmek konglomerátumaként, hanem egymáshoz idomuló szellemi tényezők manifesztációja formájában, amely a környezeti hatások által kiváltott *életérzésben* gyökeredzik. A lelki állapotot Frobenius az *Ergriffenheit* („elragadottság", „megbabonázottság") kifejezéssel jelöli, amely a misztikus azonosulás folyamán lép fel.

A mágikus látásmód jelentőségét Gustave Le Bon (1841 – 1931), a tömeglélektani kutatás megalapítója is kiemeli. Véleménye szerint az ateizmus is csak akkor számíthat tömegekben megalapozott sikerre, ha kultikus jelleget ölt.[25] Ősi meggyőződés, hogy a praktikus tudományok létrejötte is mágikus eredetű, az ember természeti erők iránt való érdeklődése Lévy-Bruhl kifejezésével élve első sorban *praelogikus*. A görög mitológiában a tüzet Prométheusz lopta el az istenektől az ember számára, a mesterségeket Héphaisztosz, a művészeteket Athéné tanította, tehát istenektől származik minden, „aminek az emberi élet rendjét köszönheti". Irracionális jelleggel ható erők reflektálása által kitette magát az emberiség a szorongásnak, a láthatatlan hatalmaktól való félelemnek, napi gondját megnehezíti a transzcendens aggodalom. A mérleg bevételi oldalán szerepel azonban a kozmoszba való betörés, ennek alapján értelmezendő a *theoszisz,* az ember megistenülésének lehetősége is. „Mágikus erők középpontjában áll az ember", véli Silesius, „mindent megérez, átérez irracionális összefüggésekben egységesít. Ezzel szenté teszi a világmindenséget."

Az irracionális aktus azonban nemcsak abban az értelemben kontemplatív, hogy *csodálkozás* teremti a világot szemlélő filozófiát - ahogy ezt Arisztotelész tanítja –, hanem azon *érzelmi megnyugvás* tekintetében is, mellyel a világot magyarázzuk. Az egzisztenciális helyzet aggodalmát a boldogság utáni éhség[i] kíséri ahogy ezt Eduard Spranger (1882 – 1963) az aktusban megjelenő kielégületlenség érzékelésére utalva kifejezi. Az irracionális értelmi töltet (*Bedeutungsfülle*) fogalmát Spranger a totalitás két megjelenési formája alapján, a *Totalwert* és *Totalsinn* („totális érték", „totális értelem")

i Hunger nach Glück

kifejezésekkel körülírt *értékhordozó rendszer* segítségével igyekszik megragadni: *Minden értékélmény utalás is egyben az egyéni élet értékekben teljes voltára, melynek egyetemes valósága mindenre kiterjedő jelentés formájában tárja elénk az élet értelmét.* Az egyetemes életérzés példájaként Spranger azt a megkapó hangulatot idézi, amelyben egy táj szemlélete alkalmával éljük meg a tél közeledtét, a természet elszenderedését, fáradtságot, a közelgő halált.[26] A hangsúly itt az objektív jellegű extatikusságon, a kozmikus életritmusban való feloldódáson, nem pedig a melankolikus kedélyállapoton fekszik.

Vallásos kontempláció

Az *érzelmekben fogant vallásosság* tanának alapjait, melynek középpontját a jámborság (*frommes Gefühl*), az Örökkévaló felé irányuló érzelmi azonosulás képezi, Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768 – 1834) veti meg, aki felismeri, hogy az univerzum szűnni nem akaró tevékenységében minden pillanatban kinyilatkoztatja magát. Az öröklét egységében megjelenő vallásos érzület feloldja az alanyi/tárgyi szembenállást: *A vallásos személy és a benne tudatosuló tárgyi sokaság eggyé válik a mindenséggel, melyben mindenegyes elem, az Egész részeként jelenik meg.* Ez az egybefonódás jelenik meg a halhatatlanság fogalmának értelmezése kapcsán is. Schleiermacher szerint nem az életidőnk letelése után elképzelt halhatatlanság jeleníti meg a vallásos meggyőződés értelmét, hanem az a halhatatlanság, amelyet múló életünk magasztos pillanataiban élünk meg – amikor emberi végességünkben válunk eggyé az örökkévalóval. A végtelen sajátos megérzését Schleiermacher „*Sensus Numinis*" névvel illeti, melyben az örökkévaló jelenidejűvé, a jelenidejűség pedig örökkévalóvá válik. Mágikus értelmi keretbe helyezve a kozmosz életjeleiben a magunk sorsa is megjelenik, mint ahogy a magunk sorsában is fölfedezhetők a csillagvilág konstellációi.

Max Scheler (1874 – 1928) az érzületekben megnyilvánuló látásmód taglalása során utal arra, hogy az affektív szemléletnek nem kell okvetlen képszerűnek lennie. Értelem nyilvánulhat meg a tárgyakban megjelenő közvetlenségben is.[28] Az ilyen jellegű érzelmi állapotban kiiktatódik az én-érzetben rejlő *kifelé irányuló* értértékelési módozat és az önazonosság érzetében egybeesik az objektív Lét a személyre szabott *létezéssel: Lét és létezés* ellentmondásmentesen oldódik fel az érzelmi alapon létrejövő gondolati egységben, amely racionális alapja mind az üdvösség érzületének, mind a kétségbeesésnek. Fontos itt megjegyezni, hogy az adott érzelmi állapotban nem tárgyvonatkozású tudatosulásról, örömmel járó vagy kétségbeejtő eseményről van szó. Madách Imre Ádámja saját életétől függetlenül, az egész emberiség sorsára

vonatkozó kétségbeesést éli át. Felismeri az emberiség küzdelmének hiábavalóságát, kétségbeesik kozmikus sorsa felett, ezért akar véget vetni életének. Fordított megygyőződés alapján üríti ki Szókratész a méregpoharat: A „*serenitas animi*" nyugalmával tekint a halál elé, nem köti az élethez semmi ösztönösség. Az élet viszontagságaiban hánykolódó szív megnyugvása is ilyen természetű: „*Cor meum irrequietum est, donec requiescat, Domine, in Te*". Primitív ösztöntörekvésekbe száműzött korunk perverzitására jellemző, hogy az életérzés e csodálatos megnyilatkozását, cél nélküli szellemi sötétségként ítéli meg. Korunk nem hagyott meg mást a kozmikus életérzésből, csupán a kilátástalan kétségbeesést az emberiség sorsa felett.

Scheler szembe állítja a kontempláció univerzális karakterét az ösztöntörekvések konkrét és célirányos érzületével: A kozmosz bevonása érzelmeink világába nem minősíthető antropomorfizmusnak, mellyel – pozitivista felfogás szerint – lelket lehelünk az élettelenbe. Nem is értelmezhető holmi animizmusként, hiszen nem reális tárgyakról, hanem az emberiség és a mindenség kapcsolatáról van szó, ami *teomorfizmus* alakjában valósul meg: az ember közvetlen módon élheti meg Isten jelenlétét a világban. A megfelelő tudati állapot elérését Scheler transzcendentális aktusként értelmezi ugyanazzal a reális tartalommal felruházva, amely az általunk felvázolt koncepcióban az extatikusság állapotában fejeződik ki. Scheler – elmélete alátámasztása céljából – Blaise Pascal paradoxnak tűnő tételével példálódzik, mely meggyőző szemléletességgel utal magától értetődő összefüggésekre: „Nem keresnélek, ha meg nem találtalak volna." Az alanyi/tárgyi egybeolvadás természetéből következik, hogy a kontemplatív módon megjelenített jelenség tovább nem analizálható, mert hiszen a tárgymegragadás legfőbb szintje ábrázolódik benne. A fentiekben az állítás helyénvalóságát azzal indokoltuk, hogy kritika a *tárgy* ilyen módú megismerését azért nem érheti, mert nincs *másik* megismerési pozíció, amelyből a rátekinthetünk ítéletünk *tárgyára*. A szellemi kontemplációban az a megismerési pozíció jut kifejezésre melyet Pascal így fogalmaz meg: Ha az igazság megismerésének szintetikus állapotában vagyunk, átélését semmiféle analitikus szkepszis meg nem cáfolhatja.[i]

A platonizmus az alanyi/tárgyi reláció kontemplatív feloldását Istenhez való hasonulás („*homoiószisz tó theó*") értelmével látja el. Fejlettebb kultúrkorszakok szimbolikus rendszere, kultikus gyakorlata az embert születésétől fogva kíséri haláláig a hagyományok irracionális fogalmi rendszerében. Eközben tömegélménnyé válik mindaz, ami ma egy bölcseleti munkában egzotikus furcsaságnak tűnik. Bizonyítható azonban – és jelen mű történelembölcseleti részében ábrázolt megfontolások célja ennek az állításnak az alátámasztása –. hogy minden kultúrkörben megjelenik spirituális élményként az istenséggel való azonosulás.

i „Nous avons une idée de la vérité, invincible á tout le Pyrrhonisme."

A kontempláció társadalmi akarat eredménye. Egy-egy korszak mindenkori fejlettségéhez mérten dolgozza ki a maga életértékelésének megfelelő objektiváló eszközöket. Az individuum a szellemi alkotások minden életterületre kiterjedő hálózatában értelmezi önmagát, potenciális szellemi készségei az adott társadalom szellemiségének megfelelő látásmódban fejlődnek ki. Nehezen képzelhető el egy nomadizáló nép esetében a kolostori élet munkarendjének, életbölcseletének megvalósulása. Minden szimbólumrendszernek megvan a maga objektív törvényszerűsége: A szürke medve másféle kozmikus erőt reprezentál, mint a fehér hattyú, fehér galamb, A szimbólum értelme a szellemi erőket hordozó emberek élethelyzete szerint változik. Nílusmenti kultúrákban a macska a mámoros erejű szerelem jelképe volt, ma már inkább a kacér enyelgés megtestesítője. A krokodil és a bika korunkban nem jöhetne démonikus erejű lényként számításba, a jelen kultúrájában talán repülőgép anyahajók, atomtöltetű rakéták ábrázolhatnák inkább az Ápisz-bika által szimbolizált hatalmi képet.

Az élethelyzet változása más-más jelek rendszerét dolgozza ki ugyanannak a kozmikus hatásnak értelmi befogadására. A jelentés nem mindig intellektuális vonatkozásban megragadható tartalom – a hármas szám reális számsorban elfoglalt harmadik pozíciójához hasonlíthatóan. Az adott tárgynak egy magasabb szintű egységhálózatba való beillesztés adja meg az üresnek tűnő észlelés fogalmilag meghatározott értelmét. Lelki struktúráink szövevénye Spranger szerint nem más, mint egy teljesítményhálózat. A jelenségek egyrészt konkrét megjelenési formájukban, másrészt kozmikus összefüggésben más és más értelmet nyernek. A szimbólumrendszer hatásmechanizmusa mindig történelmileg kidolgozott összefüggésrendszer. Hérodotosz szemében az egyiptomi piramisok technikai csodák, roppant érdekes adat számára azonban az is, hogy mekkora mennyiségű hagymát fogyasztottak építői a nagy munka véghezvitele során. Az egyiptomiak látásmódjában a piramis az univerzum szimbolikus ábrázolása, melynek méretei csillagászati viszonyokat tükröznek vissza. Érteni kellene azonban a szimbólumok nyelvezetét is ahhoz, hogy a megjelenített irracionalitás racionálisan megfogható értelmet nyerjen. Alapvető törvényszerűsége az irracionális hálózatoknak, hogy nemcsak a természetet jelenítik meg, hanem – a kontempláció természete szerint – értelemmel látják el az ember cselekvési rendszerét is. A varázslatos ráhatások tanulmányozása során utaltunk már arra, hogy az „*actio in distans*" gyakorlatában az emberi cselekvés elveszti hétköznapi jellegét, miközben mágikus cselekvés szimbólumává válik a racionálisan kifejezhetetlen, ám érzelmi alapon egyértelműen azonosítható kozmikus összefüggéseknek. A pozitivista felfogás a varázslatban megnyilvánuló etikai meggyőződés alapját meglehetősen naiv módon szociológiai tényezőkben keresi. A társadalmi jellegű értelemadás szempontjánál azonban messze túlmutat a kérdés, hogy vajon a közösség miért implantál individuális egyedeibe konkrétan meghatározott erkölcsi követelményeket, melyek

élményszerű következményeként, sőt gyakran társadalmi hasznosság szempontjából is kimondottan hátrányos eredménnyel járnak. És ha az uralkodó osztályok népbutító eszköze a mágikus ráhatás, akkor miért foganatosítanak önmaguk számára jóval több megkötést, mint amennyit alantasaik számára kiszabnak? Hegel példaként említi, hogy egy indiai brahman már a reggeli órákban ötven hibát is elkövethet. Ballépésnek minősül többek között az is, ha feleségére néz, amikor az asszony eszik. Az állítás, hogy a rítusok rendszere rafinált kiagyalás, amely egy bizonyos társadalmi réteg uralmát hivatott biztosítani, lélektani képtelenség. Kényelmesebb eszközei is vannak a hatalom biztosításának. Diktatúrák első dolga mindig a spirituális jellegű társadalmi szerveződések kiiktatása, mint ahogy ezt a huszadik század történelme is ábrázolja. Isten előtt király és koldus azonosan ítéltetik meg: Szinte nevetséges feltételezni, hogy uralkodó osztályok túlvilági elkárhozása csupán csalafinta népvigasztalás: „Szenvedjenek az urak is, ha máshol nem hát a másvilágon!"

Misztikus kontempláció szellemileg az identifikáció eszköze: *Személyem az istenségben foglaltatik, miként az istenség is fellelhető bennem*. A felsorolt példák értelmében a panteista Világegészben feloldódik a kategoriális polarizáció. Az szellemi aktusban jelentéshordozóvá válik a tárgy, amely így már nem a „*filius ante patrem*" problémakörében kezelendő, mivel apa és fiú egy fogalommá szintetizálódik.

Mítosz és ethosz

Arisztotelész rendszerében az ethosz *gyakorlati jellegű,* kötelezőn elvárt szokások összességét jelenti. Scheler az ethosz fogalmát *világnézeti* alapokra helyezi és az etikai rendszerek kozmikus kötődését állítja előtérbe. Ennek megfelelően alakulnak ki praktikus elvárások a világszemlélet függvényében: Az emberi cselekvés kozmikus élménnyé válik. Etika ebben a felfogásban az arisztotelészi elképzeléssel szemben már elméleti alapokra helyezett *tudatos* értékvonatkozás. A kérdés tisztázására, hogy Scheler rendszerében az ethosz metafizikai struktúrahálózatban kialakuló fogalomnak tekinthető-e, vizsgálat tárgyává tesszük a *rendszerbe foglalt értéktípusokat*.

Kiindulási pontként megállapíthatjuk, hogy etikai értékek nem állhatnak függőségi viszonyban biológiai, illetve ösztönszerű megnyilvánulásokkal, mivel változó élettani alapoknak nem szabad befolyásolniuk a rendszeren belül kialakult stabil kapcsolatokat. Az ethosz az emberi élet és egyben a világ értékjelentése, melynek reális tartalma a kontemplatív hálózatban betöltött korrelátumok alapján *értékegységekben* nyilvánul meg.

Az emberre vonatkozó tilalmak és parancsok nem a biológiai, nem lélektani emberre, hanem annak metafizikai vonatkozású megjelenési formájára vonatkoznak. A tény, hogy nem a hús és vér ember a legfőbb érték, hanem annak kozmikus vonatkozása, az *értéktípusból* következik. Nem a biológiai embert védjük a gyilkosság ellen, hanem értéktípusát, amely annak helyzetnek a következményeként változhat, melyben az individuumot szemléljük: Harcban, jogos önvédelem esetén erkölcsileg nem védett az emberi élet, a jogvédelem tehát feltételezi az *értéket*, mely nem a minden egyéb tényezőtől független emberi lénynek, hanem az ethosz reprezentánsának szól. Feltételezi az etikai értékegységet! Nem más a helyzet a tulajdonjognál sem. A jogvédelem nem a vagyoni tárgy védelmét, hanem a *társadalmi kohéziót* tartja szem előtt, amely magasabb értékegységként illeszkedik az ethoszba, más szóval a kozmikus jelentéshálózatba. A pozitivista szociológia érvei szerint társadalmi érdekek határozzák meg az ethosz felhívásait, amely értelemben a kozmikus összefüggés jelentéshálózata a mindenkori gazdasági rend felépítményeként kell, hogy megjelenjen. Ennek cáfolatát a minden gazdasági alapot nélkülöző primitív kultúrák taburendszere mutatja be, melyen kimutatható, hogy a bevett szokások irracionális kapcsolódások folyamodványaként manifesztálódnak. Történelmi példák bizonyítják, hogy amikor gazdasági intézmények idegen társadalmakban hódítanak teret, velük együtt átminősülnek a szellemi struktúrák is. A repülőgépet a bennszülöttek eleinte megcsodálták, mágikus erejű jelenségnek tartották, amikor megértették a szerkezeti adottságokat, melynek folytán szellemi struktúrájuk is megváltozott, már eszközként, nem csodálat tárgyaként tekintettek rá. A kisgyermek elhiszi a karácsonyi mítoszt, bár játékautót kap ajándékba, hite csak akkor rendül meg, amikor a világot racionális értelemben kezdi felfogni. Először a kognitív háttérnek kell megváltoznia ahhoz, hogy a világnézet is megváltozzék.

Téves alapokon nyugszik a tabu fogalmának mélylélektani magyarázata is. Nevetséges például az incesztus tilalmát az ismert görög tragédia problémájával összefüggésbe hozni, miszerint a gátlás ödipusz-komplexus, mely az atya gondolatilag végrehajtott meggyilkolására vezethető vissza, így tehát a rossz lelkiismeret szüleménye. Pszichés gátlások létrejöhetnek traumatizáló élmények következtében is, kozmikus jelentőségűvé azonban ilyen alapon nem válnak – miként általában a gyomorrontás sem eredményez kultikus böjtölést. Extatikusság teremti meg minden esetben a lelki gátlások *irracionális* hátterét, értékelő hálózat hiányában minden lelki jelenség csupán az egyéni gyönyör vagy fájdalom mértékével ítélhető meg; ilyen esetekben kozmikus tartalomról nem lehet szó.

Emberi cselekvések az irracionális kontemplációban kettős arculatot mutatnak, amelyben a megfigyelt természeti jelenség szellemi tartalommal ruházódik fel. Lévy-Bruhl leírja, hogy a Borneó szigetén élő Dayakok számára félelmetes vihar azt jelzi, hogy megöltek valakit, szivárvány hirdeti, hogy háború van valahol. E kapcsolatok nem véletlenszerű asszociációk termékei, mint ahogy ez némely babona esetében fel-

tételezhető, hanem az irracionalitás szintetizáló erejéből fakad, melynek következtében egymástól távol eső dolgok összekapcsolódhatnak. Minden csak látszat, megjelenési formája egy láthatatlannak – ahogy ezt a kidolgozottabb irracionális metafizikák tanítják. Pythagorasz vallásos közösségében látványos módon keveredtek racionális jelentőségű etikai parancsok mágikus szabályokkal: „Tartózkodj a babtól! Ne emeld fel azt, ami leesett! Ne nyúlj fehér kakashoz" – és így tovább. Egyedi okozatosság helyett az egyetemes „minden a mindenben" irányítja a folyamatokat jóban-rosszban egyaránt. Ezért nem létezik mágikus felfogás értelmében természetes halál sem: jó és rossz, kellemes vagy kellemetlen mindig csak irracionális tényezők eredményeként jön létre.

Univerzális varázslóerő reprezentánsa a *boszorkány*. Közönséges gonosztevő tőrrel gyilkol, méreggel öl, a boszorkány mágiával, varázslattal ügyködik. Célja eléréséhez elegendő az áldozat egy ruhadarabja, de még lába nyoma is. Ebben a mindent átölelő összefüggésben sajátságos jelenség a szennyezettség, illetve megtisztulás: „*souillures et purifications*", amely szavak szimbolikus jelentéssel bírnak. A gonoszságot hordozó kosszal, piszokkal szennyez, a szerencsét biztosító láthatatlan erő tisztít, mint a víz. Ragályszerűen terjed a láthatatlan Rossz is, úgy kell kezelnünk a veszélyeztetést, ahogy ez a testi ragály elleni védekezésnek megfelel: füstölővel, kultikus tisztálkodással. A felsorolt példák arra utalnak, hogy az irracionális kontemplációban analóg értelemmel bír az anyagi és szellemi szenny.

Misztikus alanyi/tárgyi egységben nemcsak földöntúli hatalmak hatnak ránk, mi is hatunk láthatatlan hatalmakra. A varázserejű ceremóniákban megvalósuló identitást nevezi Lévy-Bruhl „*magico-propitiatoire*" jellegűnek. *Természetellenes akciók bajt hoznak a cselekvőre és a környezetre egyaránt*: Ha egy felnőtt megharagít egy idegen gyermeket, közel a halála. Nemi erőszak elkövetőjére mennykő sújt le. Rossz cselekedetek azonban nemcsak a tettesre hatnak károsan, az áldozat számára is baljóslatú jelként értelmezendők. Ha valakit hamisan vádolnak, úgy valami boszorkányság rejlik a dologban, melynek értelmében a vádló nem saját megfontolása alapján cselekszik. A magatartási formák kozmikus egyetemessége kollektív kérdéssé teszi a rossz cselekedetek elleni küzdelmet. Ha Samos szigetén a törzsfőnök valami miatt dühös vagy torzsalkodnak az otthon maradt asszonyok, a halászó férfiak hálóját elkerüli a szerencse. Másoknak okozott rossz cselekedetek esetében is a visszaható intenció, nem pedig a sértett bosszúja az, amitől félni kell, mivel irracionális összefüggések teremtik meg minden emberi cselekvés kozmikus egyensúlyát. A jócselekedetre ugyanez vonatkozik. Tahitiban egy fehér ember bennszülöttek barlangjában hált. A vendéglátó gazda látogatóját az éjszakai hideg ellen egy tunikával takarta be, amelyről kiderült, hogy egy leprás ajándéka volt. A megrémült fehér embert a bennszülött azzal nyugtatta, hogy baj nem érheti, hiszen a tunikát jó cselekedete jutalmául kapta a betegtől.

A mágikus ethosz cselekvést értékelő hatása más természetű tehát, mint amit mi a magunk értékrendszerében értékes cselekedetnek érzünk és nevezünk. E felfogásban

Jó és Rossz nem szabad elhatározásból fakad, a két eseményszintet összekötő „*multi présence*" fogalmi rendszerében nem létezik okozati kapcsolat, az egyik megjelenési forma csupán a másik ómenjeként értelmezendő. Ha valaki rosszat tesz, nem saját döntése értelmében jár el, hanem valamiféle átok hatására reagál. Személye megbabonázottnak tekintendő, a szabálytól eltérő cselekedet előjele valamiféle irracionális tényezők rosszindulatának. Ez azonban nem mentesíti őt a cselekedet iránt viselt felelősség alól, hiszen az átoknak is kell, hogy oka legyen. Az értelmező háttér ilyen értelemben az identifikálódás, melyben minden történés mindenkit érint. A felelősség a mágikus kontemplációban kifejeződő azonosulás alapján sohasem egyéni; szabad erkölcsi döntés fogalma ismeretlen, minden esetben a kollektív felelősség valamilyen fajtája érvényesül. Az asszony felelős uráért, vadásztársak egymásért. Ha az összetartozók valamelyikét baj éri, a rossz jel az egész közösségre vonatkozik. E felfogásból származtatható sok más erkölcsi jellegű meggyőződés is: Istenítélet, vérbosszú, kollektív büntetés, talio-elv…

Alanyi/tárgyi szintézis esetében csupán a jelek átváltoztatása áll védekezési módként rendelkezésre, de ez esetben sem beszélhetünk szabad elhatározásról, csupán a lehetőségről, mely abban áll, hogy képesek vagyunk láthatatlan erőkkel karöltve láthatatlan erőket semlegesíteni. Varázslat ellen nem segít más, csak varázslat: Görög mítoszok hősei sem egymaguk vívják harcukat az istenek rosszakarata ellen. Mindig akad pártfogó istenség is, aki a bajokat elhárítja. Ha a borneói bennszülött a folyón hajókázva jobb kéz felől baljóslatú madárdalt hall, menten irányt változtat, és visszafelé evez, mert balkéz felől ugyanaz a madárhang jót jelent. Nem felelősség alapján áll tehát irracionális hatalmakkal szemben az ember, hanem végzetszerűleg. Így a görög misztériumok sem a lelki megújhodás célját szolgálják, hanem formális kieszközlését például Démétér kegyének – minden bűnbánat nélkül. A szerencse ugyanúgy ragályos, mint a szerencsétlenség. Az indiai Naga törzsnél, de más népeknél is, figyelembe veszik a főnök megválasztásánál a tényt, hogy ellenség még nem sebezte meg, vadállat meg nem sértette. Oidipusz király bűne miatt szenved Egész Théba városa. A társadalmi fejlődés történetében közös zsákmányolás, élelemszerzési együttműködés csak hordákat eredményezett, valós állam alapja a taburendszer, mely tilalmaival, előírásaival, felelőssé tesz mindenkit mindenkiért. A történelem első nagy államai theokratikus rendszerek, melyekben az összetartó erő mindig mágikus sorsközösségben nyilatkozott meg.

A kérdés, hogy miféle istenkép felel meg a mágikusságnak, meddő vitát eredményez. A katolikus pap, misszionárius és etnológus Wilhelm Koppers (1886 – 1961) közép indiai őslakó törzsek egyistenhitű vallási meggyőződése alapján igazolni igyekszik Lévy-Bruhl meggyőződésével szemben, hogy az ősember monoteizmus felől haladt a politeizmus felé. A kérdés azonban helyesen így hangzik: „Miben látták őseink Isten szerepét?" Ha Isten egyszerűen csak láthatatlan oka a világ keletkezésének,

úgy irracionális metafizikai konstrukcióval állunk szemben, hiszen a többistenség nem más, csak metamorfózisa a participation mystique sok egyedből álló egységének. A görög világ egyetlen valódi istene az első logikai mozgató – a keresztény hitvallással szemben, ahol Isten az általa megalkotott értékrend képviselője.

Az eddigiekben kifejtettek értelmében az erkölcsi meggyőződés a mindenkori ethosz függvényében alakul ki – éppúgy, mint a mitológiák értékrendje: „Fejtsd ki az ethosz metafizikai minőségét, megmondom etikád tételes követelményeit!" A materializmus metafizikája szerint a világtörténelem az ősközösségből kiindulva halad az osztály nélküli társadalom, a kommunizmus felé. Logikája tehát a *körgondolat* logikája. Ebben a rendszerben is megjelenik az emberi harcokat irányító elkerülhetetlen végzet: Aki a történelmi determinizmus menete ellen szegül, éppúgy elbukik, miként az isteni végzet ellen fellépő görög hős. „Sorsát el nem kerülheti senki!" – ez a sorstragédiák alapgondolata. A sors nem a bűnhöz, erényhez kötődik, a választék Kleanthész szerint csupán így fest:

> *Sírva kell gonoszként tűrnöm azt, mit jóként tűrhetek,*
> *Önként menőt vezet, mást meghurcol a sors.*

Semmi sem történik az istenség akarata nélkül. Amit a gonosz esztelenségben elkövet, az istenség által jót eredményez. A gondviselés a világ logikája: *prognoia*. De ez már sztoikus értékelése a nyers és vad erejű irracionális végzetnek, amely a görög tragédiában oly szörnyű logikával mészárol le kiváló embereket, uralkodócsaládokat. A kényszerítő sors neve: *heimarmené*. Hegel az irracionalitás fogalmi meghatározása kapcsán tesz említést arról, hogy az Indek főistenének, Brahmanak nincs temploma, mivel fogalma meghatározhatatlan. A kereszténységre Isten irracionális megragadása oly módon jellemző, hogy katolikusok sem Istennek építenek templomot, hanem mindig valamely szent tiszteletére. A keleti irracionalizmus felismeri a természetfeletti hatalmat, melyet Hegel *substanzielle Macht* névvel jelöl. A keresztény istenséggel szemben ez a hatalom még nem vált le a természetről, tehát nem transzcendens jellegű.

A Kelet erkölcsi rendje nem a személy szellemi szabadságán alapszik, hanem egy külső tekintély, az irracionális istenséget reprezentáló világi hatalom diktátuma. Sajátságos megnyilatkozása e rendszerelvnek többek között az is, hogy a kínai császár jogszabályokon kívül erkölcsi vonatkozású nyilatkozatokat is közzé tesz a pekingi hivatalos lapban. Itt érdemes lesz talán megjegyezni, hogy Mao Ce-tung (1893 – 1976) „*Kis Vörös Könyvecskéje*" minden bizonnyal ezt a hagyományt eleveníti meg. A keleti irracionális aktus metafizikájában a transzcendencia mitológiailag sem jelenik meg: a „túlvilág" is evilági, földrajzilag meghatározható helyen fekszik. Az irracionális metafizika nyilvánvalóan immanens, ám nem racionális, hanem irracionális értelembe véve. A platonizmus racionalista földöntúliságában a bölcs közvetlenül

szemlélheti az ideákat, az irracionális metafizikákban a túlvilág lehet toposza a poklok kínjainak, de lehet az iszlám által ígért fizikai gyönyörök székhelye is. A keresztény mennyország mindezzel ellentétben *szem nem látta, fül nem* hallotta üdvösséget ígér. Különböző metafizikai felfogások történelmileg természetesen keverten is megjelennek. Gyakran fellelhetők későbbi elképzelésekben is előző típusok hagyományai. A görög mitológiában csupán a végzet játszott szerepet, a keresztény hitben a végzetesség mellett a szabadság szükségszerűsége is fellép – megfelelő irracionális és racionális elemekkel átszövötten.

Antik társadalmakban kultikus kényszer tartotta fogságban az ember testét, lelkét, magán- és közéletét, étkezését, gyülekezeteit… Isteni hatalmasságok nem szerették az embert, és az ember sem szerette isteneit. Az egyén érzelmeit illetőleg sokszor inkább ne lettek volna istenek, akik szigorú nevelői voltak a társadalomnak. A vallásos hiedelem parancsait megtagadásuk súlyos következménye terhe mellett kellett teljesítenie az egyénnek. Lévy-Bruhl is a parancselvűségben látja a kultikus cselekvések irányadó forrását: nem a hit, nem a belátás, hanem az irracionális hatalmak sorsintézésétől való *félelem* határozza meg a helyes magatartásra vonatkozó irányvonalakat. Kultikus elvárások belső szerkezetében nem fedezhető fel célszerűség, közérdek-érvényesülés vagy bölcs értékelés, a hatalomgyakorlás nem józan gondviselés formájában nyilvánul meg, amely határozott különbséget tesz Jó és Rossz között, hanem parancsban, melyet teljesíteni kell, mert az ellenszegülés következménye végzetes. Az ethosz megjelenése társadalmi szerveződésekben sohasem racionális megfontolásokból ered: *forrása kategorikus, indokolásra nem szorul.*

Az egzisztencialista etika is autonóm. Nem gyönyör, nem jutalom indít etikai cselekvésre, a jutalom csupán kegyszerű velejárója lehet a jelenségnek. Szövetségét az istenség egyszerűen rákényszeríti az emberre, a bűnbeesés valószínűsége sokkal nagyobb, mint a parancs megtartásával járó üdvösség. A hinduizmus központi tétele is a kategorikusság. A szent ember, Schopenhauer leírása szerint, tulajdonról, gyönyörről lemond, keresi a magányt, hogy végül levesse magát a Himalája egy sziklacsúcsáról, vagy a bajadérokat szállító kocsival gázoltassa halálra magát. Igazi jutalma abban áll, hogy nem kell újra megszületnie. E negatívum egyértelműen az irracionális ethosz intenciómentességére utal. Ha ugyanis az erkölcsiség praktikus emberi célok elérésének akár evilági, akár túlvilági eszköze lenne, megszűnne kozmikus karaktere. Puszta lélektani jelenséggé válna.

Schopenhauer keményen bírálja Kant kategorikusságát. Méltánytalannak tartja, hogy kiábrándítón száraz módon jelennek meg benne az ember számára kötelező magatartási módok: Erkölcsössé a cselekedet nem azáltal válik, hogy szeretetből fakad, hanem mert parancsot hajt végre. A törvények betartása nem igényel különösebb vonzalmat az erkölcsiség iránt. Jegyezzük meg talán, hogy Schopenhauer ilyesmit nem is nagyon feltételez az emberekben.

A Kant által proponált *praktikus erkölcsi rendben* az embert *szabad akarata* képesíti érzelemmentes norma követésére, az értékmegvalósítás döntési szabadságot feltételez, de nem jár semmiféle érzelmi kielégüléssel. A moralitás szükségszerű alapfeltétele tehát szabadság, a kategorikusság metafizikai értelme ezzel szemben determináltság. A kötelességteljesítés az egzisztenciális metafizikában is ilyen értelemben végzetszerű: Nem az a kérdés, hogy félelemből vagy szeretetből követjük-e a szabályokat, a lényeg az, hogy szabálykövetésben valósul meg az érték. Ábrahámnak saját fiát kellene megölnie, Mexikóban ezreket áldoznak fel az istenek oltárán, Moloch elnyeli tűzgyomrában a csecsemőket: A parancsot teljesítenünk kell! Sem hajlandóság, sem lelki ridegség, de a „*Sollen-jelleg*" sem teszi a cselekedetet az egzisztenciális éthoszban törvényszerűvé. *Épp* ezért *kategorikus jellegű a parancs: értelmét belátni nem tudjuk, de követnünk kell végzetszerű szükségességgel.*

N. Hartmann a bölcseleti kérdésfelvetések sarkalatos pontjaként mutatja ki a kanti etika Schopenhauer etikájával szemben fennálló különbségét: A *személyes szabadság* mindent felülmúló elve helyett Schopenhauer az *irracionális akarat* indeterminált-ságát helyezi előtérbe. Kant Sollen-etikája olyan felhívás, amely nem determinizmus útján érvényesül, hanem döntési szabadságot feltételez: szabad mérlegelést, értékelő ítéletet. Épp azért *Sollen* („meg kell valósítani"), mert olyat követel, ami emberi cselekvés hiányában soha nem valósulhatna meg. Értékvonatkozásban ezzel egyértelműen az ember mivolta kerül az ethosz előterébe. Schopenhauer erkölcsi kényszere mérlegelést, értékelést nem ismer, az emberi lényben koncepciója értelmében természeti erők valósulnak meg minden genetikusan vagy társadalmilag tezaurált ismeret nélkül. Ezzel valójában ő is az egzisztencialista álláspontot vallja: A megismerés nem fedez fel semmit, az ember egyszer s mindenkorra megmarad annak, aminek született. Akaratidentitása értelmében *azt akarja, amit megismer, és azt ismer meg, amit a kozmikus akarati folyamatok elé tárnak*. De egy kozmikus értelemben megnyilvánuló akaratnak ugyan mi is írható elő?

Az ethosz-konfliktus döntő mértékben függ attól a metafizikától, amelyet magunkévá teszünk. A pozitivista álláspont úgy értelmezi a személy és társadalmi szellem közti interaktivitást, mintha egy kondicionálási folyamatról lenne szó, ahol kényszerhatás alapján veszi át egy amúgy barbárnak született új generáció a számára előírt erkölcsi tételeket. A szocializálódás ilyen értelmű lefolyása nyilván kétségbe vonható, de ha a normák öröklet-tességének valóban ez is lenne a módja, az elv mégsem szolgálna magyarázatul az ethosz kialakulására, tudniillik arra vonatkozólag, hogy az *etikai* magatartás miért jelenik meg a történelemben mindig metafizikai alapon, és a metafizikai alap miért mutat fel minden esetben dialektikus szerkezetet.

Az etikai elegendő alapból következik, hogy az ethosz vagy *a) kategorikusságot,* vagy *b) szabadságot,* vagy *c)* e kettőt szintetikusan feloldó *felelősségvállalást* követel. Ha emberi aktusról kívánunk olyan értelemben nyilatkozni, mely szerint a megfelelő

magatartási forma nem puszta viselkedési reflex, hanem *erkölcsileg motivált cselekvés, úgy e három lehető szisztéma egyikének keretein belül kell vizsgálnunk tulajdonságait*.

Történelmileg az *egzisztenciális, vagyis irracionális* aktus éthosza jelent meg először. Kategorikus eszmerendszer feltételei alapján alakult ki a kontemplatív szemléleti mód, melyben az ember és a kozmosz, tehát alany és tárgy szintetikus értelemben válik eggyé. Az irracionális kontempláció kultuszközösségeiben nemzedékek sora kereste egzisztenciális pozícióját: Piramisokat épített, templomokat emelt, csillagképeket alkotott modellszerűen, társadalmi együttműködést szervezett és minden emberi gyarlóságunk ellenére képessé vált feladatok végrehajtására, melyeket kategorikusság hiányában nem vállalt volna magára.

Az emberi cselekedet etikai jellegét olyan feladatok végrehajtása adja meg, melyek gyakorlati érdeket nem szolgálnak, megvalósításukra mégis külső fizikai hatalom kényszere nélkül törekszünk. A cselekvést befolyásoló hatalommal szemben jelentkező önkéntesség minősítő jellegét nem rontja metafizikai kategorikusság, ennek épp ellenkezője igaz: Az etikus magatartás számára az emberi cselekvés irracionális volta szolgál alapul. Victor Hugo Káinja nem bújhat el Isten elől, földalatti üregében is látja Isten üldöző tekintetét, miként Isten is látja őt. *A kategorikusságnak ilyen értelemben csodálatos affektív párdarabja az emberi lelkiismeret*.

5. FEJEZET

A bölcselet szemléleti módja

Ha Hegel gondolati alaptételét szeretnénk megvilágítani, célravezető, őt magát idézni: „*A szellemi tartalom az időben bontakozik ki.*" Egy ház, melynek architektúrájáról építkezés közben csak annyiban jelenthetünk ki, hogy egy-egy részlet funkcióját az Egész szempontjából ítéljük meg, jól példázza a hegeli koncepciót. A falazatok szerkezete már kivehető alakot mutat, nagyjából az egyes helységeknek a ház egészében betöltött funkciójára is következtethetünk, de ezek még csak feltételezések, melyek csupán az Egész láttán válhatnak ténnyé. Az emberi szellemiség történelme is olyan folyamatnak tekinthető, melyben az abszolút pozíció kialakulása fejlődési állomásokban figyelhető meg. Mindenegyes szakasz egy bizonyos perspektívában ábrázolja azt, amit az ember megismerő képessége folytán lépésről lépésre kibontakoztat a Világegész *racionális* és *irracionális* fogalmi rendszerekben megjelenő üzenetéből. *A metafizikák metafizikája koncepciójának értelmében olyan látásmódról beszélünk, amely a részjelenségek szintézisében Egészként megjelenő világkonstellációt tárja elénk.*

Egy-egy korszak metafizikája magában foglalja a korábbit is, mint ahogy a korábbi is megjeleníti egy magasabb szintű pozíció elfoglalásának lehetőségeit. A történelmi metafizika tehát egységes látásmódként értelmezhető egy olyan szintézis értelmében, amelynek az idő tengelyén megjelenő részegységeket kell csupán a jelen plasztikus képévé alakítani. Amennyiben ez sikerrel jár, úgy meghatároztuk a világ és önmagunk értelmezésére szolgáló abszolút pozíciót és méltán állíthatjuk, hogy metafizikus látásmód az emberi szellem szükségszerű megnyilatkozása. *A megismerési formák történelmi szintézisében kibontakozó metafizikák metafizikája tehát egységes, elméletileg megalapozott megítélése minden lehetséges metafizikának.*

A különféle metafizikai elképzelésekre jellemző látásmódot a továbbiakban a fejlődésmenet rendje szerint igyekszünk személyes élmények, mítoszok, vallási meggyőződések, etikai tételek rekonstrukciója útján összegyűjteni, hogy a megfelelő adatok birtokában kísérletet tegyünk a nevezett egység megalkotására.

Egy az esztétika problémáit érintő előadássorozat keretein belül veszi bölcseleti jelenségként szemügyre Hegel az „istenek harcát", és cáfol rá minden materialista

elméletre, amely a vallást spekulatív módon kialakított hatalmi eszközként igyekszik beállítani. A Krisztus születése előtti a VIII. században rendszerezi Hésziodosz, *Theogonia* című művében, a görög mitológia istenségeinek emberfeletti képességeit, emberi vonásait és egymás közti kapcsolatát. Röviddel ezután, bizonyára nem egészen függetlenül Hésziodosz alkotásától, dogmatizálódik az istenkőr. Az új szimbólumrendszer világtörténelmi jelentősége abban áll, hogy felmagasztosul benne mindaz, amire lényénél fogva az ember és csakis az ember képes. Ember alakú istenek győzedelmeskednek szörnyetegistenek felett, legyőzik a titánokat, a kígyóhajú Gorgót, a sokfejű lernéi Hydrát és a mitológiából jól ismert többi szörnyeteget. Úgyszintén az emberi ész diadalát jelképezi az egyiptomi szfinx elpusztítása Oidipusz által. A szellem központi jelentőségére utal, hogy az emberi életről szóló fortélyos rejtvényt fejti meg a hős, és a szörnyeteg ennek a teljesítménynek alapján veszíti el varázserejét mielőtt elpusztul.

A mitológiai harc történései egy szegény, kezdetleges, írástudatlan, paraszti Hellasz közegében játszódnak le. E birodalomban a király még a kondással tárgyal, és a királylány leánybarátnőivel ruhát mos a tengerparton. Keleten – a szörnyistenek birodalmában – ekkor már az írástudás magasiskolája uralkodik. Szabályozzák a folyókat, fél világgal kereskednek a föníciaiak, csodálatos fényű udvarok szerveznek központilag kormányzott birodalmakat. Miért nem ott, mért épp e szegény, jelentéktelen kis népnél valósul meg a csoda? A keleti istenek jámbor, bohókás alakokká szelídülnek, a kereszténység korszakáig járják az erdőket, hogy aztán végleg eltűnjenek egy új metafizika térhódításának hatására. Ám ez az új metafizika sem a minden gondolkozási ravaszsággal rendelkező görög-római világban születik meg, nem osztályharc, hanem etikai harc eredménye gyanánt. Egyszerű halászok, kézműves emberek törlik el a föld színéről az antik politeizmust. A szellemi forradalom elindul a földkerekség egy nyomorult, elmaradt provinciájában és meghódítja a gondolkozást:

A szatírok, szilvánok és najádok
Minden bokorban istenség lakott –
Ott hagytak fát, füvet, forrást, virágot …
Meghalt a nagy Pán! A nagy Pán halott.[i]

Nem rabszolgalázadás döntötte meg az antik világot, hanem isteneik bukása. A kereszténység korábban született meg, mint a középkori társadalmi rend! Az antropomorfizmus fellépése a maga forradalmi korszakában jelezte az új metafizika születését. A mitológia időbeli előfutára volt a sajátságosan eredeti felismerésnek, ami abban állt, hogy az emberi szellem szabad. A Szókratész előtti görög bölcselet még

i Reviczky Gyula: Pán halála

küzd a kifejezési formával, logikája sok esetben misztikus körgondolati. A vallási rendszerben a misztériumok nem a gondolati megnyilvánulásokat, hanem a misztikus tartalmat, a tradíciót őrizték meg. A görög istenség antropomorfikus alakjai keresztény hitvilágban szintén elveszítik erejüket és már csak esztétikai jellegű képletek hatásával imponálnak. Hegel Schillert idézi: „A dalban élő halhatatlan antik világ el kell, tűnjön az élet színpadjáról."[i] A szellem önábrázolásának egyik vetülete se válhat azonban élettelen képpé, mint ahogy Hegel ezt Schillert idézve kifejezésre juttatja. Az abszolút pozíció perspektívájából láthatóvá váló képben minden szellemi megnyilatkozás időtlen élő valósággá válik. Teljes egészükben a metafizikai problémák csak történelmi kibontakozásukban válnak érthetővé. Történelmi távlatban lelik meg az egyes momentumok végleges helyüket, igaz, bizonyos tényezőket természetellenes módon is bele lehet erőltetni tőlük idegen szisztémába. Hegel dialektikája például azért természetellenes, mert logikai szerkezetben véli megalkotni azt a *trichotomikus* összefüggést, melyben a logika csak az egyik válfaja azon három aktusnak, mely a kívánt szintézist megalkotja.

Szubsztancia/Forma dualitás

A görög világban a metafizikai szemlélet még dichotomikus: racionális és irracionális értelmezési rendszerek állnak egymással szemben. Az eddigiekben körvonalazódott megismerési módozatokat ennek alapján oszthatjuk két antagonisztikus kategóriába: *Az irracionális aktus metafizikája a panteizmus, a racionális aktus metafizikája az idealizmus.* Nietzsche látásmódjában Dionyszosz és Apollón e két ellentétes princípium képviselője: Dionyszosz mámora narkotizáló szerek hatására emlékeztet: A tavasz gyönyörteljes kiteljesedése folytán vadul tomboló erők kelnek életre, az elragadtatásban a tiszta tudat kialszik, és a megszállott önfeledésbe merül. A mámor keltette ditirambusban az ember ritmikus tántorgásban egyesül az istenséggel. Apollón ezzel szemben a rend istene, ebben a funkcióban csordák és nyájak őrzője, teremtőistene a művészeteknek, melyek idealizálják az ember gondolati világát. E két princípium jelöli a görög kultúra extrém pontjait, melyek végletei között minden ponton szintetizálódhat egy bizonyos gondolkodásmód. Pythagorasz iskolájában jól megfigyelhető ez az együttlét: „A szám kezdete és lényege minden dolognak" tételben a legtisztább racionalizmus jelenik meg. De ha Pythagorasz emellett azt is tényként kezeli, hogy

i „Was unsterblich im Gesang soll leben / Muss im Leben untergehn"

a 3, 4, 5 és a 9 az igazság erényének szimbólumai, akkor konceptusában a számok egyúttal mágikus hatásúak is. Xenophanész egyetlen, mindent kormányzó istenségről beszél, aki az érzékszervek és a gondolaterő teljes kapacitásával kormányozza a világot. Ezek a jellemzők világosan utalnak a misztikus iskola mágikus metafizikai alapjaira. Parmenidész (Kr. e. 501 – 470) és Zénón (Kr.e. 490 – 430) racionális irányban építi ki az elemi szisztémát. Xenophanész (Kr.e. 570 – 475) rögzíti ugyan a tételt: *Hen kai Pan* („Egy és Minden"), de már Arisztotelész megjegyzi: Nem egészen világos, hogy az *Egy* fogalmi vagy anyagi értelmet hordoz.

A görögség az anyag fogalmát mindenesetre sajátos, irracionális értelemmel látja el. Arisztotelész szerint képtelenek vagyunk az anyagot megismerni, csak amikor formával együtt lép fel és konkrét „*synolon*"-*t* alkot, állapíthatjuk meg minőségét. Synolon önmagában nem tekinthető dolognak, nem rendelkezik olyan tulajdonságokkal, mellyel a létezőt meghatározhatjuk. Anyag ugyan, de nem a természettudományi centiméter, gramm által racionalizálható tényszerűség („*Faktizität*"), hanem *metafizikai szubsztancia*. Ez a szubsztancia képezi minden fizikális és szellemi jelenség univerzális alkotóelemét.

Parmenidész már határozottan kimondja, hogy *gondolkozás a léttel azonos*, Arisztotelész e megállapítást pontosítja a kijelentéssel, mely szerint gondolkozni annyit jelent, mint *ítélni*. A világ lényege, metafizikai alapja tehát ítélettel ragadható meg. Amit az ítélet a jelenségekből kiemel, az a megismerés igazi tárgya: a *forma*. *„A dolgok csak a szubsztancia formába öntése után nyernek tartalmi minőséget: értelmet"* – ezzel a megállapítással jelenik meg a görög racionalizmusban a formatant.

Arisztotelész beosztása már tudatos tárgyelméletre alapszik: A megismerés egyik oldalán a fogalmi gondolkozás áll, másikon a tárgyi jellegű *forma* vagy *lényeg,* vagy *szubsztancia* – formális tartalommal. Az platóni *idea*, az *eidosz*, *ousz*ia majd a skolasztikában az *essentia* különböző szerepkörben ugyanezt jelenti: a racionális aktusnak megfelelő tárgyat, amely a világ metafizikai tartalmát valósítja meg. A tárgyelméletet betetőzi a metafizikai végső, amely alapvetően megfelel az Ész, Nousz vagy Logosz fogalmának.

Megállapíthatjuk, hogy metafizikák eddig ábrázolt történetében szembeállítható egymással a Nirvána és a Logosz, a Szubsztancia és a Forma, az Akarat és az Ész, Brahma és Zeusz… A felsorolt fogalmi alkotások különböző kultúrkörökben felnek meg az irracionalizmus és racionalizmus polaritását képviselő elemeknek.

A Világegész *affektív tartama* a görög racionalizmus esetében másként jelenik meg, mint az egzisztencialista aggodalom mágikus világában. Plutarkhosz szerint a világmindenséget Pythagorasz nevezte először *kozmosznak*, amely kifejezés eredeti jelentése a *Rend* fogalmát takarja. Ebben az értelemben jellemzi a világegyetem fogalmi meghatározása a racionalista gondolkozást: Körül határolható, mozgásban kiegyensúlyozott, harmonikus rendszer, melyen ellentmondásmentesen uralkodik a

„*Nomosz*", a törvény. Jellemző, hogy a mai ember, amikor el-elgondolkozik a történelemi idők kulturális hozamán, a legnagyobb teljesítményt nem a logikának megfelelő világrend felfedezésében látja, hanem ennek késői eredményében, a technikában. A magát felvilágosultnak tartó liberalizmus eredményének tudható be, hogy metafizikai értelembe véve irracionalisták, erkölcsi tekintetben azonban eszeveszetten racionalisták vagyunk. Érdemes ezen a paradox összefüggésen elgondolkodni.

A görög racionalizmus teljesítményének tekintendő, hogy a csillagvilágot nem mágikus értelemben, hanem technikai jelenségként vonja vizsgálat alá. Anaxagorasz már feltételezi, hogy a Hold a Naptól kapja fényét, és hogy a napfogyatkozás oka a Hold lehet, a Holdban hegyek emelkednek a magasba, melyeken esetleg emberek is élnek. Egy átfogó metafizikai elmélet szükségessége – a célt szolgálva, hogy a világot ne csak elemeiben, hanem végső identitásában is meg tudjuk ragadni – a maihoz hasonlítható racionalizmus követelményeként vált programmá a görög kultúrában. Az egységes rendszerelv megalkotásának elkerülhetetlenségét Arisztotelész azzal indokolja, hogy *elementáris jellegében az anyagi világ ésszel meg nem ragadható irracionalitásnak* minősül, amely a rossz végtelenbe torkollik. E bölcs látásmódot igazolja, hogy korunk természettudományos kutatása, a részecskefizikát is beleértve, az anyag lényegéről azon túlmenően, hogy a technikai fejlődés folytán egyre kisebb szerkezeti egységek sokasága figyelhető meg, érdemlegesen mondani nem tud semmit. A kutatási határvonal, amelyen túl az egyre tovább aprózott részecskék már csak gondolati termékként léteznek, ma is ott húzódik, ahol Arisztotelész korában.

A görög bölcs számára, aki többek között megalapítója a kísérleti tudományoknak is, az anyag nem más, mint puszta rámutatással megnevezhető valami: *Tode ti*. Ha egy bizonyos állítással határozottá tesszük ezt az irracionális tényszerűséget, akkor ezzel lefejtjük róla a *formai* jellemzőket és a racionálissá vált szubsztancia ez esetben már „*hé kata ton logon ouszia*". Az így meghatározott tárgynak felel meg a gondolkozás által konkretizált fogalom. Ebben az analógiában merül fel eredeti formájában a kérdés: Miképpen válik lehetővé az, hogy a külvilág valamely tárgyának megfeleljen egy gondolkozási termék. A megoldás evidens: Ahhoz, hogy alany és tárgy között hidat lehessen verni, megjelenik – a történelemben először – az irracionális identitás ellenpólusának fogalmi meghatározása, a *Nousz*.

A „*Kosszmosz*" metafizikai rendjét az Ész alkotja. Mindenben megjelenik valami az Észből, így a görögség a csillagvilágban sem a mai értelemben vett analitikus anyagot, nem is a formát – például a vörös óriások, fehér törpék magyarázatát – hanem a *Rendet*, az összefüggést, az értelmeset keresi. Idealista felfogásban minden anyag leválik a létezés metafizikai arculatáról. Platón ezekkel a szavakkal bírálja *Szophisztész* című dialógusában a mágikus kozmológiákat: „Korábbi metafizikusok többféle létezőről értekeznek. Egyikük azt állítja, hogy háromfajta létezőről beszélhetünk, melynek mindegyike harcban áll a másikkal. De előfordul, hogy barátságot kötnek

egymással, sőt házasodnak és gyermeket nemzenek. E metafizikák szembe állítják egymással a nedveset a szárazzal, meleget a hideggel […] pedig a dolgok mintái az ideák, melyeket ésszel ragadunk meg. És mert a hasonlót hasonló által ismerjük meg, a dolgok azonossági alapja az Ész." Így fogalmazódik meg tehát Platón felfogásában az *ontósz on*, a *valósággal létező, valamint* Arisztotelész elképzelései szerint a *to on hé on,* a *létező, mint létező*. Maga a fizikai mozgás racionális elvek alapján rendezett; a harmonizáló tényező feladatát valósítja meg; ezzel bevonul a világtörténelembe a később oly jelentős szerepet játszó fogalom, a *cél* – a *Telosz*. Feldobott göröngy nem a gravitációs erő hatására esik vissza a földre, hanem azért, mert minden visszatér a neki megfelelő *genusba* – göröngy a földhöz, eső a vízhez. Megállapíthatjuk tehát, hogy az arisztotelészi fizika *teleologikusan* harmonizáló.

Racionalista harmonizálásban a világmindenség egymásba helyezett gömbök rendszere. Kristályos szférák forgatják a rajtuk nyugvó fénylő pontokat, a csillagokat. Minél magasabbra hágunk a szférákban, a mozgás annál rendezettebb, csak a Földön zavaros minden. *A Rossz e meghatározás szerint a racionális (kozmikus!) rend hiánya, Jó mindaz, ami ésszerű.* Mindebből egyértelműen kiderül, hogy a görög erkölcsi felfogás nem *mágikus*, hanem *racionális*. A dolgok végső mozgatója, a Nousz irányítja az égboltozat tengely körüli forgását a világpóluson keresztül. Az Ész mérhetetlen méltóságában mindezt gondolkozással végzi, és a Metafizikai Végsőben azonosul minden: *mozgás, gondolkozás, erkölcsi jó, rend.* A világpiramist beboltozza a Nousz, megszűnik a végtelen…

A metafizikai logika világos: Ha a világ megismerhető, akkor megismerési minőségében azonosnak kell lennie a megismerés aktusával, a gondolkozással. És mivel a gondolkozás, vagy logikailag kifejezve az ítélet lényege az *alanyi/tárgyi identitás*, a metafizikai végső, ha a gondolkozásnak megfelel, *ugyanilyen identitás*. A gondolkozás ugyanis azt jelenti, hogy a megismerő alany és tárgy egyaránt tárgya a gondolkozásnak. Gondolkozhatok a külső, tárgyi világ meghatározó tulajdonságairól, vizsgálhatom belső, mentális folyamataim tartamát, számon tarthatom a rám jellemző gondolkozási folyamatok menetét is… Arisztotelész megalkotja a logika fogalmát és minden ellenérv lehetőségét kizáróan bizonyítja, hogy *az Ész képességei nemcsak érzéki tartalmakról, tárgyi ingerekről való ítélkezésre terjednek ki, hanem önmagáról is képes elmélkedni*.

A tudati folyamatok tehát a gondolkodás minden mozzanatát átfogják, nemcsak tárgyi ingereket tükröznek, hanem tükrözik önmagukat is. A megismerő személy perspektívájából tekintve az ily módon létrejövő alanyi/tárgyi identitásnak megfelel a szellemi öntudat: Gondolatokat alkotok magamnak arról, hogy gondolkozom. Ez a tudati aktivitás azonban nem a gondolkozó személy önmagába zárt álmodozása, hanem a világ megismerésére irányuló ténykedés. Ilyen értelemben tükröződik tudati folyamatok alkalmával a világ önfelismerése a metafizikai Észben: Az abszolútum maga

magát gondolja: „*Hé noészisz noészeósz*". Ha az Ész nem gondolkozna, mi lenne akkor rajta tiszteletreméltó? – kérdi Arisztotelész a logika atyja.
Mivel minden az Ész uralma alá tartozik, valahogyan az Ész öleli körül az egész anyagi világot, nem pedig az irracionális Nirvána! Az Észben mozog, él, működik minden, nincs rajta kívül semmi. A világot átfogó észszerűségben lebegnek a dolgok, mint halak az akvárium üvegszekrényében. A racionális metafizika a megismerési identitás foglya, képtelen belőle kilépni, transzcendencia nem jöhet számára számításba. A racionális aktusnak megfelelő világrend az *immanencia*: diszkurzív gondolkozási mód körén belül maradó világmindenség.

Koincidencia oppositorum

A racionális gondolkozást a széttört váza összeilletésével jellemeztük, amely elképzelés abból indul ki, hogy a világ harmonikusan megalkotott kozmikus rendszerében mindennek megvan a maga helye. Az ítélet feladata ezzel szemben kettős. Egyrészt képzeteinket egyezteti az ingerkeltő tárggyal – ebben áll az ítélet lélektani része, melyben általános pszichológiai szabályoknak alávetett jelenséggel van dolgunk. A jelenség értelmezése folytán korábbi tapasztalatok fonódnak össze pillanatnyi benyomásokkal az észlelés pszichológiailag megalapozott szabályai szerint. Kozmikus identifikáció e folyamatokban nem játszik szerepet. Másrészt azonban az individuális tapasztalatok alapján szerveződött képben kollektív tapasztalatok is érvényre jutnak. A konkrét képzet az így létrejövő ítéletben kozmikus jelentésrendszer tagjává válik. Amennyiben egy háromszög formájú alakzattal szembesülünk, mást jelenít meg az érzéklet lélektani szinten, mint az ehhez csatlakozó szellemi aktusban. Pavlov kutyái feltételes reflex eredményeképpen a háromszög láttán eleséget várhatnak. Az idom ebben az esetben nem geometriai figura, hanem az etetés előhírnöke. Az asszociatív kapcsolódás mechanizmusa lélektani szinten az embernél is hasonló reakciókat vált ki. És ha az ember csak lélektani szinten létező lény lenne, nem tehetné túl magát ezen az ítéleti szinten, sohasem állapíthatna meg geometriai törvényeket. A konkrét módon adott háromszöget emberi értelemmel bírva behelyezhetjük a geometriai idomok összességébe, és a lehetőségként felmerülő ítélet alapján megállapíthatjuk, hogy a háromszög az önmagukat kifejezésre juttató ismérvek alapján reprezentánsa a geometriai tudományok mindenségének. *A racionális ítélet harmonizálja a világot, mindent a maga helyére pozícionál, mivel feltételezi, hogy mindennek megvan a maga egyetlen és kizárólagos helye az összefüggések hálózatában.*

Más a helyzet az *irracionális* ítéletek esetében; itt a tárgy és szimbolikus jelentése közti kapcsolat jóval redundánsabb. Ha egy almát látunk, ítélkezhetünk úgy is, hogy a termékenység szimbólumával állunk szemben. De a termékenység szimbóluma lehet tehén is, bika is, tojás is, nyúl is… Azt, hogy az érzékelt dolog mit szimbolizál, legtöbb esetben nem származástani jellege, hanem az asszociált ösztönfunkció határozza meg, amelynek alapján ugyanarra a helyre kerülhet nyúl, bika és tojás is. A pozíció nem egy rigid („*null-redundáns*") elv alapján kerül meghatározásra, mint ahogy ez racionális ítéletek szükségszerű feltételrendszeréből adódik. Irracionális ítéletek esetén nem kötődik bizonyos szimbólumok jelentésének odaítélése az Egész értelmében feloldódó részigazsághoz. Ezek *körgondolati logika alapján jönnek létre, melynek ebben az összefüggésben betöltött szerepére a későbbiekben még visszatérünk.*

Racionális szisztémák gondolatrendszere nem körkörös következtetési formával, hanem „fogalmi piramis" (*Begriffspyramide*) alakkal jellemezhető, melyben a fogalom, ahogy erre Leisegang is rámutat, egy meghatározott pontban csúcsosodik ki teljes egyértelműséggel, de csak az Egészben kapja meg végleges értelmét – irracionális ítéletekkel szemben, melyek esetében egy meghatározott szimbólum *közvetlenül képviseli az Egészt*. Racionális rendszerekben a kozmosz háttérben marad, a képzet által megjelenített tárgyat úgy realizáljuk tudatilag, mint darabját a Világegésznek – melyet hozzágondolunk a képzethez, de nem a maga konkrét valóságában, hanem csak homályos keretszerűség értelmében. Az ítéletben reprezentálódik ugyan a világegyetem, feltételezzük, hogy minden létezőnek szükségszerűen megvan a maga helye, de gyakorlatilag minden ilyen meghatározás szegényes. Leisegang a következőképpen illusztrálja az analitikus meghatározások csökkent mértékű informativitását: A hegedűjáték egy köteg lószőr húzogatása négy acélhúron vagy juhbélen. A definíciót teljessé tehetjük a hangtannal is, de az egész világegyetem definitív bevonása sem képesít arra, hogy a meghatározással a zenei élményt átérezzük: *Minél analitikusabb egy ítélet, annál semmitmondóbb*.

„Tapasztalati tárgyak meghatározott helyet foglalnak el a Világegészben" – ez a feltevés a görögöket az idealizmus elfogadására ösztönzi. Sokszor ugyan hiányos jellemzéssel írjuk körül a dolgokat, meghatározásaink mégis sejtetik, hogy valamiféle örök rendbe illő fogalomra utalunk. Platón a „*Politikosz*"-ban az embert racionális jellemzők alapján így határozza meg: „Az ember egy tollatlan kétlábú, szárazföldön élő, nyájban tenyésző lény". Ez az ítélet vajmi keveset mond az emberről. A tapasztalati világban semmi sincs a maga helyén, minden keletkezés, minden mozgás valamilyen cél felé irányul, keresi a maga helyét az épp aktuálissá vált racionális rendben, ahol csak esetleges, az Egészhez képest véletlenszerű egymásmellettiség észlelhető. Ahhoz, hogy a keletkezés célja és iránya meghatározható legyen, hogy érthetővé váljék minden mozgás és átalakulás, szükségszerűen kell feltételeznünk egy eleve megadott rendet. Ez a rend Platón koncepciójában az ideák világában valósul meg. Az ideák helye a

„*to͟posz oura͟niosz*", és mert a világ egyetemességében a törvényszerűség megvalósítása végett minden a saját helye irányába vonzódik, abból kell kiindulnunk, hogy a dolgok valami módon részesülnek az ideákban – *Mete͟khó* annyit jelent, mint részesülni.

Az ideák a maguk metafizikai valóságában úgy rendeződnek diszjunktív, egymást kölcsönösen kizáró módon, ahogy ez helyes osztályozással logikailag elképzelhető. A köznapi élet valóságában a dolgok végtelen variációs lehetőség módozatait kihasználva alkothatnak rendszereket és folyamatokat, melyek mindegyike áthágja az ideák világának törvényszerűségét. Ezek mintaközössége a *Parmeni͟dész* című dialógus értelmében a *szymploké* egységében ölt alakot, ahol az elemek úgy nyernek értelmet, mint értelmetlen fonémák értelemmel ellátott szavakban. Az ideák és egyben fogalmak összefonódásának elvét Arisztotelész tisztázza egyszerű megfogalmazással: „Az értelemadásban nem történik más, mint az első, azaz a legközelebbi genusfogalom (*genus proximum*) és a faji különbségek *(differencia specifica)* meghatározása. Legyen a legközelebbi genus az élőlény, melynek keretében a specializáció végrehajtandó: *Kétlábú* élőlény; tovább folytatva a specializációt: *kétlábú szárnyatlan élőlény, és* végezetül eljutunk a fogalmi piramis csúcsához, melyet már csak rámutatással határozhatunk meg: *to͟de ti."*

A konkrét képzet, ha ítélet anyagává válik, felfelé mutat a speciesek és genusok láncolatában, egyre átfogóbb értelemben. A végső genus már maga a metafizikai végső, vagy ha úgy tetszik az Első Mozgató. Lefelé a végtelenségig szaporodnak, felfelé viszont a teljes kiürülésig szegényednek el a variációs lehetőségek. Vizsgáljuk meg például a háromszöget, mint a geometriai alak specifikációját:

- Vonalak által határolt felület
- Síkfelület
- A határoló egyenesek száma három (Ez az alak már a háromszög egyedülálló jellegzetességét mutatja fel)

Az egyenlőszárú háromszög oldalai közt legalább két egyenlő hosszúságú szakasz is felfedezhető… Ha ebből a pontosításból kiindulva az elemzést tovább kívánjuk folytatni, a specifikáció egyes jegyei szintén elemekre bonthatók: Mit értsünk szakaszon? A szakasz a két pont közötti legrövidebb út. No de mi a legrövidebb út? Ha gömbfelületen kötjük össze szélességi fokok mentén a két pontot, ez nem felel meg a legrövidebb útnak, ezt a légi társaságok már régen fölfedezték. És ha bele vonjuk a legrövidebb út fogalmának meghatározásába a világegyetemről alkotott elképzelésünket, akkor olyan fogalmakat is figyelembe kell vennünk, melyeket a tudományos-fantasztikus irodalom a „féregjárat" kifejezéssel illet. Csak ha összehasonlítható szakaszok állnak előttünk, mutathatunk rá az egyikre: „Ez itt a legrövidebb!" A specifikáció végén tehát minden körülmények között megjelenik a már tovább nem tagolható elem: „to͟de ti".

A széttagolódással szemben segíthetne talán az atomelmélet? Leukipposz és Démokritosz következetes mechanisztikus világképpel akarja kiküszöbölni a nehézséget. Nincs más csak a *Teli* és az *Üres*: a „Valami" és a „Semmi". A létezés alapja e látásmódban az oszthatatlan végső Egész, az *atomon*. A világban az alak, a rend és a helyzet az állandó mozgásban lévő elemek kombinációjából adódik, miként a mozaikkép és a mozgóképfilm is az egyes elemek kombinációjából tevődik össze. Az örök és oktalan atomok mozgáskombinációjából alakul ki minden. A mozgás eredeti és ősi, az anyagrészecskék örvénylésében születik a világ: Az istenek sem halhatatlanok tehát, ők is atomkombinációk…

Az elmélet szerint már az elemekben benne rejlik minden tulajdonság, amely a magasabb integrációban megjelenik. Ez a klasszikus álláspontja minden pozitivista materializmusnak is, ám a feltevés beleszalad a legnagyobb logikai nehézségbe, mely azt vizsgálja, milyen hatások alapján születik a számtalan kombinatív lehetőség közegében mégiscsak Rend a világban. Puszta véletlen kombináció nem valósíthat meg Rendet; a véletlen szeszélyes, mint a Sors, nem harmonizál. Démokritosz is a körgondolati logika képviselője, így jellegzetes módon, akaratlanul is misztikus. Az atomizmus ezért uralkodó rendszerré nem is válhatott a görög gondolkozási piramis logikai rendszerében: *Az atomban talán fellelhető minden tulajdonság, csak éppen a harmónia nem. A harmónia ugyanis atomot a maga izoláltságában nem jellemezhet.*

A specifikációban való tagolódás reciprok eredménye a legfelső genus felé irányuló törekvés. A meghatározó jegyek felfelé haladva fokozatosan csökkennek, tartalmi sűrűségével a genus fokozatosan átöleli a fogalmában összevont specieseket, és mire minden lehetséges speciest átfog, nincs is már egyetlen *elkülönítő* jegye sem. Egyenlővé válik a Nemléttel: Hegel modorában kifejezve a *tiszta Lét és Nemlét egyre megy*. Egy ilyen eredmény azonban csak racionális megközelítés alapján jöhet létre, nem vonatkozhat a panteizmusra jellemző végső genusra, amely a totális realitás értelmével egyenlő. Az idealizmus rendszerének identitás fogalma abban különbözik tehát a panteista látásmód identitástól, hogy perspektívájából megítélve a minden speciest átfogó genusidentitás – a Nemlét – Kant kifejezésével élve már csak *regulatív idea*.

Amennyiben a tárgymegragadást abszolút pozícióban hajtjuk végre, úgy a legfőbb genus és a tovább nem osztályozható végső species már meghatározhatatlan, vagyis korrelatív kapcsolatba semmi mással nem hozható irracionalitás képében jelenik meg. Ez azt jelenti, hogy csak korlátolt, tehát relatív léthelyzetben van értelme a racionalizmusnak. Egy elmés gondolati kísérletek alapján Nicolaus Cusanus (1401 – 1464) is kimutatja, hogy az abszolút pozícióban minden egybeesik: Ha egy kör rádiuszát növelem, a rádiusz növelésével egy időben a kör kerületét alkotó görbe is fokozatosan egyenesedik. Minél hosszabb a kör rádiusza, annál kisebb a kerület görbülete. Mi történik, ha a rádiusz végtelen? Logikai szükségszerűség szerint a kör kerületét alkotó görbület egyenessé válik, tehát a végtelenben, amelyben már nincsenek rész-

metszetek, a görbe és az egyenes is egybeesik, fellép tehát a „*coincidentia oppositorum*". Ugyanez a viszony a legfelsőbb genus és a legalsóbb species esetében is. A szélsőségek egybeesése nem alkalmankint létrejövő esetleges megvalósulás, hanem a szisztéma jellegéből következő szükségszerűség: *A racionális és irracionális aktus eredményei az abszolút pozícióban egymást fedik, a különböző aktus-beállítottságok tehát ugyanazt a metafizikai tárgyat ragadják meg, csak épp az egyik esetben tapasztalatilag megélhető realitás formájában, a másikban szellemi valóságként tárul szemünk elé a virtuálisan mindent lezáró Világegész.*

Kontemplatív fogalomalkotás

A szellemi aktus természete teszi lehetővé, hogy tudatára ébredjen az individuum alanyi és egyben tárgyi minőségének. Az aktus szükségszerűségét a kérdés elkerülhetetlensége eredményezi: „Milyen világ felel meg a képzeteinknek?" Az ismeretelméleti transzcendencia feltételezi tehát, hogy a világ nem olyan, mint ahogy az a megismerő alany érzéki benyomásaiban realizálódik. Ebben a felismerésben jelenik meg annak az észlelési módozatnak a kiindulási pontja, melyet fentebb *extatikusságnak* neveztünk. A kifejezés rokon értelmű a *transzcendencia* fogalmával, amely az immanencia ellentéteként, a köznapi értelembe vett fogalmi rendszer határainak átlépésével értelmezi a *metafizikai látásmód* tartalmait. De az extatikusság szellemi sajátsága sem egyszerűen alanyi/tárgyi reakciókban nyilvánul meg: Watson kísérleti személyében *Little Albertben* félelmet keltett minden szőrös állat, mert egy labor-patkány látványát ijesztő benyomásokkal kötötték össze. Ez a tanulási folyamat azt bizonyítja, hogy érzéki benyomásokból nem következik konzekvens módon annak tudata, hogy a világ nem olyan, mint amilyennek észleljük. Érzékletekből levont ilyen értelmű következtetés már ítéletnek minősülne, amely a lélektanilag leírható viselkedés alapján állapítja meg, hogy *tudattartalmunk maga is tárgy*. De egy ilyen következtetés túlhágná a tapasztalati pszichológia kutatási módszereinek kompetenciakörletét. *Tudattartalmak tárgyi jellegét* csak szellemi aktusok logikája bizonyíthatja, mégpedig evidens beláthatóság alapján.

„A szőrös állat érzékelésének megfelel a macskának nevezett élőlény ingerkeltő sajátsága is." Ez az ítélet egy tudati minőség létére utal, mely képes olyan jellegű diszkrimináló ítéletet hozni, mely megszünteti az alany és tárgy közötti különbséget: *Az alany belső képzetfolyamatait tárgynak tekinti, a tárgy tudati reprezentánsáról viszont megállapítja, hogy puszta alanyi képzet, mert a reális valóság nem azonos a képzettel. Erre az ítéletre az alanyi állapotból való kilépés képesít, melynek eredményeként*

szubjektív indíttatású, ám objektív jellegű ingereket tudunk a magunk számára generálni. E képesség tudati következménye a másik aktustulajdonság, az objektivitás. Ha nemcsak a külvilág jelenségei, hanem mentális aktivitások alapján is képes vagyok érzéki jellegű tárgyakról ítéletet alkotni, akkor az így létrejövő azonosulásban az objektivitás speciális értelmet nyer. Már nemcsak azt mondhatom, hogy ez a szín kék, mert kéknek látom. Azt is megállapíthatom, hogy az elektromágneses hullámok egy bizonyos spektrumát kék színként érzékelem. Az objektivitás jelenti az ingerkeltési minőség kategoriális ellentagját. A kontemplációban megszűnik az inger és képzet közötti különbség, alany és tárgy ugyanannak a Világegésznek válik tagjává. Az extatikus kilépés a képzettartalmakból és a külső hatások objektivitásának intraszubjektív tudata tehát nem kauzális kapcsolat, melyben az egyik tag a másikat, a külső inger a belső tárgyat felidézi. Ha felrajzolok egy A-*betűt* az iskolatáblára, a rajz kísérőjelensége az A-szimbólum jelentése (az adott környezetben). E polarizáció lényege nem afféle kettőstudat, miszerint az *„A"* formai alakzat együtt jár az „A-betű jelentéssel", hanem közvetlen, szét nem bontható *identitása jelnek és jelentésnek*. Ez az evidens módon létrejövő belátás azt bizonyítja, hogy a kapcsolat nem asszociatív jellegű gondolattársítás, hanem az ítélő tudat fogalmi teljesítménye.

Kontempláció eredménye az ethosz is, amelyben az emberi cselekedet kozmikus jelentéshordozóvá válik. A szél zúgása és az emberi bánat, a tenger ágaskodó hullámzása és a természeti fenség megérzése, az embertársak felé irányuló szeretet megvetés vagy gyűlölet nem a világról leválasztott jelenségek izolált megvalósulása, hanem a világfolyamat alanyi/tárgyi manifesztálódása. A kontempláció nem redukálható sem a hormonfolyamatot kísérő jelenségekre, sem pedig meghatározott ösztöntárgyak felé való irányulásra, mert hiszen ilyen esetekben külön-külön megfigyelhető komponensekre esne szét. Minden analízis csak úgy válik értelmessé, hogy elemeihez hozzágondoljuk az univerzális egységet kifejező analizálhatatlant. Az a *dokumentáris jellegű* analitikus információ, amely egy hangszer rezgési frekvenciáit hivatott leírni, nem juttatja kifejezésre, miben áll az esztétikum, amely a zene élményanyagát képezi. Kísérletek sorozata se tudná kideríteni, mért érdekes egy bizonyos ritmus, egy másik pedig nem, miért érezzük az egyik dallamot szépnek, szomorúnak, vidámnak, elgondolkodtatónak, a másikat meg untatónak. Az ítéleti identitáshoz hozzájárul a személyi vonatkozású élményháttér is: Nemcsak a tárgyi valóságot, de saját létünket is azonosítjuk a világrend objektív helyzetének megítélésével. A megismerés eme tovább nem analizálható szintjét nevezzük abszolút pozíciónak, amely a történelmi folyamat kibontakozása eredményeként jön létre. Általa válunk képessé arra, hogy *objektív módon* (ne csak relatív értelemben) adjunk számot a kibontakozás egyes állomásairól. A szociológiai és a Dilthey féle szellemtudományi analízisek vagy tényezőket, vagy szubjektív momentumokat helyeznek vizsgálódásaik középpontjába és ezzel eleve kizárják metafizikai kontemplációban létrejövő szintézis lehetőségét.

Az eddigiekben ismételten kifejezésre juttattuk, hogy a metafizika különféle megjelenési formáit nem kell keresnünk, minthogy alanyi és tárgyi oldala, valamint metafizikus feloldódása világosan elénk tárul, amidőn a *történelmi ethoszt* felismerjük. Téves lenne azonban a metafizikai szemléletből kiolvasni, hogy lekicsinyeljük a szociológiai, illetve szellemtudományi analízis megismerési módjának praktikus jelentőségét. Csupán arra igyekszünk rámutatni, hogy a tapasztalati és szellemtudományi vizsgálatok által megvilágított összefüggések módszerüknél fogva képtelenek a vizsgálat alá vont tények *egzisztenciális jelentőségét* meghatározni. A történelmi vonatkozásban kibontakozó „*quaestio juris*" lényegét, tudniillik azt, hogy az emberi kultúra értelme nem izolált tényekben tükröződik, hanem a mindenkori irracionális beágyazottságban lelhető fel, a metafizikai látásmód biztosítja.

Konkrétum és absztrakció

A racionális aktusok messzemenő *tudatosulása* a görög-római korszakban következett be. E fejlődési állapot lényege abban áll, hogy az ember nemcsak gyakorlati vonatkozásban gondolkozik problémamegoldó célzattal, hanem számot ad magának cselekvése értelméről is. Ilyen jellegű szellemi aktusról a kultúrtörténet a görög korszak kezdetén, a logika tudományának és a geometria születésének eseményével számolt be első ízben. A társadalomtudományok önazonossága, amelyre a szubjektív elemek kiiktatása jellemző, annak érdekében, hogy az *igazságosság eszményének hatásteret* biztosítson, a római jogban fejlődik ki teljes mértékben: Nem azt követeli, hogy más házát, mezejét ne *kívánjuk*, hanem a tulajdonjog sértését tiltja – függetlenül minden konkrét esettől. Nem arról informál a geometria se, hogy miként építsünk piramist, hanem arról, hogy a gúla és annak metszete milyen törvényeket tár fel a gondolkozó elme számára. Az efféle elmélkedés független alkalmazási lehetőségeitől, gyakorlati példáktól teljes mértékben elszakad. Tudományos igénye abban áll, hogy a hétköznapi praxisban nem tapasztalt eseteket is figyelembe vegye. Schopenhauer az állítás helyénvalóságát azzal az ismertté vált tézissel vonja kétségbe, hogy az absztrakció jellemzője az üresség, tehát bármivel betölthető. Eközben nem veszi figyelembe, hogy ezekben a szellemi jelenségekben mindig valamiféle tervrajz is benne foglaltatik, amely talán sohasem valósul meg, de feladatként konkrét értelemmel bír.

Egy a megvalósítás lehetőségét magában foglaló általános tervrajz körvonalazódik az *etikában* és a *tudományokban is*. Rickert iskolája is e két kultúra-tartomány „*Sollen*"–jellegét hangsúlyozza. Bizonyos realitásjellegű tények szellemi szintű felde-

rítése nem célozza meg a realitástól való teljes mértékű elvonatkoztatást. Ezt már a Kant féle apriori fogalom értelmezésével kapcsolatosan is megvitattuk. Egy számjegy törzsszám karaktere független a tárgyak reális tulajdonságaitól, okozati következtetéssel nem fedhető fel. Maga a matematikai szintézis is olyan többlet, amely metafizikai magyarázatot igényel, nem pedig analízist, amely a strukturális ismérveket feltárja, de nem magyarázza a jelenség mibenlétét. Gondolkozási lustaság azonban a dolgok analitikus felfedését meghaladó problémák semmibe vételével a kérdés további vizsgálatától eltekinteni. Egy sakkjátszma analitikus megközelítésben nem más, mint lépések sorozata; a legzseniálisabb megoldásban is a futó és a bástya egyforma szabály szerint lép. Ám az ostoba játékot nem az jellemzi, hogy a fekete futó fehér futó módjára halad, mert hiszen ez már nem is sakkjáték, miután a szabályok aprioritásával ellentmondásban áll. Ilyen és ehhez hasonló tények fölfedésében áll az analitikus vizsgálatok feladatköre. Metafizikai vizsgálatok értelmét a sakkjáték szépségének azonosításával írhatnánk le. Minden valamirevaló sakkozót csodálattal tölt el egy játszmavezetés meggyőző logikája. No de miben áll a játszma szépsége? Kombinációkból a példatártól eltérő módon!

A szellem fogalmi meghatározása

A szofisztika, ha destruktív célzattal is, kimutatta a logikai következtetés határeseteit és ezzel nagyban hozzájárult a dogmákra épülő spekulatív bölcseleti irányzatok ellentmondásainak fölfedéséhez. Nem nehéz átlátni a következetlenséget az állításban, mely szerint, amit az ember el nem veszít, az megvan, szarvát nem veszítette el, tehát meg kell, hogy legyen. Nyilván csak olyasmit veszíthetünk el, ami birtokunkat képezi. Szarvunk soha nem volt, ezért el sem veszíthetjük. Ha nem is nehéz a szófacsarás ellenérvet felfedezni, az ellentmondások feloldása mégis gondolkodásra késztet. Szofisztikus érvelés tette elkerülhetetlenné gondolkodási eszközeink univerzális felülvizsgálatát, mely a kérdést is magában foglalja, hogy ítéleteinkben világtörvényt állapítunk-e meg, vagy csupán személyes véleménynek adunk hangot. A válasz egyértelmű: A problémamegoldó gondolkodás, amely a mentális tevékenységet pszichológiai síkon jellemzi, a személy létfeltételeit környezete fizikai és szociális adottságaihoz mérten vizsgálja. Extatikus szellemi aktus alkalmával azonban kilép az ember közvetlen környezete által determinált mivoltából és kihelyezi önmaga szubjektumát a világmindenségbe: úgy viszonyul a külső valóság dolgaihoz, mintha saját lelki jelenségeit látná el jelentéssel a Világegész közegében.

Ezt az eljárási módot Piaget kifejezési módjában úgy is leírhatjuk, hogy a szellemi alkotóképességgel rendelkező emberi lény szenzorikus úton konfrontálódik a világ történéseivel. A benyomásokat *asszimilációs* tevékenység útján látja el belső környezete strukturális jellemzőivel, hogy aztán objektiválás céljából visszahelyezze a beszerzett anyagból megalkotott jelentés-mintázatot a világba és annak mértéke szerint *akkomodálódjon* a regisztrált feltételrendszerhez, amit már ellátott szubjektív jellegű értelemmel. *A tényleges immanencia az önmaga lényegét gondoló szellem, amely pszichológiai kintlévőségétől visszatér önmagába. Az identitás nem egy az individuumon kívül eső közegben, hanem a tárgy és jelenség fölött megjelenő metafizikai azonosság szférájában valósul meg*. Az ilyen jellegű fogalomalkotás szempontjából elengedhetetlen, hogy mind az ontogenetikus, mind a filogenetikus fejlődés folyamán először irracionális tudati mezőkben térképezze fel magának a szellemi képességekkel rendelkező emberi lény azt, amit jelekkel ellátva, „kódokban megfogalmazva" észlel, és amit be akar illeszteni kognitív térképe racionális szerkezetébe. A tekintetben, hogy mit, milyen sorrendben racionalizál – ha az intuitív módon megragadott irracionális képzet egyáltalán racionalizálható – a regisztrált ingeregyüttes *értékminősége* mérvadó.

Prótagorasz (Kr. e. 481 – 411) szerint minden dolgok mértéke az ember. E tétel annak kérdését radikalizálja, hogy *ítéleteink kizárólag lélektani jelentőségűek-e, vagy azáltal, hogy nem létezik felettes instancia, világtörvényeknek minősülnek.* A probléma körül kialakuló vita jelentőségét az növelte, hogy a felvetés metafizikai éle egy az istenek ellen irányuló politikai dimenziót is felmutat. És ahogy ez minden szkepszis esetében bebizonyosodik, az emberiség sohasem a tudomány jövője miatt válik nyugtalanná, agresszívvé, hanem metafizikáját félti a destrukciótól. Prótagraszt eretnek magatartás vádjával halálra ítélték, Szicíliába menekült, ahol állítólag vízbe fulladt. Iratait Athénban elégették.

Egy másik ismertté vált szofista, Gorgiasz azt hirdette, hogy nem létezik semmi, mert, ha létezne is valami, az megismerhetetlen lenne, de ami tán mégis megismerhető, azt mással akkor sem közölhetnénk. E tételben nyilvánvalóvá válik, hogy a tagadásban is szerepel valami, ami az érzékelés mögött meghúzódik. Mi felel meg az érzékelésnek? „Semmi", mondja Gorgiasz. Joggal tehető fel azonban a kérdés: „Hogyan merül fel az objektív világ gondolata, melyet aztán mégiscsak tagadunk? *Magát a tagadást is csak úgy fogadhatjuk el, ha bizonyítjuk ítéleti érvényét*.

A Szókratész utáni bölcselet erre a kételyre válaszol azzal, hogy megteremti a *racionális* metafizikát. A metafizika nem ópium, a butítás eszköze, mint ahogy ezt Marx a vallásról állítja, hanem az értelemkeresés egyetlen lehetősége. Ezt már a klasszikus ókor is felismerte, a modernkori pozitivizmus mégis visszatér a szkepszis állapotába. Úgy tűnik, a metafizika *konstruktív* szellemek alkotásában nyilvánul meg, míg a szkeptikus dekadenciát *analitikus* finomkodás jellemzi. Szókratész tanítványa, Arisztipposz a maga módján fogalmazza meg az extatikusság problémáját. Nem nehéz

felismerni az általa képviselt nézetben Kant későbbi koncepciójának alapvonalait, miszerint az érzékelés tudatjelenség és csupán feltehető, ám nem biztos, hogy dolgok léteznek az ingerek hátterében. Azt, hogy más emberek mit érzékelnek, nem tudhatjuk, a nevek azonossága megegyezéses alapon jön létre, tárgyi azonosságra ebből nem következtethetünk. Russell modorában ezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy nem a dolgok jelentéséből származik a névazonosság, hanem a név állandósága vezet azonos tárgyelképzelésekhez. Ez a látásmód nyilvánvalóan nem veszi figyelembe a már említett *kategoriális polarizáció* lehetőségét, melyben a szembenálló tagok követhetik a „*filius ante patrem*" törvényét is. Arisztipposz ellenvetése a névátadás kauzális értelmezéséből indul ki; ebben a leegyszerűsített látásmódban elsikkad az emberi kommunikáció komplexitása, melyben a név csupán részjelenségeként képez jelentésvázat egy átfogó gondolati szerkezethez, ahol közös referenciával rendelkező fogalmak a *tér* és *időbeli, valamint praktikus adottságok* környezetében nyernek pontosított értelmet. Ha megmutatom valakinek itt és most, miként kell egy gépkocsit vezetni, úgy az általam már birtokba vett gyakorlati adottságok kerülnek előtérbe. Emellett névvel is jelölnöm kell a törvények ismertetéséhez nélkülözhetetlen tárgyakat, melyek lehetővé teszik, hogy a tanítvány olyan tudást sajátítson el, amely képessé teszi őt is a forgalomban való részvételre. A példa azt igyekszik ábrázolni, hogy a szellemi aktus többlete lélektani funkciókkal szemben abból az aktivitásból származik, amely az ingerkeltő tárgyat nem csupán képzetekben teremti meg, hanem virtuális objektumként is előállítja gyakorlati szempontok *közvetett* kielégítése céljából.

A gyakorlati célok *közvetett* kielégítésének lehetőségében nyilvánul meg az ösztöntörekvésektől eltérő sajátosság, amely a szellemi aktus célirányos viselkedési reflexek irányítása helyett a tudatos felfedező tevékenységet (törvények ismeretét!) szolgálja – azzal a kalkulált bizonytalansággal, hogy az élet talán sohasem állít elő olyan helyzetet, amely lehetővé teszi a megszerzett ismeretek gyakorlati hasznosítását.

Az alanyi/tárgyi identitás tudati képének objektiválását következőképpen írhatjuk körül: Amennyiben a szellemiség felől indulunk lélektani jelenségek felé, úgy a szellem „*kilépőnek*" tűnik az önmagát gondoló és megalkotó azonosságából. A *kilépés* fogalma abban nyilvánul meg, hogy a lélektani folyamatokat jellemző alanyi/tárgyi szembenállásban a *szellemi öntudat* önmagától elidegenül. Lelki folyamatokból kiindulva azonban a megismerő alany válik szellemivé oly módon, hogy önazonosságát megtartva kihelyezi képzeteit a Világegészbe és ezzel kilép a szolipszizmus fogságából a kódokkal ellátott, virtuális tárgyakként önmaga számára megjelenített világba. A szellemiség közegéből az alacsonyabb rendű lélektani állapotba való „átlépés" nem minősülhet extatikusnak, csak önmagunkba fordulásnak, mivel alacsonyabb rendű minőségből magyarázni a magasabb rendűt nem lehet. A magasabb rendű egységben azonban mindenkor bennfoglaltatik az alacsonyabb rendű is, az *identitás* ezért a fölöttes fogalmi szférában keresendő, amely csak extatikus szellemi aktus alapján érhető el.

Kozmikus valóság

A *pánlogizmus* elvének megfelelően azt hirdeti, hogy a világegyetem gömbalakban körül határolt, melyben Isten tudata úgy kel életre, hogy áthatja a Világegész minden szegmensét. Az isteni tudat világosságában a dolgok csíraként azonosulnak a *logosz-szal*. Ezek a gondolati csírák *(Logoi szpermatikoi)* gondoskodnak „tűzben megjelenő atomisztikus formában" az anyag és szellem harmonikus egységéről. E gondolkodásmódban nem nehéz felismerni a racionális és irracionális fogalmi elemek keveredését egy olyan alapvető kérdésfelvetés keretein belül, amely a metafizikai elméleteket az ókortól kezdve egészen Hegel fellépéséig meghatározza: *Miként válik az anyag szellemivé?* A meggyőző megoldást nélkülöző válaszok azonos tévúton járnak a feltevésben, miszerint a világ alapszerkezete logikus szellemként manifesztálódik, amelyben mind a megismerő alany, mind pedig a megismerési tárgy benne foglaltatik egyfajta szellemi öntudat formájában. A materializmus úgy fogalmazza meg az effajta okoskodást, hogy a szellem csak azért képes ismeretek megszerzésére az anyagi világban, mert maga sem más, mint anyag. A sztoicizmus ugyanezt az állítást juttatja kifejezésre azzal a felvetéssel, hogy amilyen mértékben anyagi a szellem, olyan mértékben szellemi az anyag is. Könnyen belátható, hogy e meghatározások valójában nem tesznek különbséget az egymásnak ellentmondó minőségek között, hanem csak egy olyan határvonalat generálnak, amely érdemileg nem választja el egymástól a létezők e két megjelenési formáját. A megközelítések alapvető hibája a statikus szemléleti módból adódik. Nyilvánvaló azonban, hogy a megítélés tárgyát változási folyamatok képzik, kielégítő válaszhoz ezért csakis a kérdés dinamikus megoldást feltételezhető megfogalmazása vezethet – például ilyen értelemben: *Miféle elv harmonizálja az atomizált anyagot renddé?* A bölcselet kategoriális rendszere két olyan tényezőt ismer, amely minőségi változások létrejöttéhez vezethet, ezek pedig hatásmezejük függőségében vagy Sorsban, vagy a *Logoszban* manifesztálódnak.

A materializmus *tükröződés-elmélet* értelmében ismereteink tárgyi anyagát olyan materiális jellegű dolgok képzik, melyek érzékszerveink ingerlése útján ábrázolódnak a központi idegrendszerben, ugyancsak anyagi minőségben. A pszichikum legfőbb jellegzetessége eszerint olyan gondolkodási folyamatokban ölt testet, melyek az anyag önálló tevékenységeként alkotják meg tudatilag a világ szubjektív jellegű eszmei képeit. *A gondolkodás ilyen értelemben az anyag egyik mozgásformája, ami végeredményben azt is kifejezésre juttatja, hogy bennünk maga az anyag gondolkozik*; *a felismert törvényszerűségek pedig puszta absztrakciói reális folyamatoknak*. Tényként könyveli el mindemellett a pozitivista szkepszis is, hogy érzékszerveink torzultan tükrözik az ingert keltő tárgyakat, megismerésünk ezért töredékes.

Platón szerint fordított a helyzet: *Nem a dolgokat, nem is az érzékelt jelenségek absztrakcióit ismerjük meg, hanem azokat a törvényeket, melyek a dolgokat létrehozzák*. A megismerés tárgyai mind tökéletlenek, habár minden törekvésük arra irányul, hogy megvalósítsák a számukra érvényes törvényeket. Egy-egy állat egy-egy növényegyed egyszer korcs, máskor nemes kinézetet nyer, tökéletes példánya ideáljának azonban sohasem lehet. Ez a törvényszerűség nemcsak statikus jelenségek esetében érvényesül, hanem aktív törekvésként is a dolgok fejlődési menetében – a tökéletesség felé, amely sohasem érhető el. Az észlelést jellemző extatikus aktus által lehetővé váló ítélet nem az ingerlő dolgokra, hanem az általuk alkotott törvények természetére vonatkozik. Ítéleteink mozgástere ilyen értelemben nem a fizikai kozmoszban, hanem annak harmonikus törvényi mintaképében, a *Nouszban* valósul meg. Hegel ezt az elképzelést olyan értelemben ábrázolja, hogy a megismerési aktus mozgásformájában a szellem visszatér a világból önmagához.

A metafizikai idealizmus örök fölénye a pozitivista felfogással szemben abban áll, hogy a pozitivista *analitikus megismerés* végén minden esetben az atomok nyüzsgő sokasága jelentkezik – rendet vinni ebbe a káoszba képtelenség. Elismeri ugyan a materializmus is az alaklélektan által fölfedett törvényszerűséget, miszerint a dolgok egészében mindig több jelenik meg, mint az elemek összegében, ám így is nyitva marad a kérdés: Mi indokolja azt, hogy a többletben nem anyagi, hanem szellemi jellegű *végleges* állapot nyilvánul meg? A felfogás, miszerint a szellemi tevékenység anyagi mozgásjelenségként értelmezhető, valójában csak annyit állít meglehetősen banális módon, hogy a biológiai törvényszerűségekben megnyilvánuló életjelenségek oka az atomok mozgása. A materialista dialektika szofisztikájára jellemző, hogy lényegét tekintve egyre csak a *vulgáris* materialista álláspontot ismételgeti, miközben a rendszerben rejlő ellentmondásokat az idealizmus látásmódjának megfelelő korrekciókkal igyekszik palástolni: *Dialektikus materializmusnak* titulálja magát, ám mivel a Hegel által megfogalmazott *dialektika* nem fér össze a materializmus álláspontjával, a modellként felhasznált rendszert megfosztja értelmétől és egy „fejtetőre állított piramis" abszurditásával jellemzi.

Arisztotelész egyszerű logikai konstrukciót állít Platón metafizikai maximumával szembe. Az extatikus aktus lényegét úgy ragadja meg, hogy különbséget tesz a dolgok tapasztalási rendje (*proteron prosz hémasz)* és azok természetbeni megnyilvánulása között, amely a fentebb felvázolt *proteron té physzei* alakzatában jelenik meg. Felismeri a *quaestio juris* és *quaestio facti* megkülönböztetésének jelentőségét is, amidőn kijelenti, hogy nem elégedhetünk meg a *hoti*, tehát a „mi" feltárásának eredményével, fel kell fednünk a *dioti*, a „miért" kapcsolódási szerkezetét is.

A *miértre* való választ nyilván csak a metafizika adhatja meg, és ezzel visszatértünk Arisztotelész az *Első Mozgató* szükségszerűségét bizonyító téziséhez: A szellemi extatikusság azért válik elkerülhetetlen alapelvvé, mert a világ végső törvényi alapja a *Nousz* – amely mindenre magyarázatul szolgál, őt magát épp ezért nem magya-

rázhatja semmi. Fogalmilag ez az elv a szubjektív jellegű valóság határain kívül fekszik, ezért csak extatikus szellemi aktus alapján megközelíthető. Ez magával hozza az objektivitás problémáját is, melyet a kód és a jelentés okozati kapcsolódása úgy old fel, hogy *a kauzális hatást mindkét irányban lehetővé teszi; oly módon, hogy nem vonja kétségbe a meg nem nevezett, csupán érzelmi szinten regisztrált benyomások jelentéstartamának érvényét.* Az irracionális metafizikai álláspont valójában azt feltételezi, hogy amikor egy kódban rögzített jelenséget észlelünk, egy olyasvalami szubjektív manifesztációjával állunk szemben, ami nem maga a jelenség, hanem egy másképpen fel nem fogható dolog realizációja a kód által rögzített mintázatban.

Racionális ítélet esetében fordított a helyzet: A kód helyét diffúz képzet foglalja el, miközben ítéletünk azt sugallja, hogy az adott lélektani jelenségnek, rajtunk kívül eső objektivitása folytán, egy mások számára is regisztrálható dolog felel meg és képzeletünk ezt a bizonyos objektív jellegű dolgot vetíti tudatunkba. De azt, hogy mi afficiál bennünket valójában, nem érzékeljük, hanem csak gondoljuk. A Világegész vonatkozásában ez az entitás *képzet* formájában a szubjektumon belül, gondolati tárgyként pedig azon kívül jelenik meg. Ha a szerkezeti Egész jellegét a szubjektumból kiinduló extatikus szellemi aktus modellje alapján közelítjük meg, akkor a kódolási folyamatot, amely a külvilágról beáramló jeleket látja el szisztematikusan értelmezhető jelentéssel, szubjektív jellegű, tehát *belülről* jövő gondolati tevékenységként kell felfognunk. A *kint,* illetve *bent* fogalma tehát egy olyan gondolati rendszer keretében, amely a jelenségek objektív megítélésére törekszik, relatív értelmet nyer. Ezzel felvetődik, immáron tágabb összefüggésben ismét a kérdés, vajon mire irányul a szellemi aktus ismeretszerzési módusza, amikor a szubjektum kilép a lélektani adottságok fogságából.

Ha a biológiai pszichológia szintjén vizsgáljuk a célirányos cselekedetek értelmét, abból kell kiindulnunk, hogy az ingert keltő dolgok képzete ösztöntörekvések kielégítése érdekében vált ki bizonyos aktivitásokat, melyek végrehajtása, *ekvilibriumot*, a kielégültség érzelmi állapotát eredményezi. Az ösztöntörekvések szenzoriuma tehát egy affektív jellegű szerkezet, amely ember esetében, és csakis az ember esetében, irracionális tárgyakra is irányulhat olyan hatással, mely által a tudatosult jelenségek kozmikus értelmet nyernek. A képzetek ez esetben nem ösztönfelhívások minőségében, hanem jelentésterhes szimbólumok formájában realizálódnak. A világot formáló erőket e közegben nem ösztönfelhívások, hanem kozmikus értelemmel bíró szellemi jelenségek képviselik egy *legfelső metafizikai instancia* értelmében, melyet az individuum egy univerzális akaratnak való sorsszerű kiszolgáltatottságként él meg. Ebben az érzelmi állapotban bármely tárgy intencionálódhat, melynek uralkodó elve az alanyi/tárgyi reláció felbomlása következtében az univerzális identitás, ahol már nem érvényesülhet biológiai jellegű hatás. A kozmikus valóság átélése folytán az affektív szerkezet tárgytalan boldogságérzetben megvalósuló ekvilibriummá finomul, melyet negatív módon a gond, aggodalom, belső feszültség hiányával is körül írhatunk.

Ez a *szellemileg előidézett* érzelmi állapot csak azért manifesztálódhat, mert a jellemző megismerési módban nem reális dolgokat, hanem törvényszerűségeket ragadunk meg, amelyek az egyedi jelenségek mögött állnak. Ugyanez képesít bennünket arra is, hogy a birtokba vett ismereteket nyelvi és egyéb kommunikációs eszközök bevetésével szellemi közkinccsé tegyük. Viselkedésünk e képesség birtokában elvszerűen válik el az állatokra jellemző magatartási formáktól úgy, hogy kulturális viszonyulási közeget épít ki maga körül, amely szisztematikusan kiépített gondolkodási szerkezet egyúttal cselekvési rendszerek teleologikus irányítójává, határozott tervek kivitelezésére is alkalmassá válik. Racionális aktusokban tehát gondolatilag nem egyéni képzetek alapján operálunk, hanem egy értelmi hálózatban megjelenő fogalmi rendszer törvényeinek megfelelően, amelyben a jelentéshordozó képzetek kozmikus értelemmel bírnak. És mert e hálózat elemei minden személy számára azonos jelentést hordoznak, az amúgy szubjektív jellegű felismerések objektív értelmet nyernek, melyben *az objektivitás alapja egy olyan identitás, ahol a tárgy és annak jelentése a kategoriális polarizációt áthidaló azonosságban jelenik meg.*

A diszkurzív *emberi* gondolkodás mindig egy olyan fogalom tudati realizációjára irányul, melyről nincsenek megbízható képzeteink, a már ismerté vált jelenségek konstellációja azonban olyan formális jellegű sémák megalkotását teszi lehetővé, amely a logika szabályai alapján enged a hiányzó elemre következtetni. A leszármaztatás rendszerét egyszerű esetben az aránypárok – „kettő úgy aránylik a négyhez, mint három az x-hez" – következtetési mintázata is bemutatja.

A biológiai lélektan paradigmája értelmében intelligens magatartás a mentális folyamatok dinamikus relációjában lel magyarázatra, ahol a kérdésfelvetés tudati alakzata pszichofizikai jelenségként ölt ekvivalens alakot. A probléma megfogalmazása funkcionális összefüggések feszültségmezejében nyilvánul meg, a megoldáshoz pedig jellegzetes formaváltozások vezetnek, melyek az egymásnak ellentmondó mezők harmonizálására irányulnak. Intelligens magatartásra nem csupán emberi értelem képesít, számos meglepően értelmes teljesítményt figyelhetünk meg az állati, mi több növényi viselkedésben is. A lényeges különbség mindenekelőtt abban áll, hogy amíg az emberitől eltérő intelligens magatartás kivétel nélkül környezeti létfeltételeket illető problémák megoldására irányul, az ember önmaga számára is megfogalmazhat feladatokat olyan tudásanyag megszerzésére, amelyből – legalábbis az adott pillanatban – gyakorlati haszna nem származik. A biológiai lélektan keretein belül felvázolt megoldás mindig konkrét természetű. Uexkuell kifejezésével élve az adott élőlény hatásmezejében pozícionálja optimális helyzetbe a gondolkodó lényt. A cselevést vezérlő törvény kizárólag az ember esetében követi a kategoriális összefüggés szabályait – az *extatikusság, objektivitás és kontemplatív identitás* hármas tagozódása szerint. *Az emberre jellemző racionális ítélet előfeltétele ilyen értelemben az apriori tudat, melynek ábrázolási módjában a dolgok és jelenségek olyan rendet alkotnak, amely a tapasztalást meg-*

előzi. Ez azt jelenti, hogy nem a jelenségek alkotnak rendeződési sémát, hanem Rend segítségével osztályozzuk a dolgok és dinamikus folyamatok hovatartozását. A jellemző összefüggéseket jól ábrázolja egy a gyakorlati életből vett példa, mely a sakkjáték törvényszerűségei alapján modellezi a szabályok és megvalósuló aktivitások eseményegyüttesét: Ha a figurák mozgását irányítjuk a sakktáblán, egy olyan relációhálózat törvényei szerint járunk el, melyet egyrészt a játéktér mezeje, másrészt a figurák mozgási lehetősége határoz meg. A mindenkori állás szellemi értelmét e két *statikus* törvényszerűség alapján a bábuk teleologikus jellegű aktivitáspotenciálja határozza meg. A statikus értelemben megnyilvánuló törvényszerűség így korlátolt mértékben *apriori adott*, a játék dinamikus lefolyása emellett végtelen lehetőségeket kínál. A példa azt kívánja ábrázolni, hogy *a bölcseleti aprioritás nem megteremti az észlelési alakokat, hanem csak követi a metafizikailag adott sémákat, melyek kozmikus jellegüknél fogva a mentális folyamatok fiziológiai alapja tekintetében is kötelező érvénnyel bírnak.*

Az apriorizmus felfedezése a görög gondolkozás korszakalkotó szellemi alkotásai közé tartozik, melynek alapján a logika és matematika eszköze is kétségbevonhatatlan helyet biztosított magának az ismeretszerzés területén. A kérdést, hogy mindez miért a görög világban és nem más kultúrkörnyezetben következett be, nem válaszolhatja meg semmiféle szociológia, se más tapasztalati tudomány.

Az ismeretszerzés tudományos megalapozása már Pythagorasz iskolájában a Krisztus előtti VI. században körvonalazódik és egy évszázadon belül olyan alakzatot ölt, melyben konkrét formában fogalmazódnak meg erkölcsi vonatkozásban is az ideatan kérdései. *Menón* című dialógusában teszi fel Platón a kérdést, hogy az erény született tulajdonsága-e az embernek, vagy nevelési ráhatások eredményeként jelenik meg. A kérdésnek etikai vonatkozásán messze túlmenő ismeretelméleti jelentősége is van, amely a fentebb már röviden jellemzett kérdést is felveti: „Miként akarod felkutatni azt, amit egyáltalán nem ismersz? Hogyan teheted kutatásaid tárgyává azt, amiről semmiféle ismereted nincs?"

Ebben kérdéskörben nyilvánul meg az apriorizmus döntő jelentőségű értelme. Nicolai Hartmann kiélezi az antinómiát a felvetéssel: „Amit ismerünk, azt nem kutatjuk, hiszen ismerjük. Mégis, hogy merül fel annak gondolata, hogy az után kutassunk, amit nem ismerünk?" A görög megismerési paradigma alapján erre úgy válaszolhatunk, hogy valójában nem az „ismeretlen fogalom" után kutatunk, hanem egy már megismert rendszerbe helyezzük be a dologi tárgyakat, és az eredmény mutatja meg, hogy újabb ismereteket vettünk-e birtokba, vagy csupán egy meddő kérdésfelvetés foganatjával szembesülünk. Valójában mindig csak azt vizsgáljuk, hogy egy apriori adott formába beleillik-e az a szellemi konstrukció, melyet vizsgálatunk tárgyává tettünk. *Ami ugyanis formája a tárgyaknak, az maradéktalanul formája a tudatnak is*. Ugyanilyen apriori jellegű az etikai, illetve logikai törvény megragadása: Univerzális formarendszerben azonosul az alany a tárggyal, és mert minden dolgoknak ez szabja

meg létezési alapját, ez adja meg értelmét is. *Minden megismerés végső alapja, a Nousz, tehát a formák formájaként is felfogható,* és ha e megállapítás mélyebb értelmét modernkori nézetekkel összehasonlítva vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy Kant elmélete se jut az apriorizmus értelemének kifejtésében messzebbre, sőt szkepszise zavaró mozzanatokkal is megterheli az amúgy világos fogalmi rendszert.

Tegyük fel tehát ismét a kérdést: *Mi teszi megismerésünket objektívvé? Válasz: A formarendszer, amelyben minden létező egyaránt benne foglaltatik.* A tudományosság értelme se nyilvánul meg másképpen, csak úgy, hogy a kutatási program eredményeit illeszkedésvizsgálat céljából belehelyezzük a Nousz apriori hálózatába, és a megfigyelhető eredmény dönt a feltevés tarthatóságát illetően. Arisztotelész az eljárás lényegét abban látja, hogy a dolgok azért válnak megismerhetővé, mert részesülnek az ideákban. Platón eszmerendszerében, ahol az ideákban való részesülést a *methexisz* kifejezés írja körül, a kategoriális összefüggések logikája a konkrét dolgokat ugyancsak apriori hálózatba emeli megítélés céljából. Ennek eszköze a dialektika, amely egyrészt visszavezeti az általánosban észlelt individuumot a lényegbeli egységre, másrészt sokasággá tagolja az egységet természetes konstrukciójának megfelelően. „És, ha másvalakit képesnek találok arra, hogy meglássa azt, ami természettől fogva egy és sok, el nem engedem; nyomdokain haladok, mint egy istennek", mondja Szókratész a *Phaidroszban*. Bizony el kell szomorodnunk, ha meggondoljuk, hogy két és fél évezred távlatában hányszor tiporták lábbal a szellemi megismerés fenségét: Szürke praktikusok nyomdokain haladtak egész nemzedékek.

Tudatunkban minden tapasztalati tárgytól független apriori hálózat van jelen, amelyben a képzetek olyan rendszert alkotnak, amely összefüggésben a dolgok tudatunkon kívül is azonos értelemben idomulnak egymáshoz. E hálózat elénk tárja a reális történések mindenkori struktúráját, és a folyamatok hiteles diagramját, amely által képessé válunk lefolyásokat, éppúgy, mint befolyásokat azonosítani és soha nem érzékelt jelenségeket ábrázolni, előre vetíteni. Ugyanez a törvényszerűség nyilvánul meg az alaklélektan által tapasztalatilag konstatált mezők biológiai architektúrájában is, ahol az észlelési folyamartok nem *saját törvényeik alapján* formálják meg a képzetek alakját az Egész mintázatában, hanem a mentális aktivitások fölé boltozódó idealitás törvénye értelmében. Az apriorizmus ezen törvényéből következik, hogy nem létezhet semmi, aminek helye ne lenne eleve kijelölve: *Minden immanens* a *Logoszban*. Ez kizárja egy ítéleteinktől független transzcendentális létközeg lehetőségét. A Logosz apriorizmusa nem passzív várakozási állapota a tudatnak, hanem aktív tevékenysége a szellemnek. Nem élettelen formakényszer hat a dolgok megjelenési módozataira, hanem egy rendező princípium, amely a világ minden jelenségét, tehát tudatunkat is áthatva érvényesül. A világ kaotikus megjelenési formájában elénk táruló ingerlő elemek nem tárják fel a világharmóniát, az ember azonban képes egyetlen csontdarab alapján is archaikus lényeket, sőt egész geológiai korszakokat rekonstruálni. „Biztos

tudomásom van róla, hogy harmóniában rendeződik világ, még ha ezt közvetlen módon nem is észlelhetem!" – imigyen jelentkezik tudása a nemtudásnak, amely *nemtudás* világrendszerré szélesedik a fragmentális ismeretelemeket Egészként ábrázoló tudományos tézisekben, esztétikai alkotásokban és etikai rendszerekben…

Tagadhatatlan, hogy az éhséggel egyenlő mértékben növekszik az étvágy, az apriori harmonizálás azonban nem az ösztönállapot kielégítésével járó ekvilibrium formájában, hanem az étkezési ceremóniában létrejövő szellemi kielégülésben valósul meg. Az ösztöntörekvések és ösztönkielégülések dinamikája nem szolgálhat apodiktikus kizárólagossággal magyarázatul a magatartási módozatok energetikus hátterére. A freudi libidó-elmélettel szembe állíthatjuk Platón harmonizáló Erósz tanát, amely a *Szimposzion* című dialógusban arról tudósít, hogy az Erósz az emberben olyan értelmű teremtő ösztönként működik, amely a Végest és Halandót a Végtelen és Halhatatlan magasságába emeli. Maradandót igyekszünk az Erósz által alkotni, hajtóerőt a bölcseletben az igazság felé vezető úton. Aki életében még szájharmonikán sem keresett dallamot, soha erkölcsi gyötrő problémát nem érzett a szebb és igazabb élet keresése közben, és aki nem elmélkedett csendes éjszakában a csillagok végtelen távolsága láttán, nem érezheti meg az Erósz gyötrő sarkallását. A hétköznapi gondokban elszürkült, automatizált életek számára az egzisztenciális gond a megélhetésre irányul, és a statisztikai tömegben elvész a szellemi öncélúság problémája. Odavész minden, ami szép és felemelő; a harmóniakeresés ihletett pillanatai a puszta fennmaradásért folytatott harc alkalmi kísérőjévé válnak.

Engels 1883-ban Marx sírja előtt világtörténeti érdemként könyveli el az „új igazságot", melyért érdemes millióknak vértanúhalált halni: „Az embereknek előbb enniük, inniuk, lakniuk, ruházkodniuk kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással foglalkozhatnak." Mintha a sasra mondanánk: földön kell fészkelnie, hogy magasba röpülhessen; jobb a tyúknak, mert ülőről sosem kívánkozik a fellegekbe… Minden lény természeténél fogva törekszik arra, hogy sajátos lényegét kifejlessze – mondja Arisztotelész az „*Éthika Nikomakheiá*" -ban. A teremtő Erósz az emberben állandó törekvés, etikai ítélkezése alapja...

Anyagi és szellemi létformák

A görög világ csillagászati tudománya meglepően fejlett volt: Pythagorasz a Holdra vetett árnyék formájából arra a következtetésre jutott, hogy a Föld gömb alakú. Arisztotelész kortársa, a pontoszi Hérakleidész (Kr. e. 390 – 322) megfigyelte, hogy

a Merkúr és Vénusz csillagzata mindig látható az éjszakai égbolton, és ezt azzal magyarázta, hogy a két bolygó a Nap körül kering. A számoszi születésű Arisztartkhosz (Kr. e. 310 – 230) felveti annak gondolatát is, hogy nemcsak a nehezen magyarázható mozgású bolygók, de a Föld is a Nap körül kering, és ezzel történelmileg elsőnek állítja fel, jóllehet még kielégítő tudományos bizonyítékok nélkül, a heliocentrikus világnézetet. A kor tudományos színvonalához képest bámulatos megfigyelőképességgel és következetességgel támadták e nézetek a klasszikus elméleteket, mégse tudták a tudományos élet világképét meghatározni, egyszerűen azért, mert kegyeletsértőnek minősült egy olyan világegyetem, amely elmozdítja a Földet központi helyéről. A harmonizáló idealista felfogás nem volt képes elviselni az általa proponált rendszer szétesését. Egy más beállítottságú kornak kellett jönnie ahhoz, hogy egy szerzetes – szintén puszta harmonizálási szempontok alapján – a heliocentrizmust tökéletesebbnek tartsa a maga körpályáival, mint a bolygómozgások bonyolult ókori magyarázatát. Az új, racionális felfogásban a gondolatvilág harmóniája előnyben részesült a kozmoszról alkotott ideális kép harmóniájával szemben. A csillagászat történetében a későbbiekben is sokasodnak a feltételezett tökéletes harmóniának ellentmondó megfigyelések. Már az elliptikus pálya is, amely felváltja az epiciklikus elképzelést, ellentmond a harmónia elvének, de még Newton égi mechanikája is túl harmonikus a valóságban mért adatokhoz képest. Tudományos értékűvé válik a megfigyelésekre alapuló felfogás, melyben a *kozmosz harmonikus rendezettségének elve a logikai harmónia javára háttérbe szorul*.

Az arisztotelészi formatan geometriai alakzatokból építi fel a világot, az egyes idomoknak speciális jelentéseket tulajdonítva. Az alakszerveződés középpontját a gondolkodó tevékenységet – „*noein*"*-t* – kifejtő ember alkotja, aki a logikai gondolkodás – *eidosz* – segítségével rendezi a megragadott tárgyakat, melyek szubsztanciális minősége a *morphé* elemeiben ábrázolódik. A világ folyamatai a *próté entelekheia* harmonizáló hatása alapján zajlódnak le és végül elvezetnek az már többször említett mozdulatlan Első Mozgató (*próton kinun)* mindeneket lezáró rendező elvéhez, amely a létezés célját a végső kifejlődési állapotban, a „*Telosz*"-ban határozza meg. Ez pedig az önmagáért gondoló végső identitás, a *Nousz*: a dolgok első láncszeme, amelyen minden függ, és amely nem függ semmin, tehát ez a metafizikai abszolút pozíciónak tekintendő. A megoldandó probléma ez esetben is a fizikális és szellemi Lét összefonódása, amely abban nyer kifejezést, hogy a végső azonosság szellemi jelenségként az öntudatban ölt testet; mást nem gondol, csupán önmagát. Logikai álláspont szerint tehát a gondolkodás önmaga alanya és tárgya is egyben.

Az apriori harmónia immanenciája abban nyilvánul meg, hogy átfog mindent, aminek létezése egyáltalán számba vehető: *Az emberi megismeréstől Isten kontemplatív létfeltételéig terjed identitása*. Megállapíthatjuk tehát, hogy az arisztotelészi piramislogika egybeesik a misztikus körgondolati logikával: Az istenség a világot gondolja, mi

pedig a világban alkotunk magunknak képzeteket Isten létéről. Egy ettől az elképzeléstől eltérő fogalmi rendszernek a szellemi és anyagi valóság egységét tekintve nem lehetne értelme. Ha ugyanis a körgondolat logikája nem érvényesülne, kettészakadna a világban az idea és a valóság jelentésköre. Az elgondolás logikai szükségszerűsége abból adódik, hogy amikor az ideát gondoljuk, valójában a kódokban rögzített valóságot ragadjuk meg. A világ szakadatlanul zajló egymást keresztező, alkotó és megsemmisítő folyamataiban a forma és anyag viszonya csupán relatív jellegű, abszolúttá a tapasztalati jelenségek csakis a Nouszban válhatnak. Platón elképzelését, amely az anyagot és az ideákat kategorikusan elválasztja egymástól, Arisztotelész ennek a szükségszerű viszonylagosságnak értelmében bírálja. Az anyag és a forma az általa megalkotott koncepcióban állandó változásoknak kitett szerves összefüggést alkotva rétegződik egymásra: Az érc anyaga a szobornak, ám ha azt beolvasztják és új szobrot készítenek, a forma anyagává válik az új szobor formájának.

Rétegelméletében az arisztotelészi elképzelésből kiindulva alkotja meg N. Hartmann – Hegel modorában – azt a világképet, amely nézete szerint megoldja az anyag és szellem közötti minőségkülönbözet problémáját. A modell legalsó, fizikai rétegét korpuszkulák képezik, melyek anyagul szolgálnak a bonyolultabb kémiai folyamatok szerveződéséhez. Magasabb szinten játszódnak le a korpuszkulák dinamikus kapcsolódásának értelmében azok a biokémiai folyamatok, amelyek a lelki jelenségek bázisát alkotják. A lelki jelenségek végül is a *szellemi* megnyilvánulások anyagául szolgálnak. Az egyes rétegek közötti minőségi ugrást, Hartmann a *kategoriális novum* fogalmában határozza meg, melynek lényege abban áll, hogy az átminősülés folytán megjelenő magasabb szerveződési szinten olyan tulajdonságok jelennek meg, melyek az alsóbb rétegek közegében nem figyelhetők meg. Különös ismérve ennek a hierarchikus rendnek, hogy ha ugyan az alsóbb rétegek hiánya esetén magasabb rendű szerveződési egységek nem is jöhetnek létre, mégis mindig a legfelső szerveződési szint határozza meg az anyagul szolgáló szerkezeti egységek szerepét. Vegyük például egy akaratlagos cselekvés példáját: Minden mozdulat – izom kontrakció és relaxáció – fiziológiai jelenségként is értelmezhető, amely biokémiai szinten az izomköteget alkotó molekulák magatartási módjának felel meg. Azt azonban, hogy milyen mozdulatot hajtunk végre milyen céllal, intencionális magatartási módozatok esetében magunk határozzuk meg. Világjelenségként ezt úgy is felfoghatjuk, hogy a szellem parancsa irányítja az atomok mozgását. Eduard von Hartmann mindenesetre úgy véli, hogy az okozati kapcsolódás lehet fordított is, tehát elképzelhető, hogy a tudat az anyagban rezidens és a szellem csupán a formába önti a szubsztancia akarat-megnyilvánulásait.

Schopenhauer figyelmét sem kerüli el egyfajta létrétegeződés. Ő azonban úgy véli, a képzetek világa ez esetben is számtalan antinómiát mutat. A kémia például a mechanikus lefolyásokkal szemben, a biológia pedig az összes alsó réteggel szemben

tár elénk olyan többletet, amely nem vezethető vissza alsóbb szintekre. Az igazi megismerési alap azonban nyilván nem *logikai* formarétegeződésekben tárul elénk. A logikus eljárás a geometriában éppúgy, mint a metafizikában *apagogikus:* Minden ajtót be kell csuknunk, csak egy maradhat nyitva, hogy azt a tényállást vizsgáljuk, melynek fennállása kétségbevonhatatlan. Schopenhauer azonban nyilván úgy gondolja, hogy a geometriában is részelemekből építjük fel fokozatosan a bonyolultabb testeket, nem pedig magából a testből kiindulva vezetjük le az axiomatikus elemeket. Ehhez hasonló tévedésnek esik áldozatul Arisztotelész is, amikor a legfelső genus felé haladtában becsap minden kaput a szemléletes és átélhető részek előtt, és amikor koncepciója megérkezik az irracionális Első Mozgató önmagát gondoló fogalmi meghatározásához, már olyan üres és élettelen az idea, mintha nem is gondolná magát; úgy viselkedne, mint Eduard von Hartmann abszolútuma: Tudattalan szellemiségben tudattalan képzetek mintájára teremtené meg a világot. Az irracionális és racionális metafizika konfliktusa ésszerű megoldásoknak utat nyitva a következő kérdésben fogalmazható meg: *„A tudat puszta végrehajtó közege-e egy vak akaratnak, vagy fordítva, az akarat szolgál eszközként egy saját céljait meghatározó szuverén tudatnak?"* A kérdés elvezet az értékfelismerés, illetve értékadás problémájához.

6. FEJEZET

Kontempláció, értékirányultság, ítélet

Platón *Lyszisz* c. dialógusában, arról értekezik, hogy *egy bizonyos tárgy nem azért értékes, mert feléje törekszünk, hanem épp azért törekszünk feléje, mert értékesnek ítéljük meg.* A különbségtétel nyilván az értékminőség objektív jellegét igyekszik kimutatni. Az értékekkel való azonosulás metafizikai problémájával foglalkozok N. Hartmann is – Dietrich von Hildebrand (1889 – 1977) tanulmányát[29] idézve, melyben a szerző az *értékelés törvényeiről* értekezve megállapítja, hogy az értékválasz (*Wertantwort*) formájában minden értékhez csak egy és csakis egy, szubjektív jellegű minősítés járulhat. Az értékítéletnek van egy szigorú rendszere, amely az elismerés pontosított fokozatában nyilvánul meg egy rangsornak megfelelő skála kategóriái szerint. Például: nem rossz, egészen jó, jó, nagyszerű stb. A skálát igényünknek megfelelően finomíthatjuk, de az értékelés mindig csak egy határozott pontban juttatható (azonos dimenzió mentén) kifejezésre. Senki nem mondhatja ugyanarról a dologról, hogy egészen jó és egyben csodálatra méltó is. Mondhatjuk azonban, hogy nagyigényű és nem rossz… Ebben az esetben azonban már két dimenzió mentén ítéljük meg a jelenséget.

Az abszolút pozíció, amelyet tárgyi oldalról éthosznak, alanyi oldalról kontemplatív azonosulásnak nevezünk, és amely minden meghatározást félreérthetetlenné tesz, azt is megszabja tehát, hogy az *értékválasz csak egyértelmű* lehet. Egy bizonyos kontemplatív aktus alkalmával létrejövő érték odaítélés mindig történelmi fejlődés eredményeként valósul meg egy az előzőnél tökéletesebb történelmi ethosz momentuma gyanánt. Az értékelést létrehozó ethosz maga nem értékelhető, mivel objektív jellege nem hitelesíthető egy másik abszolút pozíció szemszögéből nézve. Ebben a megállapításban kifejezésre juttattuk azt az általánosan elfogadott, a későbbiekben még részletesen megvitatott nézetet is, hogy az irracionális aktus értékrendje egy konkrét ösztöntörekvéseken túlmutató kozmikus vonatkozású önazonosságra alapszik.

Az értékek egymást kiegészítő viszonyával kapcsolatosan N. Hartmann részletesen kifejti, hogy az értékirányultság nem az érzésvilág biológiai kísérő jelensége, nem is vezethető holmi hormonfunkciókra vissza, sokkal inkább a társadalmi együttműködés

kozmikus alapja. Ilyen értelemben vonz a bizalom megbízhatóságot, a hit hűséget, a személyi méltóság tiszteletet, az érdem elismerést, a jószívűség hálát kiegészítésül magához[30]. A felsorolásban párosan megjelenített érzelmi megnyilvánulások meggyőző módon mutatják be a jól ismert összefüggéseket, kozmikus jellegük ennek ellenére csak kis részben igazolható logikai következetességgel, mivel az irracionális beütésekben elvész a kapcsolódások áttekinthetősége. A tényt, hogy nem puszta ösztönösséggel állunk szemben, az összefüggések bonyolultsága és módfelett finom kidolgozottsága igazolja. Ennek kapcsán is csak hódolattal nyilatkozhatunk Arisztotelész korszakalkotó szellemi alkotásairól, melyek egyik példája a *meszotész* („közép") tana, amely a huszadik század kísérleti pszichológiájában rendszeresített szubjektív skálák elve alapján határozza meg az értékminőséget. Nyilvánvaló például, hogy a félelem és a vakmerőség közé kell elhelyeznünk az erényszámba menő bátorságot. A személyiségvonások és érzelmi megnyilvánulások tehát *rend tekintetében szintén apriori szerkezetet mutatnak, melyek az emberi cselekedeteket értelmes egésszé fűzik össze*. Ez a harmonikus összefüggés nincs se tárgyakban sem pedig az ösztönéletben megadva.

Platón pregnánsan fogalmazza meg az értékelési relációk aprioritását a példa alapján, miszerint a képzetekből nem következik, hogy egy szám páros-e vagy páratlan. Az értékelés magatartási formáját sem lehet biológiai szükségletekből levezetni. Az éthosznak megfelelő reakciókat éppoly kevéssé lehet kondicionálás eszközeinek bevetésével – jutalmazással és büntetéssel – kialakítani. A házőrző eb „erkölcsisége" egyrészt természetes ragaszkodásra, másrészt tanulási folyamatokra vezethető vissza, konfliktushelyzetek esetében azonban mindig az ösztönösség határozza meg a választott magatartási formát. Farkast is lehet idomítani, de természetes ragaszkodás nem fedezhető fel benne. Jelentős szerepe van az emberi életben is a tapasztalati folyamatoknak: ezek adják fel az etikai leckét, melyet az erkölcsi lénynek meg kell oldania. Mégis biztosak lehetünk benne, hogy mielőtt a hangszerépítést feltalálták, sok-sok zenei virtuóz élhetett már, anélkül, hogy tehetsége magatartási formát öltött volna. Hűség, bátorság, részvét, szeretet is *apriori hangszerelése az irracionális aktusnak* és csak másodsorban társadalmi nevelés eredménye.

Amikor az irracionális aktus a személyiséget a kontempláció állapotába emeli, az emberi cselekedet értelmessé válik, az érzelmi jelenségek árnyalati finomsággal rendeződnek el a maguk helyét elfoglalva: tudjuk mi a tapintatos, tapintatlan, megérezzük az igazságos keménység etikumát, és a bűnös ernyedtségét is. Nem cselekedeteink vagy érzelmeink önmagukban jók, illetve rosszak; haragból, ellenséges érzületből is származhat jó, hiszen Krisztus is korbáccsal kergette ki Isten házából a kufárokat. És ahogy mondani szokás, a pokol felé vezető út is csupa jóakarattal van kikövezve: a kimondatlan kontempláció, az ethosz diktátuma az ítélet. Irracionális összefüggések hálózatában minden emberi cselekvés kozmikus hatásúvá válik, és egy *participation mystique* tagja maga is aktushordozó személy. Minden cselekvésben fellelhető vala-

mi az „*actio in distans*”-ból, az érzékelhetetlen távolhatásból is. Hogy miért, miként, ne kutasd! Légy hű, bátor önfeláldozó! És mi ennek az értelme, haszna, jutalma? A kategorikusság praktikus értelme után kérdezni már maga is erkölcstelenség, Kant kifejezésével élve *heteronómia*: *Az erkölcsi akarat önmaga tartalmát akarja, ebben áll az ethosz identitása.*

Belátásra alapozódó erények

Az ethosz kategorikus értelmezése a görög racionalizmusban új alakot ölt, értelmét a görögség konkretizált tulajdonságokban igyekszik meghatározni. Így jönnek létre az etikai rendszerek. Ahhoz, hogy a görög etikai racionalizmus lényegét határozott körvonalakkal láthassuk el, célszerű, az ethosz fogalmát a kanti megközelítésben ábrázolni. Eszerint az emberi akaratnak van *tárgya*, ezt *matériának* nevezzük, és van *formája*, melyet Kant a *maxima* kifejezésben lát el értelmmel. Az akarat tárgya a képzetben lelhető fel, cselekvésünk empirikus irányultságaként. Ilyen például az elérni vágyott gyönyör vagy kerülni szándékozott kellemetlenség, amely a képzetekhez kapcsolódik. *A matéria ezek szerint tárgyra vonatkoztatott intenció*. „Célként tűzhetem ki, hogy vagyonomat növeljem mindenáron, ezért a birtokomba került letétet, melyről az elhalt tulajdonos írást nem hagyott hátra, megtartom magamnak.” Nos, miben különbözik egy ilyen *maxima* az *ethosz* kategorikus parancsától? Kant racionalista módon definiálja a kategorikus imperativust; abszolút álláspontként, amely egyben egy általános jellegű törvény alapelvéül is szolgálhatna. A maxima legyen tehát olyan, hogy abban az esetben, ha törvénnyé válna, jól járna vele az emberiség. Ha mindenki csalárd módon megtartaná a betétet, akkor előbb-utóbb a csalárd személy is rosszul járna, mert a csalárdság őt is károsítaná. Egyetemes törvénnyé csakis erkölcsileg értékes cselekedet válhat. Kant racionalizálási kísérlete azonban nyilván nem egészen helytálló, hiszen vannak értékes cselekedetek, melyek általános érvényűség nélkül is értéket jelentenek az emberiség számára, másrészt az se lenne jó, ha mindenki például az értékesnek minősítendő filozófiai kontemplációnak élne. Miből élne meg ilyen körülmények között az emberiség?

Nicolai Hartmann kimutatja, hogy az ethosz nem alapulhat egyetemes érvényű törvényekre. A konkrétumokban megnyilvánuló élethelyzet nem annyira a Jó és Rossz, hanem legtöbbször Jó és Jó közötti konfliktusból áll. A feladat lényegét képző etikai lecke azonban annyira *egyéni*, hogy a korrektnek nyilvánítható döntés más esetekre nem alkalmazható. *Az értékítélet nem logikai dedukció, hanem induktív feladat*:

Az élethelyzet bonyodalmas sokféleségét, kaotikus összevisszaságát kell harmonizálni egy abszolút szintnek megfelelő minta értelmében.

Ezt az ethosz törvényeit illető nehezen megoldható helyzetet Platón a *Politikosz* c. dialógusában világosan kifejezésre juttatja: „Mint valami önfejű, nem okuló ember, aki senkinek sem engedi meg, hogy bármit is rendelkezésétől eltérőleg tegyen." Minden maximára áll tehát a tétel: Az éthoszból merev cselekvési szabályokat levonni soha nem lehet. Egy ilyen irányú igyekezet csak az etikai dogmatizmus és nem az élő erkölcs igényeit elégíti ki. Platón az elképzelést ilyen formába önti: „Legjobb, ha nem törvények rendelkeznek, hanem belátással rendelkező királyságra termett férfiú uralkodik." Az állami életben ezt az ötletet keresztülvitelezni természetesen nem lehet – már csak az esetek roppant tömege miatt sem. Az államapparátus gépezetét ezért nem a belátás, hanem legjobb esetben a törvény *szelleme* uralja.

Szókratész világosan leszögezi: Az erény nem más, mint tudása a helyes cselekvésnek, ezért az erény tanítható. Senki sem tesz rosszat a Rossz kedvéért, hanem talán csak azért, mert nem tudja, mi a Jó. A rossz cselekedet oka a belátás hiánya. A görög világ a kozmoszt beemelte az apriori harmónia szerkezetbe, és az emberi cselekvés harmonizálása terén is ekképpen járt el: Erkölcsi rendje immanens. Az ethosz racionális kontempláció eredménye, melynek szerve a belátás – miként teoretikus téren a noészisz. Platón ugyan a Jó ideájáról beszél, etikai rendszere mégsem válik transzcendenssé. Nézete szerint a legfőbb idea a Jó, ami metafizikailag a legfőbb istenséggel egybe esik és ezért minden létező oka. A *Jó* és a *Létezés* így nem állhatnak ellentétben egymással: Minden Létező részesül valamiként a Jóból. E meghatározásból kiderül, hogy Platón még nem képes kiiktatni a *Sollen* (legyen) jelleget a *Sein* (lét) fogalmi szférájából. Nem veszi észre, hogy ami értékvonatkozásban normatív jelleget ölt, az *létvonatkozásban* nem valósulhat meg, hanem csak *legyen*-vonatkozásban képes hatni – a Lét aktív jellegű formába öntéseként.

Az antik apriorizmus tökéletlensége egyébként is abból adódik, hogy nem az ismeretelméleti problémát kutatja, hanem a metafizikait: „Honnan ered a geometriával kapcsolatos apriori tudásunk?" Az antik válasz erre: „Megelőző létünkben láttuk már egyszer a dolgok mintáit". Kant juttatja elsőnek kifejezésre, hogy az apriori ítélet szintetikusságában valami olyan többlet lakozik, ami nem lelhető fel tapasztalati képzetekben. Az értéktranszcendenciát a kategorikus imperatívuszban is felismeri Kant, amikor szigorúan fellép az érzelemmentes erkölcsi akarat autonómiája érdekében. A *kategorikusság* véleménye szerint olyat követel, ami nem pszichológiai alapokon nyugszik, és az erkölcsi törvény feltétel nélküli tiszteletéről beszél, melyben a hajlandóság nem szeretetből fakad, nem is lelkiismereti tényezőkre vezethető vissza, hanem az ember érzelmi világának szerkezeti egészéből adódik morális törvényként. Amikor Kant meghatározza a kategorikus imperativus fogalmát, beleesik a görögök hibájába: „Legyen cselekedeted általános törvény!" Ezzel valójában már értékeljük is

a cselekedetet egy adott ethosz alapján. Az ethosz azonban csak kontemplációban élhető át, előre meghatározhatatlan módon. Bármiféle meghatározás már rámutat egy konkretizált éthoszra.

Ezen a helyzeten a kiegészítő tétel sem változtat, hogy emberiességet célnak, nem eszköznek kell tekinteni. Az ember irracionális célok elérése érdekében igenis lehet eszköz, sőt a történelmi ethosz értelmében csakis eszköz lehet. „Az ember a legfőbb érték" meghatározás ellenkezik az ethosz kozmikus természetével, mivel a szubjektumból vezeti le az *objektív irracionális Világegész határozmányait*. A kategorikusság lényegét tekintve irracionális; levezetni sem ösztönből, sem társadalmi érdekből nem lehet. A görög etika érdeme nem is az etikai racionalizmusban jelenik meg, hiszen végső következménye minden racionalista etikának az emberi gőg, amint ez a görög tragédiákban nyilvánvalóvá válik. A hősök erényeik dölyfösen megélt tudatában buknak el irracionális konstellációk hatására. Az intellektuális etika csupán olyan bűnöket ismer, melyeket szándékosan követünk el. De ha a modernkori társadalomban megjelenne egy hős, aki jogos önvédelemből, általa ismeretlen személy gyanánt megölte atyját, feleségül vette tudatlanul saját anyját, és így gyermekeinek féltestvérévé válik, vajon nem súgna-e borzongva össze mindenki? A racionalizmus csak racionális bűnöket ismer, a vétkesség határa a bűnös gondatlanság.

Erkölcsiség, boldogság, szabad akarat

Az intellektuális ethosz híve Arisztotelész is: erény szerinte az a készség, mely által szenvedélyeinket az Ész által mérsékeljük. Schopenhauer az antik etikát receptek gyűjteményének tartja, amely az ésszerű élethez ad útmutatást. A feltételezést, hogy a boldogtalanság oka intellektuális, Cicero így fogalmazza meg: *Ítéletünk szerint* aránytalanság áll fenn várakozásunk és a tényleg bekövetkező között. Tévedés tehát a boldogtalanság forrása. Epiktétosz szerint sem maguk a dolgok, hanem a dolgok és a dolgokról alkotott vélemények közti disszonancia az emocionális zavarok oka. Nietzsche joggal bírálja az intellektualizmus atyját, Szókratészt: Benne vált hitté az ábránd, hogy a gondolkodás az elme fonalán eljuthat a Lét fenekéig, és a Lét feltételeit nemcsak megismerheti, de meg is javíthatja…

Az etikai „*actio in distans*" természetesen idegen a görög racionális gondolkozás számára. Emberi cselekedeteknek túlvilági következményeiről szó esik ugyan, de ezek csupán irracionális maradványok, melyek misztériumokból származtak át a görög szellembe. Homérosz szerint a hősök nem részesülnek jutalomban, Akhille-

usz kijelenti, hogy inkább napszámos a Földön, semmint király halott hősök között. Arisztotelész szerint az emberben a *Nousz poétikosz* nem szeret, nem gyűlöl, mentes minden külső emberi benyomástól, csak az élettelen szellem halhatatlan.

A keleti kultúrák irracionális aktusában az ember aggódva kémleli az irracionális erők kategorikus imperatívuszát; szimbolikus jelrendszerből, kultikus aktusokból, extatikus látomásokból állapítja meg a parancsot. Ez a gondolkozás nem idegen a görögségtől sem, hiszen történelmében az oraculum fontos szerepet játszott. *Dodonában* a szent tölgyek levelének suttogásából állapították meg az istenség akaratát. *Delphoiban* Apollón nyilatkoztatta ki a jövendőt Pythia által, aki egy mélyedés felett arany háromlábú széken ült és a felszálló gőzök kábulatában jövendölt. Vajon a kategorikusság feltétlenül köti-e az embert?

A görög racionalizmus egyik legnagyobb jelentőségű teljesítményének tekinthetjük, hogy felismeri az ethosz második momentumát, a szabadságot. A belátást, miszerint a szabadság elengedhetetlen feltétele az erkölcsiségnek, a sztoicizmus olyan értelemmel ruházza fel, hogy birtokában *kivonhatja magát az ember a sors kényszerítő hatása alól*. A görög etikai álláspont bármiféle irányt is követ, a helyes életvitel megválasztását feladatnak tekinti abban a szellemben, hogy az ember a körülmények befolyásolhatatlan változásai ellenére mindenkor stabil álláspontot kell, képviseljen, soha ne viselkedjék passzív megadással. A görög etika a keleti kategorikussággal ellentétben nem valamiféle irracionális hatalmasság törvényeinek követésében áll, hanem Szókratész alapelvének megfelelően az ember *boldogságát* szolgálja; *célja eudaimoniában* valósul meg.

Az emberi életcélt Platón, későbbi műveiben, az istenséghez való hasonulásban látja megvalósulni. Ez a transzcendens követelmény nem vált azonban uralkodó nézetté, Platón maga is zavarban volt az istenhez való hasonulás pontos meghatározása tekintetében. Világos választ a kérdésre csak a kereszténység ad azzal, hogy az istenség lényegét a szeretet érzületébe helyezi. Az antik világ racionális jellegű intellektualizmusa a szeretet irracionális magaslataira sohasem jutott el. A sztoikusok az etikában csupán az intellektuális létmeghatározás rideg csúcsára hágnak a megállapítással, hogy az ember szabadon rendelkezik sorsa, így élete felett is. Érdemes e tekintetben Seneca elmélkedését idézni, melyből kiderül, hogy az antik racionalizmus vívmánya, a szabadság fogalmának felismerése milyen abszurd interpretációra is lehetőséggel szolgál: „Nem az élet maga a Jó, hanem a jó élet a Jó! Ezért a bölcs addig él, ameddig élnie kell, nem addig, ameddig tud… Jól elhagyni az életet pedig annyi, mint kikerülni annak veszedelmét, hogy rosszul éljünk… A legjobb halálnem az, ami magunknak is tetszik… Az örök törvény semmit nem alkotott meg jobban annál, mint azt, hogy az életbe csak egy bejáratot, de sok kijáratot adott… Senki sem boldogtalan, hacsak nem saját hibájából. Ha tetszik, élj, ha nem, szabad döntésed kérdése, oda visszatérni, ahonnan jöttél…” Seneca annak a nézetnek is teret enged fejtegetéseiben, hogy az

önkéntes halálra mindig kínálkozik alkalom: Egy gladiátort szállítanak a viadal színhelyére…Őrzői kijátszásával, a szekér sebesen forgó kerekei segítségével ejt halálos sebet a nyakán. Egy másik, cirkuszi játékok közönség-szórakoztató halálára kiszemelt fogoly, más eszközhöz nem jutván, az illemhely tisztító rúdját böki le a torkán. „Semmi sem áll annak útjában, aki kitörni, menekülni vágyik… Jogtalanság rablásból élni, szép dolog azonban rablott halállal halni", fejezi be Seneca híres fejtegetését az „*eulogosz exagóge*"-ról.

Az antik racionalista etika történelmi felismerése, hogy az egyes ember éppúgy képes az élet bölcs megszervezésére, mint a társadalom. A szabadság elvének ilyen értelmű felfogása nem züllesztí az antik gondolkozást az utilitarizmus azon mélypontjára, ahova korunk racionalizmusa lélektelen célmeghatározással jutott. Az antik világ szabadsága *védekezés célját szolgálja a sors szeszélye ellen*, nem ringatja magát bölcs társadalmi utópiák kéjes vágyálmaiban. Horatius boldog, ha a jelen örömét biztosítja magának; a jövőt kutatnunk kár; a keserűséget csendes nevetés enyhítse, hisz nincs boldogság soha, mely tökéletes:

Laetus in praesens animus, quod ultra est,
Oderit curare, et amara lento
Temperet risu. Nihil est ab omni
Parte beatum.

Platón állama is a józan kötelességteljesítésben valósul meg, legfontosabb az erkölcsi feladatokra való nevelés, ledér élet, erkölcstelen olvasmány nem kívánatos a *Politeia* társadalmában. Elítéli Platón Homérosz és Hésziodosz isteneit is, mivel úgy véli, ezek nem eléggé méltóságosak, mértéktelenül lakomáznak, folyton csak nevetgélnek. Platón államával kapcsolatban Russell megjegyzi, meglehetősen unalmas lenne ott élni... Számunkra is szokatlan tűnik, hogy a társadalmi utópia nem földi paradicsomot ígér, hanem moralizál. Platónban, racionalizmusa ellenére, sok maradt a szigorú kategorikusságból.

A görög etika, melyben *eutykhia* jelenti a jó szerencsét, *eudaimonia* pedig a boldogságot, mindenkinek alkalmat nyújt az önmegvalósításra. „A boldogság élvezetét nem kell parancsolni" – Kant ebből indul ki, amikor megjegyzi, hogy az élet élvezetének elve nem fogalmazható meg erkölcsi maximaként: olyasmit nem lehet parancsba foglalni, amit az ember maga is akar. A kategorikus imperatívusz erkölcsi tartalma nem a jószerencse, nem is a boldogság érzetének valószínűségét igyekszik növelni.

Indeterminizmus vs. szabadság

Kategorikus parancs ellenére is kereshetjük a boldogságot érzéki örömökben, szellemi kielégülésben, vagy épp a szenvtelen sztoikus világszemléletben. Ilyen értelemben jelenik meg az irracionalista felfogás szellemében a racionális etika sajátságos antagonizmusa: *Az akarat képzetének önállóvá válása.*[i] Eduard von Hartmann az elv praktikus vonatkozású tételét úgy fogalmazza meg, hogy a *boldogság nem a sors kegyes ajándéka, hanem tudatos életvitel hozománya.* Az antagonizmus helyes értelmezése érdekében térjünk röviden vissza a fentebb már idézett megállapításra, melynek értelmében az akarat számára a tudat csupán eszköz, maguk a tudati jelenségek nem irányítanak semmit. Schopenhauer koncepciója értelmében az akarat nem képzet, nem is logikus képződmény, hanem univerzális elv, indeterminált végső való; más létező valósság nem áll mögötte. Az intellektusban, amely által funkcionális aktivitás formájában bontakozik ki a megismerés, mindent megelőző tényként tudatosul az akarat. Születésünktől fogva megmaradunk annak, akibe az akarat költözött, csupán fokozatokban kibontakozó ismeretek járulnak az élet folyamán az önmagunkról alkotott kép változásaihoz: *Az ember azt ismer meg, amit akar, és azt akarja, amit megismer.*

Sartre az „*un choix fondamentale*" kifejezést alkalmazza a tudatosságot megelőző formarendszer körülírására, melyet az ember tudva-tudatlanul alkalmaz megismerő tevékenysége során – „magyarázhatatlan döntései" (*choix inexplicable*) ratifikálása után. Irracionális felfogás szerint nincs több a tudatban, mint ami az akaratban iamúgy is megjelenik. A pozitivista iskola természetesen elutasítja az indeterminált akarat tanát, ám jellegzetes módon nem a racionalista metafizika értelmében, hanem a szokásos szkepszissel: „Mi bizonyítja egy embertől független akarat egzisztenciális valóságát?" Az ilyen jellegű aggályokat Spinoza sokkal szellemesebben fogalmazza meg, amidőn kijelenti, hogy a feldobott kő is, ha tudattal rendelkezne, úgy vélekedne, saját akaratából repül.

Szabadnak tudjuk magunkat? Az ember nem ismerheti döntésének minden alapját, ez a tudattalanság eredményezheti a szabadság tudatát vagy illúzióját. Kétségtelen, hogy az emberi kultúra szabad akarat hiányában csak automatizmusok eredményeképpen jöhetne létre. Kanti értelmezésben a szabadság a moralitás – *ratio essendi* – alapfeltétele: Ha nem létezne szabad akarat, erkölcsi tételek se bírnának értelemmel. Szabadság tekintetében az erkölcsi jellegű megkötés viszont a – ráismerés alapfeltételének minőségében – *ratio cognoscendi* – jelenik meg: Csak abban az esetben élhetjük meg a szabadságot, ha olyan maximára irányul az erkölcsi követelmény, melyet szabad akarattal követhetünk. Ennek lélektani vetületét

i Die Emanzipation der Vorstellung vom Willen

illetőleg fontosnak tartja N. Hartmann megjegyezni, hogy a szabadság érzülete véleménynyilvánítási instancia *(„stellungnehmende Instanz")* képében jelenik meg, melynek hiányában nem számíthatnánk fel erkölcsi értéket senkinek semmiért, és ellehetetlenülne a felelősség viselésének értékminősége is. A szabadság kérdése mindezek értelmében metafizikai természetű; fogalmának meghatározása szorosan összefügg az ethosz történelmi struktúrájának mindenkori eszmerendszerével, különösképpen a racionális aktus külső hatások alapján aktualizálódó természetével. Minden metafizika *ratio cognoscendije* a kérdést kutatja, hogy milyen jelentőséggel bír a döntési szabadság emberi létmegvalósítás tekintetében.

Irracionális látásmódban az a*karat metafizikai abszolútumként jelenik meg, amely voluntarista metafizikák elképzelése szerint az Első Mozgató szerepkörét tölti be*. Aristotelész értelmezésében ez az abszolútum nem energetikus forrásként, hanem csupán gondolatairól elmélkedő végső okként fogalmazódik meg. A különbség nyilvánvaló: Mozgatáshoz nem kell tudatos intelligencia, tudatos cél, csupán mozgási energia, vak világakarat: „*Weltwille*". Ezzel az Első Mozgatóval szemben az empirikus személyiség teljes függőségi viszonyban áll: maga is mozgatott. Indeterminálnak csak annyiban tekinthető, hogy miután benne is az Első Mozgató tevékenykedik, így *pars pro toto*, részt vesz ő is a világ kreációs folyamataiban. Valahogy úgy, ahogy az egyes agysejtek vesznek részt az emberi tevékenységben. Az így értelmezett akaratnak minden Létező csak individuális megjelenési formája, úgy is mondhatjuk, egy bizonyos variánsként létrejövő reprezentánsa.

Az elképzelés mechanisztikus jellege egyértelmű: A történések egy bizonyos okozati lefolyásban érvényesülnek, melyben a Létezők úgy adják át egymásnak a mozgásmennyiségeket, mint a már említett billiárdgolyók ütközésénél az egyik golyó a másiknak. A Newton féle égi mechanikában a tehetetlen anyagi tömeg mozgásainak változását az „erő" idézi elő. Minden változás utal egy megelőző mozgásmennyiségre; a visszafelé vezető sor végtelenjét az Első Mozgató zárja le. Az okság törvénye tehát axiómaként érvényesül: Minden jelenség mozgásmennyiségek átadására vezetendő vissza. Schopenhauer szerint a növényi élet reakciói is beletartoznak a származékos mozgásmennyiségi láncolatba. Az állatvilágban már tudatjelenségekkel is számolnunk kell, az inger belső *indítékként* fejti ki ugyan hatását, mégsem más, mint egy bizonyos megvalósulási formája az okság elvének. A voluntarista filozófia, mely minden történést a világakarat kibontakozására vezet vissza, a determinizmus jelenségét azzal a magyarázattal igyekszik érvényteleníteni, hogy az oksorozat pluralizmusa csupán látszat, melyet a részlet optikája idéz elő, ez a benyomás azonban megszűnik, ha a Világegész szempontjából vizsgáljuk a folyamatokat.

A newtoni törvényekben megnyilvánuló fizika is okozati lefolyásként értelmezi a világegyetem jelenségeit. Pierre Simon Laplace (1749 – 1827) általánosan ismertté vált feltevése hosszú időn át rendíthetetlen meggyőződése volt a pozitivista beállí-

tottságú tudománynak: Ha létezne egy magasabb rendű szellem, kellő intelligenciával és matematikai tudással, aki ismeri az összes mechanikai törvényt, valamint a tömegpontok számát és pillanatnyi sebességét, úgy e tényezőkből a világ folyásának bármely fázisát ki tudná számítani. És ha a lelki jelenségek is csupán egy bizonyos fajtáját képviselik az okozati sornak, megjósolhatnánk a legtitkosabb leányálmokat és a legbölcsebben mérlegelt emberi döntéseket is. Kant maga is híve az alulról felfelé ható determinizmusnak. A Kant-Laplace féle elmélet a Nap körüli bolygórendszer kialakulásának magyarázatára azonos, determinisztikus világkép értelmében jött létre a két személy elmélkedései során – egymástól független megfontolások alapján.

Szabad akarat kérdésében Kant mindenesetre különbséget tesz a dolgok *törvény adta létformája* és a *szabadság által biztosított oksági törvény* között. Első esetben nem adódik az egyetemes determinizmus alól kivételre lehetőség, az általános oksági törvénynek, illetve a *származásos mozgásmennyiségek* rendszerének minden dolog alá van vetve. A második esetben az erkölcsi szabadság veszi át közvetlen módon az akarat irányítását[i] – mintegy beleszól a természet adta folyamatokba azáltal, hogy az akaratot nem okozatosan, hanem metafizikus jelleggel befolyásolja. *A morális törvény ezek szerint nem anyagi szinten fejti ki determináló hatását, hanem a Tiszta Ész „tényértékű" jelensége értelmében*[ii]. Közelebbről nem igyekszik, bizonyára nem is tudná Kant megmagyarázni, hogy miként válik – mintegy *deus ex machina* jelenségként – „faktummá" a rendszerében több különféle jelentéssel, illetve kompetenciával felruházott *Tiszta Ész*. Úgy kell tehát értelmeznünk az elgondolást, hogy az intellektus ez esetben valamiféle irracionális determináns szerepét tölti be az okok szigorúan egymásba fonódó sorában. Fűzzük hozzá, nem tudni miért.

Okozatosság, indeterminálatlság

Nicolai Hartmann az okozati kapcsolódások minőségi változásait a már említett *kategoriális novum* jelenségével magyarázza *rétegelmélete* keretein belül, melynek gondolati konstrukciója egészen Arisztotelész forma-anyag viszonyára vezethető vissza, ám más és más formában Hegel, illetve Auguste Comte 1798 – 1857) pozitivista elméletében is fellelhető. A világ eszerint réteges felépítményt mutat, melyben a felsőbb szinteken megjelenő szerveződési egységekben megjelennek minden esetben

i Ein den Willen unmittelbar bestimendes Vermögen
ii Faktum der reinen Vernunft

az alsóbbrendű formációk is. Magasabb szintű rétegek, melyek az alsóbbak anyagát szervesen foglalják anyagként magukban, felmutatnak alsóbbakkal szemben egy *kategoriális novumot*. A fizikai elemek például a szerves kémia szintjén integrálódnak oly módon, hogy a folyamatok egy bizonyos minőségi ugrás értelmében biokémiai jelleggel manifesztálódnak, és itt már életjelenségek minőségében nyilvánul meg a szerveződési aktivitás.

N. Hartmann szerint a lelki jelenségek rétegszerveződése folytán kategoriális novumként jelentkezik az értéktudat, melyet egy kimondottan a személyre jellemző rendeltetés[i] egészít ki. Az értéktudat és az okozatiság mellett megjelenik egy önmagát megvalósító képesség[ii] is, melynek birtokában az egyén személyiséggé válik. Az emberi szabadság így bizonyos összetevők eredményeképpen jön létre, amely olyan novumként manifesztálódik, melyben a többi komponens anyagként van jelen. Hartmann elmélete megegyezik Kant nem egészen konzisztens elképzelésével, amely hasonló módon válik épp azáltal ellentmondásossá, hogy nem tesz különbséget a *szabadság* és *indeterminizmus* értelme között; vagyis a szabadság fogalmát a determinizmus ellentéteként értelmezi. Az elmélet következetlensége a kategoriális novum „deus ex machina" értelmébe vett, *logikailag indokolatlan* megjelenésében nyilvánul meg. Az ugyan nem vitatható, hogy egy *szintetikus* felső réteg minőségi többlettel jelenik meg az *analitikus* alsóval szemben, a kérdés csupán abban áll, hogyan keletkezik a minőségi többlet. Hartmann az állítással, mely szerint irracionalitása miatt nem mutatható ki az új minőség forrása, kitér a konkrét válasz elől. Nyilvánvaló azonban így is az ellentmondás: Amennyiben szükségszerűen lép fel az irracionális többlet ismeretlen törvények következtében, úgy indokolatlan az indeterminizmus fogalmának használata, mert hiszen a személyiség cselekedetét irracionális törvényszerűség determinálja. A determináló törvény irracionalitás ellenére is fennállhat, Spinoza szerint épp azért képzelhetjük szabadnak magunkat, mert nem ismerünk minden tényezőt, amely a cselekedeteinket mérvadó módon befolyásolja. Kant és Hartmann logikai ellentmondása azonos tévedésre vezethető vissza: mindketten abból indulnak ki, hogy a tapasztalati világ Laplace modorában determinált. Felismeri ugyan Hartmann is a létezés végső határain a véletlenszerűség szerepét, ám ennek a szabadság szempontjából nem tulajdonít jelentőséget. A minden dolgokra kiterjedő determinációs sorozatba belevinni az indeterminizmust, jócskán spekulatív megoldás képét vetíti elénk.

A rétegződés az indeterminizmus rovására történik, fokozódó, tehát nem egyetlen típus érdemének tudható mértékben. Schopenhauer a látszatvilág ötletének bevetésével ugyanabba a gondolati hibába esik, mint Hegel, aki azt vallja, hogy az abszolútumban minden momentum a metafizikus Egész értelmében meghatározott:

---

i Der Person selbst eigentümliche Determination

ii Eine Potenz sui generis

„Az anyagszerűség, biológiai élet és az ember empirikus megnyilvánulása csak részjelenség az abszolútum metafizikai egészében."

Az *abszolútum* – Hegel koncepciója értelmében *Szellem* – olyan értelemben válik szabaddá, hogy minden létező benne lelhető fel, rajta kívül természeténél fogva nem létezhet semmi. *Az ilyen jellegű függetlenség azonban nem szabadságra, hanem indeterminált állapotra utal*. Az *indeterminált Szellem* Hegel értelmezésében az emberiség történelmében ébred öntudatra: megismeri önmagát, saját törvényeit. A világtörvény ilyen értelemben a szellem megnyilatkozása; korlátokat nem ismerő öntevékenysége, amelyben megvalósul a törvény és a szabadság identitása. Az emberiség történelmi tudatában ismeri fel a cselekvését irányító szabályokat, szabadsága így azonos értelművé válik a törvényi szükségszerűség betartásával. Megjelenik tehát ebben az okoskodásban is a „*le choix inexplicable*" feltevése: Az emberiség éppúgy, mint az egyes személy csupán csak azt ratifikálja tudatában, amit az irracionális világakarat már elve eldöntött. Hegel sejti ugyan, hogy a szigorú törvényszerűségek elve nem egészen állja meg helyét a természetben. Ezt a feltevést egy az interaktív tevékenységre utaló gondolattal írja körül. Eszerint a természet „az Ész önmagán kívüli állapota", melyben az ember alkotó tevékenysége folytán fontos, ha nem is központi szerephez jut. Valahogy úgy képzeli el tehát Hegel az Egész fogalmát, mint egy elméleti edényt, amely determinált, felfelé növekvő fontossági sorrendben tartalmazza a belőle kiszakított részeket, mégpedig úgy, hogy a magasabb rendű szerveződésekben teljességgel feloldódnak az alacsonyabb rendű egységek. Ez az elképzelés egyértelművé teszi, hogy Hegel nem ismeri fel a szerkezeti törvényt, mely szerint a legkisebb anyagi valóság is inherens a legfelsőbb szinten, és így indeterminált lehet egyetlen kis korpuszkula is.

A szabadságot, amely valójában az indeterminizmus speciális esete, nem állíthatjuk szembe az okozatossággal, hiszen a világ szerkezetét, az indeterminizmus nem kevésbé jellemzi, mint a kauzális lefolyású történések. E megközelítés alapján a szabadság nem minősíthető metafizikai fogalomnak, mivel a realitás közegében értelemszerűen csak tapasztalati jelenségek nyerhetnek értelmet. Max Planck korszakalkotó felfedezése eldöntötte a kérdést, hogy az energetikus folyamatok minden várakozást meghazudtolva, nem a kontinuitás analóg elve alapján, hanem meghatározott csomagocskákban zajlanak le. Ez a felfedezés alapvetően megváltoztatta a természettudományok világképet. A világegyetem ilyen értelemben nem mereven egymásra ható valóságpontokból, hanem *energetikailag atomizált* egységekből áll, melyben mindenegyes létrögöcske önálló individuumként létezik. Mozgásában nem a Laplace féle elképzelést követi, nem *származékos* mozgásmennyiséggel, hanem saját *őseredeti, önmagukat meghatározó létkvantumokkal rendelkezik*. Összességükben a tömegek bizonyos mechanikus rendet mutatnak ugyan, de ez a rend nem okozatos képződmény, hanem csak statisztikai valószínűségekkel leírható folyamati szövevény. Maga az energia is atomizált elemekben mutatja ki magát, nem teremthet tehát egységet a sokaságban. Ahhoz, hogy

a fizikai világban rend alakuljon ki, az okozatosan determináló Első Mozgató helyett egy *Jupiter Statorra* lenne szükség, aki megállítja a nyüzsgő sokaságot és a valóságos elemeket betereli a Dmitrij Ivanovics Mengyelejev (1834 – 1907) által felállított periódusos rendszerbe, ahol az atomok szigorú szabályok szerint – az atomsúly növekedésében kifejezhető – szisztémát alkotnak.

A kérdésre, hogy a világ miként rendeződik a plurális sokadalomban létrétegekké, N. Hartmann determinációs típusok hatásában keresi a választ, melyek speciális rendező elvek alapján strukturálják a mindenség elemeit.[31] A legegyszerűbb determinációs típust a *kauzalitásban* véli Hartmann felfedezni, amely az idő tengelyén rendezi a folyamatokat oly módon, hogy a később fellépő eseményt összeköti az azt megelőzővel. Vitatható azonban – mint ahogy erről más összefüggésben már szó esett –, hogy a szóban forgó összefüggés valóban egyirányú időbeli lefolyás sémájának engedelmeskedik. Az *időbeli kapcsolódást ugyanis egy tágabb, a kauzalitást meghaladó értelemben kell elképzelnünk.* Jó példával szolgál a téridő jellegű összefonódások inverzitásának lehetősségére a szarvasbogár hím lárvája, amely a fában kétszer tágasabb üreget fúr magának, mint az azonos testméretű nőstény, hogy amidőn a bebábozódás során bogárrá alakul, hatalmas szarvával kiférhessen a lyukon. Kétségkívül okozatosnak tekintendő a fa kifúrásának művelete, mert hiszen, ha nincs szarvasbogár, nem jön létre a furat sem. Ám az, hogy a furat megfeleljen egy későbbi hím rovar szükségleteinek, már nem tekinthető okozatosnak.

Az okozatosság legfőbb jellemzőjét két létmegvalósulás egyértelmű függőségi viszonya határozza meg*: az ok mindig megelőzi az okozatot.* A folyamatokban involvált faktorok objektiválása, a látószög kiszélesítése segítségével, azonban a függőségi viszony feloldását és az időfolyamban elfoglalt pozíciók felcserélhetőségét eredményezi. Állatidomítás esetében például a jutalmazás, illetve büntetés az ember szempontjából megítélve a viselkedés *következménye*, az állat szempontjából viszont a következmények *előzetes elvárása* a megfelelő viselkedést kiváltó *ok.* Mondhatjuk azt is, hogy az állat antecendens viselkedési módja kényszeríti idomítóját megfelelő reakcióra. Ilyen értelemben minden tényező a maga értelmében ok vagy éppen okozat. *Időbeli egyirányúságot nem determinál az oksági kapcsolat.*

A mechanikai okozatosságot mozgásmennyiségek dinamikus átadásának kell tekintenünk, ám itt sem egyértelmű az okozatosság, sokkal inkább *statisztikai véletlenszerűség eredményeként kapcsolódnak bizonyos folyamatok egymáshoz*. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a tény, hogy a golyók szétterülésének mintázata a billiárdasztalon az iniciális lökés hatására olyannyira esetleges, hogy gyakorlatilag megismételhetetlen. Okozatosság csupán egy zárt réteg ellentétirányának (polarizációjának) dinamikus sortörvénye lehet, melyben a kapcsolat akkor mutatkozik relatívnak, ha az alaktörvényeket figyelmen kívül hagyjuk. Világtörvényként ugyanaz a dinamikus pont a mélyebben fekvő dinamikus kvantum pozíciójából megítélve *mozgatott okozat*, a ma-

gasabban fekvő egység számára pedig *mozgató okként* jelenik meg. Az oksági kapcsolatokat az időben relativizáljuk ugyan, ám maga az oksorozat *időn kívül* eső mozgási térjelenség. Amennyiben gondolatilag előre, illetve visszafelé haladunk az időben, ugyanazon mozgásfolyamatban egy nagyapa a dédapa fia és egyben saját fiának apja is lehet. Ha az időtengelyen kialakuló viszonyokat képzeletünkben ide-oda tologatjuk, a származási pozíciók belső szerkezete megváltozik.

A *kauzális* kapcsolatok megvitatása után ismerteti Hartmann a determinációs *kölcsönhatásról* alkotott elképzelését, melyben nehezen ismerhető fel az *okozatosság, illetve kölcsönhatás* közti különbség. Egyértelmű disztinkció értelmében előnyösnek tűnik, ha a *kölcsönhatás* kifejezés helyett inkább az *evolutív alak* terminust használjuk. E minőség megjelenését jól ábrázolja a következő példa: Ha a hidrogén és oxigén elegyét tároljuk egy edényben, a két komponens nem lép egymással önmagától reakcióba; elektromos szikrát kell átüttetnünk a keveréken, hogy a gázok vízzé egyesüljenek. A víz „oka" tehát a szikra, nem oka azonban annak, hogy a gázelegy cseppfolyós anyaggá válik; az újonnan megjelenő tulajdonságok nem vezethetők vissza az alapanyagot képző gázokra.

A francia biológus és bölcselő Pierre Lecomte du Nouÿ (1883 – 1947) egy másik példa alapján mutatja be a jellemző minőségi változás lényegét: Konyhasó esetében az alapanyagot a nátrium és a klór elemei biztosítják. A nátrium egy igen reakcióképes könnyűfém, a klór pedig erősen mérgező gáz. A két elem vegyüléke az alapanyagok tulajdonságaitól lényegesen eltérő sajátságokkal rendelkező, emberi élet számára nélkülözhetetlen tápanyag, amely evolutív képzetként abban különbözik a puszta okozati kapcsolódástól, hogy minőségi többletet *mutat fel, mely abban áll, hogy mást, többet tartalmaz, mint ami az okként felhozható elemekben felismerhető*. Csak olyan értelemben beszélhetünk tehát „kölcsönhatásról", amely meghatározás kifejezi azt, hogy az elemek szervezett egészet alkotnak.

Kant az organizmusban is felfedezi az evolutív alak tipikus megjelenését. Eszerint mindenegyes Rész az Egész összetevőjeként létezik, az Egész viszont a Részek által válik Egésszé. Egy ilyen értelmű kapcsolódási forma nemcsak az élőszervezetet jellemzi, hanem kémiai vegyületekben, sőt az atomszerkezetekben is megjelenik. Az *időtényező* azonban új minőséget létesít, melyet *genetikus alaknak* nevezhetünk. A víz evolutív alakja előállítható a hidrogén és az oxigén megfelelő vegyítésével, és a vegyület megint felbontható elemeire, a felbontásból nyert elemek újra szintetizálhatók vízzé, és így tovább… *Evolutív* alak esetében a folyamat tehát visszafordítható, a *genetikus* alakot azonban az időtényező úgy határozza meg, hogy a folyamat visszafordíthatatlanná válik. A makk tölggyé válhat, de a tölgy nem bontható elemeire oly módon, hogy újból csemetévé, majd makká váljék. H. G. Wells (1866 – 1946) időgépe ezért bizonyul abszurd elképzelésnek, mert, ha alkotója visszatérne vele a sárkányok korszakába, úgy magának is őslénnyé kellene válnia. Életet kémiailag előállítani azért nem lehet, mert a kémiai folyamatok kiesnek abból az *idődimenzióból*, amelyben élőlények léteznek.

Az ember, mint lélektani lény maga is időben appercipiál mindent, ezért számára a tér is időben adott, bár maga a tér létezése tekintetében nem szorul időre. Elvileg felbontható ugyan az élő organizmus cselekvési rendszere is elemi részek mozgására, csak éppen nem lelhető fel az a mozgató egység, mely megszabja a tényleges folyamatok alakszerkezetét és az alakhoz kapcsolódó minőségi többletet.

N. Hartmann a determinációs típusok koncepcióját a *final nexus* fogalmával zárja le, amely a *szellemi réteg* speciális kibontakozási formájának felel meg. A magunk részéről, mint ahogy ezt fentebb részletesen kifejtettük, a folyamatok végső lezárását nem a szellemi jelenség öncélú meghatározásában, hanem az *aktusidentitásban* látjuk, amely a személyt beemeli az univerzum szerkezetébe. A finalitás ez esetben olyan jelenségnek minősül, melyet a széttört váza hasonlattal írtunk körül. A kérdés, hogy milyen maga a váza, nem szorul magyarázatra: Ismerjük darabokra tört részeit, melyek közös jellemzője abban áll, hogy beleillenek a széteset Egészbe. Sok fejtörést nem okozhat a részek fogalmi meghatározása, hiszen bármiféle is a töredék alakja, *teleologikus identitású*; része az Egésznek. A teleologizmus pedig csak akkor bizonyul megoldhatatlan rejtélynek, ha az után kutakodunk, hogy miféle bölcsesség gyártotta a részeket olyan tulajdonságú egyedekre, amelyek képessé teszik a sok-sok egymástól független töredéket egy tökéletes rend felépítésére.

Nem a világtól távol eső platóni idea rendelkezik az abszolútum tulajdonságával, hanem a világ minden relatív részén inherens abszolút Egész. Az elektron a maga minőségében azért indeterminált, mert töredékességében – és ha csupán mozgása tekintetében is – reprezentálja az abszolút pozíciót. Nincs más mozgási forma, csak olyan, amely korpuszkulák mozgásából tevődik össze, amely a korpuszkulák alapján integrálódik. A kérdést, hogy a mozgás miért ölt egyre komplexebb minőségeket az atomszerkezetben, az evolutív, illetve genetikus képződményekben vagy épp a csillagok világában, az energiamennyiség puszta integrálása alapján nem válaszolhatjuk meg – miként az „egy" sokszoródása sem szolgál magyarázatul arra, hogy a tizenhármas szám mért nem osztható hárommal, a tizenöttel ellentétben.

Affektív és racionális jelentéstartalom

Pierre Lecomte du Noüy, az ember rendeltetéséről írott, tán legismertebb művében[32] leírja a „*l' échelle d' observation*" törvényszerűséget, amely azokra az összefüggésekre hívja fel a figyelmet, melyek nem választhatók el attól a minden racionális értelmezést megelőző reakciótól, melyet a kimondottan anyagi jellegű identitás hoz létre

az ember és észlelési környezete között, és amely már magában a nagyságrendi arányokban is kifejti hatását. Kiindulási pontként a szerző egy gondolati kísérletben a szénpor és liszt keverékének megjelenési képét vizsgálja az emberi lény viszonylagos méretének feltételei között. Ha a kellő finomságúra őrölt anyagot megfelelő arányban összekeverjük, úgy a keverék se nem fekete, se nem fehér, hanem szürke az emberi észlelés számára. Egy porszem nagyságú lény azonban, amely az ember optikai berendezésével szemlélné a keveréket, nem szürkeséget, hanem határozott körvonalú fehér és fekete sziklákat észlelne, állapítja meg Du Noüy. Ha pedig elektron nagyságú élőlények is léteznének, úgy minden emberi érzés, gondolat, viselkedés megfelelő korpuszkulamozgásként jelentkezne.

Tudományos fantáziaregények gyakori témája a földönkívüli intelligens lényekkel való találkozás színes, eseménydús ábrázolása. Mondanunk se kell, hogy ezeknek az extraterrasztikus lényeknek a testi felépítése, nagysága és intellektuális teljesítőképessége nagyjából megegyezik az emberi, illetve földi viszonyokkal. Próbáljuk meg azonban az elvileg semmi oknál fogva ki nem zárható esetet elképzelni, hogy az ember valóban rátalál űrbéli kutatásai során egy emberszerű lényre, melynek intelligenciája a sajátjával megegyezik, azt talán még fölül is múlja. Ez az hiperintelligens lény azonban egy akkora bolygón alkotja meg magas szintű kultúráját, amely nem nagyobb, mint egy görögdinnye… Nehezen elképzelhető, hogy teljes értékű kommunikatív lehetőségek és megannyi rokoni vonás felismerése mellett az ember bensőséges kapcsolatok kialakítására képes lenne egy ilyen jellegű kultúra képviselőivel. Ugyanez a hiányzó vonzódás jellemezné a kapcsolatokat, minden egyéb pozitívum ellenére, gigászi méretű intelligens lényekkel szemben is, miután nem lehet kétséges, hogy az emberi arányokhoz, illetve földi viszonyokhoz való ragaszkodás lényegesen befolyásolja az emocionális szinten kialakuló ítéletet; nyugodtan mondhatjuk, „ítélő*képességet*".

Más azonban a helyzet, ha a rokonság érzete földi viszonyok közt jön létre antropomorfizáló folyamatok vagy affektív projekció eredményeképpen: Léteznek a fensségesség érzületét kiváltó szent hegyek, szent folyamok, de hőn szeretett, amulettként őrzött apró tárgyak is. Azt se vonhatjuk kétségbe, hogy a világmindenséghez való érzelmi viszonyulásunk is emberi érzületekkel, illetve tulajdonságokkal történő felruházás – jelentésadás – formájában történik.

Ludwig Klages (1872 – 1956), aki elsősorban a grafológia területén véghez vitt nagyjelentőségű munkásságával írta be nevét a tudományok történetébe, az érzéki benyomások kifejező erejét vizsgálva megállapítja, hogy az ember belső folyamatainak összessége inherens minden ösztönös megnyilvánuláson, így az arckifejezésen, gesztusokon és az írásképen is, amely mind az alapvető személyiségvonásokat, mind az aktuális érzelmi állapotot is elárulja. Ugyanez vonatkozik az észlelt jelenségek kifejezőerejének megítélésére: Nincs szükség előzetes tapasztalatra ahhoz, hogy helyesen ítéljük meg mások hangulati állapotát. A szomorú arc és a lehangoltság viszonya

nem ok-okozati kapcsolat eredményeként, hanem irracionális összefüggés evidens azonosságaként jellemzi a megítélt személy lelki állapotát. Tanulási folyamatokra ahhoz sincs szükség, hogy megértsük egy lemondó legyintés, ökölbe szorított kéz hamis pillantás jelentését vagy leolvassunk titkolt érzelmeket, indulatokat, finom lelki rezdüléseket mások arcáról. De nemcsak az ember világában figyelünk az akaratlagos vagy ösztönös mozgási formákban megbúvó jelbeszédre, aggódva vizsgáljuk sokszor az állat viselkedésében is, hogy az adott magatartási forma jóindulatot vagy ellenséges érzelmeket fejez-e ki. A kutya, a macska az érzelmek legfinomabb hangszerelését képes közölni különféle motorikus jellegű kifejezési eszközök bevetésével.

Kétségbevonhatatlan, hogy a racionális metafizikák szimbólumrendszere is kifejező jelenségek értelmezésére alapszik. A csillagos ég végtelensége mindenkiben a tiszteletteljes azonosulás érzetét kelti fel, a felkelő Nap magasztossága, a haragos tenger zordsága, egy kis patak békés csobogása érzelmi hatás tekintetében nem szorul magyarázatra. Extatikus kifejezési eszközökké válhatnak ösztönös reakciók mellett megfontolt akaratlagos mozdulatok, mozgási formák is, melyekkel az ember saját gondolati, érzelmi világa ábrázolása céljából információhordozókat hoz létre. Ilyen tudatosan létrehozott tárgyszerűségeknek tekinthetjük azokat a művészi alkotásokat is, melyek a festészet vagy zene eszközeivel vetítik ki a világba az alkotó lélek intim rezdüléseit. Ezek a szubjektum által kifejezésre juttatott jelrendszerek minden konvencionális referencia nélkül válnak érthetővé – csak azért, mert a legmélyebb bensőnkből kivetített tartalmak irracionális azonosulás folytán megfelelnek a mások által is megélt érzelmeknek, irracionális jellegű jelentéseknek.

Kifejező gesztusok egy másik csoportja olyan szubjektív tartalmak ábrázolását célozza meg, amelyek különös jelentőséggel bírnak az irracionális metafizikák kultikus jellegű jelentésrendszerében. Ezek az *ábrázoló testtartások* bevonják a térszimbolikát is a célzatos ösztönszerűséggel kialakított jelentésrendszerbe. Széttárt karokkal hódolunk az égi hatalmaknak, miközben felfelé tekintünk, összetett kézzel imádkozunk, hogy kifejezzük a cselekedet testiektől elvonatkoztatott azonosulási jellegét, a meggörnyedés és lehajlás az alázat ősi kifejezése, ha pedig valaki előtt térdre esünk, úgy kicsinységünket demonstráljuk vele szemben. Ezek a testtartásban megjelenített szimbólumok nem *egyezményes* jelek, mint például közlekedési útmutatók, hanem egy belső kényszer megvalósulásának jelei, melyek minden kultúrkorszakban ösztönös erővel törnek fel a közösségben; többet fejeznek ki egy hangulatnál, lényegüket az irracionalitás megjelenítése teszi ki. Megjelenítenek egy életérzést, melynek tartalma olyan mélyreható, hogy csak jelenségként értelmezhető; értelme kizárólag emocionális szinten jelenik meg olyan egyértelműséggel, hogy racionálisan nem is analizálható.

Réteg-abszolútumok viszonya az Egészhez

A bemutatott jelentésszerkezetek arra utalnak, hogy az egyes létrétegek, ha nem is állnak izoláltan egymással szemben, mégis olyan egységeket alkotnak, melyek a maguk területén önálló abszolútummal rendelkeznek – annak ellenére, hogy a legfelső szerkezeti egység inherens az alsóbb rétegeken is. A korpuszkulák abszolút pozíciója abban nyilvánul meg, hogy minden felsőbb rétegfolyamat valamiképpen rávetül az alsóbbra, az ismertetett determinációs típusok tehát alakzatoknak tekintendők, melyekben a felsőbb rétegek kategoriális novuma az alsóbbak speciális mozgásában nyilvánul meg. Ha pedig a korpuszkulák eredeti, máshonnan nem származtatható *abszolút ősmozgás* felett rendelkeznek, akkor semmi sem történhet a világon úgy, hogy az ne az eredendő mozgásban fejezné ki magát – még akkor is, ha az, ami egy alsóbb rétegben abszolútum, a felsőbb réteg kategoriális novumában már csak relatív szerephez jut. Az ismertetett „*échelle d' observation*" értelmében a megfigyelési rétegközeg relatív helyzetétől függ, mit és hogyan élhet meg egy gondolkodó lény abban a zárt világban, melyet a számára létközegként érvényesülő réteg képvisel: az értelmezés lehetősége az adott létszinthez kötött. *A legalsó réteg „élménye" csak mozgásminőségek mintázatában nyilvánulhat meg, melyek a feléjük rétegződő közegekben először affektív jellegű, majd aztán racionális tartalmakká válnak, hogy végül a legfelső rétegben rendezett szellemi törekvések formájában jelenjenek meg*. Minden létréteg a saját kategoriális tulajdonságközegében abszolút: Az anyagjelenség az eredeti ősmozgásban, az intellektus az affektív és racionális jelentésegységek kombinációjában, a szellem pedig az extatikus azonosulás jelenségében. A végső valóság maga a Világegész, amely már csak önmaga által határozható meg – nem épülhet föléje újabb réteg, amely abszolútumát felsőbb szintről értékelné.

De milyen helyzettel állunk akkor szemben, ha olyasmi, mint egy Világegész nem létezik, gondolatilag mégis megjeleníthető, tehát van? A szabadság problémája ezzel a kérdéssel vezet *a Nemlét* problémájához. Az eddigiekben kifejtettek szerint ugyanis nincs platóni értelemben vett elkülönülése a *tények* világának a *szellemi* világtól, csupán egy fokozatokban kiegészülő formarendszerről beszélhetünk, amelyben a felsőbb rétegek megjelenése alsóbb rétegek létéhez van kötve. Egy alsóbb réteg egzisztenciális szinten nem érheti el soha a felsőbb szint létezési közegét, de saját létrétegében kialakíthat egy olyan formahálózatot, melyben a felsőbb réteg törvényszerűségei *feltételként* megjelennek. Az anyagfolyamatok e forma- inherenciában emelkednek fel az egyszerű kauzális sor szintjéről a finál nexus magaslataig. De amint ezt már megjegyeztük, amiben a legalsó réteg abszolút jelleget ölt, az épp csak az elemek eredendő mozgásmennyisége. *A mozgás lelki jelenséggé soha nem válik, ám megvalósítja saját*

szerkezetének mintázatában – tehát mozgási szinten – azt, ami a felsőbb rétegek létezési feltételeit képezi. Ennek a kapcsolódásnak a példáját a *kifejező mozgások alapján mutattuk be*, melyek szinkrón folyamatokat képeznek a lélektani jelenségekkel. Valójában minden neurohormonális és más biokémiai jelenség, amely a központi idegrendszer működését szolgálja, ebbe a kategóriába tartozik.

A fentebb leírt determinációs típusok egy alsóbb réteg számára mindig azt jelenítik meg, aminek lennie kell, de még nincs; tehát *teleologikus jellegű dinamikus irányultsággal telítik az alapzatot*. Ennek az elvnek felel meg a relativitáselmélet modellje is, melynek értelmében a korpuszkulák elektromágneses mezőn mozognak, a téridő legkisebb ellenállású, „*csökkent létenergiájú*" medrében, melyben a mozgás anyagi jellegű eseménysorozatot képez létmegvalósítás céljából: Legyen ott is anyagintegráció, ahol a színteret aktuálisan Nemlét uralja! Az időben lefolyó determináció *létkiteljesedési aktivitása* („*Werden*")[i] folytán tehát létre jön valami, ami még nem létezett, bár az adott körülmények létfelhívással hatottak rá. E létmegvalósító jelenséget a zenei pauzák formaadó szerepével hasonlíthatjuk össze, amely abban áll, hogy a szünetek a folytonosság diffúz közegében harmonikus ritmussá, melodikus egésszé szervezik a differenciálatlan hangzatsokaságot. Kérdezhetjük persze, mit is szimbolizálhatnak hangközök, ha létük csupán azáltal nyer értelmet, hogy egy idomtalan sokaságra telepszenek rá. A válasz az ősi anyag/forma problematikában keresendő: A reális lételemmel szemben a *determináló alak* antagonisztikus értelmű nemlét-minőségben jelenik meg. A létrétegződés nem *uno ictu*, egy csapással jön létre, hanem oly módon, hogy a formaelemek beiktatódnak a létkiteljesedés indeterminált realitásai közé, melyek mindegyike Leibniz monaszához hasonlíthatóan elementáris létformát, „ablaktalan" abszolút minőséget képez.

A Nemlét fogalmának tisztázása céljából Platónt kell idéznünk, aki a *Szophisztészben* kifejti, hogy a mindent átható *pantelosz on* jelölésű *általános* Léttel szemben nem áll semmi, van tehát a nem létezőnek is léte: „A Nemlétező a többi dolog közül egynek sem marad mögötte Lét dolgában […] szilárdan létezik, s megvan a maga saját jellege, egy külön forma […] nem olyat fejez ki, ami a léttel ellentétes, hanem csak olyat, ami különbözik tőle." Véleményünk szerint az akarat és szabadság között is fenn kell állnia egy duális viszonynak, amely Lét/Nemlét formában szabályozza a döntési lehetőségeket, illetve értékrendi szükségszerűségeket. Szabadság csupán úgy képzelhető el, hogy a valóság kizárólag az akarat alternáló egzisztenciájának függvényében jelenik meg. A reáldeterminációs típusok ilyen értelemben rétegződnek meghatározott Nemlét-rések kitöltésével egymásra igenlés és pauzák formájában – úgyszólván digitálisan.

---

i Jegyezzük meg, hogy a *Werden* szó általánosan bevett magyar fordítása „levés" nem fejezi ki a német szóban megjelenő aktív folyamat jelentését, ezért e műben a fogalmat a későbbiekben is „létkiteljesedési folyamatok" értelmében fogjuk használni.

Központi jelentőséggel bír a Nemlét problémája Kant „Sollen" szemléletében is, ahol a magasabb rendű *akarat-determináns* alacsonyabb rendű rétegekben olyan irányultságot generál, amely az anyagfolyamatokban önmagától sohasem valósulna meg. A Nemlét tehát létezési rés: még ki nem töltött mozgási korrelátum az anyag közegében, amelyben azért mutatkoznak létrések, mert az atomizált alaprétegben nem érvényesülhet hiánytalan reális Egész. A kauzalitás puszta ellentétirány, ahol mozgásmennyiségek polarizálódnak a mozgató, illetve mozgatott szerepkörében, ám ahogy ez a fentiekben bebizonyosodott, tüzetesebb analízis eredményeképpen a polarizáció szétesik és csupán önmaguktól mozgó lételemekről beszélhetünk olyan értelemben, ahogy a geometriában az ellentétirányt direkcionalitás mentes vonal ábrázolja. Az *evolutív* alakban megszűnik az egymásra ható tényezők alá- illetve fölérendeltségében megnyilvánuló relativitás. Az elemi részek kölcsönhatás alapján rendeződnek – azzal az eredménnyel, amelyet geometriai szinten egy olyan ponttal ábrázolhatunk, amely az érintőn egyenes, a kör kerületén pedig görbe minőségében jelenik meg. A *genetikus alakban* az okozatos mozgás és a kölcsönhatás összefonódása által új minőségek jönnek létre, melyekben az alacsonyabb szintű szerveződések organikus egységet képeznek és az időfolyamban olyan változásokon esnek át, melyek a megvalósult alakzatok fennmaradása szempontjából visszafordíthatatlanok. N. Hartmann e fejlődési állapotot az élő Egész determinációs vonzatának eredményeként[i] értelmezi. A szimbolikus pont ez esetben egy gömbfelületen pozicionálódik, és ha tudattal rendelkező lényről van szó, úgy ez a lény bárhol is helyezkedik el, a gömb, tehát saját világa középpontjának tekintheti magát.

Az *evolutív réteg* az egyszerű kémiai reakciók szintje, amelyen hormon kiválasztódás hatására ösztönfeladatok végrehajtása indul meg. Biokémiai folyamatok váltják ki a madarak fészekrakási aktivitását és őszi vándorlását, ám maga a fészekrakás és a vándorútra kelés komplex tevékenysége nem hormontevékenység eredményeként zajlik le. Hormonok szintetizálása, illetve kiválasztódása az evolutív fejlődési állapot megnyilvánulásának tekintendő, maga az ösztöntevékenység azonban egy olyan epigenetikus alak meglétét igazolja, amely időbeli feladatot, vagyis az idő tengelyén megjelenő létrést kitöltését és ezzel egy merőben új reális tartalom megjelenítését hajtja végre.

A *finál nexus* a személyiség szellemi aktusában jelenik meg. Az okozatosság minden történést magába foglaló láncolatában a determinista felfogás még az akarati szabadság veszélyeztetését vélte fölfedezni és arra igyekezett választ kapni, miként maradhat indeterminált az akarat az okság törvényével szemben. A kérdést azonban nem a polaritások, hanem a genetikus megvalósulás szintjén kel feltenni és helyes megfogalmazásban így hangzik: „Végső tag-e a személyiség által foganatosítható okozatossági folyamat a determináns alakzatok láncolatában?"

i Ganzheitsdetermination des Organischen

Ebben a megfogalmazásban nyilvánvalóvá válik, hogy a személyiség nem választható el a szellemében realizálódó mindenség képétől, amely úgy jön létre, hogy az individuum extatikus aktusban azonosul az irracionális világegésszel, ami által beboltozza abszolút szinten a jelenségek rendszerét. Az indeterminizmus bizonyítása így nem analitikus szinten, hanem *evidens metafizikai szemléleti módban* valósul meg, közvetlen átélés formájában. Eszerint az alacsonyabb rendű determinánsok csupán rész-determinánsok és a kauzalitás így finalitás puszta eszközének minősül. A kontemplatív funkció arra a célra irányul, melyben a személy a világmindenséggel együvé válásában kifejezésre juttatja a végső determinánst. Abszolút helyzete abban nyilatkozik meg, hogy a finál nexus felett nincs további realitás, csak idealitás – ez utóbbi viszont nem létezik ténylegesen; az emberi cselekvésnek csupán irányt állít, de nem determinál.

A világegyetem tudati képe

Arisztotelész szerint hibáztatható az ember a Jó, illetve Rossz nem tudásáért is, merthogy a felelősség lényege az *ítéletben* nyilvánul meg, és mint minden tudatos cselekedet, így *az ítélet is szabad akarat megnyilvánulásnak* tekintendő. Ebből a tézisből indul ki Rickert, amidőn megállapítja, hogy a szabadság lényege nem abban áll, miből („*wovon*") adódik, hanem hogy *mi okból* („*wozu*") válik szükségessé az általa biztosított feltételrendszer. E meghatározás azt juttatja kifejezésre, hogy az indeterminizmusnak kiindulási pontként azért nincs jelentősége, mert egy cselekedet csak akkor képvisel erkölcsi értéket, ha pontosan meghatározott cél felé irányul. Az akarat előtt nem szerteágazó lehetőségeknek, hanem diszjunktív alternatívának („vagy ez vagy az"), kell állnia. Kevésbé meghatározott módon elénk táruló döntési szükségszerűség hiányában csupán indeterminált önkibontakozásról beszélhetünk – olyan értelemben, ahogy ezt a voluntarizmus tanítja.

Rickert elképzelése szerint a szubjektum *lélektani létformáját* beboltozzák azok a törvényszerűségek, melyeket a diszkurzív gondolkodás tár fel *ítélet* formájában.[33] Az ismeretszerzés ítéletben megvalósuló gyümölcse átminősíti a képzetek szubjektív jellegét; azzal az eredménnyel, hogy tartalmukban egyetemes értékű és érvényű léttörvények válnak az objektív valóság tényeivé. És mert az ítéleti tartam inherens a lélektani képzeteken, a kozmosz apriori váza is megjelenik a megismerés szerkezetében. Az ítéletalkotás folyamán tehát részleges világ-konstruálás megy véghez, mivel az *ex parte negatio* elve alapján minden gondolati képzet reprezentánsa annak a törvényszerűségnek, melyet a megjelenített tárgy egésze képvisel. Szolgáljon ítéletünk

példájául a fák ama genusa és speciese, ahova a tapasztalatilag létrehozott szisztéma alapján besoroljuk *képzetünkben megjelenő* alakját. Az így megalkotott ítélet felveti a kérdést: vajon miként nyernek az ember által alkotott megismerési hálózatok törvényszerűségei abszolút jellegű érvényt? E problémakör tisztázása nélkül érthetetlen az akarati szabadság fogalma, melynek *metafizikai jelentősége abban áll, hogy a Világegész inherens a személyi akaraton, és mert a Világegészen kívül nincs más determináló Egész, a Világegészt deklaráló akarat szabad.*

A kérdés tágabb értelmű megvilágítását Poincaré geometriai példája szolgáltatja, amely három dimenzió alapján ábrázolja a világegyetemből kiszakítható minőségek mibenlétét: Az űrtartalmak meghatározását *síkszeletek* biztosítják, melyek felületnek is nevezhetők; ezek felosztását pedig egyeneseknek nevezett *szeletelők* teszik lehetővé, melyek pontokkal meghatározott szakaszokra tagozódnak. Ebben a tapasztalatilag megalapozott koncepcióban figyelemreméltónak tűnik, hogy a két szélső eset, a *test* és a *pont,* valójában megragadhatatlan. A pontot, kiterjedés nélküli valóságként határozzuk meg, mégis szubsztrátuma az Egész geometriai felépítménynek. De vajon mi a test? Belőle kerülnek ki analitikusan a szeletek, és így azokkal a szeletekkel definiáljuk tautologikus módon, melyeket kimetszünk belőle. Azt sem mondhatjuk, hogy a test nem más, mint a síkfelületek integrációja, mivel két síkfelület még nem alkot testet. A felületek szerkezeti jellegéhez valójában *hozzágondoljuk* és *tudjuk* a testet, amely ezek szerint *olyan finalitás, melyben értelmet nyernek a részmetszetek.* Szemlélet tárgyává nem tehetjük a testet: amit szemlélni tudunk, az csupán felület – még akkor is, ha röntgenfelvétel vagy elektronmikroszkóp szolgáltatja a képet.

Maradnunk kell tehát abban, hogy a test fogalma csupán elemei alapján határozható meg, például ekképpen: „A test háromdimenziós kontinuummal kimetszhető térrész." Így ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a test nem más, mint *ex parte negációja* a világegyetem térségének, amelyből minden alak kihasítható. Az Egész minőségének meghatározására azonban nem alkalmas a testek összegszerűsége. Közelebb kerülünk a szemléletesen nem ábrázolható valósághoz, ha a felületek, egyenesek, valamint pontok rendszeréből adódó szintetikus alaktöbbleteként fogjuk fel az univerzumot.

Térjünk e fejtegetések után vissza az *échelle d' observation* elvéhez, melyből kiderül, hogy olyan lények számára, amelyek csak vonalszerű dimenzióban érzékelhetik a világot, már a felület is csupán irracionális tárgyként tudatosulhat. A felület fogalma számukra irracionális lenne ugyan, ám nem logikán túli: hozzágondolhatnák a felületet a vonalhoz, bár konkrét képzetük megjelenési formájáról nem lehetne. Miben állna ez a hozzágondolás? Nyilván nem valami vizuális alaktudatban, hanem abban a tapasztalati lehetőségeken túlmutató elképzelésben, hogy a különböző vonalak egy magasabb összetettségi fokon megjelenő rendszerhez tartoznak. Minden vonal bizonyos metszetét ábrázolná ennek az Egésznek, amely ismeretelméleti értelemben csupán transzcendens módon lenne értelmezhető, bár nyilván reális tartalmat jelenít meg.

Az ember észlelési szintje magasabb, mint a példaként felhozott vonaldimenzióban mozgó lényé. Öntudata emellett arról tudósít, hogy önmagát is megfigyelési tárggyá teheti. Eközben nem szorul önmagunkból való kilépésre; nem ismer tudatán kívüli megfigyelési szintet, amelyre szüksége lenne ahhoz, hogy logikai tudata önmagáról számot adjon. Így azáltal, hogy a logika önmaga törvényét valósítja meg, abszolút pozícióból szemléli saját és a világ dolgait. *Amikor például a világegyetem térszerkezetét elemzi, az érzékelés alakjait annak az Egésznek metszetévé teszi, amelynek tagjául saját szubjektív tartalmait és a szubjektív tartalmakon kívül eső dologi tényezőket egyaránt tudja*. A geometriai törvények abszolút jellege sem alaklélektani vizualitásból ered, hanem a *szemlélt alakok szerkezeti összefüggésének tudatából*, amely arról informál, hogy a pont, a vonal, a felület és ezek konstrukciói miként függenek össze egymással.

A szemlélet számára megjelenő alak nem tekinthető abszolútumnak, amint ez a relativitáselmélet egyik példázatából is kiderül: A mozgási forma egyenesnek tűnik, ha egy haladó vonaton az utastér belsejében feldobunk egy tárgyat és annak röppályáját megítéljük. Ugyanez a konstelláció körívet ír a levegőbe olyan személyek számára, melyek a röppályát egy a vonaton kívül álló pozícióból ítélik meg. *A szemlélet relativizmusa azonban, amint ez a példából kiderül, nem jelent logikai relativitást. Más tehát egy alakzat logikai tudata és más a szemléleti meghatározás*. A Riemann féle *analysis situs* koncepció ez okból igyekszik a geometriát szemléletességétől megfosztva tiszta logikai tudománnyá alakítani.

Rickert rendszerében a transzcendencia nem metafizikai jellegű tapasztat felettiségre, hanem az irracionális Világegész nézőpontjára utal, amely pozícióból az észlelés tárgyai a képzetekkel szembeállítható értelmet nyernek: Az *Értelem* (*Sinn*) *a gondolkodó személy szellemi tudatán inherens jelentéssel, a* tárgy (*Gegenstand*) *pedig a logikai tudattól független képzetek mögött meghúzódó tárgyi struktúra fogalmával egyenlő*, amely a rickerti tanítás szerint nem a vaskos realitás szerkezeti adottságait ábrázolja – nem egy fajta „Ding an sich", amely a tudat számára hozzáférhetetlen reális tényezőket írja körül –, hanem az objektív valóság szellemi korrelátumaként válik tárgyszerűvé.[34] Valahogy úgy, ahogy a sakkjáték összefüggésrendszerében a játszmaállás a figurák és szabályok fölé emelkedő tárgyi valóság képében jelenik meg a játékos és az értő megfigyelő számára. Tudattartalmaink efféle korrelátumok értelmében esnek át egy minőségi változáson, amely által az *ítéleti értelem* az ítélő tevékenység eredményét ábrázoló konkrét realitássá válik. Ez az átminősülés a világ logikai összefüggéseinek felszólító hatását visszaigazoló tudati kép formájában jelenik meg.[i] Az ezt követő tárgyalkotási folyamatban a transzcendens tárgy és annak tudati megfelelője, *a transzcendens ítéleti értelem* fogalmilag eggyé válik. A kérdésre, hogy miképpen jön létre az értelmi összefonódás, Rickert, *heterologikus* szemléleti módja keretein belül, nem képes magyarázattal szolgálni.

i „Bejahung des Sollens"

Ebben a problémakörben válik központi jelentőségűvé a *szellemi aktus identitási princípiuma*, *mely szerint a transzcendens ítélet értelmi formái és az objektív tárgyi struktúrák azonos jelentést nyernek az identitásban: A világtörvény inherens a szellemi tudaton és ezzel a tudattartalom világtörvénnyé válik.* Rickert rendszerében a logikai parancsolat („Sollen") a transzcendens struktúrákról alkotott ítéletekben határozza meg, mi módon válhatnak alkalmassá a képzetek által ábrázolt jelenségek a Világegész struktúrájának ábrázolására. Etikai értékelés esetében az ítélet az emberi cselekvésre vonatkozik – azzal a kérdésfelvetéssel, hogy mely viselkedési minták bizonyulnak alkalmasnak a logikai Egész harmonikus jellegű felépítésére. A mindent átfogó Egész Rickert koncepciójában az értékkategóriában valósul meg, az ismeretszerzés folytán manifesztálódó tényvalóságok ennek az Egésznek csupán egy-egy alosztályát képezik. Felismeri Rickert is, hogy a tárgyak és cselekedetek érték szerinti rendszerezése az intuitív módon értelmezett kozmikus Egész sémáját követi, számára azonban a tárgyak létezés előtti értelemmel bírnak, melyet semmiféle ontológia nem képes értelemszerűen azonosítani.[i] *A logika tehát nem létezik, hanem csak hat és a dolgok rendszerében érvényt szerez magának*.

Az apriori Egész fogalma

A fentebb bemutatott geometriai analízisből kiderült, hogy az Egész metszetei egymásra épülnek, illetve egymásra épülve kiegészülnek egymással. A legalsó lételem eközben nem konkretizálható a legfelső létegész pedig csak kontemplatív szinten tudatosítható a részmetszetek *logikai parancsként* létrejövő kiegészítéseképpen. Kant a gondolati felépítményt szükségszerűen betetőző Világegész fogalmát az emberi értelem kategóriáira rátelepedő regulatív ész-ideának tartja; minden reális vonatkozását tagadja. Ez a tévedés arra vezethető vissza, hogy kritikai szemlélete alapján Kant a realitás kétségbe vonhatatlan tényezőiből kiindulva igyekszik a logikai szükségszerűséggel jelentkező összefüggéseket megragadni és ez az eljárási mód az Egész fogalmának tekintetében csakis egy spekulatívnak minősítendő végeredményhez vezethet. Hasonló megfontolások hozták Rickertet is zavarba, amikor a transzcendens módon azonosított tárgyakat azok tudati képével igyekezett logikailag elfogadható módon egyesíteni. Ez a probléma nem merülhet fel, ha az Egész fogalmát nem a megismerési folyamatok *végeredményének,* hanem vizsgálódásaink *eredeti szemléleti pozíciójának* tekintjük.

i „Der Sinn liegt vielmehr „über" oder „vor" allen Seienden und ist von keiner Ontologie zu erfassen."

Térről és időről Kant azt tartja, hogy ezek nem reális tényezők, hanem csupán a megismerés feltételeit képezik. Ezzel az elméleti beállítódottsággal minimális szintre szűkíti a dolgok tényleges (időbeli) megvalósulási lehetőségeit. E tévedés hatása a rendszeregészre nyilvánvalóvá válik, ha a fentiek alapján megfontoljuk, hogy csakis a tér/idő-szemlélet teszi lehetővé, hogy *a determinációs típusokat az abszolút pozíció szintjéről ítéljük* meg az irracionális Világegész egy metszete gyanánt, és képessé váljunk arra is, hogy térből és időből kilépve a kanti szemléleti előfeltételeket tárgyként vonjuk vizsgálat alá.

Mindez arra enged következtetni, hogy a Világegész képzete apriori értelemmel jelentkezik tudatunkban és a mindenség intuitív megragadása, melyben az empirikus tárgyak szisztematikusan rendeződhetnek, szükségszerű következménye létezésünk rétegszerű felépítményének. Ha nem létezne *apriori Egész,* képtelenek lennénk tudományos ismeretek szerzésére, hiszen a töredékesként megélt világkép összeillesztése éppoly lehetetlen lenne, mint ahogy minta hiányában a mozaik kövek színes sokasága se rendeződhet önmagától értelmes alakká. Minden ítélet a Világegész rekonstrukciójának feladatát valósítja meg a tapasztalatokban megragadott töredék-képek alapján. Nem a reálisan elénk vetülő tartalom, hanem az apriori módon adott Egésztudat határozza meg a rekonstrukció menetét, amely a végső összefüggés szellemi megvalósulásához vezet. *Csak az apriori megismerő szerkezet által vagyunk szabadok a motívumként jelentkező empirikus anyaggal szemben.*

Értékítélet

Az érzéki benyomások és azok asszociatív jellegű összefüggései szintjén jelenik meg a világról alkotott tárgyi benyomások tudatilag tárolt elemeinek összességét ábrázoló kép, amely a megismerés egy része, de önmagában nem meríti ki az *ismeretanyag* fogalmát. Az állat is *tudja* képzeteit, de nem képes tárgyiasított fogalmat alkotni magának róluk. Az ember számára ezek a tárgyiasított fogalmak ítéletek alapján jönnek létre úgy, hogy az érzékelt jelenségekre ráhelyezi – Rickert szóhasználatával élve – a *valóság formáit*. Az aktus nem egyszerűen a lélektani képzetek szelektálásában és a kapcsolódó viselkedési formák megválasztásában áll, hanem alkotási folyamatnak tekintendő annyiban, hogy olyat hozunk létre, ami tapasztalatilag nincsen adva: A reális létanyag végtelen sokaságából kiválasztunk egy mintázatot és rámondjuk, igen, ez felel meg a valóságnak – mint ahogy ezt a művész is teszi, amikor a benyomások végtelenjéből kiválaszt egy mintázatot, amely meggyőzően ábrázolja a végtelen-

ség véges határvonalait. Az affirmatív megítélés beemeli az adott képzetet azoknak az összefüggéseknek a rendszerébe, melyeket a megélt realitás alapján az ismeretszerzés feltár és tudásanyag formájában tezaurál. Képzetszerű jelenség lehet egy fa és egy másik fa, ám az, hogy melyik kisebb, melyik nagyobb, az már nem képzet, hanem ítélet. Csakis az ítélet dönthet – érzéki csalódásokat is beleértve – a „ko-relatív" nagyság kérdésében. Nyilván tévedhetünk is, amennyiben hamis korrelációkat térképezünk fel, ám maga a tévedés is szellemi jellegű aktus – Rickert véleménye szerint azért, mert ebben az esetben is *értékelünk*.

De mi is az a bizonyos *érték*, melyet a képzetekre ráruház az affirmatív ítélet? Válasz: Az értékparancs – a *Sollen* – érvényesülése a tudatban. Csakis az értékparancs segítségével lehetséges a megismerés *tárgyiasítása*, amely aktus a lélektani szemlélet szintje fölött zajlik le *reáldetermináció* formájában. Rickert koncepciójában a szellemi tudat kiegészíti a reális világot virtuális képződményekkel, melyek éppoly kevéssé realitások, mint az említett fák viszonylagos mérete. A két fa a maga realitásában változatlan marad, de a rájuk vonatkozó ítéletek – kisebb, nagyobb stb. – a „ko-relációk" környezetében változásoknak vannak kitéve, melyek lehetőségét az abszolút pozícióból való megítélés teremti meg.

A szellem abszolút pozíciójának kérdése azonban már nem ontológiai, hanem metafizikai jellegű fölvetés, melyet *Rickert az érték fogalmával köt össze* azon megfontolás alapján, hogy vannak ideális tárgyak is – például a matematikai szemlélet tárgyai – melyek nem reálisak, mégsem értékek. Fejtegetései lényege a fent említett *Sollen* fogalmi specifikációjára irányul. Eszerint az ítélkező logikai tudatot nem lélektani folyamatok irányítják, hanem egy fajta virtuális világ-kiegészítés-kényszer, amely nem vezethető le reális adottságokból és amelynek legmagasabb szintje az értékelő logikai tudatban jelentkezik. Ez pedig a már említett szellemiség, *amely a Világegész apriori perspektívájából szemléli a dolgokat, hogy korrelátumokat határozzon meg az alacsonyabb szemléleti képzetek közegében. Az így létrejövő kötődésekben valósul meg a teoretikus tárgyi tudat.*

Szokatlan e gondolatmenetben, hogy az idealitás tárgyai csak annyiban minősülnek valóságnak, hogy magvukat valamiféle reális képzet alkotja. Az ideális tárgytudat úgy valósul meg, hogy a reáldeterminációs típusokat – az okozatosság reális pontjait, az evolutív alakot és a genetikus alakot – belehelyezzük az irracionális Világegészbe. Ezáltal a reáldeterminációs típusok értékformát nyernek és ideális tárgyakká lesznek.

Nemlét jellegű problémák

A görög geometria nyomán kialakult a nyugvó tér fogalma, melyben a fizikai törvények abszolút pontosságúak. Így, ha két gépkocsi száz-száz kilométeres óránkénti sebességgel halad egymással szemben, nem kétséges, hogy a járművek 200 km/h gyorsasággal közelednek egymáshoz. A newtoni mechanika értelmében az égitestek is nyugvónak elképzelt űrben mozognak. Kérdezhetjük tehát, hogy amennyiben az űrben a Föld fénnyel szemben halad, hozzáadódik-e mozgási sebessége a fény tovaterjedési sebességéhez? Michelson és Morley kísérletei azt bizonyítják, hogy ez nem következik be: akár a Földdel szemben, akár vele egy irányban mozog a fény, megfigyelhető sebessége nem változik. E kísérleti eredmény jelentősége abban áll, hogy megdönti az abszolút tér/idő-elmélet alapvető tézisét, amely szerint az idő és a távolság mértéke bármely inercia-rendszerben végzett mérésben azonos értékeket kell, hogy mutasson.

A relativitáselmélet szerint nincs értelme önmagába vett tér- illetve időmértéknek, nem létezik abszolút értékű kiterjedés, időtartam. E mértékek attól a tehetetlenségi rendszertől függenek, amelyben a méréseket végezzük. A világűrt gravitációs mezőnek kell tekinteni, melyet fizikai testek létesítenek maguk körül. Ezek a tömegek nincsenek egyenletesen elosztva, ezért a mező különböző pontjain más és más hatás érvényesül. Tehetetlen testek mozgása a legkisebb ellenállású vonalak pályáján halad, nem pedig a geometriai legrövidebb úton. Az elektromágneses mező legrövidebb útja görbe; ez határozza meg a tömegmozgás irányát és a megtett út időhöz mért viszonyában a sebességet. A tér/idő-méretek inverz logika alapján ettől a sebességtől függenek: Ha az anyagi rendszer sebessége növekszik, a rendszerben az órák lassabban járnak és a hosszmértékek rövidebbé válnak. A rendszer lassúbbá váló mozgása esetén az óra gyorsabban jár, és a testek mérete megnövekszik. Egy merev test hosszúsága tehát relatív, de a rövidülés, vagy hosszabbodás nem az anyag tulajdonsága, hanem a méretek változása. Nincs két rendszer között egyidejűség, azonos mértékű kiterjedés. Ha standardizálni akarjuk a méreteket, úgy a Lorentz féle egyenlettel kell átszámolnunk az egyik mozgó rendszer eredményét a másikra. Csak annyi bizonyos, hogy a mértékek bizonyos határok között variálnak. Végtelen gyorsan mozgó realitásnak nem lenne tere, mert megszűnne a távolság, amelyet be kellene töltenie, és ha a keletkezés kezdő és végső időpontja végtelen gyors megvalósulás következtében egybeesne, úgy nem létezne se múlt, se jövő, a világidő egy pillanatra rövidülne le, ám e pillanat végtelen hosszú örökkévaló időtartamnak felelne meg, ahol múlt *már* nincs, jövő pedig *még* nincs. Múlt és jövő mégsem minősülne semminek.

Heidegger felveti a kérdést, mért van egyáltalán létező és nem az „van", amit semminek képzelünk el. Válasza abban áll, hogy sem a Létnek, sem a Nemlétnek nincs a másik felett ontológiai fölénye. A létezésnek vannak Nemlét-szakaszai: A Nemlét kiegészülési tere a létezésnek. De vajon ez azzal jár-e, hogy a Nemlét determinálja is valamiképpen a létezés megvalósulási folyamatait? Erre a kérdésre válaszol Rickert az általa feltételezett struktúrák feltételezésével, melyek realiter nem léteznek, mégis irányadói a szellemi folyamatoknak. Ez azt jelenti, hogy az ideális logikai értékstruktúrák nem determinálják az értékelési folyamatokat, ám választási késztetés által hatással vannak rájuk.

A tér/idő-struktúrák nem olyan értelemben hatnak a reális folyamatokra, ahogy ezt a klasszikus fizika paradigmája ábrázolja, hanem a fentebb megvitatott determináns alakzatok formájában, melyek végső kiteljesedése az indeterminált Világegész. *A szellemiség mind racionális, mind irracionális aktus esetében átéli intuitív módon az Egész értelemirányító szerepét, szabadsága tehát az Egész indetermináltságának következményeként valósul meg*. A *logikai Egész* nem determináló, hanem csupán regulatív hatást fejthet ki; határozmányait az evidencia élményeként tapasztaljuk. *Tudattartalmainkat kontemplatív megismerési formában a Világegész részének tudjuk; az ilyen módon megélt identitást igenli a logikai affirmatív ítélet*. A szellemi reálfolyamatok számára ebben az értelemben a racionális tudat éppolyan lefolyási mező, mint amilyen a tér/idő a relativitáselméletben.

A tudat – az akaratlefolyások mezeje – Nemlét karakterű, mivel a lelki tartalmakat csupán korrelatív lehetőségekkel, nevezetesen az ideális tényezők értékvonatkozású adataival látja el, az ítéletek affektív akarati részét nem determinálja, hanem csak jelentéssel ruházza fel. És ha az akarat irracionális jellegénél fogva indeterminált, akkor a *tudatos* akarat is szabad. Hogyan alakul tehát az irracionális affektív akarat és a tudatos akarat viszonya? Bergson szerint vannak dolgok, amelyeket egyedül az *intelligencia* képes felkutatni, de ezt önmagától sohasem találna meg. Ezeket a dolgokat kizárólag az *ösztön* lelhetné fel, ám önmagától sohasem fogja keresni.

A létezés modalitásai

A racionális cselekvési mező az akaratlefolyások számára számos lehetőséget tár fel, melyek mindegyike esélyes lehet a megvalósulásra. Ez a sokágú lefolyási rendszer felveti a kérdést, vajon a világfolyamat előre meghatározott medrekben szerveződik-e egy teleologikusan meghatározott Egész felé irányulva, vagy a Nemlét mező

által más történés is realizálódhat, mint ami okozatosan adva van az előzményekben. A *móduszok problémájának*, melyet elsőként Leibniz fogalmaz meg, ez a kérdés alkotja központi elemét: „Mely elegendő alap határozza meg, hogy valami inkább legyen, mint ne legyen?"[i]

Nicolai Hartmann a *Seinsmodi* terminussal jelöli a következőkben felsorolt momentumokat, melyek mérvadó módon járulnak hozzá a dolgok létmegvalósulási eshetőségéhez:

- *Lehetőség:* abban áll, hogy másképp is adódhatna az, ami éppen van.
- *Lehetetlenség:* kétségtelen tényként utal arra, hogy egy bizonyos dolog semmilyen körülmények közt nem valósulhat meg.
- *Szükségszerűség:* Valami csak az, illetve olyan lehet, amiképpen adva van.
- *Véletlenszerűség:* felold minden determináltságot – lehetőséget, lehetetlent, szükségszerűséget, közömbös minden relációval szemben, amely akár pozitív, akár negatív módon meghatározhatná a létezésbeli függőséget. Véletlenszerűségben valósul meg minden szigorú törvényszerűség korrekciója.
- V*alószerűtlenség* a valós dolgok diametrális ellentéte. Lehetőség, lehetetlenség és szükségszerűség mindig egy megvalósulási esélyre utal, a valószerűtlenség azonban kizárja az általa jellemzett jelenséget a megvalósulás tekintetében megítélhető dolgok köréből.

Egyéb modalitásokkal ellentétben, melyeket Hartmann a *relációnális móduszok* néven foglal össze, ez utóbbit *fundamentális modusznak* nevezi, arra utalva, hogy kizárólagosan Nemlét minőséget jelölhet. Egy *valószerűtlen* dolog létező elemként elképzelhetetlen, a *lehetetlen* modalitás ezzel szemben egy létezőként elképzelhető dolog megvalósulási esélyére utal negatív prognosztikai értelemben.

Hartmann rendszerében a r*ealitás* fogalma tér/időben megvalósuló folyamatok értelmét fedi. Ezek *valóságában* már nincs lehetősége Nemlétnek: Ami egyszer valósággá vált a maga helyén és idején, az valószerűen létezik, többé nem tekinthetjük valószerűtlennek. Hartmann ezt a tényt a *realitás keménysége*[ii] kifejezéssel írja körül és úgy véli, ebben a visszavonhatatlan fakticitásban alapozódik meg az erkölcsi felelősség is. A realitás törvényében („*Realgesetz*") kimondja, hogy aminek erre lehetősége van, az szükségszerűen valósággá válik, ami pedig reálisan való az egyben szükségszerű is.[iii] Nincs tehát alapja a véletlenszerűségnek; ami a realitásban véletlenszerűnek tűnik, abban valójában a valóság folyamatainak indeterminizmusa fejeződik ki.[35]

---

i Ratió sufficiens, cur potius sit quam non sit.

ii „Härte des Realen"

iii „Was real möglich ist, wird real wirklich, und was real wirklich ist, ist real auch notwendig."

A realitásban a Lét, illetve Nemlét abszolút eldöntöttsége nyilvánul meg – mai szóhasználatban a rendszerelmélet *emergencia* fogalmának értelmében, amely a legvalószínűtlenebbnek tűnő tényezőket is. kauzális hatással ruházza fel

Hartmann szerint tévedtek a korábbi bölcselők, akik a realitást a Lét és Nemlét keverékének tekintették, mivel reális létben nincs helye Nemlétnek. A kijelentés, „ami nincs, még lehet", szerinte a helyzet nem-ismeréséből fakad. Aki így nyilatkozik, saját szemszögéből méri fel a helyzetet és nem látja, hogy a Világegész feltételrendszerében a dolgok léte vagy nemléte már véglegesen eldőlt: Ha egy dolog lehetősége adva van, úgy az valóságban szükségszerűen bekövetkezik, de ha egyetlen feltétel is hiányzik, nem létezik az a valóság, amely létezhetne a feltétel teljesülésével. Ebben a hiányosságban nyilvánul meg a létlehetőségek szűkre szabottsága[i] és a Nemlét lehetősségeinek széles köre.

Mikor gurulhat le egy kő a hegyoldalon? Akkor, ha a kőre ható erők vektora, a megfelelő pálya és a gravitációs erő kibontakozásához szükséges egyéb feltételek maradéktalanul adva vannak. Ha csak egy feltétel is hiányzik, a folyamat létrejötte nem lehetséges, ám amennyiben a feltételek hiánytalanul adva vannak, a jelenség megvalósulása nemcsak lehetséges, de szükségszerű is. Jegyezzük meg, hogy az Egész által megjelenített feltételrendszerben az időbeli kibontakozást is számításba kell vennünk, mert amíg a láncolat nem teljes, addig a valóság csupán a status nascendi formájában létezik és így a lehetőség mindig csak részfeltételekre vonatkozik. A kő ledördülésének példájában említett vektorokat kiegészíthetjük eróziós folyamatok hatásával vagy egy széllökéssel, mellyel az *idő függvényében* kompletté válnak a feltételek.

Az akarati folyamatok szerepét illetőleg így írható le röviden a Hartmann féle modálanalizis alapgondolata: Ha egy jelenség létrejötte emberi akarat nélkül nem valósulhat meg, úgy a valóság feltételei között szerepelnie kell a szabad akaratnak is. Az akarat, mint ahogy ez a fentiekből kiderült, a maga kategoriális értelembe vett indeterminizmusában a *tudat* formális lehetőségeivel kiegészülve szükségszerűen valósítja meg a *szabadságot*. Hartmann rendszerében ez nem lehetséges, mivel koncepciója értelmében a valóság minden elemének együtt kell lennie ahhoz, hogy szabad akarati cselekvés valósággá válhasson. A múltban lejátszódott folyamatok tekintetében ez így is van: Ha már létrejött, megmásíthatatlan a valóság létrejöttének minden tényezőre kiterjedő feltételrendszere – ennyiben érvényesülhet a „realitás keménysége". A Világegész indeterminált szerkezete a jövőre irányulva nyitva hagyja azonban az utat további lehetőségek megvalósulására: Bármi valósul is meg aktuálisan, a Nemlét körletében számtalan az aktuális valóságot fölülíró lehetőség marad nyitva. Ennek az akarati szabadságra vonatkoztatott jelentősége abban áll, hogy a kontemplatív azonosulás *lehetőségének* értelmében az ember *a végső* determinációs struktúra a világmin-

i Die Enge der Seinsmöglichkeiten und Weite der Nichtseinsmöglichkeiten.

denségben. Személyiségében átfogja az alsóbb determinációs rétegeket, miközben nyitva maradnak számára az utak, melyeket önmaga végső egysége felett már nem tölt be realitás, hanem csak idealitás. Ezek az ideális létezők betölthetik az alsóbb rétegekben a cselekvés okozatossága, illetve az extatikusság szabályai szerint azokat a létréseket, melyeket az alacsonyabb determinációs alakzatok materiális tartalmai még nem foglaltak el. A személyiség az önmagáról alkotott tudati képben a formaadás maximális lehetőségeit tárja az akarat elé, és mert az akaratlefolyás szellemi szintje inherens minden determinációs típuson, szellemi megnyilatkozása okozatosság minőségében érvényesül a fizikai világfolyamatban is.

Bölcsesség és boldogság

Amidőn az akarat valamennyi alsóbb determinációs réteg anyagával gazdagodva a biológiai inherenciában eléri a determináció maximumát, még mindig nyitva áll előtte a lehetséges struktúrák hatalmas mezeje. A determinációs piramis eme csúcsán lép fel a *tudatos akaratirányítás* végső, mindent lezáró determinánsként. A Lét és Nemlét diszjunktív egyenértékűségében nyílik meg és válik kötelezővé az akaratfolyamat számára metafizikai szinten a választás útja. Ebben a helyzetben válik az emberi akarat kreációs tényezővé a világegyetemben. Döntenie kell a szabad személyiségnek, a Parmenidész által is felismert mindenkori krízisben, létének értelméről: Legyen-e *valami* vagy ne legyen! Nemlétben fogamzik az indeterminizmus, mely szerint a halál lehetősége tárja elénk a szabadság végérvényes fogalmát. A reáldeterminációk irányulatlan okozatossági, kölcsönhatási, keletkezési sorához célirányos tényezőként adódik a személyiségben rejlő szükségszerűség: az emberi akarat finál nexusa. Ez a szükségszerűen megjelenő momentum minden alacsonyabb determinációs típust átfog és meghatározza a *célt*. A mérhetetlen kozmosz történéssorozatában nincsen e kivételes jelenségnél figyelemreméltóbb, csodálatos mozzanat.

A racionális ethosz már megadta a szabadság negatív megfogalmazásában kifejezett pozitív jellegű értelmezését: „Senki sem akarja a rossz miatt a rosszat!" Akaratunk ösztönszerű megnyilatkozása a kielégültség, ekvilibrium, boldogság felé való törekvés. De mit érthetünk boldogságon? Ez nem ténykérdés, hanem ítélet dolga. Az élet, mint feladat az elmélkedő ember számára harmonikusan felépített Egész; nem bízza céljai megvalósulását a véletlenszerűség szeszélyét képviselő Sorsra. A tudás nem az érzéki benyomás reflexén alapszik, hanem az ítélet szabadságán. Ezt már az antik bölcselők is felismerték. Platón a *Theaitetoszban* elítéli a *pszichologizmus* felfo-

gását; azon csodálkozik gúnyolódva, hogy Prótagorasz az igazság mértékévé nem a disznót vagy a páviánt, esetleg más buta állatot teszi, hisz ezek mindegyike képes az ember módján gyakorolt érzéki megismerésére.

A beteg keserűnek érzi az ételt, mely az egészséges számára édes, kettőjük közül azonban egyiket sem kell bölcsebbnek tartanunk. Az sem lehet intelligencia kérdése, hogy miként ítéljük meg a boldogságot. Spinoza racionális tétele megegyezik a hellén etikai álláspontjával: „*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*" – a boldogság nem az erény jutalma, hanem a jelesség az, ami által boldogok vagyunk. Ennek a jelességnek Arisztotelész rendszerében *hé theoria*, Spinoza koncepciójában *amor Dei intellectualis* a neve.

A görög gondolkozásban jelenik meg leghatározottabban az észítélet szabadságának és a boldogságnak közös feltételrendszere. A történelmi ethosz momentumainak kibontakozásában a szabadság antitézisként jelenik meg a sors által képviselt kategorikussággal szemben. Az irracionális metafizika számlájára írandó, hogy az erkölcsi kategorikusság és a lelkiismereti szabadság között szintetikus kapcsolatot teremt. A görög gondolkozásban a szabadság és boldogság közös feltételrendszer alapján tartozik össze, de az ethosz-momentumok között még nem jelenik meg a szintetizált fogalom, melynek felismerésében az emberiség eléri erkölcsi nagykorúságát: *vállalnia kell saját sorsáért és szabadságáért a felelősséget.*

7. FEJEZET

Azonosulási késztetések

Az irracionális ethosz egy pontosan meghatározott magatartási formára hívja fel a figyelmet és fűzi ezáltal össze az irányított közösségeket. Az elvárt viselkedési mód a cselekvő egyén ideáltípusaként jelenik meg. Így fogalmazható meg például a hinduizmus erkölcsi törvénye: „Cselekedj úgy, ahogy részvéttel érző ember cselekszik!" Az ókori Egyiptomban a fáraóban megtestesült államhatalom *corpus mysticum* alakjában szolgáltatott összetartó erőt az alattvalók számára. Ebben az esetben a „viselkedj a hűség szellemében" parancsolat formájában nyer kifejezést az ethosz belső késztetése. Különös jellemzője e felszólításoknak, hogy valójában nem is a szeretet, részvét, hűség érzelmi szinten történő megjelenítésére szolit fel, hanem egy az egyén eredendő lényétől idegen személlyel való azonosulásra. Nem a megszólított individuum cselekszik az ethosz értelmében, hanem az a bizonyos perszonifikált idea, akinek lelkülete átvette az irányítást a személy felett.

Szociológiai analízisek tapasztalatilag megfigyelhető tényezők alapján igyekeznek az ethosz hatását társadalmi viszonyokra visszavezetni. Valójában fordított az okozati kapcsolódás: Az etikai parancsolatok múltja mindig messzebbre nyúlik vissza, mint az illető társadalom aktuális gazdasági és szociális felépítménye. Egyiptomban a piramisok és a hozzájuk kötődő kultusz a harmadik és negyedik dinasztia idején jött létre és ugyanennek az erkölcsi rendnek hódolt a későbbiekben csaknem harminc dinasztia, kereken kétezer esztendőn át. Alapvető tanításai tekintetében a keresztény kultúra is teljes mértékben kiforrottnak tekintendő már a hatodik században, végleges alakzatot a vallási tételekre épülő társadalmi berendezkedés azonban csak az ezredforduló után nyert. Az ethoszban először mindig határozottan megfogalmazott nézetek jelennek meg az emberi élet értelméről, evilági életünk lehető céljairól, de a társadalmi átalakulás a tanítások értelmében csak fokról fokra valósul meg az idők folyamán.

Az érzelmi jellegű participáció kozmikus jellege elfogulatlan megfigyelők számára tagadhatatlan. Schopenhauer meggyőző erővel mutatja ki, hogy a részvétben mások fájdalmát a magunkénak tekintjük, úgy érezzük, hogy ami szeretett embertársunkban

a fájdalom érzetét kelti, nekünk okoz fájdalmat. Ennek tükörképe érvényesül *reflexió* formájában, amikor a magunk fájdalmas élményeit kell feldolgoznunk: szinte kívüllállóként tekintjük magunkat sajnálatraméltó személynek. Részvétben mások fájdalma a miénk, affektív rezonancia (projekció) nyer teret a gyászolt személyre kivetített fájdalomban, amikor általános szokásnak megfelelően a *szegény* jelzővel illetjük halottjainkat. Lelkiismeretfurdalás nem egyfajta *idomítás* eredményeként jön létre, mint ahogy ezt McDougall igyekszik tudományosan elfogadható tétellé tenni. Másoknak okozott fájdalom az identifikáció egy bizonyos formájaként válik a miénkké, amikor saját személyünket szinte morális kívülállóként ítéljük el egy rosszcselekedetért. N. Hartmann a „realitás keménysége" és az erkölcsiség közötti kapcsolat értelmét a személyiségfejlődésből vezeti le, melyhez nem adaptálódik korábbi élményeink affektív arculata: a személyiség érlelődése mellett változatlan realitásként jelenik meg emlékezetünkben a másoknak okozott sérelem. Kifinomult etikai meggyőződésre utalnak Ptah-Hotep egyiptomi hadvezér az ötödik dinasztia korszakában írott papirusz-jegyzetei: „A feleség szívét töltsd el örömmel, sose légy hozzá szigorú. Légy kegyes szolgáidhoz! Béke és szerencse távol áll a háztól, melyben a szolgák szenvednek." Hasonló kategorikussággal beszélnek más keleti etikák is a magunk által gerjesztett érzelmek visszaható erejéről – bizonyos fokig az *actio in distans* mágikus hatása értelmében.

A görög világ intellektualizmusában áttevődik a hangsúly az emberi cselekvés szabadságát szolgáló értékekre, miközben háttérbe szorul az identifikáció emocionálisan színezett aktusa és a morális értékek immáron racionális megfontolások alapján fogalmazódnak meg. Az etikai rendszer, melynek magvát a *bátorság* („*andreia*") képezi, ennek megfelelően deklarálja az erkölcsi tételeket. Legfőbb erénynek Szókratész is a bátorságot tartja; olyan tulajdonságként, amely a személy érdekeit szolgálja azzal a céllal, hogy meg tudja őrizni minden elidegenítő ráhatás ellenére saját javát szolgáló látás- és gondolkodásmódját. Az öncélúság feltételét hivatott biztosítani a felhívás is: „*Ismerd meg önmagad!*[i] Szintén a személyiség stabilitásának biztosítása a célja más, határozottan megfogalmazott erényeknek is, melyek egyike a *szofroszyné*, ami mértéletességet, józanságot, önfegyelmet, tisztaságot jelent és így közvetve mégis valahogy a közösségi szellemet szolgálja.

Eljut tehát a görög gondolkozás az emberi szabadság jelentőségének felismeréséhez, de annak intellektuális tartalmát nem hozza kapcsolatba a *participation mystique* etikai értékével. Pozitív érzületek hiánya az erkölcsi meggyőződés területén azzal az eredménnyel jár, hogy az antik társadalom a szabadság fogalmának tiszteletben tartása ellenére nem válhat a szabadság erényének társadalmává. Az individualitás megőrzésére irányuló minden egyéb törekvést felülmúló beállítódottság legkésőbb a

i Gnothi Seauton!

római korban egy héroszi önkényuralom kiteljesedését hozza magával és a birodalom magas szintű társadalmi szerveződése, kultúrája ellenére elvetemült hatalmi harcok és bestiális hatalomgyakorlás színhelyévé válik. A megadó szellemiségű sztoicizmus szabadsága, az *ataraxia* is a világ minden jelenségétől való elfordulás szabadságát idealizálja: az öngyilkosság szabadságát. Az gyönyörök és fájdalmak fenntartás nélküli tagadása kétségkívül összeköti az érzelmek kozmikus tartalmát az ugyancsak kozmikus jellegű szabadsággal, ellentmondásossága csupán abban áll, hogy célját, a fájdalmaktól mentes *életet* az életből való menekvéssel szem elől téveszti. Ugyanarra a morális háttérre utalva mutatja be Alexandriában az erkölcsi cinizmus egyik neves képviselője ennek ellenkezőjét Telész, aki egyik diatribéjében így kiált fel: „Csupán azért, mert fiam és feleségem meghalt, nekem nem kell elhanyagolni magamat és dolgaimat, hiszen én még élek!"

Az irracionális Világegész megismerésének módozatai

Az *affektív azonosulás* és a *racionális megfontolás* metafizikailag egymással ellentétes abszolútumot fogad el minden dolgok elegendő alapjául. Közös bázis csak megfelelő szintézis alapján jöhetne létre. A metafizikai szemléletváltás nyilván nem úgy zajlik le, hogy az emberiség szellemében megragadható összefüggések egyszeriben egy merőben új, a régi felfogás alapján minden tekintetben érthetetlen alakzatban jelennek meg, hanem egy áttűnés formájában, melyet érzéki szinten jól ismerünk több jelentésű képek értelmezése esetében, ahol ugyanaz az ingeregyüttes beállítódottságunk függvényében más és más tartalmat tudatosíthat. A metafizikai értelembe vett szintézis abban áll, hogy mindkét képet egy időben regisztráljuk melynek folytán a részelemek – sikeres fúzió esetén – új, egységes ábrát jelenítenek meg.

Szociológiai tényezők szerepe egy új, domináns etikai felfogás kialakítása tekintetében nem vonható kétségbe. Amikor egy kultúra a társadalmilag képviselt elvek alapján csődbe jut és más út az élet értelmének felfedéséhez nem vezethet, a közösség képessé válik megújhodásra. Új szellemi aktusok azonban nem automatikusan kibontakozó fogalmi rendszerek módjára jelennek meg, mint ahogy ezt Hegel elképzeli, hanem az alkalmazkodás eszközeiként. Szellemi attitűdjeit nem adja fel az ember a legnyomasztóbb körülmények között sem, valamilyen formában mindig felemelkedik a realitás talajáról és teljesíti kozmikus feladatát. A kérdés, hogy ez az elhivatottság mikor, miként, miben mutatkozik meg, nem tekinthető misztikus rejtélynek. A kibontakozási folyamat, köszönhetően annak, hogy a történelem vonulata

konkrét elemekre bomlik, módszeres vizsgálatok alá vonható. Formailag olyan progresszió jellemzi a növekvést, amely egyszerűbb társadalmi szerveződések felől halad – történelmi tapasztalatok felhasználásával – összetettebb kulturális feladatok megvalósítása felé. A fejlődés nem monoton módon növekvő kiteljesülésként realizálódik, melyben parciális és generális visszaesések kizárhatók, a történelem sokkal inkább azt tanítja, hogy az előző érettségi fokot minőségileg meghaladó látásmód rendre egy destruktív jellegű krízis bölcsőjében fejlődik ki.

Kant felfogása, miszerint az erkölcsi parancs elkülönül normatív jellegével az ember érzelmi életétől, nyilvánvalóan téves. A norma ugyan önmagában logikus megfelelőségek alapján értelmezhető előírás, melynek betartása semmiféle hatalmi tekintélyére nem vezethető vissza, elismerését azonban olyan belátás eredményezi, melynek közegében affektív tényezők szükségszerűen jelennek meg. A *reaktancia* fogalmával például a szociálpszichológia azt az empirikusan igazolható jelenséget írja le, melynek során az individuum automatikusan fellépő ellenállást tanúsít minden olyan hatással szemben, amely választási lehetőségeit beszűkíti.

Történelmileg Platón jutott legközelebb az *értékelő aktusnak* megfelelő metafizikához, szellemi konstrukcióiban szinte ajtón kopogtat az értékrendi szemlélet, melynek hiányából ered a *dolgok* és *ideák* elkülönítésének minden hibája. Az „*ouszi̲ai khórisztai̲*" ellentmondásosságát az *idealizmus* is átveszi abban a tételben, amely a törvényt elválasztja materiális tényszerűségektől és az ideának olyan szerepet tulajdonít, melyben szinte a dolgok felett lebegve írja elő a szükségszerű viselkedés menetét.

A mindent lezáró végső determináció reális lehetőségét N. Hartmann azzal az indokolással veti el, hogy *tökéletesen* determinált létben ugyanannyi helye van egy új típusú, a meglévő fölé épülő instanciának, mint *tökéletlenül* determinált minőségekben. Ez az álláspont arra vezethető vissza, hogy koncepciója egészében Hartmann arra az ismeretelméleti problémára igyekszik választ adni, hogy miként transzcendál a tudat a realitás apriori létezőire. Központi problémafelvetése tehát nem kozmológiai, hanem ontológiai jellegű. A Lét természetét illetőleg nyitva hagyja a dolgok és a tudat koincidenciájából kivezető utat egy olyan alap képzete felé, amely nagyjából Kant *Ding an sich* koncepciójának felel meg, miszerint az „*Utolsó*" nem definiálható sohasem. Definiálni csak olyasvalami alapján lehet, ami a keresett mögött áll.[i] Az idealitás és realitás között tátongó rés rendszerében mégis lezárul azáltal, hogy a *kategoriális novum* fogalmilag mindkét kategóriának megfelel: egyrészt materiális minőség, másrészt törvényszerűség is, amely a minőséget meghatározza. Ennek a felfogásnak értelmében tekinti Hartmann az anyag felett megjelenő tudati minőség problémáját is megoldottnak.

---

i „Ein Letztes ist niemals definierbar. Definieren kann man nur auf Grund eines anderen, das hinter dem Gesuchten steht."36

Hegel nehézkes dialektikával igyekszik megbirkózni a kérdéssel, miként nyugszik kvantitáson a *kategoriális novum*, vagyis a minőség. Okfejtése abból a tézisből indul ki, hogy a természeti világ a szubjektumtól különálló valóságként létezik, *fogalmi meghatározások* ezért a szuverén szubjektum perspektívájából megítélve abszolút pozíciónak megfelelő módon helyezik el a dolgokat a Világegészben. A dolgok lényegéről csak annyit mondhatunk, hogy olyan formában léteznek, ahogy azt közös létünk juttatja kifejezésre tudatunkban végső absztrakt közvetlenségként. A szellemi Egész az öntudat abszolút pozíciójában ragadható meg kontemplatív jellegű végső szinten, melynek magaslatán az *ítélet* a dolgokat értelmi megvalósulásuknak megfelelő pozícióba helyezi.

Hegel *szubjektív logikája* lépcsőzetes ítéletek formájában rendezi a jelenségeket: a *szellem* egyszerű érzéki leírásból kiindulva emelkedik az ítélettípusok piramisán a tiszta öntudati kontempláció csúcsáig, az alanyi/tárgyi identitásig. A létrétegek legalsó, absztrakt metszetén a dolgok minden jelentést nélkülöző „*valamik*", amely szóhasználatban a *valami* (*etwas*) annyit jelent, hogy az illető dolog egy „közvetlen módon önmagára utaló létforma"[i], amely puszta létén kívül mást nem tudat. Hegel ezzel az absztrakcióval egyéb kapcsolatoktól való mentességet, kiemeltséget igyekszik kifejezésre juttatni, ami azzal jár, hogy az így jelölt entitások számára csak akkor jön létre minőségekben is megnyilatkozó lét, ha annak tárgyát tapasztalatilag meghatározzuk.

A világ egységek sokadalmával hat az egyénre, ezt a sokaságot úgyszintén az absztrakció *egy bizonyos formája jellemzi*. Kiemelhetjük bármely individualitást az előttünk nyüzsgő tömegből, ez a „valami" izoláltságában teljes értékű, önmagáért való („*für sich seiend*") zárt egység minőségében jelenik meg. E meghatározás, melynek értelmében az „Egy" az Egész teljes értékű része, körülbelül annak felel meg, amiről az *inherencia* állapota kapcsán értekeztünk olyan értelemben, hogy a pluralitást alkotó individuumok mindegyike abszolút minőséget képvisel a maga zárt rendszerében. Olyan létforma tehát az *Egy*, amely önmagára vonatkoztatva abszolút igaz, mivel az önmagába fordultság („*Insichsein*") állapota a kívül eső mindenség negációjában nyer kifejezést, ami abban nyilvánul meg, hogy az atomizált világ egyedei a plurális sokaságból kiragadva *negatív módon abszolút jellegűek*. Ebben az értelemben utal Hegel arra, hogy az Egész csak úgy képzelhető el, hogy részek egységeként fogjuk fel. Másrészt azonban – amint ez a fentiekből kiderül – nincs Rész, melyet ne értelmezhetnénk (abszolút) Egészként. Az ily módon kifejezésre juttatott szembenállás a metafizika központi kérdéséhez vezet: *„Mi a Világegész, virtuális észidea vagy az emberi tudatot körül ölelő realitás?"*

Az ideálizmus kanti felfogása értelmében az ember képes ugyan kontemplatív módon átélni az irracionális Világegészt, annak tartalmát, a világtörvényként megjelenő erkölcsi értéket azonban minden függőségi viszonytól mentesen önmaga va-

i Unmittelbar auf sich bezogenes Dasein

lósítja meg szubjektív belátása alapján. Hegel panteista koncepciója a „sollen-etika" e tételével ellentétben adottnak veszi az Egész reális létét, a probléma megoldását a *kvantitatív* módon atomizált Lét kvalitatív Egésszé való átminősülésében látja. Jegyezzük meg a jobb érthetőség kedvéért, hogy Hegel nem Hartmann eljárási módjához hasonlíthatóan *szintetikus* vizsgálatok eredményeként feltételezi a jellegzetességekkel alig ellátott *kvantitások* létezését, hanem *analitikus* megfontolások eredményeként jut az eredményhez, amely szerint a realitás minden egyede véges *egyetlent* képez, melynek sokasága az Egészben számszerűleg meghatározhatatlan. Ez a mindenkor n+1-ként értelmezhető sokadalom szüli a *rossz végtelen* problémáját, melyet Hegel elegánsan old meg abból az alapelvből kiindulva, hogy egy dinamikus jellegű fogalommal állunk szemben, amely önmagát cáfolja. Alaposabb szemügyre vétel alapján kiderül ugyanis, hogy a rossz végtelen elképzelése kvantitatív processzusként gerjeszti ismétlési kényszerben önmaga ellentétét, a végességet. Ha például egy szobában körbe-körbe járunk, és egyre csak növeljük lépteink *meghatározható hosszának* számát, nagyon is véges világot járunk be, függetlenül attól, hogy milyen hosszúak határtalan folyamatossággal ismétlődő lépteink.

Geometriai szemléleti módban a rossz végtelent a meghatározatlan távolságba futó egyenes képviseli, a kör ezzel szemben minőséget hordozó idomként jelenik meg. Létrejöttét lehetővé tevő pontok szintjén mégis végtelen, mert bármennyi is a pontok száma, alakminőség nélkül sohasem alkotnak kört vagy más idomot; a pont csak pont marad. Mindemellett az inherencia megnyilvánulásának tekintendő, hogy a pont izoláltságában is alkotó jellegű funkciót tölt be, még ha kvantitatív kontinuitása értelmében az sem eldönthető, hogy az egyik a másikhoz képest elől vagy hátul van.

Hegel tehát kimutatja, hogy a *rossz* végtelen nem fedi a *valós* végtelen[i] fogalmát, amely *abszolút jellegű*. Ez az *abszolútum feloldja a kanti véges–végtelen kategóriapár relativitását: nem mutat felsőbb szint felé, nincs folytatási kényszer*. Fontosnak tartjuk, itt megjegyezni, hogy Kant antinómiája nem a gondolkodási módszer elégtelenségét juttatja kifejezésre, hanem a *világmagyarázat hiányosságát*. Ez arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Világegészt* nem szabad quantitatív fogalomként elképzelni, mint ahogy ezt a fizika tudománya kénytelen tenni a *világegyetem* szerkezetét, életkorát és kiterjedését illető empirikus vizsgálatai során. Az Egész minőségi szintként történő megfogalmazása megóv a logikai ellentmondásosság veszélyétől. A mennyiség és minőség kapcsolódásának problémáját Hegel a *mérték* (Maß) kifejezéssel oldja meg. Mértékként kezeli a minőséget, és ezzel kifejezésre juttatja – megint csak az inherencia fogalmával rokon értelemben – a felsőbb létréteg jelenlétét az alsóbban.

A tér és idő végtelenje nem alternatíva a végességgel szemben, csupán arra utal, hogy a világ nem válhat teljessé kvantitatív minőségben; végessége kiegészítésre szorul. A He-

i Die wahrhafte Unendlichkeit

gel féle *Maß* e kiegészülés *kvalitatív* természetére utal: Két hidrogén- és egy oxigén atom alkotóeleme szükséges a víz létrejöttéhez, amely minőséget H2O formájában kvantitatív módon határozzuk meg. Az elemeket atomsúllyal minősítjük, és végül eljutunk a Planck féle „h" formájában a tiszta, jelleg nélküli mennyiségi mértékéhez, az *Egy* mindenek alapjául szolgáló elementáris egységéhez, amelyből felfelé haladva a *kvantitás* kategoriális novum-ugrással válik *kvalitássá*.

Hegel dialektikus módszere sikerrel oldja meg a problémát, amely Kantot Platónhoz hasonlóan az elképzeléshez kötötte, miszerint a realitás szerkezetileg alapvetően elkülönül az idealitásról. Hegel logikai műfogása abban áll, hogy az ideális létező fogalmát a végtelen minőségi jellemzőivel látja el, melyet abszolútumként értelmez és mindezen túlmenően Isten fogalmával egyenértékűvé tesz. A Világegész röviden szólva kvantitatív szinten vizsgálódva anyag, a valós végtelen értelmébe véve pedig Isten. A rossz végtelen gondolati formátumával szemben létezik tehát egy minőségi végtelen, amely nem más, mint az Isten lényével egyenértékű *abszolút minőségi Egész*. Ennek teljessége az idealitás. Vegyük észre, hogy Hegel az idealitás fogalmát materiális alapokról vezeti le, ami azzal jár, hogy az értékmegvalósulás nem lehet felszólító („Sollen") jellegű.

A Nemlét fogalmát Hegel nem a dolgok felfelé haladó kiteljesedésének létréseiben határozza meg, hanem egyrészt a kvantitatív jellegű „valami", másrészt a rossz végtelen értelmében, mely tulajdonképpen véges, csak éppen határtalan. Nem hozhat értelmes eredményt a világegyetem fizikai jellegű végtelenségének taglalása sem, mivel a probléma az alacsony megfigyelési szint következményeként jelentkezik. Kant antinómiája azáltal válik téves felvetéssé, hogy a *véges* és *végtelen fogalmával* két különböző létezési szint minőségét állítja egymással szembe: figyelmen kívül hagyja a rétegződésekhez kötött feltételrendszerek közti különbséget. Köznapi szóval élve almát hasonlít össze körtével. Kategoriális dialektikája mindemellett meggyőző logikával építi fel az abszolút pozíciót, amely az embert az őt körülvevő tárgyak érzéki megragadására képesíti. Azt, hogy ezek a tárgyak miképpen változnak jelentéssé a tudatban, Platón a jól ismert a barlanghasonlat segítségével igyekszik érthetővé tenni. Példája elsősorban az érzéki megismerés és a valóság közti különbséget szemlélteti, melyet népszerű módon úgy fogalmaz meg, hogy vannak dolgok, melyek érzékszerveink útján és vannak, melyeket ésszel, azaz ítéletek alapján ismerünk meg. Ez utóbbiak a matematika, illetve bölcselet fogalmi körének tagjai. Matematikai törvényszerűségek alapján megítélt tárgyakat Platón, evidens beláthatóságuk értelmében objektív jellegű ismeretanyagnak tartja. *Politeia* című értekezésében ezt ekképpen fogalmazza meg: „Akik matematikai szemlélettel közelítik meg a reális valóságot, látható alakokkal dolgoznak, holott gondolataik igazi tárgyai nem is ezek, hanem azok, amikhez a tapasztalat tárgyai hasonlítanak." Intellektuális képességek alapján eljut tehát az ember a feltétel nélküli megismerés lehetőségéhez, melynek négy módozata van.

A tárgy és fogalom közti összefüggés feletti bizonyosság az alábbi felsorolás értelmében nő:

1. Találgatás (*eikaszia*)
2. Hivés (*pisztisz*)
3. Gondolati tevékenység (*dianioia*)
4. Kontemplatív szellemi ismeretszerzés (*noészisz*)

Az érzéki jellegű információkat direkt módon csak vélemény (*doxa*) formájában dolgozhatjuk fel, míg a *noészisz* csúcsán végrehajtott gondolati tevékenység tudományos ismeretekhez vezet. Megállapíthatjuk tehát, hogy Platón rendszerében az ítélő aktusok módozatai és a szembenálló tárgyak egymás fölé rétegződő típusokban haladnak a kontempláció magas szintű megismerő aktusa felé. A *létezési rétegek* Hegel rendszerében is ennek a progressziónak megfelelően törnek ítéletek formájában az abszolút pozíció irányába:

a) *Létezési* ítélet (Urteil des Daseins) => pozitív, negatív, végtelen
b) *Reflexiós* í. (Urteil der Reflexion) => szinguláris, partikuláris, inverzális
c) *Szükségszerű* í. (Urteil der Notwendigkeit) => kategorikus, hipotetikus, diszjunktív
d) *Fogalmi* í. (Urteil des Begriffs) => Asszertorikus, problematikus, apodiktikus

A *logikai idealizmus* álláspontját elvi éllel Edmund Husserl (1859 – 1938) fenomenológiai szemléleti módja fogalmazza meg azzal a felvetéssel, hogy a megismerési aktusban le kell hántolni minden lélektani fogalomgyarapodást, amely a világról alkotott ítéletet szubjektív jellegűvé tehetné. Olyan jelenségnek kell tekinteni a világot, amely nem létezik a magunk realitásról alkotott fogalmi rendszer értelmében. E beállítódottsággal felemelkedik az ember a kontempláció legmagasabb szellemi csúcsára és tiszta tudati színvonalon jut el a világ véleményszerű megítélése, a *Weltmeinen* elvéhez. Az ily módon meghatározott ismeretszerzési módozat kétségkívül egybeesik Platón noészisz névvel illetett kontemplatív jellegű élményanyag feldolgozásával. E lehető legmagasabb szintű megközelítés esetén módunkban áll a világ minden jelenségét a maga helyén látni és így képessé válunk a lényeg megragadására.
A *lényegmegragadás* fogalmán Husserl az *ítélet* azon funkcióját érti, mellyel a képzeteket azokba a jelentésegységekbe emeljük, melyekben kikapcsoljuk, kvázi zárójelbe tesszük, az érzéki tartalmakat. Ami ezután megmarad, elénk tárja a világ abszolút jellegű összefüggéseit. A fenomenologikus kontempláció szintjén mellőznünk kell minden tudományos előítéletet, úgy kell a világot szemlélni, miként ezt a gyermek vagy vadember teszi. Amennyiben sikerül kikapcsolni a belénk idomított, természetünktől idegen fogalmi struktúrákat, az összefüggések úgy jelennek meg, ahogy azok önmagukat személyünktől függetlenül adják.

Husserl ezen elképzelése egyértelműen téves. Kontemplatív állapotban ugyanis nem a naiv individuum szemléleti módja, hanem a filogenetikus fejlődés alkalmával megvalósuló évezredes érlelődési folyamat eredménye érvényesül. Az abszolút pozíció szintjét izolált misztikus kontempláció állapotában nem érhetjük el. Nem lehet mindent akaratlagosan elfelejteni, hogy elölről kezdhessük a megismerést. Piaget vizsgálatai kimutatják, hogy az egyén intellektuális differenciálódása folyamán olyan fejlődési állapotok állnak elő, melyek látásmód tekintetében visszafordíthatatlanok. Ugyanez egyszerű kísérletek alapján is bizonyítható: Ha egy meghatározott jelentéssel bíró, rejtjelesen ábrázolt szimbólumot – például képrejtvényt – az érzéki benyomások közegében egyszer már felismertünk, úgy a későbbiekben ugyanazt a mintát másképp már nem, csakis a megfejtett rejtjel értelmében észlelhetjük.

A fenomenológia látásmódjával szerzett ismeretek tudományosan igazolható értéke az *evidencia* élményére korlátozódik. E fogalom Descartes vizsgálódásai során került a modernkori racionalizmus ismeretszerző eszköztárába, és az intellektuális kontemplációban megjelenő tárgyi összefüggések érvényességét igazolja. Felvetődik azonban a kérdés, hogy az evidens módon megjelenő belátások a valóságot ábrázolják-e minden esetben. Érzéki csalódások ténye és az őrületi téveszmék végtelen sora ennek ellenkezőjét bizonyítja. Evidens meggyőződés csupán az igazság felismerésének *lehetőségét* foglalja magában: az *evidencia élménye hiányában nem tarthatunk igaznak valamit, ám ami evidensnek tűnik, nem feltétlenül igaz is.* Ha a gyermek levelet ír a Jézuskának és megkapja a kért ajándékot, úgy esetében az evidencia szubjektív jelleggel érvényesül, e szubjektivitást cáfoló igazság az összefüggések *valós* hálózatában nyer kifejezést.

Engels szerint a természet objektív jellegű ismeretét bizonyítja a tény, hogy a búzagyökér festékanyaga szintetikus módon is előállítható. A cselekedet sikere nézete szerint az *igazság* tényét bizonyítja. Ilyen értelemben azonban az állatok is objektív jellegű ismeretek felett kell, hogy rendelkezzenek, hiszen minden elméleti háttér hiányában is képesek intellektuális képességeket feltételező feladatok megoldására. Ellentmond Engels konceptusának az is, hogy hibás alapelmélettel is végezhetünk gyümölcsöző kutatómunkát. Eredményesen jósolták meg az ókor csillagászai geocentrikus elmélet alapján is a napfogyatkozások és bizonyos csillagkonstellációk bekövetkeztét. A valóságnak megfelelő eredmény tényként, de nem igazságként könyvelendő el. Megtévesztő a dologban csupán az, hogy minél több eredménnyel gyarapodik a megismerési hálózat, annál hitelesebbé válik az evidencia bizonyító ereje. Tapasztalati tényezők amúgy se növelik az Egész mennyiségileg kifejezhető kapacitását, mivel a kérdésfelvetés értelmi felosztásával a részinformációk száma a végtelenségig növelhető. Minden megismerés egyfajta *ko-reláció* képében nyilvánul meg, maga az *Egy* azonban az összefüggéseken kívüli, tapasztalatilag megragadhatatlan megjelenési formát írja le.

A logikai szükségszerűségként megjelenő irracionális Világegész különböző megnevezéseket visel. Ez Kantnál az Ész, Hegelnél a Szellem, az antik bölcselet gondolatvilágában pedig a Nousz – mindezek a kifejezések értelmileg ugyanazt a fogalmat fedik. Formálisan az alany és az észlelés tárgya közt létrejövő korrelatív kapcsolódásban realizálódik a megismerés, tartalmi vonatkozásban ekként fogalmazódik meg az alapvető kérdés: Miként jön létre a megismerés, ha tudatunkban nem tárgyak, hanem szubjektív érzéki tartalmak realizálódnak, melyek nem állnak kapcsolatban az univerzummal? Válasz: A tudatilag megjelenített korrelátum az alanyban is a Világegész értelmében rendezi az összefüggéseket. Miként lehetséges ez? Nos, épp ennek kapcsán nyer értelmet *az irracionális Világegész megfogalmazás,* amely *mind a szubjektumot, mind az objektumot magában foglalja*. Fogalmát nem részelemekből összetett edényszerű alakzatként képzeljük el, ehhez hozzá kéne gondolnunk egy külső megítélési közeget is. Az abszolút Egész nem lehet azonban kint vagy bent, akár a szubjektumot, akár a világot képzeljük el közegként. Minden képzet, alany, tárgy és dolog, minden megismert, tudott, tudatosan átélt valóság részmetszetként jelenik meg az irracionális Világegészben. Hegel elképzelése szerint a gondolkozás dialektikája abban nyilvánul meg, hogy az érzéki tartalom az Egészhez különvált, absztrakt *an sich* részegységként kapcsolódik. A megismerés magasabb szintjén fokozatosan bontakozik ki a szintetikusan szerveződő Egész és a legmagasabb szinten nincs már különbség megismerő és megismert, alany és tárgy között. A logikai tudat, amely e szerveződésben mindig jelen van, nemcsak *mást* ismer meg, hanem *önmagát* és saját működésének törvényeit is. *Ez úgy lehetséges, hogy sem az alanyi, sem a tárgyi oldalt nem ruházza fel a szellem abszolút jelleggel, hanem mindkettő felett áll.*

Jelentésrendszerek ideális struktúrái

Husserl szerint az absztrakció olyan szellemi aktus, melyben a dolgok magasabb rendű egységét közvetlen módon éli át és ruházza fel jelentéssel az individuális tudat. Ahogy az érzékelés, úgy a jelentésadó funkció sem bontható részegységekre. A jelentés éppolyan *sui generis* átélésként realizálódik tudatilag, mint az érzéki tartalom. Az absztrakció közvetlen módon megjelenő jelentéstartama az emberi szellem abszolút pozíciójának következményeként fogható fel. Husserl koncepciója utal az Egész fogalmára is, amely oly módon inherens a részjelenségeken, hogy egységbe foglalja és értelmileg megalapozza az idő tengelyén egyébként izolált egységekben megjelenő mozzanatokat.[37] A jelenségek tényleges fundálódása az ideális létezők apriori meg-

ragadása formájában történik, melyben az idealitás ismeretelméleti szerepe abban áll, hogy logikus ítéleteinket egyesíti a reáldeterminációs tapasztalás anyagával érvényes szisztémává. *Jelentéssé a realitás az apriori tudatban, tárggyá az apriori hálózattal kiegészített determinációs típusok rendszerében válik.*

A szellemi aktus nem reflektálja közvetlenül az ideális létezőket és nem is éli át közvetlenül a tapasztalati anyagot, mivel a reális folyamatokról csupán képzetreprezentációk jelennek meg a tudatban. A tárgyalkotás a jelentés átélésében valósul meg, mely funkció eredménye abban áll, hogy a jelentéstudattól független *tárgyi minőséget* állít a megismerés elé. Ám a jelentés nem tehető azonos értelművé a tárggyal, mivel azt sokféleképpen írhatja körül. Az egyenlő oldalú, illetve egyenlő szögű háromszögű például két különböző meghatározása az objektív valóságában azonos jellemzőkkel rendelkező tárgynak. Az „*échelle d' observation*" törvénye értelmében a jelentés ugyanazt a tárgyat különböző megfigyelési szintre transzponálhatja, ahol más és más értelemmel ruházódik fel a szemlélődő alany számára.

Husserl gyakorlati példával illusztrálja, hogy egy fogalom meghatározásának – tehát a jelentésegységekben történő tárgyleírásnak – sorozatos módja is lehetséges. Az $(5^3)^4$ fogalmat kifejezhetjük az $5^3 \times 5^3 \times 5^3 \times 5^3$ sor segítségével. De mi az 5^3 értelme? Ez esetben az 5×5×5 sorra hivatkozunk. Ha meghatározzuk az 5 jelentését is, eljutunk az 1+1+1+1+1 sorhoz, illetve a teljes jelentésegységet összetevő végső elemekhez. Ha tehát a képzetekben megragadott elemeket rétegesen egymás fölé helyezzük, *eljutunk* a *különböző tudatosulási pozíciókból kialakuló elméleti tárgyhoz, amely* az alanyi megragadás és a tárgyi objektivitás identifikálódásában válik jelentéssé. Ebben az értelemben jelenti ki Husserl, hogy pirosat megismerni vagy valamit pirosnak nevezni egyet jelent. *A jelentés és a tárgy ugyanannak a valóságnak ismeretelméleti, illetve ontológiai oldala.*

A megismerési folyamat azért nem tekinthető a lélektani folyamatok operatív módon meghatározható alegységének, mert az ember szellemi tudatában különféle struktúrák hálózata szövődik össze kontemplatív egésszé. Az idealista ismeretelmélet a tárgyalkotás kibontakozását egy konfigurációs folyamat keretein belül ábrázolja, melynek állomásai a következők:

a. Tapasztalati benyomások alapján kialakulnak bizonyos tudati képekhez kötődő korrelátumok.
b. E korrelátumok egymáshoz való viszonyukban logikusan megalapozott rendszert alkotnak, melyben a tudattól független ideális létezők önmaguk tudati reprezentánsaivá, jelentésekké válnak.
c. A jelentéseket hordozó nyelvrendszer nem csupán képzeteket kapcsol össze asszociatív módon, hanem gondolkozási felhívásokat is tartalmaz. A megragadott tárgyat egy szellemileg megalkotott rendszer tárgyává teszi, amely nem csupán asszociatív kapcsolatokat ábrázol, hanem ítéletalkotásra is felszólít.

Fontosnak tartjuk, hangsúlyozni, hogy nem maga a rendszer hajtja végre jelentésdifferenciáló folyamatokat, a jelentéshordozó tárgyak csupán alkotóelemei a nyelvi struktúrának és anyagul szolgálnak az ítéletnek. Matematikai egyenletek felszólító jellege is abban áll, hogy bizonyos eljárások végrehajtására adnak utasítást. Ezek betartása garantáltan helyes gondolkodásmód alkalmazásával jár – még akkor is, ha a legtöbb matematikai fogalom tartalmát képzetként nem tudjuk tudatilag realizálni, csupán gondolati megalkotásukra vagyunk képesek.

Az ideális struktúrákat a konkrét ítélet jelentésrendszerek alapján kapcsolja összse képzettartalmakkal. E kapcsolódások segítségével tárjuk fel a reáldeterminációs folyamatok törvényeit is. A kérdés eldöntése, hogy a Föld forog-e a Nap körül, vagy ez fordítva igaz, nem következhet a Nap mozgásának reális megfigyeléséből. Az empirikus anyagot bonyolult ideál-összefüggések hálózatába kell, állítsuk ahhoz, hogy evidenssé váljon a természeti törvény. *Az igazság kritériuma nem képzetszerű, hanem ideális értelemben megvalósuló evidens jelentéstudat: a Világegész összefüggéseinek közvetlen átélése*.

Husserl fenomenológiája az ember individuálisan megjelenő intuitív szellemiségét ruházza fel azzal a megismerési képességgel, amelyre Hegel rendszerében csupán egy ember feletti világszellem képes. De vajon az intuitív átélés alapján feltárt megismerésben az egyes emberen inherens világ metafizikai önkibontakozásáról van-e szó, melynek az ember csak veszendő eszköze, vagy elemi ítéleteink is abszolút jellegűek? A megismerés metafizikájának központi problémája jelenik meg e kérdésben.

Kapcsolódások dialektikája

A szellemi aktusokban megjelenő identitástudat arra képesíti az embert, hogy irracionális beütések ellenére is elérhessen a tapasztalati létezésnek egy magaslatára, mely evidens módon jeleníti meg előtte a *Világegészt* „ember feletti világszellemtől" függetlenül. A megismerés ilyen jellegű értelmezése teremtette meg a *kategóriák tanát*, melynek elméleti magva Arisztotelészre vezethető vissza, aki elsőként állapítja meg, hogy a gondolkodási folyamat egyfajta integratív tevékenységre épül, melynek alapjául u.n. *kategóriák* szolgálnak. E tanítás részletekbe menő kifejtését Kant végzi el, aki Arisztotelészhez hasonlóan abból indul ki, hogy az érzéki benyomások önmagukban csupán egy rendezetlen összevisszaság tudati vetületét szolgáltatják. Ahhoz, hogy az ember szellemileg is orientálódni tudjon a világban, ítéletek formájában kell saját

szempontjai alapján rendezni a dolgokat, melyek a szenzorikus jellegű információk szabadon lebegő sokaságként veszik körül. A rendezőelv, amely ezt lehetővé teszi, az ítéletalkotás alkalmával kategóriákban realizálódik, tehát nem (külső eredetüknek megfelelően) a világstruktúra alkotóelemeiként, hanem *értelmi jellegű fogalmakként* kell kezelni őket. Szerepük abban áll, hogy feltérképezik a tudat számára az észlelt jelenségek kapcsolatait. Ha például megállapítjuk, hogy a tűző Napon a viasz megolvad, a Nap melegének és az olvadásnak képzetét szükségszerűen az *okozatosság tudati képében integráljuk*. A kérdést, hogy mi módon kapcsolódnak a kategoriális ideák a valósághoz, miként szerveződik a reális valóság saját törvényei alapján, a modell nem válaszolja meg. Problematikus marad Kant rendszerében éppúgy, mint Arisztotelész konstrukciójában a tény, hogy a *jelentésegységek nem utalnak elegendő alapra, melynek értelmében a meghatározások létrejönnek.*

A fenti példa esetében az *okozatosság* appercepciója alapján hozott *ítélet* így hangzik: „A nap melege megolvasztja a viaszt." Nyilvánvaló, hogy okozatosság tudati szinten nem jelenhet meg *közvetlen* észlelésként, hiszen észlelni csak érzéki tartalmakat lehet. A *bio*-logikus felfogás, mely szerint a fogalom lényege *tipizált emlékkép* formájában valósul meg, már csak azért is téves, mert a fogalomalkotás nem lélektani jellegű képzettársításban, hanem felfelé irányuló, integratív módon megvalósuló korrelátumok minőségében jön létre. A kategóriarendszer Kant és Arisztotelész felfogása szerint apperceptív hálózat, egyikük rendszerében sem derül ki azonban, hogy menynyiben objektív a felvázolt struktúra, emellett tisztázatlan marad a jelentésrendszerek alkotó elemeinek egymáshoz való viszonya is. Kant koncepciójában az okozatosság nem is reális világtörvénynek, hanem *szellemi eredetű objektivitásnak*, végeredményben a jelentésadás következményének minősül. A kérdés, hogy miként viszonylik egymáshoz a jelentés tudata és az objektív, tudattól független hálózat szükségszerű léte, a kanti idealizmus számára megoldhatatlan probléma marad. De annak tényét, hogy a jelentéstudat nem érzéki, tehát nem lélektani jellegű, a kanti szemlélet is világosan kifejezésre juttatja. Ha tehát a képzetek a kategóriák hálózatában valóban elhelyezhetők, akkor az így megvalósuló világkép objektív szükségszerűséggel érvényes.

Hume még nem ismeri fel, hogy a lélektani képzettársítás lényegileg eltér az okozatosság kapcsolati rendszerétől, Kantnál azonban élesen elkülönül már egymástól az asszociatív jellegű és a jelentés szerinti kapcsolódás. Értelmi kategóriák kötelező érvényű belátási kényszerrel hatnak a gondolkozásra. Az egyes ember is csak úgy válhat önmaga számára konzisztens lénnyé, ha aláveti magát a kategoriális hálózat törvényének, melynek folytán szubjektív képzetei köréből felemelkedik a tagadhatatlan érvényesség világába. Kategóriák jelensége teszi lehetővé a tudományos gondolkodást is: törvényeinek betartása vezet az ítélkezés elegendő alapjához.

Az fentebb több szempontból megvilágított kérdést feltehetjük így is: „Miben nyilvánul meg az ítéleti aktus?" Az eddigiek értelmében a válasz csak abban állhat,

hogy az ítélkezés látja el az érzékleteket és érzületeket jelentéssel, kijelenthetjük tehát, hogy a kategóriák alapvetően megegyeznek az ítéletekkel. Ilyen értelmű megfontolás áll a táblázat hátterében, amelyben Kant a kategóriák eredetét igyekszik összefüggésbe hozni a lehető ítéletek zárt rendszerével:

1. Az ítélet *mennyisége* (terjedelme) szerint lehet: általános, különös, egyedi (Például: „Minden bogár rovar"; „A bogár olyan rovar, melyet kitinpáncél fed"; „A bolha egy melegvérű állatokon élősködő bogár")
2. *minősége* szerint: állító, tagadó, végtelen
3. *relációja* szerint: kategorikus, hipotetikus, általános
4. *modalitása* szerint: problematikus, asszertorikus, apodiktikus

A felsorolt ítéletekből következik a kategóriák felosztása és alosztálya:

a. *Mennyiség*: egység, sokaság, összesség
b. *Minőség*: realitás, limitáció, negáció
c. *Reláció*: inherencia – szubzisztencia; kauzalitás – dependencia; kölcsönhatása oknak, okozatnak
d. *Modalitás*: lehetőség – lehetetlenség; Lét – Nemlét; szükségesség – véletlenszerűség

Jelentésegységektől lényegesen eltérő ontológiai jelleg bontakozik ki kategóriák azonosítása tekintetében Hegel dialektikájában. Ezek analízisét N. Hartmann végzi el mintaszerű tökéletességgel. Jelen mű az ő felfogását teszi magáévá, melyet elöljáróban következőképpen fogalmazhatunk meg röviden: *A kategória a dialektika szabályai szerint a gondolkozás és tárgyi valóság közös törvénye*, *melyben a rétegtörvény a kategorikusság elvének pandanja*.

Az oksági törvény a legalacsonyabb létrétegre jellemző *plurális világ mozgásfolyamatainak* törvénye, melyben a mechanika szabályai érvényesülnek. De ha e folyamatok minőségi változásokhoz vezetnek, úgy ez az átlényegülés már nem tekinthető okozati jellegűnek. A tűz oka oxidációs folyamat; eme új szerveződési minőség az elemi részecskék mozgásfolyamata eredményének tulajdonítható. Az égésben lejátszódó vegyi átrendeződés azonban többet jelenít meg, mint ami az elemi részek kvantum-adataiból levezethető. Ez felveti a kérdést, hogy az atomok mely törvények alapján alkotnak olyan minőségi többletet, melyet a mennyiségi adatok alapján kikövetkeztetni nem lehet. Aritmetikai törvényszerűségek esetében is olyan minőségek jelennek meg, melyek additív jellegű kapcsolódásból nem vezethetők le: A kettes szám páros, a hármas pedig páratlan, tehát más minőség, holott mindkettő az alapegységből, az 1-ből tevődik össze. E példa egyszerű módon demonstrálja, hogy nem csupán kvantitatív jellegű összegződések, hanem minőségi változások is léteznek, melyek magasabb szinten ábrázolják ugyanazokat az összetevőket.

A *kvantitás* ilyen értelemben minősül a lételemek *an sich* („magának való") állapotának, amely kikapcsolódást jelent minden összefüggésből – egyebek mellett az elemek szerkezetéből és az aritmetikai sor összefüggésrendszeréből. A *kvalitás* ezzel szemben az elemek *für sich* („valamire való") állapota, melyben az összetevő elemek egy magasabb rendű szerkezeti minőségre utalva jelennek meg. Az atomsúlynak például csak akkor van értelme, ha a kémiai elemek zárt rendszeréből – a periódusos összefüggésekből – adódó tulajdonságokat figyelembe vesszük. Törzsszám esetében *sorminőség* határozza meg az adott egység „für sich" jellegét. Az elemek itt sem additív integrációként hozzák létre a minőségi többletet, hanem alakszisztéma formájában. Nevezzük ezt a struktúrát a fent ismertetett értelemen a létezés magasabb rendű rétegeit képviselő *evolutív*, illetve *genetikus* alaknak. *A mennyiség és minőség kapcsolata tehát nem okozatos, hanem rétegesen polarizált*. Ennek törvényét a *kategoriális dependencia fejezi ki*, amely két tagból áll; ezek egyike gondolkozási szükségszerűséggel hívja fel a másikat: A *mennyiség* a minőségi szerkezetből kiesett „an sich" valóságot, a *minőség* fogalma pedig a „für sich" felépítésű alakzat elemeit jellemzi. *Reális* rétegek éppúgy, mint *ideális* létezők „an sich – für sich" jellegű polarizációban kapcsolódnak egymáshoz. A hierarchikus módon felépülő szövődményben nemcsak jelentésdifferenciálódás, hanem az ontológiai jellegű létkapcsolat is megragadhatóvá válik: A világ rétegei egységes egésszé kovácsolódnak és a kategoriális dependencia jelenségében formát ölt az *„an und für sich" Világegész*.

Hegel dialektikus módszerének logikája értelmében az „an sich" kategória a tézis, a „für sich" az antitézis az „an und für sich" állapot pedig a szintézis. Jelen mű az *an sich* kifejezés helyett *inherencia* a *für sich* helyett a *koherencia* terminust használja, az *an und für sich* állapotot pedig a *kontemplatív identitás* fogalmával azonos értelemben alkalmazza – abból a meggyőződésből kifolyólag, hogy ezek a szavak szélesebb összefüggésben adják vissza a vélt fogalmak értelmét.

Reálkomplexusok

A kategóriák fogalma ellentmond a szubsztanciális izoláltság állapotának. Azon túlmenően, hogy egy ilyen jellegű létminőség kétségessé tenné az alanyi/tárgyi identitás feltételezésének jogosultságát, ellentmond az izolált megjelenési formának az is, hogy a kategorikus polarizációban az alany mindig túlmutat önmaga alanyiságán egy kiegészítő összefüggés értelmében. Valójában nincs is kategoriális pluralitás, hisz a kategóriák feladata, mint ahogy ez Kant koncepciójából is kiderül, épp a pluralitás feloldásában áll.

Arisztotelész és Kant azonban tévúton járnak, amikor egy meghatározott számú kategória azonosítására tesznek kísérletet. A kategória tudati megragadása ugyanis – éppúgy, mint minden egyéb strukturális adottság észlelése – nagymértékben függ a megfigyelési pozíciótól, tehát a rétegkapcsolódás szintjétől, amely egy bizonyos minőségi fokon az *idealitás* és *realitás* megkülönböztetését ellehetetleníti azáltal, hogy a kategóriák e létformákat egyesítik. A fuzionálás formailag arra vezethető vissza, hogy a kategóriák sohasem határozott alakban, hanem bizonyos struktúrák interferenciájaként lépnek fel, ezzel azt jelezve, hogy teljes összefüggésük megragadhatatlan, racionálisan kifejezhetetlen. A szerkezeti alakzatok vizsgálata mindig további struktúrák létére utal. E jelenséget Hartmann *kategoriális implikáció* fogalmaként tartja számon, melyet Platón is felismer, aki az *összefonódás törvényét az ideák világában koinónia* névvel jelöli és csupán annyiban téved, hogy ideális létezők nem önerőből fonódnak össze, hanem a kategóriarendszer koherenciájának eredményeként.

Korábbi fejtegetések értelmében az inherencia felsőbb minőségek megjelenését jelzi az alsón oly módon, hogy *az alsó saját abszolút kifejezési módján képviseli a felsőbb réteget.* Az *inherencia* eredeti értelme szerint járulékos tulajdonságokat helyez el a *szubsztancia* változatlan lényegén, amely jellemzők úgy szerepelnek az alapon, mint emberen a ruházat, melynek változása nem érinti a személy azonosságát. Lényegüket tekintve misztikus szimbólumok is az inherencia megnyilvánulásainak tekintendők, melyek nem tárgyat ábrázolnak érzéki minőségben, hanem a tárgy mögött lappangó irracionális hatalmakat. A mítoszképzés ezért nem csupán perszonifikáció, hanem egyben irracionálisan átélt kozmikus hatalmak reprezentációja is.

Az irracionális aktusok tárgyalása alkalmával nyilvánvalóvá vált a körgondolati logika szükségszerűsége abban az értelemben, hogy e megragadási mód a dialektikus szemlélet csúcsát, a téziseket és antitéziseket lezáró végtelen sor irracionális metszetét szemlélteti. Tüzetes szemlélődés alapján megállapíthatjuk, hogy minden dialektikus sor szükségszerűen vezet e csúcshoz. Röviden megfogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy a dialektika következetesen a panteizmus fogalmában tetőzik. Ilyen értelemben az anyagot végső létbázisnak minősítő marxizmus is panteista álláspontot képvisel.

Az *koherencia* fogalma ebben az összefüggésben N. Hartmann *Koherenzgesetze* címen kifejtett tézisével világítható meg, melynek törvényszerűségei négy momentumban rögzíthetők.

i.) Összekötöttség: A kategóriák nem külön-külön, hanem együttes egészben határozzák meg a rétegminőséget.

ii.) *Rétegegység*: a rétegvalóságban nem merülhetnek fel izolált elemek. Az atomizmust kiküszöböli a dialektikus összefüggés. Az elemek feloldódnak a rétegvalóságban, tehát a létkapcsolat nem mechanisztikus.

iii.) *Rétegegész* értelmében absztrahálhatjuk ugyan az egyes elemeket, a réteg mégsem punktuálisan összetett. A pontszerű elemek csupán metszetét képviselik a réte-

gegésznek, az absztrakció ezért valójában létcsonkítás, az egyetemes összefüggésektől való elkülönítés. Ez a törvényszerűség az ideális létezők meghatározásánál különös jelentőséggel bír.

iv.) *Implikáció*: Bármely vizsgálatra kiemelt kategórián kimutatható minden más kategória alapvető jellege. E sajátságból következik a gondolkozás dialektikája is, amely nem punktuális individualitásban, hanem a fogalmak egymáshoz kötődöttsége, egymásra utalása alapján szüli a gondolati egységet. Ha gondolkozásunk nem rendelkezne ezzel a dialektikus jelleggel, akkor csupán világtöredékeket észlelnénk a mindenkori lélektani szükségletnek megfelelően.

A realitásban eme szabályok értelmében fűződnek össze a *determinációs típusok*. Számos jel utal arra, hogy élettani megnyilvánulásaiban az organizmus is determinációs működési elvre alapul. Descartes a testi-lelki jelenségek egymástól független, de egymásnak megfelelő *párhuzamos* kapcsolódásáról beszél. Nos, miféle elv kapcsolhatja ily módon a *res extensa* és *res cogens* jelenségeit össze? A *kapcsolat dialektikusnak minősül, ha a testi és a lelki folyamatok egymást idézik elő, együttvéve pedig momentumai annak az Egésznek, amelyet organizmusnak nevezünk.* Megfelelő vizsgálatok mégis izolált mozzanatokat tárnak fel, mert csupán ezek racionalizálhatók. Maga az organikus Egész irracionális minőség, melyben *a testi-lelki kapcsolatok nem okozatosak, hanem kategoriálisak*.

Leibniz tanaiban ezzel szemben a testi és lelki monaszokat nem kölcsönhatás, hanem valamiféle *praestabilita harmonia* köti össze. Az egyes folyamatok lezajlása nem utal kölcsönösségre, egymás reflexiója nélkül játszódnak le a történések oly módon, hogy a világharmóniában mégis minden testi folyamat mellé lelki folyamat is járul. Leibniz e nézetével az okozatos kölcsönhatás téves modelljét mutatja be szemléletes módon.

A szaktudományok jellemző hibája, hogy téziseiket egyetlen determinációs típusra vezetik vissza. Ha el is ismerik a felvázolt kapcsolódások determináló szerepét – az alaklélektan esetében ez nyilvánvalóan így van – a determinációs típusok *egymáshoz való viszonyát* már nem kezelik rétegesen. *Hartmann modelljének elégtelensége is abban nyilvánul meg, hogy a reálrétegek közegéből nem bontakoznak ki a jellegzetes determinációs típusok. Nem maguk a típusok, hanem azok materiális kötegei rétegződnek – fizikai, organikus, lélektani és szellemi szintekre való felosztás alakjában.* Kétségtelen, hogy ezek a rétegek determinációs típusok csomópontjainak tekinthetők. A típusok szövődményei átmeneti jelenség, melyek felbomlásuk esetén sem szűnnek meg.

A Hartmann féle anyagi jellegű rétegződést bajosan lehetne ontológiai felépítmény alapjaként értelmezni, hamar átsiklana a kísérlet a materializmus gondolatvágányára, annak minden hibájával együtt. Hivatkozni lehetne például arra, hogy fizikai folyamatok lejátszódhatnak bizonyítható jelenlét nélkül is magasabb minőségi szinten – organikus, lelki és szellemi jelenségeként. Magasabb szintű rendeződések tehát csak

változatai a testi-lelki anyagfolyamatoknak. *Helyes álláspont szerint nem reálkomplexusok rendeződnek rétegesen, hanem a determinációs típusok*. Ha a reálkomplexusokban el is különíthetjük a determinációs típusokat, e körülményből nem vonható le a következtetés, hogy önállóan rétegeződik a fizikai, biológiai, lélektani és szellemi matéria. A felsorolt rétegek alulról felfelé kétségtelenül gazdagodnak a determinációs típusokban; legalábbis a magasabb rendű determinációs típus jut uralkodó szerephez a felsőbb szervezettségben és ezért *a reálkomplexusok a kategoriális dependencia törvényeit követik*.

Ilyen módon vonatkozik a komplexusok viszonyára is az anyag-forma kategóriapár és ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a biológiai valóság *formája* azoknak a fizikai folyamatoknak, melyekre a vitalitás jelenségeit hordozó biológikum rárétegződik.

Nincs külön vitalitási princípium, csupán *für sich többlettel* van dolgunk a *koherencia* szabályai értelmében. A szaktudományok kiszakított momentumok a reálkomplexusok egészéből, csak ritkán kerülnek kategoriális összefonódások érdeklődésük körébe. A komplexusréteg szétbontható minden esetben, tehát inherens az okozatossági sorokra. Ezzel aktuálissá válik a kérdés, hogy a biológiai réteggel kapcsolatosan van-e értelme külön lélektani reálrétegről beszélni.

Általános meggyőződés szerint a biológiai réteg foglalja magában azt a kategoriális novumot, melyet lélektani jelenségként tartunk számon, ami pedig a biologikumban nem lélektani, az csupán kémiai folyamat. A biológiai egységben a lélektani folyamatok *koherencia*-jellenségként prezentálják magukat, miközben a folyamatok inherens módon vannak jelen. Ha arcunkon érzelmek fejeződnek ki, túlzás lenne állítani, hogy kémiai folyamatok tükröződnek rajta, bár kétségkívül parallel lejátszódó biokémiai folyamatok valamiféle lélektani többlete a lelki állapot.

Első pillanatra abszurdnak tűnik a James-Lange féle elmélet, melynek paradox hangzatú alaptétele ebben paradigmatikus megfogalmazásban vált ismertté: „Szomorú vagyok, mert sírok." Ám számos példa alapján valóban igazolható, hogy nemcsak organikus folyamatok idéznek elő pszichológiai jellegű történéseket, de lélektani tényezők is befolyásolhatnak visszahatóan zsigeri és vazomotorikus folyamatokat. A pszichoszomatikus bántalmak vizsgálatában a klinikai pszichológia egyik központi kutatási területe valósul meg. A tapasztalatilag bizonyítható kölcsönhatások ténye természettudományos bizonyítékként szolgál arra vonatkozólag, hogy maguk a szellemi jelenségek is reálkomplexusnak tekintendők.

A kapcsolatrendszer kölcsönösségét egyebek mellett az is jellemzi, hogy a szellemi Egészben bontakozik ki végeredményként az *inherencia*, amidőn tudattartalmainkat az objektív szellem *materiális* szintjén – írásban, szóban és egyéb jelek érzéki valóságában – ábrázoljuk. E jelek megértésében viszont tényszerűen ábrázolódik a fentebb leírt *koherencia*, melyben az érzéki tartalmak irracionális többletként, jelentésbeli tartalmakkal gazdagodnak.

A rétegösszefüggéseket Kant sajátos módon nem a kategóriákkal kapcsolatosan ismerteti, bár a tudati jelenségek réteges szerkezete számára is nyilvánvaló, hiszen arról ad számot, hogy a megismerés az *érzékelésnél* kezdődik; innen emelkedik az *értelemig*, hogy végezetül az Ész *funkcionalitási körébe* kerüljön, melynek magaslatáról már nem vezet út tovább. Rendszerében az *érzéki* szint megismerési formáját a tér és az idő sémája alapozza meg, ezek mértékével alkotja az *Értelem* a fogalmakat, az Ész pedig a princípiumokat, más szóval a regulatív ideákat, melyek a legmagasabb szinten teremtik meg az alsóbb megismerési rétegek egységét. Az Értelem *feltételes* megismeréséhez tehát az Ész szolgáltatja a *feltétlen alapot*. E megállapítással Kant felvázolja az abszolút pozíció érvényesülési útját egy olyan progresszió keretein belül, melynek értelmében a tárgyak szövevényét az *észegység* (*Vernunfteinheit*) formálja Egésszé. És mert ennek a legfelső szintnek tapasztalati tárgy nem felel meg, az észegység fogalmai már pusztán eszményi képekként realizálódnak.

De vajon miért kételkedik Kant a *kontemplatív módon megragadható reális Egész* létében? Nyilvánvalóan azért, mert koncepciójában az Ész abszolút szintjén létrejövő megismerési minőségek *feloldhatatlan* ellentmondásban állnak az érzéki megismerés által szolgáltatott valós adatokkal. Az ábrázolt problémakörben elfoglalt álláspont, úgy tűnik azonban, nem logikus meggyőződésen alapszik, hanem bizalom kérdése: Platón jobban hisz az idealizált Észnek, Kant pedig az érzéki tapasztalatoknak, melyek a megismerés anyagát szolgáltatják.

Az Ész által alkotott egységek – Isten, Lélek, Világ – kétségkívül önkényes szellemi elaborátumok, az eddigi vizsgálatokból az is kiderül, hogy e fogalmak esetében nem beszélhetünk határozott racionális alapokon nyugvó gondolati egységekről, hanem csak irracionális képződményekről, melyek nem alkothatnak reális alapokon nyugvó logikai rendszert. A kontempláció végső Egésze önmagával azonos körlogikai jelenség, melyben a *coincidentia oppositorum* szükségszerűen jelenik meg. Kant figyelmét az ellentmondások egyidejű megjelenésének ténye az Egészben nem kerüli el és megismerési minőségek tekintetében különbséget is tesz az u.n. *teoretikus,* illetve *praktikus* Ész funkcionalitásának eredményei közt. Ezt megkülönböztetést azzal indokolja, hogy *az Ész szükségszerűen kerül önmagával ellentétbe, ha a világ lényegéről oly módon igyekszik képet alkotni, hogy átlépi a tapasztalati valóság határait*. A teoretikus Ész ezt tenné, ha a kozmológiai egység kérdésében nyilvánítana véleményt. A praktikus Ész szabja meg tehát az emberi cselekvés céljait, s ezzel nem a *relációnális* világegységet, hanem cselekvésünk végső *materiális* következményeit jeleníti meg – akarati folyamatok *kreatív* termékeként.

A lelki folyamatok determinációs szerkezetére ható indeterminációs erőt Kant tehát a praktikus Észben megnyilvánuló erkölcsi akarat teremtőerejéből vezeti le, melyet a „*Kausalität aus Freiheit*“ kifejezéssel jelöl – arra utalva, hogy az erkölcsi szabadság, mely cselekvésirányítás tekintetében az érzéki jellegű késztetések fölött áll, *okozati* következményként jelenik meg. Nyitva hagyja azonban a kérdést ez a kissé erőltetettnek tűnő konstrukció, mely nem a kozmoszban, hanem az Észben látja a koincidencia oppositoriumot megvalósulni, hogy miként illeszkedik irracionalitás fogalomként az intelligibilis szabadság a kauzális világ determinált szerkezetébe. A logikai hiányosság nyilván arra vezethető vissza, hogy Kant nem ismeri fel a réteges a felépítményből adódó következményt, melynek értelmében *a legalsó, érzékelési szint olyan momentumként kezelendő, mely csak akkor illik bele a kauzális folyamatok láncolatába, ha a determináció hatása felűről lefelé érvényesül*. Egy ilyen megközelítésben nem jelent problémát a természet által determinált létforma és az intelligibilis szabadság közt fennálló ellentmondás feloldása.

Kant a következőkben felsorolt antinómiák mindkét tagjának logikai helyénvalóságát elemezve fejleszti ki a „kozmológikus ideálok rendszerét”[i], melyben az ellentétpárok közt fennálló feszültség kibékíthetetlenül megmarad – éppúgy, mint a platóni ideák és érzéki benyomások esetében.

- A világnak kezdete van időben és határa térben – A világnak nincs kezdete és határa
- A mindenség egyszerű részekből tevődik össze, más alapja nincs a Létnek, mint az atom – Nem juthatunk el egyszerű részekhez, a részek az Egész által meghatározottak
- A kauzalitás felett létezik szabadság – Minden a világon kauzálisan determinált
- A világ alapja egy világ feletti szükségszerű lény – Nem létezik tapasztalat feletti világalap

Kant nézete szerint a szabadság fogalmának és a természet determinációs rendszerének összeegyeztethetetlensége nyilvánul meg a felsorolt antinómiákban, ez azonban a megélt valóság hibájául nem róható fel, mert hiszen a természet nem lehet ellentmondásos, a feloldhatatlan polaritás sokkal inkább arra enged következtetni, hogy az egymást kölcsönösen kizáró pozíciók spekulatív eredetűek. És ha az Ész ilyen ellentmondó ítéleteket alkot, úgy nyilván illúziók rabja; a dialektika ezért csupán a látszat tudománya, helyesebben nem is tudomány, hanem üres fogalomalkotás.

Mindebből kiderül, hogy Kant nem hisz sem az Ész egységében, sem a dialektika felfedező értékében, de nem hisz az érzékelés megbízhatóságában sem. Magyarázata

i System der kosmologischen Ideen

ennek a bizalmatlanságnak a korszellemben keresendő, hiszen a praktikus Ész szerepében, belső meggyőződését követve, elismer mindent, amit a teoretikus Ész esetében tagad. A rétegesség elvének helyénvalóságát pedig úgy nyugtázza, hogy Leibniz monasz elképzelését összeférhetetlen tulajdonságok összevonásának kritikájával illeti – mondván, hogy a monasz indokolatlanul egyesít anyagit, szellemit, tudatosat, tudattalant, tehát *egy síkon* határozza meg a Világmindenség minden jellemzőjét.

Objektív és szubjektív valóság

Arisztotelész a Világegészben logikusan illeszkedő fogalmak problémáját illetőleg, nyelvi eszközök példáira utalva kijelenti, hogy nem mindegy, milyen sorrendben, milyen kapcsolódási rendszer alapján közöljük mondanivalónkat: „Ahhoz, hogy minden tárgy megtalálja a számára megfelelő megismerési aktust, szükség van egy *transzcendentális topikára*." A közlési módnak tehát egy reálisan (nyelvi megfogalmazásban) még nem létező transzcendens valóságra, illetve minőségileg elkülönülő valóságszegmensre kell a kommunikatív módon megjelenített *alkotó tevékenység* során irányulnia. A Kant féle „*transzendentale Topik*" középpontjában tárgyak osztályozása áll, amely az érzékelés, Értelem és Ész növekvő informativitásának sorrendjét követi. Ezzel Kant rámutat John Locke (1632 – 1704) tévedésére is, aki a szenzorikus és mentális folyamatokat egyöntetűen a képzetek síkjába helyezi. Ezzel a megközelítéssel Kant, ha tudtán kívül is, dialektikus eljárás mellett tör lándzsát, a transzcendentális dialektika kritikájában ennek ellenére a *látszat logikájáról*[i] beszél. Határozatlan elvi irányultsága abban is megnyilvánul, hogy idealista beállítottsága minduntalan kiütközik – többek közt a meggyőződésben, mely szerint az ítélet igazsága nem a képzet és az ingert keltő dolog egybeesésében, hanem a tárgy és az Értelem viszonyaiban (*Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande*) valósul meg.

Idealista felfogás szerint az ítélet olyan szellemi aktus, mely képzeteinket, mint egy szubmentális transzformáció eredményeképpen, közvetlen módon ruházza fel jelentéssel, tudattartalmaink ennek folytán a megítélt jelenségek szubjektív reprezentánsaivá válnak. Ez a meghatározás már csak azért sem lehet helytálló, mert például a „a Hold világít" ítélet nem punktuálisan számol be az égbolt aktuális állapotáról, hanem egy reális világkonstellációt jelenít meg, amely akkor is létfeltételeinket meghatározó jelentéssel bír, ha a Hold éppen észlelhetetlen. Konkrét ítéletek mindig egy

i Logik des Scheins

tárgyi jellegű korrelátumban nyilvánulnak meg, amely megismerési hálózatunkba helyezve, azt kiegészítve, a mindenkori környezet függvényében *nem egy, hanem száz- és százféle tudati tartalmat realizálhat*. Az individuálisan megvalósuló jelentéshálózat, melynek objektív magvát az adott társadalmi kötelékben közösen megélt környezeti adottságok képezik, egyrészt az individuum egyéni orientációs lehetőségeit szolgálja, másrészt az emberi együttélés dinamikus alapját képezi. Egy izolált formában megjelenő ítéletet csak abban az esetben értelmezhetnénk az észlelt tárgyak szubjektív mintázati valóságaként, ha minden létező korrelátumát minden pillanatban – isteni képességekkel felruházottan – egyetlen intuitív átéléssel kozmikus értelmének megfelelően áttekinthetnénk.

A klasszikus német bölcselet meghatározása értelmében a tudaton kívül eső dolgot Nicolai Hartmann is „an sich" jelleggel ruházza fel; magánvaló entitásnak tekinti, melyet a megismerés nem eredeti jelentésének megfelelően értelmez, hanem átalakításokkal teszi a szubjektív valóság tényezőjévé. A szubjektum tehát az afficiáló tárgyat nem másolja, csupán az ingerületi mintának megfelelően reprezentálja valami módon. Ez az álláspont megegyezik az empirikus pszichológia felfogásával, melynek értelmében a külvilág jelenségei nem az érzéki minta közvetlen leképzéseként, hanem az ingerületi anyaghoz képest alaposan átformált tudati képként realizálódnak észlelésük során. Valójában nem is az ingerület tárgyát ismerjük meg, hanem a szenzorikus úton bejövő mintázat alapján jutunk az inger mögött megbúvó valósághoz. Egy nevető arc izoláltan ábrázolódó vizuális ingeregyütesként jelenik meg a retinán, ám az, hogy az idegvégződések által felvett ingerek egy élőlény hangulatát, lelkületének egy mozzanatát ábrázolják, nincs a fizikális jellegű idegfolyamatokban adva. Klages az észlelésben megnyilvánuló kölcsönös viszonyt a külvilággal egyszerű formulába önti: A *kifejeződés* („Ausdruck") és a *benyomás* („Eindruck") a dolgok objektív, illetve szubjektív megjelenési formájának felel meg. A párhuzam szembetűnő: Kozmikus általánosságban ugyanez a kölcsönös megfelelőség valósul meg, az inherencia és koherencia fogalmában: Az alacsonyabb szintű determinációs alakzaton *inherens* a magasabb szintű genetikus szerveződés, melynek *koherenciája* életet lehel a formát alkotó fizikai elemekbe. Másképpen kifejezve: *Minden magasabb rendű determinációs folyamat koherenciájának megfelel az alsóbb régiókban egy bizonyos inherencia.*

Mentális tevékenységünk mindenkori anyaga az irracionális mindenség, melynek egy bizonyos szegmense oldódik fel a megragadott tudati képben. E kép *racionális meghatározása* konzekvensen végrehajtott gondolkodás eredményeként mindig beleütközik abba a „Meghatározhatatlanba", melyből az emberi szellem kimetszi a megismerés tárgyává tett jelenséget. Ám ha a szellem nem racionális megközelítésben, hanem kontemplatív módon azonosul a Világmindenséggel, akkor a kozmikus Egész alkotja a tudati képet, melynek koherens egysége inherens a legkisebb objektív jellegű összetevőkön is. Ez arra képesíti az embert, hogy szellemében az inherencia eszköze-

ivel cselekedjék, kilépjen a kényszerítő pszichés hatások fogságából és *alkosson*: Gépet szerkesszen, verset írjon, zenei műveket komponáljon, kiszámítsa a napfogyatkozások időpontját, elmélkedjék önmagáról, a világról… Efféle aktív, természetirányító beavatkozásra csak akkor képes az ember, ha a világgal való azonosságának tudatában van. A Világegész az egyetlen tárgy, amelyet nem szubjektív jellegűvé módosítva, hanem úgy ragad meg az ember, ahogy az magánvalóként jelenik meg előtte: evidens meggyőződés tudatja vele, hogy *van*. A metszetek gyanánt megjelenő jelentésegységek csupán abbreviatúrái a kozmikus Egészének.

A megismerés irracionalis tárgyai

A tudatilag megragadható *an sich* létezők N. Hartmann szerint felszólító jellegű feladatot képeznek a megismerés számára, és ebbe az értelmébe véve az *objiciendum* kifejezéssel jelölendők. A még meg nem ismert, ám megismerhető létezők – ilyenek voltak például azonosításuk előtt az ibolyántúli sugarak – *transzobjektív minőséget képviselnek*. Olyan transzobjektív létezők, melyek soha nem válhatnak megismerési tárgyakká, a *transzintelligibilis* kifejezéssel, illetve szerepelnek Hartmann terminológiájában. Objiciendumnak minősül irracionalitása ellenére a Világegész is, mivel kielégíti a logikusan felfogható észfogalmak kritériumát. Tárgyminőségek az adekvát kutatási módszer tekintetében mindig *metafizikai* problémát képviselnek – apriori fogalmakkal ellentétben, melyek az *ontológia* problémakörébe sorolandók.

Irracionális jelenségek a megismerés térképen, képszerűen ábrázolva, fehér foltként manifesztálódnak, ám mivel kontúrjaik határozottan kirajzolódnak, tárgyi minőségüket logikai szükségszerűséggel azonosíthatjuk. Az atomfizika jelenlegi állása szerint a korpuszkulák hulláminterferenciának tekintendők, mivel a kvantummechanika látásmódjában a korpuszkulák hullámelemek minőségében jelennek meg. A matematika kifejezési eszközével határozott képet alkothatunk magunknak a korpuszkuláknak megfelelő hullámokról, de a kérdés nyitva marad: Minek a hullámai szolgáltatják megfigyelésünk tárgyait? Válasz: a hullámok gondolati szükségszerűséggel megalkotott konstrukciók, melyek a korpuszkulák viselkedését hivatottak magyarázni, maguknak a hullámoknak azonban logikai mivoltukon kívüli realitást, érzékileg tapasztalható értelmet tulajdonítani nem lehet. *A* matematikai jellegű *hullám* arisztotelészi értelemben vett állítás a szubsztanciáról. Maga a szubsztancia is gondolati konstrukció, nem érzéki, hanem logikai fogalom; sok mindent állíthatunk róla, őt magát azonban nem állíthatjuk semmiről. A régi gondolkozás az efféle

gondolati struktúrákat téves megfontolások alapján anyaginak tartotta, a *szubsztancia* azonban nem azonos a realitás *anyag* fogalmával. *Azért jelenik meg tudatunkban gondolati szükségszerűséggel, mert logikai paradoxon lenne az elképzelés, hogy egy létezési helyet nem tölt be semmi*.

A „minden számnak van fele is" állítást a rossz végtelennek példájaként idézhetjük, minthogy az oszthatóság végtelenje a matematikai kvantum indokolatlanul a valóságban érvényesített elvéből származik, habár a realitás bizonyíthatóan véges elemekkel építkezik. A *h* állandó olyan végső tapasztalati elemet jelenít meg, amely nem osztható tovább, összetétele azonban azáltal, hogy eseménykötegek adják meg mindenkori értelmét, véletlenszerű változásoknak van kitéve. *A reálkvantum oszthatatlan egésze gyakorlati szinten cáfolja a matematikai végtelen vég nélküli osztási sorozat elképzelése útján létrejövő virtuális képződmény gyakorlatilag, illetve logikailag megalapozható létét.*

Szintetikus módon polarizált elemek között megismerési rés tátong; ez a *hiatus irracionalis* mindig csak különböző létrétegek között lép fel dialektikus gondolkozás következményeként. A „forma-anyag" polarizációt a logikai tudat ismeri fel és tartja az ítélet számára evidenciában: Az érzéki valóságban a forma egybeesik a tartalommal. Nem úgy a kategoriális megkülönböztetésben, ahol a logikai anyag olyan jellegzetességgel különül el az érzékelt anyagtól, mely által a logikai szubsztancia fogalma is elválik a reálkvantum által meghatározott létalaptól. A dialektikus materializmus nem tesz különbséget e kétféle anyagminőség között. De ha fel is ismeri az eltérést, nem érvényesítheti, mert hiszen a minőségi különbözet ellentmondana alapvető ideológiai álláspontjának.

MÁSODIK KÖNYV

Az emberi szellem a Világegészben

8. FEJEZET

Minőségi megvalósulás körlogika alapján

Az *apriori kategoriális* tudat szükségszerűen különíti el a kvantumot a kvalitás fogalmi megnyilvánulásaitól. Ez a törvényszerűség felismerhetővé teszi, hogy a dialektikus polarizációban az érzéki jellegű minőségek „*deus ex machina*" módjára járulnak a reálkvantumokhoz, és beláthatóvá teszi egyben azt is, hogy *a világ minőségi változásai nem atomisztikus elemek kombinációja alapján jönnek létre.* Leibniz szerint minden lételem individuális reálminőséggel rendelkezik, és ha látszatra mégis kvantumként imponálnak, úgy ez csak érzékszervi fogyatékosságokra vezethető vissza. Finomabb minőségek érzékelésére nem vagyunk képesek, előfordulhat az is, hogy bizonyos gondolkodásunkat és cselekvéseinket befolyásoló hatások érzékelésére, nincs megfelelő szenzorikus apparátusunk.

A *kombinatorikus felfogás* már csak azért sem felelhet meg a valóságnak, mert a *megszámlálhatatlan mennyiségű* kvantum alig száz kémiai elemet hoz létre. A Keynes féle „*principle of limitation of verity*" kimondja, hogy a független kvalitások csoportja is véges, egymást feltételező *alakszerveződésekben* jelenik meg. Létezik a kapcsolódásoknak egy stabil, megváltoztathatatlan csoportja, ezért a független kvalitások száma kisebb, mint a minőségek száma, amely az alakkomplexusok mennyiségén tükröződik.

Feltűnő, hogy a reáldeterminációs alakzatok, mind genetikus, mind evolutív értelemben az idő tengelyén szerveződve alakítják ki a rájuk jellemző rendszerelvet. Fred Hoyle veti fel elsőnek, hogy az univerzum alapanyaga a hidrogén; ebből integrálódik törvényszerű kötődések alapján a többi elemminőség. A Nap alapanyaga jelenleg 92 százalékban hidrogén, 8 százalékban hélium; a szerveződés a nehezebb atomsúlyú elemek felé a hélium kapuján át vezet. *Magasabb rendű minőségek* a kozmikus idő folyamatában, rétegszerű kibontakozás eredményeként alakulnak ki, és az sem kétséges, hogy a legfejlettebb élőlények „ősseitjeinek" a prokarióták, ill. eukaróták primitív élettani szerveződése tekintendő.

A reálkvantumok nemcsak tér-korrelátumokként, hanem egy kozmikus időalak tagjaiként is számításba veendők. Amiképpen az univerzum gravitációs térerő-mezőkre tago-

zódik, úgy különülnek el benne bizonyos időtájak is, ha tehát egy kvantum az időtáj egy bizonyos szegmensében lép fel, szükségszerűen azonosul az illető időtáj alakminőségével – ahogy a pont is felveszi az adott geometriai szerkezetben a megfelelő görbületi minőséget, habár maga a geometriai pont sem nem görbe, sem nem egyenes.

Az irracionális többlet alakminőségként veendő számításba, amely nem redukálható az alkotó elemekben megjelenő mennyiségi jellemzőkre. *Ha pedig az irracionális minőség nem reális, hanem logikai természetű, akkor esetében nyilvánvalóan apriori szintetikus többlettel állunk szemben*. A reáldeterminációk fejlődési vonala mentén megjelenő minőségi többletet a bölcselet területén Bertrand Russell, a behaviorizmus tanításai keretében pedig William James értelmezi apodiktikus módon a szellemiség mindennemű jelenlétét kizáró *funkcióként*. Ez a jellegzetesen materialista álláspont arra a tételre alapozódik, melynek értelmében az anyagi jellegű korpuszkulák minőségi megjelenési formája annak az anyagi komplexusnak a függvényében ölt alakot, amelynek a mintázatában megjelenik. A fentiek alapján észszerűbbnek tűnik azonban, hogy a minőség annak az *időtájnak* értelmében manifesztálódik, amelyben a korpuszkula elhelyezkedik. Az időfolyamat a *megvalósulási folyamat* („werden") kontinuumát ábrázolja, míg a tér a már elért fejlődési szintet mutatja be képszerűen. Lelki folyamatokban, melyekben az élmények nem statikusan ábrázolódnak, hanem *dinamikus* egymásutániságban jelennek meg, közvetlenül érzékelhető ez a kibontakozás, amely arra képesít bennünket, hogy a jelenbe transzponáljuk múltunk eseményeit.

Anyagi minőségben megjelenő kvantumok sem merev, magánvaló lét-rögöcskék, mint a Leibniz féle monaszok, hanem lélektani jelenségekhez hasonlítható eseménykötegek, ahol *változatlan térben játszódnak le az időfolyamatok.* Azonos feltételek, tehát zárt térben megvalósuló időbeli komplexusok hozzák létre az evolutív alakot is, amely formális tekintetben megegyezik azzal, amit Hegel a mennyiség és minőség kapcsolatában a *Maß* (mérték) kifejezéssel ír körül. A mérték, ahogy ezt fentebb már megjegyeztük, kvantitatív fogalmakra vonatkoztatott minőségi jellemzőt juttat kifejezésre. Ilyen összefüggést figyelhetünk meg az atomsúly és minőségi vonzata, a kémiai elem között is.

Ideális létezők a tér/idő rendszerben nem képeznek minden tekintetben egyöntetűnek minősíthető kategóriát. *Térösszefüggésben* a kvantumok mozgás formájában törekednek a Világegész megvalósítására oly módon, hogy kitöltik a még meg nem valósult létezők helyét biztosító létréseket. A mozgás által *létesemény* valósul meg ott, ahol előzőleg Nemlét biztosított teret a mozgásban lévő eseménykötegek számára. Okozati kapcsolódásról ez esetben mégsem beszélhetünk, mivel bárhol is határoznánk meg „nulla-állapotként" a kezdési pontot, e Nemlét állomás realizálásával egy előző reális állapotnak kéne megszűnnie. Másrészt azonban, ha a test a mozgás által minden betölthető ponton *egyetlen pillanatban* létezne, nem lehetne tere mozgásának: minden nemlét-opció be lenne töltve. *Az időtengely tehát logikai szükségszerűségként is megjelenik.*

A tér fogalmi jellegzetességeit ábrázolja a megfontolás is, mely szerint nem haladhat a mozgás végtelen egyenes vonalon. A *jó végtelen* értelmében ugyanis olyan görbületen kell mozgásban lennie, mely visszahajlik önmagába. A Földet elhagyó űrhajónak bizonyos körutazás után vissza kellene érnie a Földre, mert *határtalan* ugyan a világ, de *véges*. A világ vége nem képzelhető el úgy, hogy egyenes irányban haladva elérjük valamikor a Semmit, mivel a realitás tapasztalati értelme hatásban nyilvánul meg*:* Ha a világ végén a Semmibe lógatnánk lábunkat, ennek *hatása* épp a Semmit semmisítené meg. Az önmagába visszairányuló reálmozgás nem igényel transzcendens látásmódot, mégis kifejezi, hogy a *realitás nem állítható szembe a Semmivel*.

Az eseménylefolyások görbülete következtében a folyamatok mindenegyes pontja egyszer Létként, máskor Nemlétként jelenik meg. Ebben nyilvánul meg a Lét és Nemlét ekvivalenciája: *A véges térben végtelen ismétlődés szüli a realitás végességét mindörökre.* A reállétnek önmagába történő visszacsatolódása folytán, mindig van meg nem tett útja, és mindig több megtett utat tud maga előtt, mint amit korlátoltságában betölteni képes lenne. A realitás kontinuitása kiteljesedés hiányában megszakad. A világ pluralisztikus sokasága diszjunktív módon váltogatva forgatja maga körül az idő kerekét, a létvalóságban való megállapodás lehetősége nélkül. Ha ugyanis a Nemlét kitöltetlensége megszűnne, a Nemlétrések telítettsége folytán *mozgástér* se létezne. A világ „mértéke" térbeli dimenzionalitás mellet időbeni történések láncolata alapján is kifejeződik. Az időben lefolyó esemény-kiegészülés során, a mozgás által már elhagyott és a még be nem futott létállomások a realitás szerves tagjává válnak. Bergson a teremtő fejlődés *élő* folytatólagosságát a *survival* („életben maradás") szóval fejezi ki. Ebben a folytonosságban a múlt anyagát lavinaszerűen veszi fel a jelen; az időfolyamatban megvalósuló realizálódásokkal gazdagszik a világ. Bergson e tétele csak úgy nyerhet értelmet, ha a térpályákat az időpálya elemeként fogjuk fel, és a reálelemek időalak szerinti összefüggését az ősi tételben fogalmazzuk meg: „A makkból tölgy, a tölgyből újra makk lesz." A kezdet és a vég egyugyanazon létezési pontban találkozik, a múlt a még meg nem valósult jövőbeli realitással közös alapzatot nyer és a térben megszakadó létkontinuitás helyreáll: Nincs külön makk, nincs külön tölgy, az idő-koordinátán egy pillanatnyi szakadás se mutatható ki, a keletkezési periodicitás mindenegyes szakasza realitással telt. Léteznek ugyan az időbeli „görbületben" Nemlét szakaszok is, mert ami már nincs, és ami még nincs, az Nemlétnek tekintendő, ám az ekvivalencia itt is érvényesül – annyiban, hogy az időperiódus minden tagja egyszer reális, máskor Nemlét tartalmú. Ha az idő egyetlen pillanat lenne, kezdet és vég egybeesnék s ez esetben csak realitás létezhetne – keletkezés nélküli *abszolút* létminőségben, minthogy a keletkezéssel induló időbeliség azt jelenti, hogy abszolút realitás helyett csupán Nemléttel ekvivalens realitás létezhet. De ez is csak akkor lenne így igaz, ha az idő periodicitásban a minőségek végtelensége töltené be a keletkezési kereket. *Nincs azonban végtelen*

számú kvantum, amely betölthetne reáltartalommal minden Nemlét helyet, azért ismétli a mozgás önmagát kvantumokban, örök automatizmussal.

Ilyen értelemben redukálja az idő periodicitásában a minőségek emelkedő számát a *dezintegrálódás is*: A tölgyfa nem teremti saját alakváltozatait a végtelenségig, hanem magvakban ismétli meg azt a létállomást, amelyet önmaga már elhagyott: *A véges időkör véges mennyiségű minőséget eredményez*. Minőség-kontinuitás nem létezhet, csupán minőségi szakaszok vannak adva.

Szubjektív és objektív létezők kapcsolódási rendje

A *kontemplatív identifikációban* minden létező a maga helyére kerül, míg a részekben megjelenő világkép kiszakított jelenségeket mutat be csupán – lakat nélküli kulcshoz hasonlíthatóan, melynek önmagában semmi jelentősége, funkciója nincs. Ám ha a realitás tényezőit az Egészben elhelyezett elemekként fogjuk fel, világossá válik, hogy a dolgok ősmintái a reális Világegészben rejtezkednek – Schopenhauer így képzeli el az általa kreált világképet. Az Egész rendezőelvének szükségszerűségét Platón is felismeri az ideák szerinte se foghatók fel önmagukban létezőknek, mivel így nem derülne ki, mi kapcsolja őket a reális létezőkhöz. A probléma megoldását Platón a dialektikában keresi, amely az atomisztikus érzékleteket visszaemeli a Világegészbe.

E kérdéskörben a mindenkori materializmus legnagyobb tévedése abban áll, hogy csak az okozatosságot fogadja el determináló elvként, nem veszi tudomásul, hogy már az élő organizmus is, melyben az *Egész feltétele a részek kapcsolódásának, és a részek feltételei az Egész létének,* egyértelműen bizonyítja, hogy a fizikai okság elve egyedül nem képes magasabb szintű szerveződések megjelenésére magyarázattal szolgálni. Nem vonható kétségbe, hogy az ösztönökhöz kapcsolódó affektusok is túlmutatnak az atomisztikus okozati integráción. Kauzális kapcsolódások elve alapján érthetetlen például, hogy egy kémiai anyagtömeg miért éli át a hangulatok sokféle színességét annak az egész lényét átszövő magatartási formának megvalósítása alkalmával, melyben egy tőle *anyagi tekintetben* teljesen független kémiai komplexus segítségével egy további anyagi szerveződés létrejötte irányítja cselekvését.

A *panteista* idealizmus, melyben elvész a személyiség szerepe, ellenpontját képezi a *racionalista* megfontolások útján megvalósuló transzcendentális idealizmusnak, ahol a Világegész tűnik el a valóság színteréről, melyet a *logikai idea* foglal el minden tekintetben. E két szemlélet konfliktusát oldja fel a *transzcendens metafizika*, amely a kereszténységben válik tudatossá azáltal, hogy a személyiség szabad akarattal ru-

házódik fel, és ez arra képesíti, hogy saját *észideái* értelmében illessze be magát környezete determinációs rendszerébe, de emellett a reális Egész metafizikai értékeit is képes legyen megtartani. Az így megvalósuló gondolati szerkezet olyan szerepet tölt be a racionális és irracionális aktus metafizikája között, amilyet a matematikában irracionális számok fejeznek ki két reális szám közé beékelődve: A „*négyzetgyök-kettő*" például olyan szám *egy* és *kettő* között, amely szomszédjaitól eltérően se nem páros, se nem páratlan, nem tehető össze törtrészekből, mégis betölt egy rést és folyamatossá teszi azt, amit a számtani sor egységei megszakítanak.

A *transzcendens metafizika értelme abban nyilvánul meg, hogy feloldja az irracionális, illetve racionális aktus* azon összeegyeztethetetlenségét, amely két cáfolhatatlan igazság ellentmondásából adódik. A kérdésre, hogy miként értelmezendők a példaként megjelenített számfogalmak reális számok törvényei alapján válaszolni nem lehet. A fogalom logikai megalapozottsága azonban kétségbevonhatatlan. A transzcendens metafizika esetében is olyan logikai úton előállított fogalmi rendszer esetével állunk szemben, amely szükségszerűen feltételez előzőleg megszerzett ismereteket; történelmileg csak abban az időben és abban a helyzetben léphetett fel, melyben az alapját képező metafizikai álláspontok már kellő tudatossággal kialakultak. A logikai összefüggésekben megvalósuló gondolati komplexus eredete tekintetében ezért *a metafizikák metafizikájának* tekinthető.

A metafizikai idealizmus nem személyes Istent feltételez. Az Egyetlen Isten fogalma nem állhat meg abszolút jellegű ideák mellett, hiszen az istenség lényegét tekintve abszolút realizmusban merül ki, ez pedig egy az idealizmus funkcionális meghatározásával konkuráló tartalomra utal. Az antik bölcseletben e konfliktus még nem bontakozott ki világosan, az ideális struktúrák természetét csak a modernkori gondolkodók, Windelband, Rickert és N. Hartmann vizsgálatai fejtik ki teljes egyértelműséggel. Az *ideális*, illetve *érték alapú* létezők a transzcendentális módszer segítségével valóban elkülöníthetők, de ez az eljárási mód nem válaszolja meg a kérdést, hogy mely logika alapján kapcsolódnak egymáshoz az elkülönített tagok. A huszadik század e jeles gondolkodói talán metafizikai megfontolásoktól való, Kant hatására beidegződött, divattá vált idegenkedés következtében nem találtak utat a legkézenfekvőbb magyarázathoz.

Arisztotelész *önmagát gondoló istene* a metafizikai idealizmus szülötte, annak minden hibájával együtt. Ez az istenség nem törődik a reális folyamatok szerveződésével, önmaga szerepével való foglalatoskodás köti le minden kapacitását. Az Első Mozgatóról szóló tanban, mely anyagi szintre transzponálva nem jelöl meg kevesebbet, mint az atommagban rejlő eredendő energetikus potenciál tényét, Arisztotelész leszögezi, hogy olyan alapvető elvek bizonyítanak mindent, melyek bizonyításra nem szorulnak. Az önmagára való utalás az olyan értelembe vett apriori karaktert jellemzi, amely általában a transzcendentális szisztémák alapkövét képezi. A *szubsztancia tana*

ilyen értelemben a legfinomabban kidolgozott tárgyelmélet, kritikus kérdések megválaszolására azonban nem alkalmas.

A skolasztika a *nominalizmus* tanában csúcsosodik ki, amely tanításban a nyelvi fogalmakban megnyilvánuló általánosság forrása nem az *idea*, hanem azok az *univerzálék*, melyek Occami Vilmos (1270 – 1347) szerint a dolgoktól való elvonatkoztatás következtében, absztrakció útján, keletkeznek: „Absztrakció alkotja az általánosságot, a *reális világban* csak individuális tényszerűségek léteznek". Az általánosság az észben – „*in mente*" – mint „*conceptus mentis*" születik, és mert ugyanaz a szó adott esetben több tárgyat is jelölhet, az univerzálék szemben állhatnak a szinguláris jelenségekkel. Albertus Magnus (1193 –1280), aki széleskörű munkálkodása során Arisztotelész műveit is udvarképessé tette a skolasztika gondolatvilágában, az alkímia területén alkalmazott kutatási módszerei alapján pedig a természettudományok tulajdonképpeni megalapítójaként vonul be az utókor személyekhez kötött értékrendjébe, bölcseleti szinten a realizmust képviseli. Nézete szerint az *univerzális fogalmak*, mint a dolgok mintái, Istenben léteznek. Tanítványa, Aquinói szent Tamás (1226 – 1274) is úgy véli, hogy univerzálék nem platóni magánvalók, hanem „*ante rem*", Istenben léteznek, ám csupán résztartalmakként – mint az almában a piros szín a szag mellett – de emellett „*in re*" is megjelennek. Az absztrakció segítségével e résztartalmak kiemelhetők: jelentésbeli kontúrt nyernek és ezzel „*post rem*" fogalmisággá válnak.

A skolasztikus polarizáció felbomlik a reneszánszban. Nicolaus Cusanus a skolasztika piramis-logikájával szemben a *coincidentia oppositorum* körgondolati logika szerepét helyezi előtérbe. Az intuitív átélés „*visio sine comprehensione*" folyamatában nincs merev feloldatlanság. Minden fellelhető mindenben, miként az egyes dolog is – az Egész koncentrált kifejezési formájaként – eleme a Mindenségnek. Ebben az elképzelésben már az *irracionális* Egész koherenciájának a *realitáson* megjelenő inherenciával való dialektikus szembeállítása valósul meg: A fejlődési sor végén megjelenő misztikus azonosság fogalma kapcsán nincs értelme reálisról, illetve ideálisról beszélni. A *metafizikai* idealizmus, illetve *metafizikai* realizmus szembenállásának dialektikus feloldása végső szinten *a* már említett *metafizikák metafizikájának* fogalmához vezet.

Empirizmus, racionalizmus, pszichologizmus

Az *ideák fogalmának lélektani magyarázata* lényegét tekintve az angolszász empirizmusra vezethető vissza, amely mind a mai napig uralja a biológikus gondolkozást. Az e csoportba tartozó koncepciók értelmében, az *univerzálék* nem mondanak egye-

temes fogalmakként többet a dolgokról, mint ami a tapasztalatban amúgy is adva van. Csupán szummatív gondolati eredményekről beszélhetünk, minden minőségi többlet létrejötte nélkül. Ez a felfogás a maga módján hirdeti Schopenhauer az Ész funkcionalitásáról alkotott nézetét, mely szerint fogalmainkban csupán absztrakt minőségbe koncentráltan nyer kifejezést a konkrét módon birtokolt tudás. Ezt az álláspontot képviseli a behaviorizmus, illetve reflexológia is az állítással, miszerint minden mentális tevékenység testi jellegű magatartási formák egy bizonyos konstellációjának felel meg. Ezek az álláspontok demonstratív módon juttatják kifejezésre a nyilvánvaló tényt, hogy az empirizmus nem képes elválasztani a dolgok lélektani vonatkozású jellemzőit a szellemi megragadás termékeitől. Az újkor bölcseletében Kant koráig állandósul az ebből származó fogalmi zavar, azzal az eredménnyel, hogy az idealizmus elvi álláspontja alig különíthető el a realizmus felfogásától.

A francia *racionalizmus* megalapítója, René Descartes, a *gondolat* fogalmát a lelki jelenségek átfogó összességével azonos értelemben véli kimerítően meghatározni: Minden, amiről közvetlen tudomásunk van – minden akarásunk, képzeletünk, szenzorikus funkciónk, értelmi megnyilatkozásunk – a gondolatok kategóriájába tartozik. Nem képez kivételt e tekintetben sem az ideák, sem az igazság fogalma: Minden igaz, amit világosan és határozottan felfogunk.[i] Ebből a koncepcióból kiindulva határozza meg Descartes a bölcselet történetének folyamán elsőként a szubjektív idealizmus modorában az aprioritás fogalmát, amikor ezt a *lelkünkben természettől fogva meglévő igazságok magvának* nevezi. Rendszere egyértelműen pszichologikus: a Lét kérdéseinek problémáját nem a szellemi objektivitás ideális szerkezete alapján igyekszik megoldani, hanem a híressé vált szubjektív töprengése – „Cogito ergo sum" – eredményeként.[38]

A modern racionalizmus atyja vaskos pszichologizmusa ellenére meg van róla győződve, hogy amit látunk, valós jellegű érzéki tartalom, nem csupán szubjektív módon megvalósuló fogalom. Hegel is ebben az értelemben határozza meg az idealizmus fogalmát, amidőn kijelenti, hogy a dolgok „*für sich*" jellege ideális természetű. Ezzel a későbbiekben sokak által átvett állásponttal kapcsolatosan hangsúlyoznunk kell, hogy *a metafizikai idealizmus ideái objektív jellegűek*, függetlenek minden gondolati konstrukciótól. A transzcendentális idealizmusban a tárgyak „*für sich*" létminősége nem képzetszerűségre, nem is absztrakcióra, hanem az apriori szintetikusságra utal.

John Locke kategorikus bizonyossággal tör lándzsát a nézet mellett, hogy ami nem tárgya a tapasztalatnak, ismeretek tárgya sem lehet. Nincsenek velünk született megismerési elemek: A lélek tiszta lap. Előbb tudjuk, mi az édes, mi keserű, mint azt az általános tételt, mely szerint lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog legyen is, meg ne is legyen. A megismerés forrása az érzékelés (*szenzáció)*, illetve elmélkedés (*reflexió*), ez utóbbi az érzéki képzeteket rendezi *modus, szubsztancia és reláció* szerint. A szenzá-

i Certaines semences de vérités, qui sont en nos ames.

ciók kapcsolatrendszerének kialakítása az elme tevékenységére vezethető vissza, de semmi sem jogosít bennünket a feltételezésre, hogy a reális tárgyak közötti kapcsolat megfelel annak, amit elménk létesít a képzetek között. Locke tárgyelmélete szerint a dolgoknak vannak olyan tulajdonságai, amelyek tőlük el nem választhatók – ilyenek a sűrűség, kiterjedés, alak stb. (*elsődleges minőségek*) –, és vannak olyanok, melyek a testek ránk gyakorolt hatását juttatják kifejezésre: szín, szag, hang (*másodlagos minőségek*). A tulajdonságok alanyi hordozója a szubsztancia, amelyről semmit sem tudhatunk. Úgy vagyunk vele, mint az indus, aki szerint a világot egy elefánt hordozza, az elefántot egy teknősbéka. De hogy mi hordozza a teknősbékát? E kérdésre már nincs válasz.[39]

Határozott alakot az angolszász empirizmus Locke munkáiban ölt, előzményei azonban visszanyúlnak a skolasztika tanításaiba. Roger Bacon (1214 – 1294) gondolkodásmódja kifejezetten a természettudományok lehető perspektíváit kutatva érlelődik. Albertus Magnus analitikus érdeklődésével ellentétben ő már technikai vívmányokról is álmodik: Evező nélküli hajókat, sebesen rohanó nehéz gépeket, repülő alkalmatosságokat fantáziál.

Varulami Bacon (1561 – 1626) az *indukció* módszerével igyekszik ismeretszerzési törekvéseknek új lendületet adni. Lefekteti az alapelvet, mely szerint egyes tények megfelelő analízis alapján általános érvényű igazságokhoz vezetnek. Megjelenik az ő munkásságában is a nominalizmus, mely kimondja, hogy igazságaink csupán általánosítások. Nem tartalmazhat a megismerés többet annál, mint amit az érzéki benyomások juttatnak kifejezésre. Thomas Hobbes (1588 –1679) ebben a szellemben jut a meggyőződéshez, hogy az érzékelés a mozgás egy bizonyos fajtája, a tapasztalás legelső láncszeme tehát az érzület. A gondolkozást mechanikai jellegű műveletnek tartja, amely nyelvi fogalmak összevonásából vagy értelmük egymásból való extrahálásából áll, tehát az aritmetika alkalmazott változata. Általános fogalmak sem egyebek, mint szavak kombinációi által konstruált *halvány emlékképek*. Hobbes elképzeléseire alapozódnak később azok a bölcseletileg iskolázatlan lélektani koncepciók, melyek nem reflektálják a tényt, hogy az emberre jellemző mentális folyamatok kiindulási pontja lehet ugyan a képzet, de a gondolkozás minőségileg magasabb szintű tevékenységében több jelenik meg, mint az érzéki jellegű tartalmak lineáris kombinációjában. Tudjuk azonban, hogy a (vallási) *szimbólumok* is jóval többet juttatnak kifejezésre, mint amit tapasztalati tényként ábrázolnak. Ez a jelenség a fentebb megbeszéltek értelmében az adott ingeregyüttes által nem indokolt szellemi tevékenységre vezetendő vissza, amely a racionális, illetve affektív komponensek összesített hatásának minőségtöbbletét polimorf jelentéstartalommal ruházza fel.

A Hobbes és Hume által megalapozott asszociációpszichológia, mely egymástól független lelki elemek kombinatív kapcsolódása útján igyekszik komplex lelki folyamatok meghatározásához jutni – vagy éppen fordítva: föntről lefelé irányuló szelektív eljárásban igyekszik a tudat fogalmát elementáris képzeti elemekre bontva meghatá-

rozni –, megfosztja sokszínű jelentéstartamuktól a lelki élet izolálni kívánt elemeit. Az elmaradó siker arra vezethető vissza, hogy a pszichológiai jelenségek és folyamatok valójában, mint ahogy ez Wilhelm Wundt későbbi vizsgálódásaiból is kiderül, egymásba fonódó, többszintű, szinkrón lefolyású eseménykötegek alakjában játszódnak le, atomisztikus elemek így nem is létezhetnek. Ismeretes, hogy a kémiai elemek tulajdonságainak feltárása a Mengyelejev féle táblázat szerkezeti képének azonosítása előtt véletlenszerű leletekre épült. Ezek az izolált megfigyelhetőségük alapján elementárisnak tekintett egységek azonban az ismeretek előrehaladtával egy irracionális összefüggésrendszer egymástól el nem különíthető összetevőinek bizonyultak.

Az Étienne Bonnot de Condillac (1715 – 1780) által véglegesen kidolgozott *szenzualizmus* néven ismertté vált elmélet is minden megismerést az érzékelésből származtat a kitétellel, hogy a megismerés magyarázatához nincs szükség velünk született ideákra. A dolgok jellegét természetes tulajdonságok mellett szubjektív vonatkozású jellemzők határozzák meg. Tévedések elkerülését határozott céloknak megfelelő analízisek biztosítják, melyek segítségével sokszorosan összetett fogalmak is lebonthatók oly módon, hogy elementáris összetevőkig jutunk, melyek a lélek funkcióit szerkezeti elemekre bontva jellemzik – bizonyítva azt, hogy az ember semmivel se több, mint érzéki benyomásai gyűjteménye.[i] Julien Offray de La Mettrie (1709 – 1751) azonos meggyőződés alapján nyilatkozik a tudati elemek mechanikus jellegű összjátékát elképzelései központi tételévé téve *emberi gépezetről*[ii] – éppúgy, mint honfitársa Pierre Janet, aki modernizált kivitelben képviseli a biológiai automatizmus tanát. A biologizmus évszázados makacssága jelzi, mennyire felületessé vált kétezer év perspektívájából visszatekintve a bölcseleti műveltség: Platón tanításainak lényege a mai napig sem ment át a köztudatba – a barlang-hasonlaton túlmenően.

Ismeretelméleti kérdések

John Locke, aki lényegüknek megfelelően azonosítja a relációk intellektuális jellegét és azt is látja, hogy a *másodlagos minőségek* érzéki természetűek, úgy véli, az érzéki anyag rendeződése csupán *reflexió,* tehát a dolgok lényegének *tükröződése* alapján futnak le az ismeretszerzési folyamatok a szubjektumban, mechanikus törvényszerűségek értelmében. Objektív jellegű rendező elvek – okozatosság, azonosság, vala-

i La collection des sensations
ii L'homme machine

mint erkölcsi norma – embertől független tényezőkként hatnak a lelki folyamatokra, önerőből alkotják meg a komplex tudati képeket.

De vajon mire alapozódik a kapcsolódási rendszer, melynek következtében az elementáris érzéki benyomások szubjektív szinten összefonódnak? Metafizikai jellegű magyarázati lehetőségek előtt, majdhogynem kötelességszerű viszolygással torpannak meg az empirizmus képviselői; kivéve Berkeley püspököt, aki egyszerű megoldást választ és kijelenti, nem kell kilépni önmagunkból, mert nincs is hova. Amit anyagi világnak nevezünk, az nem más, mint puszta képzet; a dolgok maguk egy univerzális isteni elme ideái, melyek számunkra érzékelés formájában léteznek. Berkeley ezzel a tézissel a külvilág anyagi voltát vitatja, képzetek objektivitásának mentése céljából azonban felruházza Istent a világálmot hipnotizáló hatalom képességével. Átvitt értelemben tehát Istenben valósul meg a külvilág.

Az empirizmus megretten a metafizika gondolati vakmerőségétől, és ezért, megfelelő eszközök hiányában, képtelen a megismerés elegendő alapját feltárni. A dialektikus materializmus sem áll előnyösebb helyzetben; a kérdés elméleti vonatkozását elsikkasztva hivatkozik egyvégtében természettudományos eredményekre, bár a feltárt ismeretek nyilván nem alkalmasak arra, hogy általuk a világot *lényegében* ismerjük meg. Jelentőségük csupán abban áll, hogy a Mindenség egy bizonyos metszetében otthon érezhetjük magunkat – mint a méh a nektár mézzé alakítása folyamán. Amikor az élet értelméről, erkölcsi követelményekről és a történelem folyamatairól beszélünk, megismerésünk elveszíti természettudományos jellegét. Korunk ideológiáinak dogmatikus elvetemültsége bölcseleti kezdetlegességből és alkotóik szellemi hatalomvágyából fakad, melyet már Schopenhauer is úgy ír le, hogy érvelésüket nem logikai meggyőző szándék, hanem mindenáron győzni akarás vezérli. Hogyan is igazolhatná az Engels által bizonyítékként felhozott természetes festékanyag szintetikus előállíthatóságának tagadhatatlan ténye például azt, hogy történelembölcseleti álláspontunk is hiteles!

Visszatérve a szubjektív, illetve objektív létezők kapcsolódásának problémájához megállapíthatjuk, hogy az ismeretelméleti *érvényesség* kérdése elvi éllel Hume gondolkozásában bontakozik ki először. Descartes az igazság létében nem kételkedik, amikor annak jellemzőit keresi: „Mi mondja meg, hogy az ítéletem igaz-e?" Hume ezzel szemben a problémafelvetés értelmét vizsgálja a kérdésben: „Lehetséges-e olyan ítélet, amely világ törvényszerűségeire vonatkozólag szerez érvényt magának?" Válasza negatív: Lelki életünk csupán érzéki benyomások és képzetek mechanikus társulásában áll, az okozatosság is csupán három szubjektív jellegű törvény, a *hasonlatosság, érintkezés és folyamatosság* összjátéka alapján válik kauzális lefolyások tudati képévé. És miképpen gondolkozunk? A lélek minden teremtőereje se futja többre, mint egyfajta szintézisre: a tapasztalat nyújtotta anyag egybekovácsolására, áthelyezésére, nagyobbítására vagy kisebbítésére. Descartes igazságfogalma a szubjektív evidencia feltételezéséből indul ki, és mivel nem látja az ideális struktúrák realitás fe-

letti érvényességét, nem ismerheti fel a reálfolyamatok megértési alapját sem. Hume tételében a későbbi idők kondicionált reflexének és alaklélektanának elmélete már valamiképpen bennfoglaltatik. Az eddigiekből azonban egyértelműen kiderült, hogy lélektani koncepciók rendszerelvük zártsága folytán nem képesek kompetens módon ismeretelméleti kérdésekről nyilatkozni. Az ismeretelmélet szükségszerűen a szellemi aktusok metafizikájában, nem lélektani ténykérdésekben tárja fel elegendő alapját. Minden ismeretelmélet három metafizikai kérdést hivatott megválaszolni:

1. Mi a megismerés kritériuma?
2. Mely kérdések megválaszolásáig terjedhet a megismerés?
3. Mi biztosítja megismerésünk érvényességét?

Mind a három kérdéskör – *quaestio juris* értelmezhetősége következtében – metafizikai megoldást követel. A bölcselet e trichotomia útmutatását az ókortól napjainkig követte, csupán a legújabb kor sivár pszichologizmusa relativizálta e kérdések megismerési értékét. A redukcionista pszichologizmus ismeretelméleti tanításai nem különböznek semmiben a felvilágosulás empirizmusának tökéletlen tanításaitól, mint ahogy ezt William James pragmatizmusa is világosan demonstrálja, amikor a neves kutató úgy véli, hogy azok a viszonylatok, melyek érzelmeink és gondolataink nyers adatai közt megjelennek, éppúgy közvetlenül megélt tapasztalásból származnak, mint maguk az érzéki adatok. Akármilyen légiesek és racionálisak is ezek a fogalmak, mégis konkrét valóságok. A legelvontabb szintaktikus fogalomnak is megfelel egy kimutatható tényszerűség a valóságban. „*De*, *ha*, *és*, *mert"* – nyelvtani jellegű kifejezések, ám bármily üreseknek is tűnnek, egymagukban értelmesek, valós érzelmeket váltanak ki. De! – érezzük a fenntartást. Ha! – átéljük egy feltétel érvényesítését. Mert! – szubjektív módon átélt okozati folyamatba helyezünk egy történést.

James fejtegetései a fogalomalkotást illetően, ha akarata ellenére is, idealista állásfoglalásra vallanak. A pszichológiai tárgymegragadás ugyanis épp oly reális természetű, mint a szellemi, így az ösztönátélés is mindig emocionálisan színezett. Ez nem jelenti azonban azt, hogy tartalma ne mutat túl hordozó alanyán. James egyébként sem idegenkedik az intuitív jellegű tevékenységek létének elismerésétől, az élet teremtő erejét is úgy értékeli, mint William McDougall *hormikusnak* nevezett tana, melyben a *hormé* kifejezés olyan *aktusra való törekvést jelent,* amely belső alkotó tevékenységből fakad és az ingerlő tárgyban meg nem határozható cél felé halad.

Metafizika tekintetében James a neutrális monizmus híve, melynek értelmében nincs őseredeti anyag vagy minőség, az alanyi és tárgyi létezők nem merev szembenállás formájában viszonyulnak egymáshoz, hanem „*pure experience*". Ez a felfogás feltűnő módon emlékeztet a misztikus átélés közvetlenségére. A megismerés kritériuma kérdésében James kijelenti, hogy a sokszor olyan esetben is kényszerítve vagyunk döntést hozni, melyben nincs elegendő ismeretünk az ítéletre vonatkozólag. Egy

eszme, így az isteneszme is, olyasfajta igazságot jelenít meg tudatunkban, melyben *életünk számára hasznos hinni*.[39]

John Dewey (1859 – 1952) Jameshez hasonlóan ugyancsak a pszichologizmus képviselője, azzal a különbséggel, hogy szerinte a logika alapvető természete nem az igazság megismerésében, hanem magában a vizsgálódásban (*inquiry*) merül ki, melynek lényege abban áll, hogy tudatilag átalakítjuk környezeti helyzetünket olyan jellegűvé, amely megfelel szubjektív s ezzel együtt organikus igényeinknek. A helyzettel szemben kialakul egy feltételezési rendszer (*beliefs*), amelyről további megállapításaink döntik el, hogy megfelelnek-e az általunk felépített valóságunknak. A kérdésfelvetés, hogy mi igaz, mi hamis, nem vezethet hasznos eredményhez. A megfelelő válasz nem „*true*" vagy „*fals*" ítélettel, hanem a „*satisfactory*", illetve „*unsatisfactory*" kifejezéssekkel jellemezhető.[40] Nem eshet nehezünkre megállapítani, hogy a látásmódban kifejezésre juttatott instrumentalizmus jellegzetes módon zavarja összse a *biológiai*, *lélektani és szellemi* jelenségeket olyan fogalmak bevezetésével, melyek mindhárom szinten érvényre tartanak igényt.

James pragmatizmusához és Dewey instrumentalizmusához csatlakozik Russell a maga módján, amidőn a jelentés és igazság (*meaning* and *truth*) ismérveinek problémáját biológiai szintű megoldásra redukálja. Az elképzelés kiindulási pontja az ő esetében is a *hit*, amely véleménye szerint nem szellemi jelenség, hanem az organizmus egy bizonyos állapota. Ez a körülmény olyan viselkedési mód kialakítására készteti az individuumot, melyet különben csak életszerű események idézhetnek elő. Ha valaki például azt kiáltja, „kiszabadult ketrecéből az oroszlán", úgy e kiáltás hatása megfelel annak az érzéki benyomásnak, melyet az oroszlán valós megjelenése hozna létre. Logikai megfogalmazásban: *S* ítélet az *E* esemény jelentésével bír, ha az ítélet olyan magatartást eredményez, melyet az *E* benyomás reális valósága váltana ki. Amennyiben nem létezik a jelzet esemény a valóságban, úgy hamis az ítélet, amely mellékesen megjegyezve nem okvetlen követeli meg a verbális formát, mert, ha valaki a lépcsőzet utolsóelőtti fokára érve azt hiszi, hogy már a földszinten van, tévedése alapján vízszintes irányban lép tovább. Majd csak a bekövetkező rázkódtatás emocionális élménye tudatosítja benne a hamis ítéletet. Russell ebből a példából azt a következtetést vonja le, hogy nemcsak gondolkozásban, de viselkedésben is tévedhetünk, minden gondolati tevékenység nélkül. Tévedésünket ez esetben a tudat utólag konstatálja. Ez a konstrukció csak annyiban elfogadható, hogy magatartási módozatokban valóban *megnyilvánulhatnak* tévedések, az adott magatartási formában azonban nem maga az ítélet valósul meg, hanem egy előzetesen megalkotott ítélet viselkedésre kiható *következménye*: Úgy ítéljük meg a helyzetet, hogy már leértünk a földszintre, és ebben a hiedelemben lépünk egyet – *tévedésből*.

A lélektani, illetve biológiai jellegű ismeretelméleti koncepciók jellemző hibája egy eljárási módban áll, amely a fent idézett döntési hármast megfelelő ismeretek

hiányában vagy éppen tudatosan kiiktatja. A *kritérium, terjedelem, érvényesség* problémája ezzel elvtelen praxisba – pragmatizmusba, instrumentalizmusba – torkollik, falánk életvalóság szolgálatába áll. A szellemiség ebbe az értelembe véve puszta fényűzéssé, felesleges energia pocsékolássá válik; az ember már nem „*animal metaphysicum*", hanem csak szerszámkészítő állat, A James által leírt lelki folyamatok csillogó cirkuszi köntöst képeznek a mohó ösztönösség testén.

Idea és realitás

A Platón által koncipiált ideákban létező dolgok tökéletes mintái jelennek meg anélkül, hogy ezek a realitásban meg nem valósuló mintadarabok az anyagi létformát nélkülöznék. Arisztotelész rendszerében élesen kihangsúlyozódnak – tartalmi vonatkozásuk ellentéteként – az ideák formális jegyei, létezőként azonban ezek az elemek is a realitás körletében fejtik ki hatásukat. Anyagi jellegű tulajdonságoktól függetlenül jelenik meg ezzel szemben az idealitás fogalma a *transzcendentális elméletben,* amely a világ lényegbevágó megismerésének lehetőségét egy tapasztalás előtti *apriori* faktor hatásához köti. Az ismeretszerzés *aposzteriori* adott anyagi eleme e koncepcióban az érzékelésben jön létre, ehhez kapcsolódik az ideális *apriori* elem, mely csak annyiban különbözik az arisztotelészi formahatástól, hogy nem anyagi, hanem eszményi jellegű struktúraként foglalja keretbe a benyomásokat.

A forma és anyag tapasztalat előtti jellemzőit Bergson elegáns logikai analízisben választja el egymástól, melynek során kimutatja, hogy nemcsak formális, hanem anyagi jellegű aprioritás is létezik. Ha az ösztönre és értelemre vonatkozólag vizsgáljuk, miféle velünk született ismeretelemeket foglal magába e két operacionális módon meghatározható tényező, úgy az ösztön energetikus jellegű fogalma esetén *dolgok*, az Értelem esetében *viszonyok* szerepe kerül a figyelem előterében. Az apriori forma keretet képez, melybe beillesztődik a tapasztalás anyaga, míg az ösztön speciális, pontosan meghatározott dolgok felé tör, melyek szemantikus értelemmel látják el a már szintaktikus keretbe foglalt anyagot. A determináló *reálszükségesség* helyett ebben az esetben lehetőségként fennálló *reálrelációkkal* állunk szemben, ahol a formális elem nem kényszerítő hatással bír, hanem csak a világ topográfikus szerkezetére utal.

Russell megállapítása, miszerint a matematika nem arról nyilatkozik, mi *van*, hanem arról, hogy mi *történik,* ha a vonal egyenes, ilyen értelemben helyeselhető: Nem a geometria dönt arról, hogy valamiféle kontinuum létrejöjjön-e, vagy sem, de ha a sorszerű eseményként megvalósuló vonal-alakzat egyszer már realiter léte-

zik, úgy a geometria törvényei határozzák meg szerkezetét. Ha egy folyam eléggé vízbő, bármerre is kanyarog, végül eljut a tengerbe. Talán a tenger vonzza? Nem! A térszerkezet olyan természetű, hogy előbb-utóbb a vízlefolyás útjába kerül a tenger. Formális viszonyok csupán lehetőségek! Ha egy reális folyamat eljut a kibontakozás egy bizonyos állomásához, meghatározott fejlődési utak nyílnak meg előtte a további lehetőségeket illetőleg. *Logikusan nem szükségszerű, de lehetséges a gondolkozás*. És ha már gondolkozhatunk, úgy módunkban áll, logikai formulák értelmében is gondolkodni. Az értékelmélet ebben az értelemben tartja formális jellegűnek az értékeket: *Nincs értékdetermináció az akarat számára, de az akarat dönthet értékmegvalósítás mellett.*

Ha a materiális folyamat felfelé véletlenszerűen valósul meg, lefelé irányulva pedig a formális szerkezet lehetőségeiként válik realitássá, akkor a materiális integráció lefelé determinált. Az organizmus ilyen értelemben asszimilálja környezetét, mely ellenáll az integráló folyamatnak. Környezeti tényezők az asszimilációnak anyagát képzik csupán, anélkül, hogy determinálnák is azt. A Bergson által feltételezett *apriori ösztönismeret* (eredendő tudás arról, hogy a késztetés mi felé irányul) a lefelé ható determináció jellemzője. A mágnespatkó vonzza a vasreszeléket, fűrészporral, más anyaggal szemben közömbös. Az ösztön az időfolyamat haladtával hasonló módon válogat a környezet anyagában. Anyagismerete annyiban rejtélyes, hogy nem önálló mozgási folyamatokban, hanem időbeli genezisben determinál. A méhek által tárolt mézet egy későbbi stádiumban hatályosuló ivadékgondozás teszi ösztöntárggyá; a munka mechanikus folyamata csupán mozgásbeli momentum, az ösztöntevékenység ilyen értelemben megvalósuló genetikus feladat. Az apriori megismerés ezzel szemben nem ösztönszerű, nem determinál semmiféle anyagot. Nem vezethető vissza ösztönösségre alaklélektani értelemben sem. Az alaklélektani törvényszerűségek magyarázata az érzékelést mechanikus diszpozíció értelmével látja el. A központi idegrendszer szerkezete tehát természetes szükségszerűséggel észlel alakot. Az *apriorizmus* által produkált alakzatok annyiban különböznek a lélektani folyamatokban észleltektől, hogy nem képzetek szintjén, automatikusan, hanem gondolati aktivitások színvonalán, szellemi tevékenységként jönnek létre.

Az újkor transzcendentális idealizmusa abban különbözik a hagyományok metafizikai idealizmusától, hogy az aprioritás fogalmának bevezetésével kiküszöböli a realitás tényezőjét az ideából, a nominalizmus elvével szemben pedig megállapítja, hogy formális tartalmak nem oldhatók fel sem „*in re*", sem pedig „*in mente*", mivel mindig marad egy bizonyos „*ante rem*" struktúra, amely sohasem ölt reális formát. Ez a koncepció logikai úton cáfolja az ösztönösség hatására, illetve örökletes módon felhalmozódó tapasztalati anyagra épülő magatartási módok elméletének érvelését.

Az apriorizmus koncepciójának fogalmiságát a bölcseletben Kant fellépése előtt Leibniz képviselte a leghatározottabban. Ismeretelméletének kiindulási pontját me-

tafizikai megfontolások képezik, melyek értelmében a létezés végső reális hordozói a *monaszok*, melyek egymásra való tekintet nélkül léteznek, nem hatnak egymásra, belső történéseik a lelki jelenségek törvényei szerint folynak le. Egymáshoz való kapcsolódásuk nem kölcsönhatás, nem vonzás/taszítás, hanem Isten által megállapított eredeti rend, *harmonia praestabilita* szerint való viselkedés. Az emberi lélek is monasz, amely köré kisebb tudatosságú monaszok csoportosulnak a harmónia törvénye szerint. A lélek-monaszba az érzékszervek nem visznek be semmit, mivel zárt egység, „nincs ablaka se ajtaja". Mégis honnan tud akkor a lélek-monasz a világ történéseiről? Egyszerűen képzeli a világot, mint ahogy ezt Berkeley is ábrázolja saját koncepciójában. A képzelgésnek, csodálatos módon, megfelel a külső rend, miután a monasz az univerzum minden képzetét magában foglalja mikrokozmosz módozatban más-más tudatossági fokon, vagyis: minden monasz a teljes univerzum tükre. Amit tapasztalatnak nevezünk, nem külső benyomásból származik, hanem azon képzetek autonóm fejlődésének eredménye, melyek őseredetileg bennünk laknak. Locke álláspontját: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*", Leibniz kiegészíti a mellékmondattal: „ … *nisi intellectus ipse*". A lét, a szubsztancia, az azonosság, az igaz és jó fogalma azért született adottság, mert maga az Ész született velünk, amely mindezt magában foglalja, nem kívülről kapja. Érzéki jellegű észlelések és az ezek sokasodásával járó tapasztalat csak folytonos világosabbá válása a bennünk lakozó isteni eredetű képződményeknek. Léteznek apriori előfeltételeken alapuló igazságok is: „*les vérités de raison*"; velük szemben áll a tapasztalati tényállás: „*vérités de fait*". Ezek összhatása alapján alakul ki az individuális személyiség[41]. A kérdésre, hogyan kerül az apriori egység tudatunkban, Leibniz elmélete nem ad választ.

A probléma feldolgozásának sikertelensége mögött történelmileg messze visszanyúló hagyományok állnak. A metafizikai pluralizmusra, pszichologizmusra épülő bölcseleti rendszerek visszatérő hibája mindig is abban állt, hogy a létrétegek egymásra épülő determinációit nem ismerték fel: nem látták, vagy nem akarták látni, hogy a reálszituációk metszetei egyben minőségi metszetek is. Herbart bevezeti ugyan az abszolút pozíció fogalmát, csupán annyiban fog mellé, hogy e nézőpontot a látszatvalósággal – a „Schein"-nel – azonos szinten lokalizálja. A pozitivista alapállású elméletek kiindulási pontként makacsul, mindig csak az atomizált sokaságot veszik figyelembe, logikailag kudarcot vallanak azonban, amikor az egység létrejöttének magyarázata előtt állnak.

Leibniz koncepcióját nem érinti ez a probléma, mivel az ő koncepciójában az elemi részeken is inherens a Világegész; oly módon, hogy az inherencia minősége mindig attól a helyzettől függ, melyet az adott monasz-individuum betölt a világharmóniában. Ez a kitétel jeleníti meg a monadologia örök értékét. Mert ugyan miért csak a mozgáshelyzet változhat a korpuszkulák számára? Nincs lehetőség az elemek minőségi jellegű meghasonulására – a növények motilitásához hasonlíthatóan?

A genetikus alakban a változások periodicitása *minőségi* változásnak tekinthető. De hogyan függ össze az ekképpen ábrázolt probléma az aprioritással? A helyes válasz a következő: *Transzcendentális rendszer értelmében az ideális tartalmak minőségi struktúrák, melyek szintetikus többletként járulnak az empirikus relációkhoz. Az aprioritás a világ minőségi topográfiájára utal. Az ily módon körvonalazódó tézis értelmében tudati folyamataink olyan struktúrákat tüntetnek fel, melyek minőségileg tapasztalat előttiek.*

A transzcendentális ismeretelmélet teljes bölcseleti vértezettséggel Immanuel Kant művében, a Tiszta Ész kritikájában jelenik meg 1781-ben. Az apriorizmus tanát Kant igen fontos ítéleti megkülönböztetéssel vezeti be. Nézete szerint, amely Descartes alapvető tételével egyezik, az *analitikus* ítéletek nem fejeznek ki többet, csak annyit, amennyi az alany fogalmában egyébként is benne foglaltatik: „Minden test kiterjedt." Ebben az ítéletben semmi új nincs, tartalma a fogalomból következik. A *szintetikus* ítélet már többet állít az alanyról; például: „Némely test nehéz." A tapasztalati ítélet szintetikus, mivel minden tapasztalat gazdagítja az észlelt tárgyról szerzet tudásunkat olyan minőségekkel, melyek magából a fogalomból nem következnek. Ez összhangban áll az *észlelés fogalmának* általánosan elfogadott meghatározásával: Több jelenik meg a tudati képben, mint amit az ingerkeltő tárgy aktuálisan közvetít.

Az apriori analitikus ítélet esetében tapasztalati tényezők hatásától eltekinthetünk, miután az önmagába zárt fogalom jellemzői értelemszerűen elemezhetők. Éppúgy, mint az apriori szintetikus ítéletek esetében. Vegyük például az aritmetikai kifejezést: 7+5=12. Sem a hetes szám fogalmában, sem az ötösben, sem pedig a számok alapjául szolgáló tárgyakban nem foglaltatik benne a 12 azon tulajdonsága, mely szerint a számfogalom párosnak minősül, hárommal, néggyel osztható és ezenfelül a tucat gyakorlati mértékével is egybeesik. A minőségi többlet tehát nem érzéki tapasztalás, hanem *hozzágondolás*. Honnan a többlet, ha azt sem a tapasztalat, sem az elemek nem tartalmazzák? Kant felismeri az ideális szerkezet különlegességét: *A reális tárgyak is megragadhatók matematikailag, a reláció hálózatban azonban apriori minőség jelenik meg, amely nem tapasztalati, hanem tapasztalat feletti*.

„Honnan származik az ítélet szintetikus apriori többlete?" – ez a kérdés foglalja magában a problémafeltevés lényegét. Kant az *apriori szintetikus ítéletek* három csoportját különbözteti meg: a *matematikait*, a *természettudományosat* és a *metafizikait*. Ezen ítéletek összessége olyan formába öltözteti a tapasztalat anyagát, amely által Hume véletlenszerű egymásutánisága törvényi *szükségszerűséggé* válik. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Kant nem *reálszükségességre* utal, hiszen a tudaton kívüli világot ő megismerhetetlennek tekinti, hanem *megismerési szükségszerűséget* feltételez.

Az ideális törvényszerűségek – például a matematikában – változatlanok, mert hiszen az apriori szerkezetek „holt struktúrák": Egy matematikai képlet az örökkévalóság törvénye alatt áll. Ha a realitásban lényegileg megfelel valami egy bizonyos

matematikai képletnek, akkor képzete minden kétséget kizáró *egyértelmű jelenséggé* válik – nem úgy, mint például a bor íze, amely az egészséges ember számára zamatos, de egy beteg talán keserűnek érzi.

Követi-e a realitás az ideális törvényeket? Ma ezt így válaszolnánk meg: A megfigyelt egybeesések magas fokú *statisztikai valószínűségnek* felelnek meg, melyek *formális bizonyosságok*: Kétszer kettő négy maradna akkor is, ha a Nap nem keleten, hanem nyugaton kelne fel. Hume szkepszisére a helyes válasz ezért így hangzik: *Vonjuk az aposzteriori tapasztalás adatait apriori struktúrák felügyelete alá, és így kétségbe vonhatatlan törvényekhez jutunk*. Mi ennek a strukturális szükségszerűségnek az alapja? *Ha az apriori struktúra csak absztrakciója lenne a reálviszonyoknak, akkor a reálviszonyok változása egyben megváltoztatná a struktúrák törvényszerűségeit is.* E problémafelvetéssel kapcsolatban jelenik meg az ideális létezők központi kérdése és egyben metafizikája. Háromféle relációt célszerű megkülönböztetni az ideális, illetve reális valóság kapcsolatában:

1. A tapasztalati relációk mögött meghúzódó dolgok a tudattól függetlenek. A reális térben testek mozognak – a naprendszer tere ilyen reális mező. Ha a bolygók megváltoztatnák a pályájukat, megváltoznának a testek térviszonyai is. A relativitás elméletének tere és ideje a mindenkori reális anyagi folyamatok függvénye. Ahány tehetetlenségi rendszer, annyiféle tér és időszerkezet.
2. Az alaklélektani ismeretek szerint mentális folyamatok *transzformativ* módon dolgozzák fel a külvilági ingereket. Watson is felismeri – más formában – a pszichológiai tér sajátságait. A lélektani tér függ az érzékszervtől, amely megragadja. Más a járás-kelés szerinti közel és távol, ismét más a látás, hallás vagy tapintás szerint megalkotott térszerkezet.
3. Az ideális reláció nem a tér és idő kapcsolatának függvényeként, hanem sui generis létezőként matematikai megragadás alapján keletkezik. A reális térészlelés oly módon egészül ki az ideális tartalmakkal, hogy a kiegészülés következményeként a tapasztalat tere részmetszetévé válik az ideális tér-egésznek. Az empirikus térszegmens törvényszerűségei ezért csak részminőség, tehát az ideális téregész függvénye gyanánt érvényesülhetnek. Az idő-minőségek – reális és ideális idő – azonos módon kapcsolódnak egymáshoz.

N. Hartmann az *idealitás* és *realitás* létminőséget logikus belátással követhető módon különíti el egymástól. Nézete szerint az idealitás a reális valóságtól nem teljességgel elkülönülő létforma, hanem a különböző minőségek egybefonódásának következménye. Nem puszta absztrakció, mivel „tisztán", reális vonatkoztatás nélkül is megragadható. A matematika nem igazodik a reális világhoz, de a reális világ (egy része?) matematikai törvények szerint épül fel.

Az ideálabsztrakció lényegét tekintve eltér a lélektani értelemben vett absztrakciótól. Lélektani síkon leválaszthatjuk testéről az ember derekát és fejét, a lónak pedig háti részét, és ezzel megteremthetjük a kentaurt. Az ideális absztrakció esetében azonban az Egészben hajtjuk végre a részkimetszést, nem a reálvalóságban. Tegyük fel, a tér elliptikus szerkezetű. Miféle törvényszerűségekkel van ebben az esetben dolgunk? Ilyen térben az irány nem lehet egyenes, hanem csak görbe. Létezhet ilyen tér valóságban? Nem, nem létezhet. A valóságban elliptikus *alak* létezik csupán, amely pontokból összetett, nem pedig a végtelen tér egy metszete. Az elliptikus alak éppúgy nem geometriai ellipszis, mint ahogy egy festményen ábrázolt városrész se tekintendő a város valós részének. Konstruálhatunk idealiter hiperbolikus, parabolikus és másfajta elméleti tereket, ám ezek sohasem fedhetik a valóságot. A reálabsztrakció képzeleti szülemény: Amikor izoláljuk két különböző organizmus bizonyos testrészét, hogy megszerkesszük a kentaurt, a *reálabsztrakció tipizál*: leegyszerűsíti az átélt képzeteket és a sematizált elemekből integrálja az absztrahált, tapasztalatilag regisztrálható alakot. Az *ideálabsztrakció* azonban nem *integrál* a szó érzékileg tapasztalható értelmében. Ha a fizikai világot atomizáljuk, a lételemek megőrizhetik ontológiai önállóságukat. Bizonyos elemeket kiemelhetünk egy kémiai komplexusból, megértésük szempontjából nem lényeges, hogy az előző alakegész tagjának tudjuk-e őket továbbra is. Az ideálabsztrakció esetében azonban lehetetlen úgy absztrahálni, hogy az Egésszel való kapcsolat ne lappangjon továbbra is a háttérben. Ideális létezők csak gondolatban kiszakított elemeket valósítanak meg, sohasem ontológiailag izoláltan megjelenő önálló létezőket. Különböző terek konstruálása alkalmával a háttérben mindig ott lappang az értelemadó Egész.

A geometriai alakok magasabb szintű összefüggését tárja elénk a kúpszeletek tanulmányozása, melynek során egymástól független, önálló törvényszerűségeket magukban foglaló alakok – körök, oválisok, parabolák, hiperbolák – tűnnek elő. Az absztrakció révén ideálterületek tarthatók számon, a kúp-egész fogalma azonban a legkülönbözőbb szeleteket is értelmes összefüggésbe hozza, de eközben maga a kúp nem végső, magasabb szint lehetőségét logikusan kizáró valóság, hanem csak metszete a minden geometriai szerkezetet átfogó irracionális test egészének.

Az irracionális Test-Egész végtelen, határtalan; ha bármiféle definícióval próbálkoznánk, csak részeire utalnánk… Ideális térrészek ezért nem is lehetnek ekvivalens értelműek azokkal a szemléletes alakzatokkal, melyeket a kúp szeletelése folytán nyerünk. A képzetszerű tárgyakat fogasokként kell elképzelnünk, melyekre a logikai következtetések képzetmentes tartalmait „ideális ruházat" gyanánt felaggatjuk. Nincs például semmiféle szemléletessége a megállapításnak, amikor a logikailag helytállóan kijelentjük, hogy egy kőrhöz idomuló érintő és a kőr közötti tér a kör sugarának végtelen növelése során eltűnik, mivel a kőr kerülete, valamint érintője a végtelenben egybeesik. Senki sem *látta* még azt a végtelent,

melyben ez a logikusan kikövetkeztethető *coincidentia oppositorum* bekövetkezik. A geometria nem azért minősül apriori tudománynak, mert apriori alakképzet felett rendelkezünk, aprioritása csupán abban áll, hogy bizonyos téralakzatokhoz olyan logikailag szükségszerűségek járulnak, melyeket nem a szemlélet, hanem a gondolkozás eredményez olyan értelemben, hogy meghosszabbítási vonalakkal egészíti ki a szemléleti alakokat. Nem vizuális megjelenési formában kreáljuk ezeket az alakokat, de értelemszerűen tudunk róluk. Az ideális absztrakció azonos értelmű az *ex parte negatio* fogalmával: Minden elem egy empirikus módon tapasztalhatatlan, csupán logikailag megközelíthető metszete az irracionális Egésznek. Az empirikus szintű absztrakció nem szünteti meg az elemek integrált mivoltát, általánosítás esetén a részekből való összetettség határozza meg az Egész tudati képét. Biológiai folyamatok is csak akkor válnak empirikus értelemben megközelíthetővé, ha a folyamatokat fel tudjuk bontani azokra a részelemekre, melyek a szerves Egészt kiteszik. Az ideális létezők azért állnak ellentmondásban a tapasztalati valósággal, mert olyan jellegű tipizálások, melyek (az irracionális Egészt kitevő) többlettel rendelkeznek. Ezeket logikai szükségszerűséggel kell a tapasztalat atomizálható anyagához szintetikusan hozzágondolnunk.

Reálabsztrakció vs. ideálabsztrakció

A fentiekből kiderül, hogy az ideálabsztrakciók szerkeszthetnek logikailag olyan tereket, melyeknek a valóságban nem felel meg semmi. Ezek a terek nem kapcsolódhatnak össze egymással idealiter sem, megmaradnak egymás mellett álló rendszereknek a leibnizi *inkomposszibilis parallelitások* értelmében, melyek individuális jellege olyannyira kidomborodott, hogy egymásra sohasem bukkanhatnak. Egy-egy rendszeren belül minden mindennel összefügg, minden elemrész komposszibilis az Egész rendszerelvével, az elemrészek nem tehetők azonban át egy másik rendszerben, mert ott már inkomposszibilissé válnának. Elméletileg kigondolhatunk tehát különböző geometriákat belső jellegű, „autoplasztikus" szükségszerűségekkel, ezek a rendszerek azonban egymással összeférhetetlen önálló Egészeket alkotnak, szerteágazó törvényrendszerekkel. Logikai síkon ez a szerteágazás egy felülről lefelé meginduló progresszió következménye: a speciesek oly módon szaporodnak, hogy *differencia spécifika* jelenik meg rajtuk, mely által kiszakadnak a mindent átölelő genusból. A realitás specializálódása fordított irányban, *alulról felfelé* következik be: Kezdetlegesebb élőlények varietások formájában szelektálódnak, az altípusokból

pedig kialakulnak a realitás szétágazó törzsei. A szétágazás eme formáját az egyes elemek kombinatív összesítése – *variációja* és az életmódot jellemző tulajdonságok *permutációja* – hozza létre.

A logikai értelemben vett genus nem az őstípusra utal, nem az elemek egyszerűbbé válása határozza meg lényegét, hanem a *regulatív tudat*, mely szerint minden – létező, lételem, szubsztancia – valamilyen rendszerbe sorolandó. A tapasztalati tárgyak összetartozásának *tudata* tehát megelőzi a tényleges összetartozás empirikus megismerését. Ha nem létezne apriori genustudat, nem keresnénk összefüggéseket ott, ahol a tapasztalat szerint összefüggést asszociálni nem lehet. Minden genustudat - *tudása a nem tudásnak* – feltételezése olyan összefüggéseknek, melyeket előzőleg még senki sem élt meg, és amelyre alak-lélektanilag sincs diszpozíciónk. A tapasztalás terét ez a genustudat terjeszti ki a közvetlenül nem érzékelhető, ösztöntevékenység által sem megragadható tárgyak irányába. Ha az összefüggések meglétéről ilyen jellegű tudatunk nem lenne, akkor az írásbeliség sem fejlődhetett volna ki, láthatatlan kórokozókat, kozmikus jelenségeket, formációkat sem azonosítottunk volna soha. A reálisan létrejövő alakzatok az elemek kapcsolódása folytán a tapasztalás számára szerte ágaznak. Az ideális szerteágazás és *inkomposszibilitás* ennek fordítottjaként érvényesül az eredeti ideális egység dezintegrálódása, szétesése formájában, specializált tartalmak irányában.

Az ideális Lét módusz-problémája sem felel meg a reálvalóságok modális összefüggésének. *A reálszükségesség feltételezi az oksági sor érvényét*, a dinamikus oksor, a kölcsönhatási összefüggés, a keletkezési sor mindig visszavezethető az alkotóelemek valóságára. Ha az alkotóelemek valóságosak, úgy a valóság ténye determinál. *Az ideáldetermináció fordított irányú: az alakegész determinálja az elemek valóságát.* Az alakegész ez esetben oly mértékben kerül előtérbe, hogy a determináltság nem terjed ki a valóság minden elemére. A háromszög szögeinek összege száznyolcvan fok, ám az, hogy milyen összetevők adják ki a végösszeget, az már nem következik a háromszög strukturális alakdeterminációjából. A genus nem determinálja a specieseket reális értelemben: A speciális derékszögű háromszög a generális háromszög törvénye alá tartozik, a derékszögű háromszög szögeinek összege is száznyolcvan fok. Beszélhetünk ez esetben oksági sorról? Nem. Az oksági, kölcsönhatási és keletkezési sor kísérletileg mindig bizonyítandó. Az ideális összefüggések módszere nem az elemek feltárásában, kikísérletezésében nyilatkozik meg, hanem a logikai demonstrációban: Szemléltetjük a strukturális szerkezet Egészét, megkeressük az axiómákat, amelyekből dedukálható a konkrét eset.

Aprioritás, aposzterioritás

N. Hartmann különbséget tesz a szabad és kötődő idealitás között.[i] A szabad vagy szabadon lebegő (*frei schwebende*) idealitás minden a realitásban regisztrálható kapcsolódás nélkül fennáll. A kötődő idealitás esetében tárgyi szemléletre van szükség, hogy fölfedezzük a dolgok *lényegében* rejtőzködő *többletet,* mely nem nyilvánul meg a realitásban létrejövő egységben. Az zoológia területén például komoly fejtörést okoz némely kategória tipikus jegyeinek megállapítása, bár ahhoz nem férhet kétség, hogy a megfigyelt állat rendszertanilag valamiféle osztályba tartozik. Ez az evidens, megfellebezhetetlen bizonyosság az apriori bizonyosság tipikus példáját szolgáltatja: Nincs a természetben olyan jelenség, melyet ne törvényszerűség feltételezésével közelítenénk meg, még ha annak tartalmi meghatározása nehézségekbe is ütközik. Akár szabadon lebegő, akár kötődő idealitásról van szó, az ideális összefüggés megismerési tárgyként való adottságában ábrázolódik az apriori komponens. Az aprioritás értelmét a tárgy valamely törvénynek megfelelő adottsága juttatja kifejezésre. Ezzel ellentétes fogalom az *aposzterioritás*, tehát a tárgy tapasztalati jelenségként megjelenő „*adottsága*" a megismerő tudat számára. Az ilyen tárgyak problémamentesen vezethetők vissza érzéki tartalmakra és azok összefüggéseire. Leibniz szerint lelkünk márványtömbhöz hasonlítható, melyben erezetek rejtőzködnek. A művész vésőjének hatására az anyag az erezetek mentén hasad, és a megmunkálás során előbukkan valamikor Herkules szobra, amelyre az erezetek alapján diszpozícióval rendelkezik a tömb. A megismerő szellem nem íratlan tábla, „*tabula rasa*", melyre a tapasztalás vési anyagát, hanem diszpozíció az anyagi valóság rendezésére az aprioritás elve szerint. Locke és az angolszász empirizmus mind a mai napig megmaradt, a „tiszta lap" elmélete mellett.

A képzet, illetve apriori tartalom polaritása nem felel meg az anyag, illetve forma ősi elv szerint elképzelt dualitásának, amely fogalompár a dialektikus rétegtörvény szerkezeti elemeit képviseli, míg az apriori/aposzteriori szembenállás ismeretelméleti adottságokat jellemez. Kant úgy véli, aposzteriori képzetek matériáknak, apriori tartalmak pedig formáknak felelnek meg, de ez a felosztás csak részben helytálló, Scheler kimutatja, hogy nem minden apriori létező formális jellegű és nem is minden aposzteriori tényező jelenik meg materiális formában. Annak ellenére, hogy a realitást mindig aposzteriori megjelenési formában tapasztaljuk a forma/anyag viszonylatban létrejöhetnek – a dialektika szabályai értelmében – különféle reálrétegek is. A biológiai folyamatok organikus sui generis megnyilatkozásai számára például a fiziko-kémiai folyamatok matériák, olyan értelemben, amelyben a biológikum a

i Freie und anhängende Idealität

feldolgozni kívánt *anyagot* asszimilálja. Tényként könyvelendő el az is, hogy mind a lelki, mind a szellemi folyamatok végső soron a forma/anyag-kapcsolódás dialektikus törvényeinek engedelmeskednek és emellett az ideális létezők is réteges felépítményt mutatnak. A dialektikus-kategoriális összefüggés tehát ezen a szinten is fellelhető, mi több, a kategória-megismerés ebben a keretben apriori jellegű, minthogy a genus-idea számára a species ideák matériaként jelennek meg.

Scheler figyelmét nem kerüli el az értékelméletileg jelentős körülmény sem, miszerint az aprioritás fellehető az affektív aktusszerkezetben is – az irracionális azonosulás megvalósulása alkalmával. A kontemplatív állapotban létrejövő értékelő aggodalom, kétségbeesés, megnyugvás nem határozható meg aposzteriori tényezők alapján, mivel egy speciális értékhelyzet követeli meg esetenként a tudati képben megjelenő affektív jellegű vagy logikai dominanciát, melyet nem szuverén döntés, hanem apriori késztetés eredményez. A kategoriális rétegződés abban is megnyilvánul, hogy a kontemplatív szint számára minden alacsonyabb szintű érzelmi jelenség csupán matéria. Ha valakinek fáj a foga, attól még boldog embernek vallhatja magát. Anyai fájdalmak is jelei lehetnek értékrendi beteljesedésnek. Az aprioritás legmagasabb szintje egyébként is felbontja az anyag/forma-viszonyt. Az identitás pedig, melyben az alakegész apriori többlet gyanánt járul az empirikus anyaghoz, a coincidentia oppositorum formájában szünteti meg a kategoriális szembenállást.

Az aprioritás létalapja tehát az anyag és forma közti ellentétet feloldó *identitás*, melyben több jelenik meg, mint amit a megismerés teljes összességében nyújthat. A reáldeterminációk összefüggésein logikai, esetleg affektív többletek keletkeznek és minden tartalom az irracionális Egész szeletévé válik. *Az apriori tartalmak* kibontakoztatása *analitikus ítéletek* formájában történik; az aprioritásban átélt fundáló Egészben mutatkoznak meg az összefüggések. Így jellemezzük például a geometriai alakzaton azokat a logikai kiegészítéseket, melyek nem magán az ábrán mutatkoznak meg, hanem logikai analízisek eredményeiként gyarapítják ismereteinket. Az aposzteriori ítélet mindig szintetikus olyan értelemben, hogy amennyiben többleteket észlel, úgy azokat megfelelő módon feltárt elemekkel kapcsolja össze. A kvantumelméletre alapozódó fizika például a kémiai folyamatok többletminőségét elementáris energiamennyiségek minőségi többletet eredményező összefüggéseire vezeti vissza. Empirikus ítéletek azért tekintendők kivétel nélkül szintetikusnak, mert integrálnak vagy dezintegrálnak, miközben tapasztalati többletet képeznek a megfigyelt elemek vonatkozásában.

Aposzteriori szintetikus ítélkezés vonatkozásában komoly jelentőséggel bírnak az alaklélektani folyamatok, melyek arra utalnak, hogy a tapasztalati jellegű szintetizálást az appercepció minőségi többletet eredményező képessége alapozza meg. Az érzékelésen alapuló észlelés aposzteriori módon hozza létre a tárgyak, illetve fogalmak különböző módozatokban megfigyelhető összefüggésrendszerét. Kant nyomán ezért joggal tekinthetünk minden aposzteriori ítéletet szintetikusnak. Az apriori fogalmi

komponensek keretszerűek csupán, de minden esetben hozzáadnak a legfinomabb résztartalomhoz is egy olyan többletet, amely a tapasztalat anyagát színezi, gazdagítja, szisztematizálja.

Nem okozati formában, hanem diszpozícióként, vagyis a szükséges ítéletek meghozatala irányában jelentkező affinitással járul az aprioritás a fogalomalkotás aktusához. Tudományos tevékenység Kant szerint csak azért lehetséges, mert az emberi értelem a megismerés anyagát apriori kategóriákkal közelíti meg, melyeket történelmi állandóság jellemez. Husserl ennek kapcsán utal arra, hogy *más az idea lényege és más annak az emberi megismerésben való érvényesülése. Csak a megismerésnek van története, az apriori ideáknak nincs múltja.* Az ideális struktúrák rárakódnak az reálösszefüggésekre, az így megjelenő struktúrából kell kibogoznunk azokat a korrelátumokat, melyek tapasztalatként nem fedezhetők fel a realitásban, csupán gondolkozási szükségesség jellemzi meglétüket.

A realitás sokaságából emeli ki a lényeges jellemzőket (*Wesenszüge*) Husserl és kutatja fel a lényegösszefüggéseket, (*Wesenszusammenhänge*), hogy meghatározza a lényegtörvényeket (*Wesensgesetze*). Módszerét illetőleg megjegyzi, hogy amennyiben az empirikus tartalmakat egy *zárójel* (*Einklammerung*) hatásával érvénytelenítjük, előttünk áll az ideális szerkezet, mely oly módon egészíti ki a tapasztalati vázat, hogy értelmet nyernek a dolgok, melyeket a realitás nem képes tudatilag megjeleníteni: Többet tudunk meg, mint amit tapasztalunk. A kettős topográfia alapján megjelenített többlettudás *regulatív érvényességgel* bír az empíria számára – mint ahogy ezt Kant megfogalmazná. A regulatív jelleg nem kímél azonban meg az empíria fáradtságától, mivel csak a megismerés „*terra inkognitóját*" jelzi. A tudomány számára mégis felbecsülhetetlen szolgálatot tesz azáltal, hogy kőrül határolja a megismerendő területet, amely tartalmát és méretét tekintve állandó változásnak van kitéve. Azt se mondhatjuk, hogy a nyitott kérdések száma az ismeretek gyarapodásával csökken; ennek épp ellenkezője igaz annyiban, hogy minden új ismeret számos a *nemlétből* előbukkanó problémát vet fel.

A tudomány története amúgy is állandó kiigazításokban nyilatkozik meg. Ptolemaiosz, Kopernikusz, Kepler, Newton és Einstein a matematikai aprioritás keretében dolgozta ki saját történelmi rendszerét. A folytonos javítgatás során egyre csak bővült az empíria eszköztára és finomodott az apriori struktúra megismerési módozata. Ebben az értelemben érlelődik az aprioritás és aposzterioritás egybefonódását leíró dialektikus eljárás törvénye is. Az ideálreláció üres reáltartalmainak kitöltése teszi lehetővé a fogalmi *általánosítást,* mely által az empíria számára újabb, figyelmet igénylő fogalmak jelennek meg. A reálabsztrakció elméletében leírt u.n. emlékkép nem eredményez tartalmi többletet, hanem csak tipizálja a meglévő elemeket.

Az aprioritás ténye világnézeti szempontból is döntő jelentőségű érvénnyel bír azáltal, hogy logikailag meggyőző módon cáfolja az empirizmus vulgáris tanítását,

mely szerint a szellemi jelenségek kauzális kapcsolódások alapján vezethetők materiális alapokra vissza. Kétségbevonhatatlan igazságértékű ezzel az állítással szemben a tézis: *Amennyiben az aprioritás fogalmából vezetjük le logikai, illetve morális ítéleteinket, egyértelművé válik, hogy emberi magatartásunkat irracionális tényezők, nem pedig okozatilag érvényesülő materiális adottságok határozzák meg*.

Russell megkísérli a reménytelent és az ideát egyszerűen *felfüggesztett reakció*[i] terminussal jelöli[42], amit úgy kellene értelmeznünk, hogy az idealitás olyan viselkedési formának felel meg, amely a konkrét tapasztalás előtt apriori jön létre. Ezt a tárgy nélküli célzatos diszpozíciót egy macska viselkedésével hasonlíthatjuk össze, amely úgy vár az egérre, hogy azt se tudja, létezik-e az áhított zsákmány. Az angol empirizmus évszázadok óta mossa össze tudatosan az idea fogalmát a képzet alkotta fogalmakkal, a logikai következtetést pedig a lélektani alapokon nyugvó, aposzteriori szerkezetű hittel.

A Lét és Nemlét periodicitása a Világegészben

A reális Lét az ideális Lét perspektívájából megítélve N. Hartmann szerint csak esetleges, mivel az idealitás nem determinál, nem hat a reálfolyamatokra, hanem csak lehetőségként merül fel. Nem más, mint puszta, tartalom nélküli létezés (*bloßes ideales Bestehen),* Értékmegvalósítás vonatkozásban Lotze, Windelband és Rickert az *érvényesség* kifejezését használja olyan értelemben, ahogy törvények és pénznemek bírnak érvénnyel. Rickert iskolája kiterjeszti az érvényesség fogalmát a logikai szférára is olyan értelemben, hogy logikai megfontolásoknak nem tulajdonít Létet, hanem csak érvényességet.[ii] Metafizikai vonatkozásban azért bír ez a meghatározás különös jelentőséggel, mert a transzcendentális idealizmus – Platón nézeteivel ellentétben – az ideában nem az „*ens realissimum*"-nak megfelelő *minden dolgok alapját* látja, hanem a *Nemlétet*, mely nem azonos a *Semmivel*.

A Semmit Parmenidész tilalmának megfelelően azért nem fogadhatjuk el tényként, mert nem definiálhatjuk semmiféle jellemzővel. Bármiféle állítás megszüntetné azt, amit kifejezésre akarunk juttatni, tudniillik a Semmit. Hegel is úgy véli, hogy csak *Werden* – a létezés permanens megvalósulási folyamata – van jelen a világban, ennek momentumokra való felbontása eredményezi a *Lét* és *Nemlét* fogalmát.

i „suspended reaction"
ii „Das logische existiert nicht, sondern es gilt."

N. Hartmann ezt úgy fogalmazza meg, hogy a *reális létezés* a Lét egy bizonyos formája, amely térben és időben bontakozik ki; minden szakasza a maga *helyén*, maga *idejében* létezik. A klasszikus fizika is megoldhatatlan problémaként kerülgette a Semmi fogalmát a kérdéssel: „Miként hat a gravitációs erő a messzeségbe?" Az *éter* fogalmának bevezetését az tette logikailag szükségessé, hogy az anyagi jellegű tömegeket ne a „Semmi" különítse el egymástól. Nem oldódott meg azonban az éter fogalmával felmerülő kérdés: „Hogyan lehet az éter súlytalan anyag?" Ma már tisztán látjuk, hogy a reálfolyamatok kibontakozási és nemléti szakasza a térbeli és időbeli relációkban jelentkezik. A szükségszerűen bekövetkező váltakozás a realitás univerzális eseménysorának függvénye, melyben a *Nemlét megvalósulási állomása a létezésnek. A Semmi nem illik bele ebbe a képbe, mivel nem tekinthető a létezés állomásának: Isten a világot nem a Semmiből, hanem a Nemlétből teremtette!*

Nem léteznek a dalok, melyeket még nem daloltak el, és nem léteznek ükunokáink sem, akik a jövőben vagy világra jönnek vagy nem, és ha világra jönnek, vagy filozófusok, orvosok, költők, földművesek, betörők lesznek vagy sem… Az ily módon alternáló lét vagy nemlét sohasem torkollik a Semmibe egy bizonyos létmegvalósuláshoz adottnak kell lenniük a létezést lehetővé tevő körülményeknek. Beethoven az ősi Egyiptomban hangszerek és összhangzattan hiányában nem alkothatta volna meg zeneműveit, bár azok hangzata talán lelkében zenghetett volna. Ám azt is megállapíthatjuk az így megvalósuló realitást létrehozó feltételrendszer tényezőiből, hogy azok nem véletlenszerűen, de nem is okozati folyamatok eredményeként jönnek létre. Megfogalmazhatjuk azonban a törvényszerűséget a hatások tükörképszerű ábrázolásával is. Eszerint a reálfolyamatok kibontakozását véletlenszerű és kauzális hatások egyenlő mértékben segítik elő. *A térben a reális hatások, létfeltételek fonódnak össze, az időbeliségben minőségek bontakoznak ki.* Minden integráció térbeli és egyben időbeli alakzat. Amit realiter az *Egy* fogalmaként élünk meg, az a térben és időbeliségben valamiként összetartozik. Testi jellegű folyamataimat énemhez tartozónak mondhatom, mert a testemet alkotó elemek miriádja kölcsönösen utal térben és időben egymás létére.

Feltűnő, hogy a soha vissza nem térő múlt időbelileg és térbelileg is ideális. Ami egyszer már volt, reálissá újból soha nem válhat. A múltban megkövesedett korrelátumok minden időkre változatlanok, realisztikus örökkévalóságok. Nem Semmi a múlt, mert a Semminek múltja nincs. A múlt nem is realitás már, hiszen benne a dolgok nem folyamatok részei, további kibontakozásuk lehetősége megszűnt örökre. Az időben elsüllyedt realitásban minden a maga helyén *van,* és ha a realitás ugyanabban az alakban térne is vissza, identitásról mégsem beszélhetnénk. A jelenné váló múlt és a múlttá váló jelen ebben az esetben is elkülöníthető lenne egymástól. A múlt a soha vissza nem térő reális minőségek idealitása. *A szoros értelemben vett idealitás ezek szerint a soha nem realizálódható minőségek Nemléte.* Ami e dualitásban átélhető, az a reális folyamatok valósága a maga térbeli és időbeli periodicitásával.

A realitás saját determinációs típusaiban lezárt, felbonthatatlan Egészt alkot, nem nyaldossa körül a Semmi tengere. Ha elindulnánk a világűrben, a létezés végső határához sohasem érnénk el, nem lógathatnánk a lábunkat a Semmibe, mert előbb utóbb visszatérnénk a kiindulási ponthoz. Az időbeli periódusok is az önmagába visszatérő görbét sejtetik, mint ahogy ezt az életjelenségek nemzedékeken át megismétlődő kibontakozásában is tapasztalhatjuk. A világritmus mikroszkopikusan és makroszkopikusan egyaránt bizonyítja, hogy a realitás Egésszé a Nemlét állomásain keresztül, tér/idő szerkezetben szerveződik. Logikáját a körgondolati logika fejezi ki, a piramis logika a tartalom nélküli Nemlét logikája, míg a rétegek Egészé a dialektikus logika kategóriáiban figyelhetjük meg. A realitás szerkezete mindemellett túlmutat önmagán. Az idő korrelátumaiban bontakozik ki minden, ami létezik, de maga az idő, mind a múltba süllyedt realitásban, mind a soha nem realizálható minőségek idealitásában *megáll*. A realitás világa a csökkent minőségek világa. E csökkentlétűség meghosszabbítási vonala az ideális világ. Az idealitásban jut kifejezésre, milyen lenne a világ, ha minden realitássá válna. Az idealitás az *„uno ictu"* megvalósuló lét struktúrája, az egyetlen aktusban hiánytalan minőségűvé vált realitás Nemléte. *Az idealitás az elvetélt abszolútum!* Az ember a reáldeterminációk sorának végén áll, materiális szinten átéli az alsóbb rétegek tartalmát, szellemi tudatában átfogja azok minden megragadható korrelátumát; kontemplatív tudatán pedig inherens a nem realizálható Egész. Azt, hogy szellemi tudatán valóban a végső Világegész inherens, az öntudat ténye igazolja: A szellem önmaga tárgya, egyben alanya is magának, felkutat a világ rendszertelenségében minden tartalmat, hogy azokat lényegüknek megfelelő helyre helyezze – oda, ahova tartoznának, ha nem töredékes, hanem Egész lenne a számára megjelenő világ. De a világ reális része töredékekből áll, emellett létezik azonban egy soha nem realizálható teljesség is, amely a töredékekben nincsen adva. A teremtő szellem tudatában van annak, hogy az eléje táruló anyag csupán gyatra foszlányát képezi egy soha meg nem valósítható teljességnek. A realitás sodrában az ember végső instanciája Mindennek. Az elvetélt abszolútum helyén tudja, hogy a valóságnál értékesebb kozmosz is lehetséges. Ebben nyilatkozik meg a szellemi tudat *transzcendenciája* és lázadó kitörése a reális *immanenciából*.

A tér/idő-szerkezet

Tér és idő a kanti elméletben nem realitásbeli, nem is lélektani minőségben válik fogalommá, hanem szemléleti formaként, amely feltétele minden tapasztalásnak. A tér tehát nem empirikus fogalom, melyet a tapasztalás anyagából absztrahálunk,

hanem szükségszerű jelenség, amely minden külső szemlélet alapjául szolgál. Arról nem képes az ember képzetet alkotni magának, hogy milyen lenne a világ tér nélkül, képzeletben meg tudja azonban a teret fosztani minden tárgyától, üres teret is el tud képzelni. A tér fogalmában tiszta fogalmi valóság érvényesül, mivel csak egyetlen teret tudunk elképzelni és térrészeket, melyeket ez az egyetlen tér határol körül magában.[i] Térben *külső* jellegű érzékelés formája valósul meg, míg az idő *belső* folyamataink szemléletét teszi lehetővé. Ehhez a látásmódhoz fűzzünk hozzá csupán annyit, hogy amikor Kant külső, illetve belső ismeretelméleti tényezőkről értekezik, egyértelműen a pszichologizmus bölcseleti hibájába esik. A fentebb kifejtettek alapján ugyanis bizonyítottnak tekintendő, hogy szellemi jellegű elmélkedések kapcsán nincs értelme külső vagy belső szemléleti tárgyról beszélni.

Arisztotelész és Newton terét edényszerű képződménynek kell tekintenünk, amely az anyagi dolgoknak nyújt létezési lehetőséget egy meghatározhatatlan környezetben. Arisztotelész látásmódjában a tér a testek *határát*, az idő pedig a történések egymásutáni sorrendjét képezi – anélkül, hogy az ókor nagy bölcse a „határok", illetve történési sorozatok közegéről érdemileg nyilatkozna. Albert Einstein (1879 – 1955) speciális és általános relativitáselméletében térbeni történések ábrázolják a reálfolyamatok eseménykötegének mindenkori kibontakozását. Az elméletileg meghatározott téridőben reális faktum ábrázolódik, annak ellenére, hogy a kapcsolódási viszonyokat formális képletek adják vissza, s ennek folytán a *relativitás abszolút törvényi alakban jelenik meg*. A reális térnek nincs középpontja, mivel minden korpuszkula lehet térbeli és időbeli centruma a létezését meghatározó térnek. Nincs értelme abszolútum igényével geocentrikus, vagy heliocentrikus világképről beszélni. Az ideális térmegragadás ezzel szemben abszolút pozíciót feltételez, mivel az ideális tér konstrukciója nem viszonyulhat relatív módon semmihez. Amikor Einstein rendszerének érvénye az egyik tehetetlenségi rendszer teréről – például a Földre vonatkoztatott térről – áttér egy másikra – például a Szíriuszéra –, a Lorentz féle állandó szolgáltatja a számítási alapot arra vonatkozólag, hogy miként módosulnak a jellemző paraméterek a másik rendszerben. Ebből arra következtethetünk, hogy a *matematikai ábrázolási mód* a relativitáselméletben is abszolút jellegű.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ideális értelemben se térről, sem időről nem beszélhetünk. E fogalmak értelmét épp az adja meg, hogy függvényét képezik a reálfolyamatnak. Amidőn a tér vagy idő szerkezetét matematikailag értelmezzük, valójában feloldjuk e függőségi viszonyt. Az aritmetika és geometria nem az idő, illetve téridő idealizált megjelenítésének szolgál keretéül, hanem ennek épp fordítottját fejezi ki, abban az értelemben, hogy logikusan meghatározható lényegösszefüggések

i Valójában a kanti „egyetlen" tér az irracionális téregész, amit pedig Kant „térrészként" értelmez, az nem más, mint a test, tehát metszete a téregésznek.

hozzák általa létre az ideális tér/idő-korrelátumokat. A geometria a téralakokra vonatkozik, ám elve kiterjeszthető a növény-, állat-, és ásványvilág morfológiai osztályzására is. Amidőn azt mondjuk, hogy a derékszögű háromszög egy speciese az általános háromszögnek, ugyanaz az elv érvényesül, mint amikor azt állítjuk, hogy a tigris a macskafélék egy specieseként sorolandó be az állatok rendszerében. Mindkét esetben lényegmegragadást eszközlünk azonos szabályok értelmében. Nem a geometriai figura az ideális létező, hanem a *lényeg* szolgál a korrelátum alapjául, amellyel reális téralakokat is osztályozhatunk.

Így például az „elliptikus téridea" határozza meg azt a fogalmi rendszert, amely kifejezésre juttatja, miféle ideális törvényszerűségek lelhetők fel a reális ellipszisben. A törvények fogalmi rendszere nem képez figurákat, hanem csak *észlelhető* a figurákon. A sakktábla bábui sem adnak egymásnak sakkot, nem ütik le egymást, ezeket a megvalósulásokat a játékszabályok és a gondolkozás teszi lehetővé. Az ideális szabályok abban különböznek a sakkjáték szabályaitól, hogy nem az emberi kreativitás termékeként jelennek meg önkényesen alkotott regulák formájában a lét szinterén, hanem logikai szükségszerűségként szabják meg saját létfeltételeiket. Mértani idomokban a tapasztalati tér alakjai ábrázolódnak, *ideális lényegük a geometriában manifesztálódik*. Amennyiben az egyes alakok aritmetikai következtetések alapjául szolgálnak, úgy nem lényegtudománnyal, hanem speciális térviszonyokra vonatkozó aritmetikával állunk szemben. Ilyen megfontolások alapján teszünk különbséget a reáldeterminációk és az ideális kiegészítéseik között is. Az ideális kiegészítés nem térre, időre, hanem a korrelátumokat létrehozó *reális* determinációs típusokra vonatkozik. A tér és idő korrelátuma csupán egy esete a reáldeterminációs folyamatoknak.

Az ideális létezők osztályozása a kifejtettek értelmében a reáldeterminációs fajták és ezek kategoriális rétegződése alapján történik a már megadott módon: 1) okozati polarizáció 2) evolutív alak 3) genetikus alak. A determinációs típusok megvitatása alkalmával negyedik kategóriaként említett *finál nexusban* maga az ideális szféra jelenik meg, amelyben a reálkapcsolatok ideális értelmet nyernek – a következő kiegészülések értelmében: A reáldeterminációk első csoportjából származtathatók az *aritmetikai létezők*, a második típus ideális pandanjaiban jelennek meg a *lényegiségek*. A harmadik csoport ideális szerkezetében manifesztálódnak a normatív létezők. A minden ideális anyagot átfogó irracionális Világegész identitási korrelátumai jelenítik meg a logikai idealitást.

9. FEJEZET

A reális és ideális létezők megjelenési formái

A fent kifejtett törvényszerűségeket röviden így foglalhatjuk össze: Az *idealitás közegében megjelenő struktúrák az irracionális Egész ex parte negatiojának, a tapasztalati reálkorrelátumok pedig a képzetekben megjeleníthető Világegyetem metszeteinek tekintendők. Amennyiben ideálstruktúrákat alkalmazunk reális tárgyak vagy folyamatok vizsgálatára, ítéletünk a priori szintetikus, a priori analitikus ezzel szemben, ha a vizsgálat célja ideál–törvényszerűségek demonstrációjában merül ki.* A számítógép minden műveletét diszjunktív, igen/nem-elágazások útját követve végzi el. A szintetizáló tevékenységet, melynek eredményeképpen a műveletek értelmet nyernek, nem a gép, hanem az ember hajtja végre. A gép csupán a betáplált programokat dolgozza fel vak engedelmességgel. Ítéletünk a legegyszerűbb esetben is, ha például megállapítjuk egy szám páros voltát, felülmúlja minőségileg akár a számítógép, akár az állati intelligencia teljesítőképességét. A páros szám fogalma analitikus ítéletet feltételez, amely a szintetikussal ellentétben általános érvényű ismeretekhez vezet. Az így felfedett törvények alapvető ismereteket szolgáltatnak, melyek nem csupán aritmetikai létezőkre vonatkoztathatók – még ha számelméleti fogalmak ábrázolják is a legszemléletesebb módon a megfigyelhető rendszerelvet.

Okozatos történésekre jellemző korrelátumokat a plurális világ energetikai folyamatai produkálnak – egyebek mellett kinetikus vs. potenciális energia, negatív vs. pozitív töltet, meghajtó vs. fékező hatás, akció vs. reakció formájában. Térvonatkozásban ugyanezek az ellentétirányok jelennek meg az előttem-mögöttem, felettem-alattam, északra-délre stb. alakjában. A polarizáció legfelső fokán kategoriális összefüggések állnak olyan fogalompárok feszültségmezejében, melyek az inherencia/koherencia, alak/forma, mennyiség/minőség viszonyának megfelelően egy univerzális összefüggésrendszer vázát képezik. Fizikai jelenségek mellett lélektani minőségek is megjeleníthetők polaritásként; ha nem is az objektivitás legfelső szintjén, mégis egy relatív értékminőségeket képviselő rendszerben. Az agresszivitás, félelem, intelligencia szubjektív skálákba foglalt végpontjai például egy konkrétan meghatározott, *konzisz-*

tens dimenzió mentén határolják be az megfelelő élmény vagy személyiségvonás intenzitási, illetve kidomborodási fokozatait. Az alkalmazott pszichológiában bevetett eljárási módok (személyiségvizsgáló teszt, intelligenciateszt stb.) tapasztalati úton szerzett ismeretanyagot bontanak fel egymástól nagymértékben független faktorokra, hogy azok kvantitatív kifejeződése alapján jellemezzék a megfigyelt jelenséget.

Egy minden lehető dimenzióra kiterjedő fogalmi rendszer csak olyan *ideális* struktúrák segítségével hozható létre, melyek az *általános* tárgy tartalmi vonatkozású információit is magukban foglalják. Az aritmetikai létezők jelentésrendszere számtani sorok felállítását követeli meg, melyekben polarizált fogalmi képződmények – például a véges-végtelen, páros-páratlan, növekvő-csökkenő – a sor metszeteiként nyernek kifejezést. Ahhoz, hogy megértsük, miként viszonyulnak szisztematikus módon rendszerezett reális ismeretek a föléjük rétegződő ideális struktúrákhoz, különbséget kell tennünk az idealitás szellemi megközelítésének három szakasza között: Először is meg kell határoznunk a tapasztalati dimenzió *tárgyát.* Ez lehet például az általános intellektuális teljesítőképesség, melyet valamilyen elméletileg indokolt modell értelmében egy második lépésben megfigyelhető *egységekre* – faktorokra, modulokra, speciális képességekre és ezek egyéni teljesítményekben megnyilvánuló kidomborodására – bontunk. Ezzel az eljárással megvetettük ugyan egy az intelligencia praktikus mérésére szolgáló eszköz alapjait[i], e rendszer jelentésbeli tagozódása azonban nem azonos az intellektualitás ideálstruktúrájával, mint ahogy a matematikailag megfogalmazható törvények is függetlenek az őket kifejezésre juttató – bináris, decimális, hexadecimális vagy éppen római számábrázolási rendszertől. *Ideális struktúra mindig egy olyan fogalomalkotási mód eredményeként jön létre, amely a tartalmi egyediség megtartása mellett vonatkoztat el a konkrét megjelenési formától. Effajta rendszerek létezése független attól, hogy elgondoljuk-e őket vagy sem. A kérdéses struktúrák apriori módon léteznek, az emberi elmében való realizációtól független módon.*

Russell szerint a számoknak nincs apriori jellege; konkrét fogalmak absztrakciója eredményezi őket két egymásra épülő kognitív folyamatban megvalósuló aktusban. Egy iniciális fázisban a mennyiség tárgyi vonatkozású jellemzői realizálódnak észlelési szinten: Tizenkét apostolt ismerünk, ugyanennyi jegye van az állatövnek stb. Ezek a számviszonyok közvetlen módon szemléletesek, mint ahogy a fiatalság is fiatal lények életmegnyilvánulási formáiban válik általános fogalommá. Egy második lépésben elválik a jelenség számokban kifejezhető aspektusa a reálmanifesztációtól, ezzel nyer önálló értelmet a kvantitás: Tizenkétszer vehetem tehát az *egyet* és az így megvalósuló számszerűség tapasztalati tényezőktől függetlenül lesz gondolati operá-

i Ne feledjük azonban, hogy inteligecia-tesztek nem egy abszolút értékű teljesítőképességet mérnek. Csak arról lehet szó, hogy az eredmények az intelligenciáról való elképzelések egy bizonyos modellje alapján adnak felvilágosítást az elért szinvonalról.

ciók kifejtésére alkalmas tényezővé – a fiatalság tipizált fogalmához hasonlíthatóan, melyben egy a konkrét alanyoktól független minőség válik tapasztalhatóvá. A kvantitás további absztrakciója után már nem a dolgok mennyiségéről, hanem magáról a számról értekezünk és azt párosnak, páratlannak esetleg törzsszámnak minősítjük.

Russell alapvető tévedése abban áll, hogy nem tesz különbséget a tapasztalati jellegű *általánosítás* és *apriori ideál* között. A bútor általános fogalma valóban magában foglalja az asztal, szék, szekrény stb. speciális esetét, ám e viszony nem felel meg az életkor, illetve fiatalság kapcsolatának. Ez esetben ugyanis az idődimenzió idealitása áll a háttérben, melyen fejlődési szakaszok ábrázolódnak aritmetikai jellegű kifejezési módban. A tapasztalati jellegű egyes szám sokszorosai nem felelnek meg a számszerűség általános esetének: a sokaság fogalmában nem manifesztálódik sem a sor, sem pedig a számok a sorban elfoglalt egyedi jellege.

Strukturált világmindenség

A tér fogalma Arisztotelész elképzeléseiben testeket körül határoló formaként jelenik meg, ami természetszerűen azzal jár, hogy nem létezhet végtelen kiterjedésű test. Az égről szóló értekezésben Arisztotelész a világegyetemet is a tér formájába foglalt véges kiterjedésű dologként ábrázolja. *Végtelen,* ám emellett *reális* valóságként képzeli el az *ideális tér/időt* is, melyet mai értelemben – a különbség kihangsúlyozása céljából – világ*egyetem* helyett világ*mindenségnek* nevezünk.

Platón a *Timaiosz* c. dialógusban a teret, illetve időt úgy írja le, hogy kijelenthetjük, elképzelése jelentősen megközelíti az univerzumról alkotott jelenkori elképzeléseket. Az időről ugyanis azt tartja, hogy a csillagvilággal együtt született és vele együtt szűnik majd meg, a térről pedig úgy vélekedik, hogy nem érzékeljük, csupán *elvonatkoztatjuk* a tárgyaktól, amikor azoknak az egymástól való távolságára, helyzetbeli különbségére utalunk. Mindebből arra következtet Platón, hogy a tér maga is változásoknak van kitéve, és mivel fogalmi meghatározásához az érzéki valóságtól függetlenül jutunk, alig lehet róla megbízható tudomásunk. E fejtegetéshez csupán annyit kell hozzáfűznünk, hogy a tér, illetve idő mértéke – tehát kiterjedése és tartama – a tárgyak, valamint jelenségek folyamatosan változó konstellációja függvényében variál, és fölfedezhetjük benne a relativitáselmélet alapvonásait.

Heidegger az idő fogalmát a biológikum létformája értelmében ragadja meg, azzal a lényeges kitétellel, hogy a reálidő nem keletkezik, hanem múlik, tehát nem egy jövőbe törő progresszió terméke, hanem lényegében olyasvalami, aminek létezése

külön-külön kötődik a dolgok létéhez. A tény, hogy a genetikus alak alkotóelemei nyomban megszűnnek létezni, mihelyst a fölöttes egység megjelenik, összhangban áll az elképzeléssel, melyet Heidegger a „*Sein zum Tode*" szentenciával ír körül.[i] Hegel ugyancsak funkcionális karaktert tulajdonít az időnek a magvas megállapítással miszerint, a tér igazsága az idő. Ez a szokatlan képzettársítás világos értelmet nyer, ha belátjuk, hogy a tér mindig csak az idő hozzágondolásával ölt változó megjelenési formájának megfelelő fogalmi alakzatot. Ha meggondoljuk, hogy egy pontosan meghatározható földrajzi tájegység más és más időben más-más jelentéssel bír – mind szubjektív, mind kozmikus viszonylatban –, beláthatóvá válik, hogy a tér csupán holt idealitás, melybe az idő lehel életet. E hegeli látásmódra utalva jegyzi meg Heidegger, hogy a tér egymaga csupán absztrakt minőségnélküliség, amely korrelatív összefüggések alapján válik valósággá. A jelen pillanatainak megszámlálhatatlan sokaságából összetevődő idő, ha jellegzetesen pontszerű is, mégis eleme a reális fejlődésnek: Mindenegyes pontja átmenetet képez a nemlét és lét között.

A transzcendens valósághoz vezető logikai út

Az időben jelenlévő reális valóság a hegeli terminológiában az *Ittlét* fogalmának felel meg. A tér minőségét Hegel az *ehelyütt létezők* realitásának szintjén, tehát a szellemi állapoton kívül eső dolgok létformájában ragadja meg, hogy aztán e tulajdonképpeni magánvalót emelje a dialektika módszerével arra a magaslatra, amelyen a transzcendentális idealitás nemléte helyezkedik el. Az ily módon megvalósított dialektikus transzformáció arra vall, hogy Hegel nem ruházza fel értelemmel a transzcendentális idealitás fogalmát. Rendszerét ezért jogos kritika illeti, amely az ideális létezők egzisztenciájának bizonyítása segítségével a következő három pontban fogalmazható meg:

(i) Az *induktív* következtetési *mód* reális tapasztalati tényezőket helyez egy logikai sémába, amely a közösen fellépő vonásokat szindromatikus jellemzővé tipizálja. Ennek az eljárásnak fordítottja érvényesül többek közt az orvostudomány eljárási módjában, amely együttesen fellépő szimptómák alapján igyekszik (ii) *deduktív* módon meghatározni az egymástól diagnosztikailag elkülöníthető betegségeket. Bizonyítási

i Azonos nyelvtani szerkezetben nem adható vissza a gondolat, melyet értelmének megfelelően talán a „halált értelemmel ellátó lét" megfogalmazásban fordíthatunk magyarra.

lehetősséget valósít meg a (iii) *demonstráció* is, mégpedig olyan esetekben, ahol a kérdéses entitás létezése nem igazolható tapasztalati tényezők alapján. A matematikai létezők idealitását nem vezethetjük le például térben-időben megjelenő dolgokból kiindulva, bizonyítás ez esetben csupán *demonstratív* módon lehetséges. Jó példával szolgál e lehetőségre a kémiai elemek periodikus rendszere, melynek szerkezete egyértelműen specifikálható a matematika nyelvezetében. Strukturális tulajdonságok alapján következtethetünk az összes már megfigyelt és még fel nem derített elem szükségszerű létére. Ez az eljárási mód *apriori szintetikus ítélethez* vezet, amint ezt fizikai jelenségek megítélése kapcsán Kant is bemutatja.

Ideális struktúrák az *abszolút megismerési helyzet* eredményeként válnak megragadhatóvá és analizálhatóvá a szemléleti kép alapján – még akkor is, ha dedukcióra, illetve indukcióra reális tényezők hiányában nem adódik alkalom. A tény, hogy a demonstráció módszere bármely tézis ellentmondásmentességének vizsgálatára, adott esetben bizonyítására alkalmas, beláthatóvá teszi, hogy módszeres szemléltetés esetében nem lélektani absztrakcióra, hanem kontemplatív aktusra alapozódik az ismeretszerzés.

A megismerési aktusokhoz szükségszerűen kötődő ítéletek is a szellemileg megalkotott összefüggések kozmikus természetére utalnak: *Induktív* bizonyítási eljárás *aposzteriori szintetikus* ítéletet eredményez*, a dedukció* módszerének *apriori szintetikus* ítélet felel meg*, apriori analitikus* ítélethez pedig demonstráció útján jutunk. Kant rendszerében ezek a szükségszerű összefüggések csak igen homályosan észlelhetők. Ennek oka az, hogy korának bölcseletében még nem bontakozott ki világos körvonalakban a létezés réteges természete. Hegel már kiküszöbölhette volna e hiányosságot, ám a realitás túlzott mértékű szem előtt tartása eltakarta előle az idealitás logikus bizonyíthatóságának lehetősségét. Az ismeretszerzés e bőséges forrásának kiaknázása csupán egyetlen egy feltételhez kötődik: Amennyiben képesek vagyunk képzeteink tapasztalati világából átlépni az idealitás fogalomkörébe, feltárul előttünk az idealizmus legjelentősebb hozadéka, a *transzcendens metafizika* logikai szerkezete, mely beláthatóvá teszi, hogy *az idealitás csupán átmenet az immanens realitás és a transzcendens valóság között*. Központi kérdésfelvetése szerint a világ ideálstruktúráját az *ontológia*, a realitás ideális vonatkozását a *fenomenológia* igyekszik feltárni, e két megismerési forma szintézisét pedig a *metafizika* hivatott létrehozni. Ezt a felosztást ellentmondásmentesen egészíthetjük ki a posztulátummal, miszerint a *metafizika végső fokon a transzcendens létfeltételek* szintje, tehát az a létréteg, melyben szabadon lebegő ideális létezők válhatnak szellemileg megragadható létezőkké a realitás által üresen hagyott területeken.

Rész és Egész

A *determinációs típusokat a* realitás és idealitás szimbiózisaként foghatjuk fel, melynek gyakorlati vetületét a racionális megismerés hivatott feltárni. Idealitás tekintetében három irracionális összetevőt azonosíthatunk, melyek mindegyikében kimutatható az aprioritás elegendő alapja, vagyis a szükségszerűség: (i) Az irracionális *maradványban* az Egész inherenciája realizálódik alsóbb rétegeken. (ii) Az irracionális *többletben* kategoriális novum jelenik meg, melyben felsőbb rétegek különülnek el minőségileg alacsonyabb szinteken létezőktől. (iii) Az *irracionális Egész* realitást és idealitást átölelő összességében pedig az a szint manifesztálódik, melyhez képest valamennyi réteg relatív érvényességgel bír.

Az aritmetikai idealitás irracionális maradványa a kvantum, amely Planck állandója képében reális mérőszámként is megjelenik. Ez a fogalmi összefonódás paradoxnak tűnik, hiszen joggal kérdezhetjük: Hogyan is lehet egy reális számadat irracionális jellegű? A választ Planck maga adja meg, aki munkássága során több alkalommal kifejezésre juttatta a meggyőződést (például 1926-ban, egy Düsseldorfban tartott előadás során), hogy létezik a realitásnak egy olyan szegmense, amely független minden érzéki benyomástól. Egy 1949-ben poszthumusz kiadott autobiografikus jellegű tanulmányban a realitás és idealitás összefüggéséről pedig így nyilatkozik: „Ez a minden emberi, egyáltalán minden intellektuális individualitástól független állandó az, amit Realitásnak nevezünk." *Planck ebben a megjegyzésben kétségkívül arra utal, hogy minden reális és irreális létező ábrázolható matematikai kifejezések segítségével.*

A *kvantum* kifejezés a görög bölcseletben az „Egy és Minden" polarizációjának értelmében volt használatos: Az Egy lehet Minden, a Minden pedig különféle Egyek által meghatározott elemekre oszlik. Arisztotelész ilyen értelemben véli, hogy az *Egy* abszolút jellegű mérték, amely minden korreláción kívül esik: *mérőszáma a sokaságnak és elve a mindenkori Egésznek*. A mennyiség[i] oly módon osztódik egységekre, hogy minden rész természetének megfelelően egységes és *egyedi minőség* marad. E felfogásra építve állapítja meg Hegel, hogy az *Egy* a kvantum princípiuma, mértéke tehát a mennyiségi kontinuumnak. Az így értelmezett, szubsztrátum-minőséggel rendelkező *Egy* azonban nem azonos az arisztotelészi jelentéssel bíró reálkvantummal, amely egyszerű rámutatással („tode ti") is meghatározható. Amikor ideális vonatkozásban alkalmazzuk terminusként, önmagát sokszorosítva mutat túl magán: Sokaságot[ii] alkot ugyan, de visszahullik önmagába; e minőségben a részeket átfogó és elkülönítő

i „poszon"
ii „Das Quantum schickt sich also über sich selbst hinaus."

határvonal[i] formájában válik újfent Eggyé. Hegel fontosnak tartja megjegyezni, hogy az így meghatározott egység elkülönül a többi, más minőséget megvalósító egységtől: *Sort alkot, hogy megmaradjon a Sor felett is önmagába zárt elemnek*. N. Hartmann ezt a gondolatot fejleszti tovább, amikor úgy véli, a kvantitás három ellentétpárt foglal magában: Az Egyet és Sokat, a Részt és Egészt, valamint a Végest és Végtelent.

A tisztánlátás megőrzése céljából jegyezzünk meg itt kiegészítésként csupán annyit, hogy a *reális adottságok* sokasága nem absztrakció alapján, hanem a részek szintetikus kapcsolódása eredményeként jön létre. Eredetinek csupán a Rész, vagyis az elemi kvantum tekinthető, minden egyebet a Részek szintetikus kombinációja eredményez. A reális Rész nem korrelatív képződmény, hanem önmagában is léttel bíró Egész – ellentétben az ideális Résszel, amely az Egész fogalmát kiegészítő kölcsönösség származéka. Jobban megértjük a különbséget, ha megfontoljuk, hogy egy fél alma éppolyan realitás, mint az alma egésze, egy bizonyos dolog felének azonban csak akkor van értelme, ha az alapját olyan Egész képezi, melynek hozzágondolása nélkül a *fél*, mint ahogy a *háromnegyed* fogalma is értelmetlennek tűnik.

Tapasztalati valóságban nem állítható szembe a Véges a Végtelennel, mivel a végtelenséget, mint olyat, reális körülmények közt nem élhetjük meg. Az irracionális számok maradványainak végtelenjét evidens belátással regisztráljuk ugyan, az így keletkező tudati képet mégsem minősíthetjük tapasztalatinak, hacsak a tapasztalás fogalmát ki nem terjesztjük a logikai tudat szubjektív jellegű élménytartományaira. Egy ilyen fogalmi rendszer azonban hamis evidenciaélmények javára bekebelezné és elmosná a realitás kontúrjait. Kijelenthetjük tehát, hogy az *Egy* gondolati bázisa nélkül elképzelhetetlen a Sokaság, az így megvalósuló minőség azonban kizárólag aritmetikai értelemmel bír, amely üressé válik a realitás konkrét határokat generáló közegében. Ebből kiderül, hogy amikor a Sokaság túlmutat az Egyen, magasabb szintű Egységgé, másfajta Eggyé válik, és ez fölveti a kérdést: Vajon hány Sokaságot sokszorosíthat az önmagát minduntalan megújító Egy? Nos, nyilván végtelen sokat.

Az aritmetikai Egy törtként foglalja magában a Végtelent, ezzel az irracionális Egész inherenciájává válik. A hegeli dinamizmus értelmében az Egy rossz végtelenje szüli a Sokaságot, a Részeket és Egységeket. Bármely korrelátumban ragadjuk is meg az Egészt, mindig visszahullik önmaga feloldhatatlan ellentmondásosságába. Kant ezt úgy fejezi ki, hogy az analitikus ítélet állítmányként ragadja meg azt, ami az alany fogalmában amúgy is benne foglaltatik. N. Hartmann polaritásai is csupán azt rendezik párokba, ami az aritmetikai Egyben eredendően létezik. A Sokaságban mindig csak ez az Egy sokszorozza önmagát: *Nincs Rész, amelyen Egészként ne jelenne meg az Egy, de nincs Egy sem, amely ne lenne a végtelenségig osztható.* Azt, hogy az Egy mikor Sokság,

i „Das Teilchen umschließende Ganzes."

Rész, Egész, véges vagy végtelen kvantitás, a megfigyelési pozíció határozza meg. *Legmagasabb szinten a Mindenség az egységes Egy, ez az Egy pedig az irracionális Világegész.*

Az aritmetikai polarizáció sajátsága a sorképzés, melynek folytán feloldódik a sor apriori mintázatában a kvantitatív jelleg. A sormintában azáltal, hogy a mindenkori pozíció egyéni jellemzőkkel látja el az egységeket, individualizálódik a kvantitatív tényező. A jellegzetességek nélküli *Egy* tulajdonságokat vesz fel, melyek alapján páros és páratlan számokról, törzsszámokról, oszthatósági és sok más az egymáshoz való viszonyulást jellemző tulajdonságról beszélhetünk. Valójában nem is más az aritmetika, mint a sortulajdonságok analitikus szemlélete. Azáltal, hogy a sorok limese a végtelenben jelenik meg, szükségszerűen vezet egy világos kifejezési mód igénye az irracionalitás fogalmához, amely nem választható el a kérdéstől, mi is a végtelen. Hasztalan beszámítási pont? Gondolkodási zsákutca? Képzelgés az elképzelhetetlenről? Russell a következőkben ábrázolt sorokhoz kötődő dilemma értelmezésével keresi a választ, melyben kimondja, hogy mindkét sor egyenlő értékű kvantumot juttat kifejezésre:

[1, 2, 3, 4, 5..,] ad infinitum
[2, 4, 6, 8, 10..,] ad infinitum

Első megítélésre valóban meggyőzőnek tűnik az érv, hogy az aritmetikai számsor nem határolható be. Bármekkora is a második sor egységei közötti hézag, mindkét progresszió a végtelenbe vezet, eldönthetetlen tehát, hogy melyik tartalmaz több elemet. Russell figyelmét elkerüli azonban egy döntő jelentőségű tényező: A számsor *lényegét* nem a Végtelenbe törő progresszió, hanem az teszi ki, hogy nincs olyan tagja, amely a többitől ne különülne el minőségileg. A bennük ábrázolódó egyéni tulajdonságok nem fantáziatermékek, nem önkényesen kifejezésre juttatott attribútumok, melyek ötletszerűen fölcserélhetők az elemek között, hanem logikai eszközökkel igazolható törvényszerűségek mintázatai. A Russell által központi jelentőséggel felruházott problémát, tudniillik azt, hogy a számsorok reális arculatát nem tudjuk megragadni, mert elemei kvantitatíve és minőségileg eltűnnek a végtelenben, perspektivikus látásmód eredményezi, mely által a számtani sorok csupán az irracionális soregész metszeteként értelmezhetők. A tapasztalati valóságban megjeleníthető sor azonban nem azonos az irracionális soregésszel. A matematika idealitásában nem reális dolgok általános fogalma, hanem egy irracionális struktúra valósul meg, Ez a különbség teszi érthetővé, hogy gondolkodásunk *több számjegyet alkot, mint ahány reálminőség valóban létezik*.

A számtani sorban „rossz Végtelen" valósul meg, melyben a sorminőséget egy bizonyos kvantum sokszorozása, nem pedig a kvantum, valamint a föléje rétegződő magasabb rendű szerkezet együttes szerepe eredményezi. Ez a szerkezet természetes számok függvényeként nem jeleníthető meg, logikus összefüggésekre alapozódó rendszere imaginárius szá-

mok bevonásával alkotott *formális modellek segítségével azonban kifejezhető*. A matematika nyelvrendszerének szerkezeti adottságai ilyen értelemben bizonyulnak alkalmasnak arra, hogy eleget tegyenek Planck fentebb idézett nyelvi jellegű követelményeinek.

Fogalomalkotás strukturális ismérvek alapján

Ha az aritmetikai sor irracionális szubsztrátuma az Egy, akkor ennek az Egynek minőségi Egészét a *halmaz* számteste alkotja, amelyben minden törtrész egy meghatározott egységet képvisel. A Sor tehát egy számhalmaz valamely metszete, melyben a *kvantum* minőség nélküli puszta Egy. Amennyiben ezt az Egyet önmaga ismétléseként vetítjük a végtelenbe, képzeletünk megalkotja a minden jellemzőtől mentes sor fogalmát, ahol az Egy irracionális tartalmat takar. Ez a meg nem nevezett egység az Egész, Sokaság, Véges és Végtelen kapcsolati rendszerében ruházódik fel valós jelentéssel.

Az aritmetikai sorok *értelemmel ellátott* (halmaz jellegtől elkülönülő) szerveződése megszámlálhatatlan, végtelennek mégsem minősíthető elemet foglal magába. A [3, 11, 43, 171, …] sor értelmét például az „*Egy* négyszereséből kivont *1*" progresszió adja meg. Valódi sorról van tehát szó, melynek *értelme* egy rövid formulával megfogalmazható. Nem mondhatjuk ugyanezt az „*Egy* kétszereséből kivon *2*" formájában meghatározott és más olyan funkcióról sem, amely vagy a nulla zsákutcájába vagy egy másfajta halmaz jellegű alakzatba torkollik. Ha tehát azt kérdezzük, van-e a [2, 14, 158, 1886, …] számsornak olyan jellemzője, amely a progresszió Egészének karakterisztikáját a fentiekhez hasonló módon kifejezésre juttatja, van-e tehát *értelme* az elemek eme sorozatának, megállapíthatjuk – ha nem is egyszerű rálátással – hogy igenis van, az [1x12-10, …] ad infinitum kifejezés formájában. Amennyiben az így meghatározott sor valamely közti elemét más számra változtatjuk, nem beszélhetünk értelmes alakzatról, amely leírható egy formula segítségével. Nem minden számsorozat képez tehát olyan *Egészt*, amely potenciális értelemmel bír, biztosra csak azt vehetjük, hogy minden számsor kimetszhető halmazként a számok *irracionális Egészéből*.

Az így megfogalmazott általános és speciális soregész közti különbség utal fogalmilag az idealitás *második* rétegére, a *lényeg-idealításra,* melynek *reál-szubsztrátuma* az evolutív alak. Ennél magasabb szinten is elképzelhető egy az „értelmesen kódolható vs. értelemmel fel nem ruházható" sorok polaritásába telepített séma, melynek változói kielégítik az élet feltételeinek kritériumát, miközben kizárják az élet szempontjából számításba nem vehető szerveződések mintáját. Ilyen felépítménynek tekintendő az atomok kémiai elemekké és ezek szerves, önfenntartó orgánummá

történő rendeződése az élet feltételeit megvalósítva. Egy ilyen szerveződés véletlenszerű létrejötte a lehető variációk és permutációk figyelembevételével hozzávetőleges számítások szerint az Föld történetének milliárdos nagyságrendű sokszorosát venné igénybe még akkor is, ha egy-egy alakzat létrejöttét minimális időegységekben számoljuk. Fejtegetéseink célja azonban nem a darwini elmélet kritikájában merül ki, a vitatott problémával kapcsolatosan ne is bonyolódjunk bele az álláspont természettudományos igényeket kielégítő részletezésébe. Jegyezzünk meg csupán annyit, hogy az evolutív determináció alakzatában minden elem kapcsolatba kerül az alakegésszel, amely inherens a részeken, maguk az elemek ebben az értelemben rendelkeznek – „*inherensen*" – azokkal a tulajdonságokkal, melyek meghatározzák, milyen minőségű *konzisztens* Egész épülhet föl belőlük.

A szerveződés mintája idealiter jelenik meg: A kört kitevő pontoknak görbületet kell alkotniuk, az érintőn viszont egyenes elemeiként kell megjelenniük ahhoz, hogy adott esetben egy rétegesen felépített struktúra tagjai lehessenek. Ha a pontok alkotta egyenesek és görbék *értelmesen,* tehát hézagmentes felületekben kapcsolódnak egymáshoz, akkor (és csakis akkor) egy valamilyen jelentéssel bíró testalakot képeznek, amely inherens az összes alsóbb rétegen. Ezek a formációk akkor is a létezés értelemmel bíró jellemzőit viselik magukon, ha emberi elme (még) nem ruházta fel őket jelentéssel. *Tapasztalatilag,* mint ahogy erről más összefüggésben már szó esett, csak a testek felületét ismerhetjük meg, belsejükről nem alkothatunk magunknak képet; bármely apró részekre bontjuk is a megfigyelt egységet, csakis felszínt regisztrálhatunk. Ez a rálátás elegendő azonban ahhoz, hogy az adott test számunkra megismerhető lényegét meghatározzuk. Általános értelembe véve ez azt jelenti, hogy az érzéki benyomások rávetítése az apriori struktúrákra elegendőnek bizonyulhat ahhoz, hogy a legmagasabb szinten megjelenő Világegész *lényegét kikövetkeztethessük.*

Reális determináció esetében *dinamikus* szerveződések képeznek alakot, ellentétben az ideális összefüggésrendszerrel, melynek strukturális ismérvei *statikus* jellegűek. A háromszög lényegét a törvény határozza meg, mely kimondja, hogy szögei összegének száznyolcvan fokot kell kitennie. Ez a statikus állandó mutathat ugyan némi szabadságra utaló játékteret, amely véletlenszerűség mégsem befolyásolja a törvény szigorúságát: A háromszög két szöge szabadon variálhat, ám a harmadik – a véletlen összetevők mintegy szintetizáló hatása alapján – szükségszerűen határozza meg a száznyolcvan fokra kiegészítő strukturális jellemzőt. Éppúgy, ahogy az említett [2, 14, 158, …] sor is csak akkor tartja meg speciális értelemmel ellátott irányultságát, ha következő tagja pont 1886 lesz – se több, se kevesebb.[i]

i Próbáljuk meg kiszámolni egy ilyen véletlen jellegű folytatás valószínűségét, illetve időigényét, ha képet akarunk magunknak alkotni a fajok örökletes genetikus kódjának próba/szerencse megvalósulásának lehetőségéről.

A reális determináció *lényegének* megítélése tapasztalati jellegű belátást igényel: Működése alapján állapítjuk meg, hogy a szív lényeges szerve az élő szervezetnek. Az ideális létezők lényegének felismerése ezzel szemben analitikus vizsgálódást feltételez, ami annyit jelent, hogy stabil, tehát változásoknak ki nem tett alakegész alapján kell ítéletünk tárgyának lényegére következtetnünk. Mégis hajlamosak vagyunk arra, hogy a reálfolyamatok egészéből kiragadott részelem funkcionalitását általánosítva igyekezzünk a dolgok lényegét leírni. A repülés lényegét így talán a légcsavar alakjában vagy a madarak szárnyalásában véljük fölfedezni. Ha ezek az érzéki benyomások nem is képezhetik közvetlen módon a *lényeg* fogalmi meghatározásának alapját, tartalmilag mégsem választhatók el teljes mértékben az ideális létezőktől, hiszen ezekkel rokon értelmű benyomásokban fogalmazódik meg a *lényeg–idealitás* alakzata.

10. FEJEZET

Ittlét és Ígylét

A skolasztika gondolatrendszere az u.n. *esszencia* ideális létezőjéből származtatja a reális létezők egzisztenciában megvalósuló jelenlétét a világban. Az ilyen értelemben meghatározott egzisztencia fogalma csak annyiban különbözik a modernkori egzisztencializmus szóhasználatától, hogy érvénye kiterjed az emberi lét feltételein túlmenően minden reális létezőre. Az esszencia ideájában valósul meg tehát a Világegész tagozódása olyan elemekre, melyek az emberi ész számára csak akkor ruházódnak fel értelemmel, ha reális létformát, *egzisztenciát* nyernek. A két fogalom egymáshoz való viszonyát úgy jellemezhetjük, hogy habár mind az esszencián, mind az egzisztencián inherens a Világegész, mégsem valósul meg minden esszencia az emberi ész számára felfogható egzisztencia formájában.

Isten tökéletessége a skolasztika értelmezése szerint abban is megnyilvánul, hogy lényében az esszencia az egzisztenciával egybeesik. Descartes e felfogás értelmét úgy világítja meg, hogy az ember képtelen tapasztalati úton megalkotni az abszolút tökély fogalmát, és mivel a tapasztalás nem tár elénk tökéletességet, Istennek tapasztalat előtti lényként kell léteznie. A legtökéletesebb lény fogalmából pedig az következik, hogy egzisztenciával is rendelkezik, mert, ha ez nem így lenne, nem elégítené ki a tökéletesség kritériumát. Kant kétségbe vonja Descartes ezen okfejtésének helyénvalóságát és fölteszi a kérdést, vajon létezhet-e tudatunkban olyan lényegszerűség, amelynek semmiféle realitás nem felel meg? Válasza kimondja: igen, létezhet, mert, ha nincs is száztalléros pénzérme, fogalma képzeletben megvalósítható, ergo, a gondolatilag megjelenített tallér másban nem különbözik egy a valóságban is létezőtől, csupán abban, hogy nincs egzisztenciája. E látásmóddal kapcsolatosan jegyezzünk meg ehelyütt csak annyit, hogy a gondolati tartalmak valóságos léte, Kant felfogásával ellentétben, nem vonható kétségbe. Létezik ugyanis *ideális egzisztencia* is, mi több, minden logikai értelemben létező alany ideális egzisztenciát valósít meg. Logikus ítéletek, mivel gondolati folyamatok eredményeként jönnek létre, nem minősíthetők érzékleti jelenségnek. A létminőség, melyben egy ítélet megvalósul, valóságos testet

ölt a *beszéd realitásában* – annak a szellemileg megalkotott jelentésrendszernek megfelelően, melyben *szemantikus* elemek nyernek az adott *szintaxis* sémájában diszkurzív gondolkodást lehetővé tevő alakzatot. Ha ez nem így lenne, nem létezhetne a kanti elmélet vázát képző *értelem*, illetve Ész sem.

Az esszencia és egzisztencia szembenállása történelmileg az idealitás, illetve realitás polarizációjának felel meg azzal a különbséggel, hogy az esszencia, meghatározása értelmében, indifferens az egzisztenciával szemben. N. Hartmann a két felfogás közti különbséget taglalva jegyzi meg, hogy az ideákat nem kell szükségszerűen „*ante rem*" keresni, mivel azok a dolgok *lényegeként* fellelhetők a realitásban is. Helyesebb tehát a létformák szembenállását a Dasein[i] (*Ittlét*) és Sosein (*Ígylét*) terminológia értelmében megfogalmazni. Ez a polaritás egyértelművé teszi, hogy a dolgok fogalmi meghatározása alkalmával Ittlét formában kölcsönzünk az ideális létezőnek (eszenciának) reális alakot, az Ígylét momentumokat pedig állítmányok sorával írhatjuk le Ittléte értelmében.

Hartmann arra is kitér, hogy az Ittlét, illetve Ígylét polarizációja mind az ideális, mind pedig a reális valóságban megfigyelhető. Ennek bizonyítékaként a kör racionális, illetve irracionális jelentése közti különbséget hozza fel: Egy reális léttel rendelkező pontsereg körként alakot öltő Ígyléte akkor valósul meg, ha a pontok szervezett vonulata egy síkon fekvő koordinátától minden elemében egyenlő távolságra esik. Ez a meghatározás megtartja érvényét az idealitás szférájában is, mégsem azonosak az ideális és reális kör tulajdonságai, mivel a paraméter, amely a kör sugara és kerülete közti *viszony* mértékét tükrözi, csupán ideális szinten létezik. Reális létre azért nem tarthat számot, mert a Ludolf féle szám gyakorlati meghatározásának kísérlete a tizedes számok – szakaszokban nem ismétlődő – végtelen sorához vezet. A gyakorlatban alkalmazott π=3,14 kifejezés csupán az irracionális számként létező ideális fogalom – a pontos érték kerekítésével történő – hozzávetőleges meghatározása. Amidőn megállapítjuk, hogy *a* kör idealitása nem azonos a reális köralak egzisztenciájával, érdemes azt is megjegyezni, hogy az irracionalitás nem a konkrét idomok megjelenési formájában,[ii] hanem azok aritmetikai tulajdonságában, vagyis *strukturális jellemzőik* egymáshoz viszonyított mértékében tükröződik. Ez a tény arra is rámutat, hogy a matematika irracionális alapja a számsor irracionális többletéből adódik.

Minden irracionális szám a természetes számok sorközében manifesztálódik, olyan hézagokat számszerűsítve, melyek a törtek közé ékelődnek. Ez a logikusan kikövetkeztethető törvényszerűség arra utal, hogy nem a Rész és Egész, hanem az

---

i A *Dasein* szó a latin *existentia* német megfelelője

ii Egy-egy mértani idom strukturális összetevőinek mérése mindig pontos eredményhez vezet. Az egység oldalú négyzet átlója semmilyen számaránnyal nem fejezhető ki, mennyisége azonban pontosan kiszerkeszthető.

Egység és Sokaság polarizációjában alakul ki a számok sora. Ebben az értelmében érvényesül az a *minőségi többlet* is, melynek alapján kijelenthetjük, hogy a kettő négyzetgyöke irracionális szinten tölti ki a rést, melyet tört számok nem képesek megjeleníteni. Az ideális lét (esszencia) tehát olyan megjelenési formát (Ígylétet), is megvalósít, melynek a realitásban nem lelhető fel párdarabja. Bizonyítékul szolgál e minőségi többlet ténye arra is, hogy az ideális értelemben vett *Ígylét* az aritmetika esetében sortulajdonságként realizálja egyedi voltát.

Nem vonható azonban kétségbe, hogy az *„1"* fogalma lélektani absztrakció eredményeként jelenik meg az észlelt tárgy tipizálásaként olyan értelemben, hogy a megfigyelt dolog egységes megjelenési formájára utalunk: *Egy* fa, *egy* kutya, *egy* ház… Számként az *1* azonban csak az *Egység/Sokaság, Tört/Egész, Véges/Végtelen* polaritások keretein belül kialakuló viszonylatként értelmezhető. Itt ideális kvantumként gondolandó hozzá a fogalmilag körül határolt egységenként elképzelt Egészhez.

A létezés feltételeinek taglalása alkalmával N. Hartmann arra a megállapításra jut, hogy az *Ittlét és Ígylét viszonya* a momentumok olyan láncolatát képezi, melyben – relatív természetű ok-okozati sorozatokhoz hasonlíthatóan – „állandóan átvedlő identitásban"[36] jelennek meg a létformák. A fa Ittlétének Ígyléte a lombozat, míg a levelek Ittlétét képzik erezetüknek. Az erdő mindkettőre nézve Ittlét, a világmindenség pedig Ittléte a Mindenségben tapasztalható összes jelenségnek.[i] Végső értelmében tehát, az antik elképzeléshez hasonlóan, e konstrukciójában is egybeesik a szubsztrátum és az irracionális Egészként megjelenő Egy fogalma.

Hartmann vizsgálódásait értékelve meg kell állapítanunk, hogy okfejtésében nem mindig különülnek el az ontológiai jellegű kitételek kellő értelmezhetőséggel a szubjektív benyomásokra alapozódó megállapításoktól. A két látásmód közötti különbség tudvalevőleg abban áll, hogy ontológiai jellegű ítéletek abszolút érvényességet feltételeznek, szubjektív színezetű véleményekkel ellentétben, melyek az ítéletalkotó személy relatív pozíciójának eredményeként jönnek létre. A különbséget a fenti példa alapján következőképpen illusztrálhatjuk: Ha egy fa tulajdonságait lombozata alapján jellemezzük, úgy a fa minősítendő Ittlétnek, míg levelei, a sok lehető állítmány egyikeként, Ígylétéről informálnak. Állíthatunk ugyan a levelekről is valamit, de ez esetben kiragadjuk őket az eredeti Ittlét/Ígylét polarizáció összefüggésrendszeréből és ítéletünk már nem az előzővel azonos, hanem attól eltérő perspektívából regisztrálja a létfeltételeket. Hogyan juthatunk mégis az Ittlét, illetve Ígylét közti különbség korrekt meghatározásához? Ehhez abból kell kiindulnunk, hogy a szubsztancia – ismeretelméleti meghatározása értelmében – irracionális maradványát képezi az ontológiai minőségnek, leszögezhetjük tehát, hogy lényegét illetőleg kívül kell esnie

i „Das Sosein von etwas ist zugleich das Dasein eines anderen und das Dasein von etwas ist zugleich das Sosein eines anderen…"

minden korrelatív összefüggésen. Ez pedig azt jelenti, hogy az *egzisztencia* sohasem a szubsztancia és a rátelepedő létrétegek eredményeként, hanem egy *individuális értelemmel bíró alakzat* strukturális elemeinek összhangja alapján valósul meg – amint ez a fentebb ábrázolt aritmetikai sorok gondolatilag realizálható, illetve értelmetlen jelentéstartalma alternatívájában is kifejezésre jut. Harmonikus egymáshoz idomulás követelménye érvényesül a természeti jelenségek egységének létrejötte alkalmával is – kémiai folyamatok szigorú törvényszerűségétől kezdve, az ökológiai egységek kötelező érvényű konszolidációjáig bezárólag.

A víz Ittléte az oxigén és hidrogén létéhez kötődik olyan értelemben, hogy egzisztenciája az elemek *értelmet adó* összefüggésében valósul meg. Ez arra is fényt vet, hogy a kémiai elemek Ígyléte minőségi többletként jelenik meg *az* értelemmel bíró evolutív alak szerkezetében. A víz értelemmel bíró alakzatában már nem autonóm kémiai elem a hidrogén és az oxigén, hanem strukturális jellemzője egy evolutív jelenségnek. De vajon miben különbözik az Ittlét és Ígylét szabadon változó identitása az egyes elemek kategoriális polarizációkban betöltött minőségváltozásától?

A választ a *koherencia*, illetve *inherencia* fogalmának helyes értelmezése adja meg, melyből kiderül, hogy a kategoriális dependencia rétegei, egyugyanazon elv alapján szerveződnek koherens egységgé. A mindenkori magasabb réteg úgy inherens az alatta álló szinteken, hogy megjeleníti bennük saját egzisztenciája feltételeit. Röviden szólva: Az alsóbb szerveződési egységek magukban foglalják azokat az affinitásokat, melyek a kategoriális novumban megnyilvánuló magasabb szint kialakulását lehetővé teszik. Nem a véletlenszerűség semmijéből valósulnak meg tehát az egyre magasabb szintű kapcsolódások, hanem egy ideálisan megadott sémát követően. *Egyenlő jelentőségűvé az alsóbb és felsőbb szintek értékét a koherencia és inherencia egymásrautaltsága teszi*.

Nem állítható ugyanez az Ittlét, illetve Ígylét viszonyáról: Noha az Ittlét úgyszintén alkotóelemei harmonikus egymáshoz idomultsága eredményeként valósul meg, ezek az elemek nem *strukturális* jellemzőként, hanem *járulékos* ismérvek alakjában jellemzik összjátékuk alanyát. A pont, illetve vonal egymáshoz való viszonya ugyan kategoriális jellegű, ám az, hogy a pont miként válik egyszer egyenessé, másszor görbévé, nem ideális törvényszerűség értelmében, hanem a momentumok szabad variációjának jegyében dől el *azonos rétegen belül*. Dinamikus változások lehetőségét biztosítja a tény, hogy a hidrogén ugyan a víz egzisztenciájának egyik alapfeltételét képezi, de emellett Ígyléte is az elektronnak és neutronnak, amely szubatomáris testecskék áttelepedhetnek más elemekbe, s ezzel megváltozik a folyamat bázisául szolgáló atomok szerkezete.

Az Ittlét fogalma tehát, amint ez a fentiekből kiderül, teljes mértékben megegyezik az egzisztencia hagyományos jelentésével, ám az esszencia szóval körülírt skolasztikus elképzelés nem fedi az Ígylét jelentéstartamát, mivel olyan létformát ír le, amely idealiter létezik az Egészben. A fölöttes Egészt nem érzékeljük, helyesebben szólva nem *észleljük* a szó pszichológiai értelmében, hanem mindig csak gondoljuk. Ezt

úgy is kifejezhetjük, hogy az Ígylét érzéki tartalma az Ittlét szellemileg megalkotott közegében idealizálódik. A rózsa ily módon jeleníti meg azt a gondolati egységet, melynek szerves alkotóeleme az illat, szín, tövis, stb. Ezek az önálló tartalmi egységek megjelenhetnek más növényekben is, strukturális Egésszé azonban a rózsa tapasztalati valóságában válnak. Úgy tűnik tehát, hogy az Ittlét fogalmát helyettesíthetjük a *létvalóság* szóval, az Ígylét jelentését pedig a *létminőség* kifejezéssel. Helyénvalónak tűnik a pontosítás is, melynek értelmében *esszencia* helyett a *lényeg* kifejezést alkalmazzuk, amely mind a realitás, mind az ideális struktúrák közegében azonos értelemmel bír. Érdemes lesz tán azt is megjegyezni, hogy az ember által megvalósított dolgok esetében nem a természetes tulajdonságok egybeesése határozza meg a „lényeget", mint a példaként ábrázolt rózsa esetében, hanem az alkotás reális célja, mint például az, hogy az óra szerkezetének minden strukturális eleme az időmérés célját szolgálja. Az akcidentális jellemzőket – a címlap színét, anyagát, a mutatók, számjegyek formáját stb. – nyilván nem sorolhatjuk a funkciót megvalósító ismérvek közé.

Függetlenül attól, hogy természeti jelenségek egységéről vagy emberi alkotásokról van-e szó, fel kell tennünk a kérdést: Miért minősül a dolgok lényege, az idealitás fogalmának megfelelően, *apriori* létezőnek. A válasz egyértelmű: Csakis azért, mert a lényeget nem szenzorikus úton, tehát nem lélektani szinten regisztrált tulajdonságok alapján, hanem ítéletek eredményeképpen határozzuk meg. Ebben az összefüggésben utaltunk fentebb arra, hogy a kémiai elemek lényegét a periodikus rendszeren belül elfoglalt helyük, tehát egy *értelemmel bíró* aritmetikai struktúra gyakorlati szemlélete adja meg. Kiderül e megvalósulási sorrendből az is, hogy az elemek aprioritása, illetve ideális értelme csakis egy reális alapból kiindulva fogalmazható meg.

A véges Végtelen

Amikor az *Egy* tárgyakat helyettesítő nyelvi kifejezési eszközt aritmetikai jellegű kvantumként használjuk és többszörösének minőségi többletében megvalósul a számtani sor, polarizálódik fogalmában az Egész, illetve Rész, a Sokaság, illetve Egység és a Véges, illetve Végtelen. Habár az *Egy* értelmének eredete bizonyíthatóan az észlelt dolgok egységére vezethető vissza, kvantitatív fogalma mégsem empirikus absztrakcióként, hanem egy bizonyos apriori létező fogalmi megvalósulásaként realizálódik tudatunkban: Mind a természetes számok sorának, mind a törtek fogalmának létrejötte szellemi aktivitást feltételez. Kant és Herbart még az ismeretelmélet egyik központi problémájának tartotta a kérdést, hogy a Véges miféle minőségi ugrás

következtében válik Végtelenné, időközben kiderül, hogy *a* realitás és idealitás fogalomkörének rendezetlen összemosása szüli a megoldhatatlannak tűnő konfliktust: A realitás soha, semmilyen körülmények közt nem produkál olyan jelenséget, amely a Végtelen fogalmát tapasztalatilag megjeleníthetné.

A Planck féle állandó gyakorlati bevetése olyan számszerű adatok generálását teszi lehetővé, melyek realitása, minthogy természettudományos kutatási eszközökkel földerített faktumokra alapozódik, nem vonható kétségbe. Ez a pontosan meghatározható konstans megengedi a következtetést, hogy a világegyetem zárt energetikai háztartása veszteség nélkül, mintegy perpetuum mobileként működik. Megfogalmazhatjuk e posztulátumot úgy is, hogy a mozgási energia az anyag eredendő tulajdonsága, amint ezt a tömeg/energia ekvivalencia ténye a speciális relativitáselmélet egyenletében, és az ősrobbanás zárt egységből kiinduló dinamikája is kifejezésre juttatja. Ha tehát a szubsztanciális létezők összmennyiségét Planck állandójának általános érvénye értelmében egyszer s mindenkorra megszabott tömeg és/vagy energiaként értelmezzük, kiderül, hogy a természettudományos ismeretszerzés intuitív jellegű meggyőződéseket kizáró modellje azért ütközik minduntalan kozmológiai antinómiákba, mert a tapasztalati benyomásokon nyugvó ítéletalkotás csak ideális struktúrákat feltételező jelentésrendszerek keretein belül lehetséges. Ilyen feltételek mellett nem állíthatjuk a világról még csak azt sem, hogy szükségszerűen olyan, amilyen, mert hiszen – amint ezt Werner Heisenberg (1901 – 1976) határozatlansági relációja is meggyőzően ábrázolja – a természettudományok eszköztára segítségével fölfedett fizikai törvények végső alapjukat illetőleg csak valószínűségek formájában értelmezhetők, tehát a meghatározhatatlanság irányába mutatnak.

A lényegszemlélet matematikai kifejezési módban

A törvény, mely kimondja, hogy két pont között a legrövidebb út az egyenes, az euklideszi geometria egyik axiomatikus (bizonyítás nélkül is belátható) tétele: Ha a realitásban nem is kell egy távolság hátra hagyása alkalmával szükségszerűen a legrövidebb utat választani, rövidebbet az egyenesnél nem találhatunk, apriori szerkezetekben tehát természettudományos igényeket kielégítő módon realizálódik a valóság. Az ily módon igazolható *ideál*-szükségszerűségben valósul meg a *lényeg*-szükségszerűség. Fentebb szó esett már arról, hogy a szenzorikus benyomások alapján megvalósuló észlelés szintetikus ítéletet feltételez, ami abban nyilvánul meg, hogy részjelenségek is Egészként jelennek meg tudatunkban. A Planck féle kvantum tehát épp

olyan reális Egész, mint tömeges sokszorosodása, a Nap vagy éppen a Világegyetem – *anyagi* megjelenési formában. A lényegszemlélet ezzel szemben apriori analitikus ítéletet formájában jön létre, melynek intuitív módon megjelenített hátterét az *irracionális* Világegész képezi. E felfogás bizonyítékául a már említett, *értelemmel bíró,* nemcsak térben, hanem szellemi képződményekben is megvalósuló alakzatok, formációk szolgálnak, melyek értelmezésére a későbbiekben még visszatérünk.

Tapasztalatilag bizonyítható, hogy egy három egyenessel lezárt sík terület szögeinek összege mindig csak 180 fok lehet. Ez a háromszögeket jellemző törvény csupán az euklideszi geometria sík feltételein érvényesül, minden gyűrődés változtat valamit a törvényszerűen várható összegen; nem véletlenszerűen, hanem – legalábbis elvileg – egy másik, pontosan kimutatható törvény értelmében. Fentebb részletesen kifejtettük, hogy a testalkotás legegyszerűbb módozata mellett, melynek esetében négy síkidom zár körül egy tér-szegmenset, megszámlálhatatlan, ám ha a nagyságrendi változót Planck féle állandóra hivatkozva participiáljuk, mégsem a végtelen fogalmát megjelenítő lehetőség adódik a gyűrődéseket felmutató felületek *értelmes* szerveződésére. „Értelmes" képződményben lényegként érvényesül a törvény, mely szerint szükségszerűen ábrázolhatók matematikai eszközökkel leírható alakban az irracionális Egészbe beágyazott részmetszetek. A *test* maga nem juttathatja kifejezésre lényegét, mivel alakzatát a maga valójában nem, csak határfelülete síkjait érzékelhetjük, ennek ellenére képesek vagyunk adekvát módon meghatározni a *közvetlenül* fel nem fedhető tulajdonságokat. Térbeni viszonyokat visszaadó festmények, 3D filmek ugyan illúziókra épülnek, mégis meggyőzően ábrázolják a megjelenített testek apriori értelemben kifejezésre jutó *lényegét*.

Élő organizmusok esetében hasonlómódon következtetünk szemlélődés alapján az életmód Egészének lényegére. A hal testének elemeiben felfedezhetjük a vízi életmódot, és ha a madarak testi felépítése nem is fejezi ki a repülés lényegét, ábrázolódik benne a levegőben való mozgás *céljához* való alkalmazkodás. Kijelenthetjük tehát, hogy minden élőlény magán viseli a funkció jeleit, melyet életmódja megkövetel. Ne feledkezzünk meg azonban arról sem, hogy élő szervezeteknek, egysejtűektől kezdve az emberig, mi több, ökológiai rendszerekig számtalan funkció követelményeit kell kielégítenie. Maga a biológikum nem tárja fel az élet lényegét, még kevésbé az egyes individuumok életének lényegét. Hegel e probléma apropóján veti fel a kérdést: Vajon a fülcimpa lényege-e az embernek, merthogy más élőlényt nem ismerünk, amely ilyen testi jellemző felett rendelkezne? Könnyebbé teszi a kérdés megválaszolását, ha megfontoljuk, hogy fosszilis maradványokon a zápfog ötös tagozódása *strukturális jellemzőnek* minősül, mivel egyértelműen emberi eredetre utal. Az emésztőrendszer funkcionalitása tekintetében nem tulajdoníthatunk semmiféle jelentőséget ennek a képződménynek, archeológiai vonatkozásban mégis lényeges információt valósul meg benne. Ebből levonhatjuk a következtetést, hogy *a lényeg mindig egy háttéri rend-*

szer Egészének létét feltételezi, amely egységes tárgyi és egyben szellemi keretbe foglalja a fokuszált jelenséget. Végső értelmét tekintve ily módon fut bele minden lényegprobléma az irracionális végkérdésbe: Miért léteznek egyáltalán határozott alakzattal bíró, meghatározható értelemmel imponáló dolgok nemcsak tudatunkban, hanem a tapasztalatilag felkutathatatlan (irracionális) világban?

Az állati szervezet lényegét funkcionális folyamatokban megvalósuló, részletesen elemezhető ösztönfeladatok határozzák meg. Amennyiben a funkciók szövedékében transzparensé váló lényegszemléletet ki akarjuk terjeszteni minden biológiai jellemzőre, szükségessé válik a filogenezis hátterének figyelembevétele. Ez a vizsgálati szempont egy határozott cél felé haladó progressziót tesz láthatóvá, melynek végső állapota a *genetikus* alakzatban rajzolódik ki, ahol, mint már tudjuk, az időtényező ábrázolja az *evolutív* réteget minőségileg meghaladó kategoriális novumot. Az ember esetében, és csakis az ember esetében, az *időszemlélet* teszi lehetővé az alsóbb rendű – szubatomáris, fizikai, kémiai, biológiai és egyéb – szerveződési minőségek a Világegészbe telepített elemzését. Ebből a perspektívából megítélve már nem az ösztönélet követelményei, magatartási következményei, hanem a létidealitás kérdései képzik kutatásunk tárgyát, ahol még a természeti törvények tanulmányozása sem bíztathat eredménnyel a probléma hitelt érdemlő megoldása tekintetében, hiszen a megszerzett, sokszor megdönthetetlennek hitt ismeretek helytállósága a lényegalkotó elemek körének folyamatos bővülése következtében állandójellegű korrekcióra szorul. Ez a feltartozhatatlan folyamat beláthatóvá teszi, hogy *a lényegmegragadás aktusában a történelmileg kialakult jelentésrendszerek kollektív tudati folyamatokban realizálódó idealitása valósul meg*.

A racionalizmus Russell által képviselt felfogását, melynek értelmében az egyéni tudat közvetlen módon tárja fel a lényegösszefüggést, azért kell tévesnek megítélnünk, mert a koncepció nem a szellemi jellegű ítéletalkotást, hanem nyilvánvalóan az alaklélektan által felfedett automatikus folyamatokat teszi felelőssé a tapasztalatilag megragadható tulajdonságok jelentéstartamáért. A szenzorikus úton bejövő ingerek koherens alakzattá történő egyesítése azonban az állatokra éppúgy jellemző, mint az emberre, nem áll tehát semmiféle összefüggésben azzal a lényegmegragadással, amely ítélet formájában valósul meg – kizárólag az emberi szellem közegében.

Minden logikai alany olyan egzisztenciával bír, amely vagy szubsztancia, vagy species, vagy genus minőségként ábrázolódik a rá jellemző ítéletben. Ez azért van így, mert az Ígylét prédikátumainak eredményeképpen jön létre annak az összefüggésrendszernek a létvalósága, melyben lényegszerűen manifesztálódik az adott rétegminőség Egésze. Ha tehát szubsztanciális jelentéstartamát illetőleg nyilatkozunk az *Egy* fogalmáról, nem változtat e tény semmit sem azon, hogy lényegét illetőleg ugyanez az entitás aritmetikai identitásban – tehát más minőségben is – megjelenhet. De ennek tükörképe is igaz annyiban, hogy minden logikus gondolati konstrukció

– amint erre már több ízben rámutattunk – a matematika kifejezési módjában is ábrázolható, mivel a lényegmegragadás sem kötődik a megjelenítés nyelvéhez. Kant a megállapítással, miszerint a gondolkozás[i] a lélektani szinten realizálódó képzetrendszer egységesítését valósítja meg, világosan rámutat a tudatban megjelenő összefüggések apriori eredetére és kifejezésre juttatja a meggyőződést is, hogy a Világegész, nem konstitutív módon megalkotott fogalom, hanem *regulatív idea*: egy elvszerűen működő szerkezet, amely keretbe foglalja a megismerési folyamat különféle szintjein megjelenő elemeket.

Ha itt röviden visszatérünk a képletek formájában megjeleníthető aritmetikai sorok problémájához, és feltesszük a kérdést, ábrázolható-e a tudományosság követelményeit kielégítő módon a végtelennek tűnő Világegész lényege, válaszunkban a számhalmaz irracionális, transzcendens, valamint imaginárius számokat is magába foglaló Egészéből kell kiindulnunk. Ezek a számfogalmak olyan egymástól eltérő jelentéssel bírnak, melyek egyrészt alkalmasak a Végtelen fogalmának differenciált értelemmel való ellátására, másrészt – mint ahogy erre a Ludolf féle szám kapcsán rámutattunk –, praktikus jellegű jelentéstartalmakat is megvalósítanak.

A XVIII. század minden bizonnyal legnagyobb hatású matematikusa, Leonhard Euler (1707 – 1783), termékeny munkássága során megkülönböztetett figyelmet szentelt a végtelenbe törő számtani sorokban felfedhető törvényszerűségeknek. Kitartóan foglalkozott a fentebb már érintett kérdéssel is, hogy létezik-e olyan szabály, amellyel a végtelenbe törő aritmetikai sorok egy bizonyos *határérték* megadásával a végesség fogalomkörébe terelhetők. Elláthatók-e például komplex számok rövid formában ábrázolt értelemmel? Ilyen irányú tevékenységének egyik terméke a következő alakzat: $[1/1^2+1/2^2+1/3^2+1/4^2+1/5^2+\ldots]$ ad infinitum. A keresett eredményhez a $\pi^2/6$ kifejezésbe foglalt – sokak szerint mágikus értelemmel bíró – Ludolf féle *természeti állandó* vezetett. A komplex számok interakciójának maximális effektivitással hasznosítható összefüggése Euler egy másik, talán legjelentőségteljesebb felfedezésében, a $[(1+1/2)^2, (1+1/3)^3, (1+1/4)^4, (1+1/5)^5\ldots]$ ad infinitum sorban nyer kifejezést. E sor határértéke nem más, mint *e,* az Euler féle állandó – egy transzcendens reális szám (2.718281828459045…), amely a természetes logaritmus alapjaként az elméleti és gyakorlatilag alkalmazott matematika egyik legfontosabb konstansa.

A matematika ideális szerkezetéből kiindulva vezette be Euler az $x^2+1 = 0$ egyenlet – fellépése előtt lehetetlennek, illetve értelmetlennek tartott – megoldásával az u.n. *imaginárius egységet*. Ez az $i = \sqrt{(-1)}$, mennyiség tételesen bizonyítja, hogy a matematika nyelvrendszere képes olyan fogalmakat, illetve fogalmi interakciókat is kifejezésre juttatni, melyek a természetes nyelv segítségével csupán logikailag szük-

i Pontosítsuk e megjegyzést annyiban, hogy Kant, ha ezt nem is jutatta explicite kifejezésre, tételében a kommunikatív módon szellemi közkinccsé tett gondolkodás tényére utalt.

ségszerűnek érzett *sejtelmek* formájában jeleníthetők meg – a művészetek esztétikai kifejezési eszközéhez hasonlíthatóan. Nem csodálkozhatunk tehát azon sem, hogy sokan a legmagasabb fokú *művészi teljesítményekhez* hasonlítják az egyenletet, melylyel matematikailag egzakt módon írja le Euler a *Nulla* értelmével ellátott *nemlét* fogalmát – olyan alakban, amely a lehető legegyszerűbb formában átrendezhető a *lét,* vagyis az *Egy* kifejezésére. Euler maga az identitás képletének nevezte a *világképletként* is jellemzett formulát: [$e^{i\pi}+1 = 0$], melyet szavakban így írhatunk le: Ha a természetes logaritmus transzcendens jellegű *e* alapját az imaginárius *i* és az ugyancsak transzcendens π természeti állandó szorzatának hatványára emeljük és az eredményhez hozzáadjuk az *1* értelmében megfogalmazott *lét* fogalmát, akkor a művelet eredményeként a *nemlét* matematikai nyelvezetben kifejezett tartalmát valósítjuk meg. Ha pedig az imaginárius, illetve transzcendens számok $e^{i\pi}$ együttesét negatív előjellel áttesszük az egyenlet másik oldalára, úgy a kapott eredményben a *lét* fogalma jut kifejezésre. A képletben, mely misztikus derengésben jeleníti meg az immanencia és transzcendencia fogalmi valóságát, tartalmi egyenértékűség jegyében jelenik meg a lét és nemlét értelme.

Idézzük emlékezetünkbe: A „nem létező" (*mé eon*) Parmenidész szóhasználatában még azonos jelentésű a semmivel, melynek ontológiai tartama értelmetlenné válik, ha azt kérdezzük, mely valóságra irányul. A kifejezés „fogalmi hátteret mellőző" konstrukciónak nyilvánítható; matematikai egyenletekhez hasonlíthatóan, melyekben nem fejeződik ki logika. A lét kategoriális ellentétét kifejező, valós gondolati háttérrel rendelkező fogalmat Démokritosz alkotja meg, olyan jelentéstartammal, mely kimondja, hogy a megvalósulási folyamatok perspektívájából tekintve a *nemlét* csupán bizonyos stádiuma a létnek.

A negatívum és pozitívum ilyen értelmű szembeállítása világossá teszi, hogy a nemlét, reális lehetőségek potenciális hordozójaként elégíti ki az irracionális maradvány fogalmának kritériumát. Az idealitás szerepét ily módon betöltő nemlét egy fosszilis reliktumhoz hasonlítható, melyről jellegzetességei alapján megállapítjuk, hogy egy rágcsáló fogazatához tartózott. A faj, melyre a maradvány utal, kihalhatott már, tehát nincs valós léte, a lelet mégis megjeleníti a faj lényegét, a maga realitásában. Kifejezésre jut e példában a tény is, hogy a lényeg meghatározása mindig pozitív elemekből indul ki, melyhez az apriori nemlét csupán elvi jellegű strukturális keretként szolgál. Erre utal Hegel is, amidőn a negatívum *hatalmáról* nyilatkozik olyan értelemben, hogy a még nem realizált tartalmak megvalósulása gondolkodási folyamatokban teljesedik ki. Nem tesz tehát különbséget Hegel a dolgok tárgyszerű léte és szellemi *megjelenítése* között, ezzel is kifejezésre juttatva alapvető meggyőződését, miszerint azonos elvekre épülnek a gondolkozási, valamint természeti folyamatok.

Az értelmes Egész megjelenési formái

A klasszikus bölcselet rendszerszinten igyekezett meghatározni a princípium individuationist, mely által az Egész nem csupán jellemzők nélküli részekre, hanem tipikus, önmaga lényegét meghatározó tulajdonságokkal rendelkező Elem-Egészekre bomlik. Az individualizáció kérdése a skolasztikában is központi jelentőséggel bírt, minthogy a keresztény hitvallásban nem az ember üdvözül vagy kárhozik el általános értelemben, hanem mindig az egyén. A kétfajta Egész problémájának megfelelő felosztás N. Hartmann rendszerében az *általánosság* vs. *individualitás* polaritás feszültségmezejében ábrázolódik, melynek vizsgálata arra a meggyőződésre juttatja a bölcselőt, hogy az ideális lét összefüggésrendszere nem látja el értelemmel az individualitás fogalmát, mivel az individualizáció itt még a lényegbeni megvalósulás nyitott lehetőségeinek kérdésébe ütközik. A reális létezők mozgásterében viszont fölöslegessé válik az individualizáció speciális elve, mivel a létezőként föllelhető minőségek reálfolyamatokban valósulnak meg. Ezek a minőségek azonban azzal, hogy értelmi kötegekbe foglalják elemeiket, automatikusan el is különülnek minden más létezőtől. Az individualizáció ezek szerint nem egy speciális folyamat eredményeként, hanem a reálfolyamatok önmeghatározó története alapján jön létre. Az így megfogalmazódó probléma kapcsán vonja vizsgálat alá Hartmann az *azonosság* vs. *különbözőség* polaritás feszültségmezejét is. Analízise eredményeként arra a következtetésre jut, hogy minden különbözőségben marad valami azonosság, és minden azonosságban megjelenik valami különbözőség is. Két tojás azonosnak minősül ugyan fogalmilag, a realitásban mégis felmutat némi különbséget. Ez a tény Hartmann szerint azt bizonyítja, hogy önálló minőségalakzatok kizárólag gondolati diszkriminációban jelennek meg, amely specifikáció nem fedi az individualizáció fogalmát, hanem csak az általánosság kereteit szűkíti folyamatosan anélkül, hogy megvalósítaná az egyediség fogalmát kielégítő Egészt.

Hartmann alapvető tévedése abban áll, hogy a *princípium individuationist* nyilvánvalóan a reálfolyamatok eseménykötegében igyekszik földeríteni, az idealitást ezzel szemben nyitva hagyott lehetőségek homogén színterének tekinti. Az individualizáció azonban, nézetével ellentétben, nem a realitás, hanem épp az idealitás közegében valósul meg, mégpedig annak legfőbb jellemzőjeként. A dolgok *lényege*, amely a realitásban is felismerhetővé teszi az idealitás vonásait, strukturális jellemzői alapján különül el individualitása jegyében attól a környezettől, amely Egészként foglalja magában. Ezen a lényegbeli elkülönülésen az sem változtat semmit, hogy a Rész, illetve fölöttes Egész közös jellemzőket is felmutat: Az ember lényege és egyben személyiségének metafizikai értelme az individualitásban manifesztálódik, ám

azáltal, hogy az egyed individuális tulajdonságai tekintetében minden más személytől elkülönül, nem szűnik meg embernek lenni.

A kötődések, melyek a világfolyamatok keretein belül a szükségszerűség benyomását keltve jönnek létre, nem Hartmann elképzeléseinek megfelelő individualitást, hanem *tipikus alakzatokat* eredményeznek. Bennük nem a *tartalom*, hanem a megjelenési *forma* áll előtérben. Tartalmilag és formailag elkülönülő individuumként csak a legalsó determinációs síkon megjelenő elementáris összetevők azonosíthatók. Ebben az atomisztikus rétegben azonban, összefonódások hiányában, nem jelennek meg a koherencia jegyei, bár inherensek rajtuk is a felsőbb rétegek. Az individuális jelentéstartam úgy jelenik meg tehát a legalsó rétegben, hogy előrevetíti a magasabb szinten megjelenő alakzatok lényegét. Az elemek emelkedő szintű szerveződése értelmében manifesztálódó polarizáció, majd evolutív, illetve genetikus alak nem *individuumokat*, hanem csak tipikus, a mindenkori tartalomtól független *összefüggésrendszereket* valósít meg. Tévesen ítéli meg tehát Hartmann a reálösszefüggéseket, amikor a determinációs folyamatokat az individualizáció megnyilvánulásának tekinti.

Vitathatatlan persze, hogy a rétegként megjelenő három *egységes forma* mögött számtalan individuális tartalom is megjelenik. Ezek a szerveződések az organizációs szint növekvésével egyre több alapvető elemet ragadnak magukhoz, ami azzal jár, hogy a fejlődésmenet előrehaladtával egyre kevesebb kategória értelmes konszolidációjára adódik lehetőség. A matematikailag megalapozott *tipológia* ezt az önszabályozást egyszerű törvénybe foglalja: Minél több kategóriára oszlik a legfőbb Egész elemeinek összessége, annál élesebben különülnek el egymástól a különálló tartalmi egységek. Véges számú strukturális jellemzők hálózatmezejében az elementáris egyedek fekszenek tehát legtávolabb egymástól. Ez a valószínűség szimmetrikus módon is érvényesül: Abban a mértékben, melyben az individualitás egymáshoz kapcsolódó ismérvei a determinációs szint emelkedésével egyre átfogóbb kötegeket alkotnak, a kétfajta – individuális és fölöttes – Egész lényegi átfedése is egyre nagyobb mértékűvé válik. A Világegész szintjén tehát szükségszerűen alkotják az individualitás jellemzői a legfőbb Egészt: *A princípium identitatis diadalmaskodik a princípium contradictionis felett*. E szabály elvi jelentősége abban áll, hogy egy ellentmondásmentes teljes Egész csak akkor jöhet létre, ha elemei eredendően hordozzák magukban azokat az affinitásokat, melyek egy határozott terv alapján szabják meg a szerveződés menetét. Másképpen kifejezve: A legfőbb genus csak olyan regulatív idea lehet, melyben minden szubsztrátum megtalálja a számára kijelölt kizárólagos helyet. Ebből a körkörös összefonódásból az is kiderül, hogy *az egyedek éppolyan élesen különülnek el egymástól a szerves Egészben, mint ahogy ezt elementáris szinten az autonóm egyediség jellemzi.*

Tudományos ismeretszerzés valójában az individualizáció feltételrendszerét igyekszik kifürkészni. Az orvostudomány például a megfigyelhető panaszok összességében azon elv alapján térképezi fel az egyes betegségek szimptóma-együttesét,

amely amellett, hogy biztosítja a különböző kórok egymástól való elkülönítését, érvényesíti azt a szempontot is, hogy a kritériumok ne kerüljenek se egymással, se a szimptomatológia Egészével ellentmondásba. Olyan betegség nincs, amely ne járna valamiféle panasszal, probléma csak a panaszok átfedéséből adódhat, t.i. abból, hogy a betegségjeleket nem képes a tudomány exkluzív koordináták által fölfeszített térben elhelyezni. Az individualizáció jegyében jár el az empirikus lélektan is, amikor magatartási formák alapján igyekszik meghatározni az egyes személyiségtípusok egymástól eltérő profilját. Mindkét esetben annál effektívebb, annál nagyobb hozamú az osztályozási eljárás, minél kisebb számú eleminek minősíthető strukturális jellemző alapján képes egymástól maximális mértében eltérő rendszeregységeket izolálni. Az ismeretszerzés kimondatlan, a valóságban soha meg nem valósuló végcélja akkor teljesedne be, ha a felismert reálösszefüggések minden eleme beilleszthetővé válnék a *globus intellectualis* szerkezetében számára kijelölt helybe. Kozmikus viszonylatban ezt a programot valósítják meg az egymásra épülő rétegek, melyekben fokról-fokra integrálódnak a világ értelemmel felruházott egységei egy ideális, minden ellentmondást kiegyenlítő Egész értelmében. És mert az emberi szellem abszolút pozícióból ítéli meg a jelenségeket, képesek vagyunk ennek az apriori Világegésznek identifikációjára: Lényegalkotó tudatunk felismeri a létező és nemlétező, azonos és különböző, általános és individuális jelenségek jellemzőit.

A törzsszámok sorozatának logikai eszközökkel ki nem mutatható ritmusához hasonlíthatóan létesít a *szellemileg megalkotott kötegek halmaza* egymástól távolálló tartalmak között összefüggéseket. Az ilyen alakzatok, mintha genetikus formátumban szőnék át értelmi/érzelmi metamorfózisok formájában az időben megjelenő benyomások sorozatait. Zeneművek a hangszövevények rajzolatában juttatják kifejezésre a dallamok, illetve hangzatok rejtélyes konfigurációját, melyben természettudományos módszerekkel ki nem fejezhető módon kel életre egy misztikus Egész intenzív érzelmeket kiváltó mintázata. Ismeretes, hogy J. S. Bach fúgáinak algoritmusokban megközelített ábrázolására az idők folyamán számtalan kísérlet született. Matematikai modellek azonban, melyek az érzéki úton bejövő információk szépségének rejtelmeibe igyekeznek behatolni, kísérletek maradnak mindörökre. Az emberi elme nem lesz képes sohasem olyan formális képletek megalkotására, melyek lehetővé tennék Bach fúgáinak vagy Chopin balladáinak szériában történő produkcióját. Ebben az összeférhetetlenségben ábrázolódik a logika, illetve esztétika kifejezésmódjában megfogalmazódó apriori struktúrák közötti különbség is. A különféle ideális struktúrák rétegződésének problémáját később részletesen megvitatjuk, halmaz-egészek tekintetében jegyezzünk meg egyelőre csak annyit, hogy az ember képes olyan struktúrákat is értelemmel felruházni, melyek építkezési módja távol áll minden logikailag követhető törvényszerűségtől. Kétségkívül létezik az idealitásnak olyan mintázata is, amely nem értelmi, hanem érzelmi módon inherens a szubsztanciális elemeken. Meg

lehetünk győződve arról is, hogy a lényeg megragadása elsősorban érzelmi, nem értelmi szinten játszódik le: A problémát ugyan értelmileg fogalmazzuk meg, a megoldást azonban csakis érzelmi megközelítéssel tudjuk produkálni.

A reáldetermináció folyamata, mint ahogy erre más-más összefüggésben már több ízben utaltunk, a polarizáció, az evolutív és a genetikus alak szintjén zajlik le. A legfelső szintet, vagyis a finál nexus szféráját, nem sorolhatjuk determinációs alakok közé, mivel itt – az irracionális Egész feltételrendszerében – nem jön már létre organikus szerveződés. Az idealitás ezen rétegében az egymásnak ellentmondó törvények mindhárom alsóbb rétegre érvényes szabályok értelmében rendeződnek. Ez a szerkezeti Egész, amely kozmikus értelemben a rétegalkotó lefolyásokat irányítja, szellemi vonatkozásban *regulatív ideaként* jelenik meg, melynek mindeneket átölelő struktúrája abszolút pozíciót biztosít az ítéletalkotás számára. Az irracionális Egész szférája azért nem nevezhető *rétegnek*, mert ez a terminus determinációs szintek számára van fenntartva, ahol konkrét tartalmak illesztődnek minőségi többletet realizáló rendbe. Az idealitás legfelső szintjét azonban nem reális tartalmak alkotják, hanem a logikum rendező elvének illesztődési szabályai – ellentétben az idealitás alsóbb fokozataival, melyek mindig egy szemléletes reálcsoporthoz kapcsolódnak.

A determinációs típusok szerkezeti egésze

Amennyiben fejlődésvonala alapján vonjuk vizsgálat alá az *egység/sokaság* polaritást, megállapíthatjuk, hogy e fogalompárban a kétirányúság elve érvényesül: Az egység felbontható sokaságra, a sokaság egységet alkothat. Ez a helyzet áll fenn az *evolutív alak* esetében is, melynek szerkezetét fentebb úgy ábrázoltuk, hogy az oxigén a hidrogénnel egyesülve vizet alkot, a víz pedig, megfelelő eljárás segítségével alkotó elemeire bontható. Olyan kapcsolódási szerkezettel, melyben az önmaga létét kifejező minőség nem bontható fel destruktív eredmény nélkül elemeire, vagyis a fejlődési vonal nem fordítható viszályára, a *genetikus alak* szintjén manifesztálódik *a fölöttes Egész*: A mag növénnyé válik, termőbe szökken, magot is termel, de magalakot nem vehet fel újra. Ez a törvényszerűség azonban csak a determinációs típusok *belső szerkezetének* lényegét világítja meg, a rétegek közti kapcsolódásra nem szolgál magyarázattal. Ennek felderítésére az inherencia, illetve koherencia funkcionális karaktere tűnik alkalmasnak. Amint erről már többször is szó esett, *koherenciában* manifesztálódik, az összetartó erő, mely az egyes rétegekben megfigyelhető alkotóelemek kölcsönös, minőségalkotó vonzódására vezethető vissza. Az *inherencia*

jelensége ezzel szemben a speciális affinitások *visszaható jellegét* juttatja kifejezésre: Magasabb rendű Egészek úgy inherensek alsóbbakon, hogy az építőelemek latens módon viselik magukon a tulajdonságokat, melyek a fölöttük álló alakzatok szerkezetét jellemzik. Ha ez nem így lenne, nem találnának a fölöttes Egészek részelemei oly módon egymásra, hogy egy folyamatos progresszió fejlődési vonala mentén alkossanak – az *irracionális legfőbb Egésszel való identitás jegyében* – ellentmondásmentes minőségi többletet.

N. Hartmann nem fogadja el ezt a látásmódot, véleménye szerint a kategoriális rétegek *indifferensek* minden fölöttes Egésszel szemben.[43] Magasabb szintű kapcsolódások autonóm módon keletkeznek és léteznek a rájuk jellemző, végső állapotot kifejező alakzatban. Nem érvényesül bennük semmiféle lefelé ható szervező erő. A kémiai elemek olyan értelmű organizációja, amely kielégíti az önmagát reprodukáló élet feltételeit, Hartmann szerint véletlenszerű kozmikus hatások alapján jött létre. Fentebb utaltunk már arra, hogy az elemek kapcsolódásának a legkisebb időegységekben[i] végrehajtott variációja, illetve permutációja, vagyis egy élő sejthez vezető kémiai „próba/szerencse" evolúciója is – minden egyéb feltételtől függetlenül – annyi időt kellene, hogy igénybe vegyen, ami több milliárdos nagyságrendben haladná meg a Föld és talán a világegyetem – ősrobbanástól számított – korát. Statisztikai számítások alapján tehát lehetetlennek kell megítélnünk az élet véletlenszerű létrejöttét.

Jól ábrázolható a kategoriális összefüggésben megjelenő dialektika, illetve a megfelelő elv alapján létrejövő *irányított* evolúció a számelmélet törvényszerűségein is, amely összefüggésben a kvantum *tézisként* a számsor pedig *antitézisként* értelmezhető. Tartalmilag a kvantum minőség nélküli mennyiséget, míg a sor mennyiség nélküli minőséget képvisel. Kettejük *szintézise* az aritmetika halmazában jelenik meg, melynek magasabb rendű egészében a mennyiség úgy implikálja a minőséget, mint ahogy a minőség a mennyiséget. Azonos módon szerveződnek az inherencia és koherencia interakciójában is az egymásra épülő determinációs rétegek. Ez a dialektikus fejlődési elv azt is egyértelművé teszi, hogy anyagi jellegű tényezők nem alkothatnak abszolút értelemet megjelenítő réteget; abszolút pozíció kizárólag az idealitás szintjén valósulhat meg. Ez a bizonyításra szoruló tézis visszavezet bennünket a materiális és intelligibilis világ kapcsolódásának alapvető kérdéseihez.

i Ez az időegység a tudományok jelenlegi álláspontja szerint a Planck féle formulából vezetendő le és megegyezik azzal az időtartammal, melyben egy foton a „plank-hossznyi" távolságot megteszi. Ennél rövidebb időszakban nem következhet be történés.

A szubsztancia és reláció imaginárius tárgyai

Az idealitás megjelenési formáinak taglalása során utaltunk már arra, hogy lényeg-meghatározás esetében a szubsztancia, a species és a genus fogalmi egysége korrelatív jellegű megfelelőség értelmében állítható párhuzamba az aritmetikai idealitás fogalomkörében megjelenő *Egy, Sor és Halmaz* minőségével. A természeti jelenségek szubjektív reprezentációjának problémáját N. Hartmann a *szubsztrátum,* valamint *reláció* közvetlen módon megragadható szellemi egysége alapján igyekszik belátható tenni.[43] Jól ábrázolja a tézis mögött meghúzódó elképzelést a következő példa: A sakkjáték figurái mezőösszefüggésben viszonyulnak egymáshoz a táblán. Ennek a szabályokra alapozódó kapcsolódási rendszernek a dinamikájában jelenik meg a *reláció*. Ha lesöpörjük a tábláról a bábukat, elveszítik az elemek azokat a jellemzőket, melyekkel a mezőben viselt szerepük ruházta fel őket, és annak ellenére, hogy továbbra is megtartják egymástól eltérő alakjukat, minden vonatkozásban egyneművé válnak. Ebben az uniformitásban nyilvánul meg a *szubsztanciális identitás*.

A szubsztancia ily módon meghatározott fogalma azonban más jelentést takar, mint az individuális tulajdonságokat megjelenítő kategoriális elemek *szubsztrátuma*, amely legkisebb anyagi jellegű létező N. Hartmann rendszerében az „*elemi egység vs. struktúra*" polarizációban jelenik meg, hogy további fejlődése során megvalósítsa az evolutív, illetve genetikus alakot. Hartmann, akinek gondolkodásmódját egész munkássága során a realizmushoz való feltétlen ragaszkodás határozta meg, nem jut el odáig, hogy metafizikájában egy a sakkjáték szabályaihoz hasonlítható kozmikus elvszerűség gondolatát is kifejezésre juttassa, pedig ehhez csupán a természeti törvények meta-szintjét kellett volna idealitásként elfogadnia. Maradandó érdemeként írhatjuk mindemellett számlájára, hogy egyértelműen belátható tette a pozitivizmus, valamint újkantianizmus álláspontjával szemben a szubsztancia létének ismeretelméleti szükségszerűségét.[i]

Russell, az általa képviselt nominalizmus értelmében, az elemeket összekötő fogalmi Egészt egy fogashoz hasonlítja, melyre felaggatható bármely attribútum. Ezek az asszociatív módon egymáshoz kötődő jellemzők szerinte tartalmuktól függetlenül olvadnak össze a realitás közegében. Lény, illetve lényeg Russell számára csupán szemantikus konstrukció, amely mögött nem létezik identitás. Franciaország fogalmát is ilyen értelmű nyelvi alkalmatosságként jellemzi: állítmányok sorozata alapján jön létre és bontható ismét elemekre. Az így meghatározott összefüggésen túlmutató értelme a szónak nincs. Russell nyilván nem veszi észre, hogy ezzel az állítással nem-

i A maradandóság e tanításokban nem a szubsztanciában, hanem a formák, illetve természeti folyamatok állandóságában valósul meg.

csak a szubsztanciában megfogalmazódó állandó jellegű stabilitás létét vonja kétségbe, hanem az alaklélektan által felfedett ismertek episztemológiai értékét is tagadja.

Arisztotelész szerint sem az anyag, sem a forma nem keletkezik, hanem őseredeti csírájaként képezi duális elemét minden létezőnek. A *causa materialis* a *causa formalis* által válik individuális létezővé – nagyjából az evolutív alak kialakulásának feltételeit kielégítően úgy, ahogy mai tudásunk szerint az atomszerkezetek rendezőelve változtatja vegyületté a kémiai elemeket. Annak, hogy a causa materialis felvegye a causa formális által meghatározott tulajdonságokat, elengedhetetlen feltétele egy a *causa efficiens* által kifejtett impulzus, mint például az elektromos kisülés, amely az oxigén és hidrogén gázelegyét változtatja vízzé. A *causa finalis* végül egy olyan kibontakozás szükségszerű terméke, melyben az elemek minőségi többletet mutatnak a fejlődésmenet minden előzetes alakzatával szemben. Az egyre összetettebb feltételeket kielégítő progresszió az anyag/forma azon dinamikus jellegű tulajdonságaiból indul ki, melyeket a potenciális létezők eredendően hordoznak magukban.

Az adottságot, vagyis hajlandóságot, amely által létezővé válhat valami, ami még nem valóság, Arisztotelész a *dynamisz* kifejezéssel jelöli. Ez a potenciális készség az *entellekheia* hatására exponálódik és hozza létre az *energeia* névvel illetett, célként irányba vett individuális produktumot. Az *entellekheia* hatása két különböző minőségben érvényesül: Más eredményt hoz, amikor megvalósulásban lévő képlékeny entitást irányit, és megint mást, amikor hatásával valóságos tartalmat céloz meg. A lélek irányítóereje ilyen értelemben manifesztálódik az életképes fejlődő testen, tehát a forma kényszerével érvényesíti hatalmát a szubsztrátum felett azzal a céllal, hogy irracionális többletet idézzen elő. Miután a célba vett minőségi változás bekövetkezett, a rendszerelv betartásában nyilvánul meg az *entellekheia* új feladatköre, amely immáron egy létező minőség *mozgását* irányítja feloldhatatlan konfliktusok elkerülése céljával. Meg kell jegyeznünk, hogy Arisztotelész szóhasználatában a mozgás fogalma a fizikai mobilitáson messze túlmenő értelemmel ruházódik fel: Olyan progresszió mozzanataként bír jelentéssel, amely a dolgok, lehetőségeik szerint megszabott, valóssá válását mozdítja elő. Hatása tárgyát tehát nem a valóság, hanem a valóság felé történő kibontakozás jellemzi. Arisztotelész ebben a koncepcióban olyan fogalmi rendszert tár elénk, melyben, ha homályosan is, de felismerhetővé válik, mind az evolutív alak létkiegészülési szerkezete, mind pedig a lét/nemlét polarizáció feszültségmezejében lejátszódó dialektikus kiteljesedési aktus.

A koncepció alapvető hibájának csupán a hiányosság tekinthető, mely abban áll, hogy az időben létrejövő és létükben megszűnő alakok különállását nem juttatja kifejezésre. Abból az evidens módon belátható tényből ugyanis, hogy egy-egy alakzat az időfolyamban válik valósággá és enyészik el, közvetlenül következik, hogy a kozmosz egy-egy szerkezeti egységében más és más létezők lelhetők fel. Ha pedig megfontoljuk, hogy az idő tapasztalatilag megfigyelhető múlása nem azonos magával az idővel,

amely az ideális Világegész örökkévalóságában oldja fel a megragadhatatlan kezdet és beláthatatlan vég értelmi ellentmondásait, akkor kiderül az is, hogy a kozmosz nem csupán térbeli struktúrákra – elektromágneses és gravitációs mezőkre – tagozódik, hanem időben is szektorokra osztódik. Ebből pedig szükségszerűen következik, hogy a mozgásban lévő lételemek egy stabil ideális időmintázat függvényében változtatják véletlenszerűnek tűnően az elvet, amely a legfőbb regulatív ideál szabályai szerint illeszti egymáshoz a megvalósulási, illetve elmúlási folyamatokat. Lényegét tekintve ez a törvényszerűség tükröződik Heisenberg határozatlansági relációjában is. Véletlenszerűség benyomását keltve szabályozzák a fizikai, mi több fiziológiai bázisra alapuló szerveződésekben fellelhető időtájak a létkiteljesedés módozatait. Másképpen asszimilálja környezete anyagát az élő szervezet, amidőn még csíra formájában szervezi élete feltételeit, mint amikor öreggé, például korhadó tölggyé válik. Azt is tudjuk, hogy egymástól eltérő élettani folyamatok játszódnak le az élő világ mindenegyes szervezetében, de másképpen viszonyulnak egymáshoz – alkotnak vegyületet és különülnek el egymástól – a periódusos rendszerben felsorolt elemek is.

A szubatomáris közegben lejátszódó folyamatokról ma még csak annyit mondhatunk, hogy egy-egy processzuális momentum egzakt meghatározása nem biztosít más események bekövetkezésének valószínűségén túlmutató ismereteket. Föltehető ugyan, hogy amit aktuálisan csupán valószínűség formájában tudunk meghatározni, a nem túl távoli jövőben megszerzett ismeretek birtokában beleilleszthetővé válik abba a világrendbe, melyet jelenleg csak matematikai modellek segítségével tudunk ábrázolni. Biztosak lehetünk azonban abban, hogy maradni fognak mindig olyan kérdések, melyek csupán az idealitás szintjén megválaszolhatók.

Arisztotelész találóan jegyzi meg a tudatról, hogy egy átlátszó tárgyra felvitt festékhez hasonlítható: általa válnak az önmagukban létező dolgok megragadhatóvá. Ilyen értelemben beszélhetünk a szubsztanciáról is, melyről csak annyit állíthatunk, hogy képzetekben tárja elénk a külvilág tárgyait. Számos jel utal azonban arra, hogy érzéki benyomások nem adnak megbízható felvilágosítást a dolgok lényegéről. A szubsztancia tehát irracionális maradványnak tekintendő, mint ahogy az aritmetikai idealizmus szintjén az eddigiekben több szempontból megvilágított *Egy* és *Egész* is.

Az ítéletalkotás szubsztanciális alanya abban különbözik a képzetszerűen megragadott tárgytól, hogy olyan vonatkozások jelennek meg rajta, melyek a világszerkezet egy bizonyos metszetéről informálnak. A tapasztalati valóságot vizsgáló természettudomány is ítéletben alkot modellszerű fantóm-képet vizsgálata tárgyáról. Ekképpen jár el például az atomfizika, amikor a kémiai elemek szerkezetét a műszeresen megfigyelhető jelenségek végső elemeire bontja. A testszerűség, amely a tapasztalati világban érzéki benyomások formájában informál az anyagi világ megjelenési formáiról és követhető folyamatairól, a formális modellek világában már csak a matematika nyelvezetében kifejezett korrelátumok hálózataként értelmezhető. Heisenberg ezt a

kényszerű paradigmaváltást úgy jellemzi, hogy a matematika nyelvezete alkalmasnak bizonyul ugyan arra, hogy leírja az atomon belüli történéseket, illetve állandó jellegű állapotokat, kérdéses marad azonban, miként ültethetők át a formális sémákban kifejésre juttatott törvényszerűségek a klasszikus fizika fogalmi rendszerébe. Szükségszerű következménye az eljárási módnak, hogy nem biztosít lehetőséget a megfigyelhető folyamatokról szemléletes ábrázolására.

A szubatomáris anyagi jellemzőket Schrödinger egyenlete is hullámfüggvények tér- és időbeni változásai formájában határozza meg. Végső rálátásban matematikai hullámeredő a test legkisebb egysége, a korpuszkula is, amelynek semmi képzetszerűsége, semmi realitása nincsen már. Ami marad belőle, az a matematika szintjén ábrázolt idealitás. Kant *Ding an sich* fogalma hasonló módon fejezi ki a szubsztancia irracionális természetét. A realitás, ha ki is metsszük az értelemadó Világegészből, megmarad Egésznek, bár mást sem mondhatunk róla, csupán annyit, hogy „valami lényegeként" egy bizonyos egzisztenciával rendelkezik. Nem más tehát, mint egy tárgy, amely tudatunktól független léttel rendelkezik. Ludwig Boltzmann (1844 – 1906) egykori tanítómestere, Johann Josef Loschmidt (1821 – 1895) halála alkalmával előadott megemlékezésében arról beszél, hogy a bölcselet már az ókorban is az anyag szerkezeti mibenlétét tartotta egyik legfőbb problémájának. Ám amíg akkortájt a létező legkisebb anyagi eleme után kutattak, a modern fizika ma azt kérdi, mely egyszerű elemekből tehető össze az a *szellemi kép*, amely leginkább megfelel a tapasztalat jelenségeinek.

11. FEJEZET

Az idealitás mintázatai a realitáson

A nominalizmus a szubsztanciát, objektív létezése lehetőségét elutasítva, nyelvi képződménynek tartja. Ezt az álláspontot oly módon érvényteleníti a modern fizika félremagyarázhatatlan módon, hogy létükben bizonyított *természeti állandók* képében ábrázolja a megfigyelt jelenségek szerkezeti elemeit. A természeti állandók felbontásában megjelenített törvényekben is érvényesül tehát az aritmetikai létezők esetében közvetlenül észlelhető benyomás: Nincs olyan földi hatalom, amely arra késztetné a realitás elemeit, hogy törvényeknek engedelmeskedjenek, mégis mindig megfelelnek valamiként egyfajta értelmileg azonosítható idealitásnak. Azt azonban, hogy mikor milyen idealitás érvényesül, szabadon alakuló szerveződések határozzák meg. Jól ábrázolható a realitás szabadságának, illetve törvények idealitásának összefonódása a sakkjáték példáján. Elméletileg pontosan leírható, hogy a figurák mely konstellációjában érvényesül matthelyzet vagy alakul ki olyan állás, amely mindkét fél számára lehetetlenné teszi a győzelmet, s ezzel lezárja a történések menetét. A sakkjáték realitása terén megszámlálhatatlan valóságos létté váló konstellációban figyelhető meg a győzelem vagy döntetlen *idealitása*, mégsem létezik olyan konkretizálható eset, amely alkalmasnak bizonyulna arra, hogy a szabályzat ideálisát megjelenítse. Nem fejezhető ki a szubsztancia fogalma sem olyan értelemben, hogy létezik a reálfolyamatokban egy konstans létrögöcske, amelyen az akcidentális tulajdonságok inherensek. *Az idealitás tehát olyan létmező, amelyen véletlenszerű kibontakozások szövevényében realizál a valóság ideálhelyzetet.*

Ha egy mintanyomatot követve halad tű és szál a hímző-vásznon, úgy a folyamatban formát öltő alak pontosan megfelel egy előre megadott tervnek. Nem állíthatjuk azonban, hogy a nyomat parancsol a tűnek vagy a szálnak, e kétfajta lételem mégis törvényt megvalósítva idomul egymáshoz. Ilyen értelemben jegyzi meg Kant, hogy *az Értelem kategóriái szabnak törvényt a természetnek*. Kontingenciáról van szó tehát, nem kauzális összefonódásról. A matematika nyelvezetében megfogalmazott modellek sem azért fedik a valóságot, mert annak absztrakcióját ábrázolják, hanem mert ideáltörvények tükröződnek benne, mint minden tapasztalati valóságban.

Erwin Schrödinger (1887 – 1961) ezt úgy fejezi ki, hogy nem olyan törvényeket tárunk fel, melyek alapján a természet működik, hanem a megfigyelt rendszerek működési elvét közelítjük meg *izomorf* matematikai struktúrák alakjában.

A francia fizikus, matematikus és tudományfilozófus Pierre Duhem (1861 – 1916) volt talán az első, aki határozottan kijelentette, hogy a tudomány és a metafizika nem választható el egymástól éles határvonallal, mivel a szaktudománynak olyan elméletileg hitelesített bázisra kell alapozódnia, amely csak a metafizika segítségül vételével dolgozható ki. Tudományelméleti alaptételében hasznavehetetlen illúziónak minősíti Duhem a törekvést, hogy tapasztalati tények alapján kidolgozott elméletek az *igazságot* juttassák kifejezésre. Kutatási eredmények jól kielégítik a hozzájuk fűzhető elvárásokat azzal is, hogy olyan összefüggéseket tesznek láthatóvá, melyek metafizikai megalapozottsággal rendelkeznek. Ezzel a kitétellel arra a meggyőződésre céloz Duhem, melyet Planck úgy fejez ki, hogy a *metafizikai realitás* figyelembevétele elengedhetetlen feltétele a természettudományos gondolkodásnak. Minden valamire való kutató magától értetődőnek tartja egy metafizikai megközelítésben feltárható világ létezését, amely vizsgálódásai alapját képezi. Nem maradt ezzel a nézettel Planck sem egyedül, a modern fizika vezető elméi – Einsteintől kezdve Niels Bohrig (1885 – 1962) és Heisenbergig – gyakorlati kutatótevékenységük mellett – élénk vitát folytattak eredményeik metafizikai alapjának kérdéseiről. A különböző összefüggésekben vissza-visszatérő probléma magva így fogalmazható meg: *Mi a metafizikai alapja annak, hogy minden reálszituáció valamilyen metszetét képezi azoknak az ideális összefüggéseknek, melyek Egésze túlhág (transzcendál) a reálösszefüggéseken?* Ebben a kérdésben, amely kiindulási pontját képezi minden metafizikának, *quaestio juris gyanánt* ismerhető fel a transzcendentális idealizmus vizsgálódási alapállása.

Amikor a lényegiség apriori szerkezetéről igyekszünk megbízható ismereteket szerezni, nyilván nem a platóni ideák dolgok felett lebegő képéről, hanem a tapasztalati valóságot megelőző kozmikus hálózatról kívánunk fogalmat alkotni. Ezt a programot röviden úgy is meghatározhatjuk, hogy vizsgálódásunk célja *abszolút pozícióból történő tárgymegragadásra irányul.* Kivitelezés tekintetében a kiváló magyar gondolkodóra, Pauler Ákosra (1876 – 1933) hagyatkozhatunk, aki *reduktív módszernek* nevezte az eljárást, melynek során empirikus tartalmakat kell leválasztanunk a szenzorikus úton bejövő képzetekről ahhoz, hogy kihámozódjék az az ideális többlet, amely a realitás közegében burkoltan van jelen. A tárgyak apriori létének megragadása Pauler szerint *autentikus* ítélet alapján történik. Szintetikus ítéletektől az így megvalósuló aktus annyiban tér el, hogy teljességgel szemléletmentes. E megismerési helyzetben a logikai ítélet alanyának érvényességi feltételét egy bizonyos állítmányhoz való kötődés jellemzi. Ez a szimbiózis úgy értelmezendő, hogy az alany egy ideális értelemben vett *Ittlét* (intuitív átélési Egész), mely a tárgyi összefüggések *Ígyléte* által válik realitássá. Pauler e korrelativitás tényét a gondolkodási tevékenység corollárriumaként

fogja fel, mely megköveteli, hogy minden feltételezett tárgyhoz, egy feltétlen abszolútum tartozzék. Ebben a megközelítésében is kifejezésre jut tehát, hogy *nincs olyan létező, melyen ne lenne az abszolútum valamiképpen inherens.*

Az apriorizmus olyan szellemi diszpozíció, mely által a tárgy *in specie* konstruálása *ideális absztrakció* folytán valósul meg. Ez az eljárási mód jellemzi a fenomenológia irányzatának képviselőit is annyiban, hogy az észlelt anyag egységét intuitíve igyekeznek evidens közvetlenséggel meghatározni. Az elmélet hiányosságaként kell mindenesetre felrónunk, hogy nem tisztázza kellő alapossággal a megragadásnak azt a módját, melynek segítségével elkülöníthető az alaklélektan által felfedett egész-észlelés a gondolati Egész megfogalmazódásától. Első esetben ugyanis olyan velünk született képességről van szó, amely felett, mint már említettük, állatok is rendelkeznek. A második ezzel szemben absztraháló gondolkodásmódot, csakis az emberre jellemző, szellemi alkotókészséget feltételez. Alaklélektani törvények szerint *szemléljük*, apriori látásmódban azonban *gondoljuk* az egységet. Ha egy vakon született személy megfelelő műtéti beavatkozás eredményeként látni kezd, úgy rögvest – minden tanulási folyamat nélkül – alakok egészében éli meg az előtte optikai ingerek alapján feltáruló világot. Az apriori megragadás is egységes világlátást eredményez; nem csupán szenzorikus benyomások észlelése terén, hanem szellemi szinten is. Mielőtt megalkotnánk egy tárgy fogalmi képét, sémáját már eleve egészként gondoljuk, anélkül, hogy tudatosulna bennünk bármiféle alkotói tevékenység. Logikai szabályokat se kell ismernünk ahhoz, hogy logikusan gondolkozzunk!

Tévúton jár tehát Russell, amikor arról elmélkedik, hogy a szubsztancia fogalma nyelvi eredetű, valóságos létalapja nincs. Ennek épp ellenkezője igaz: Szubsztanciális gondolkozásunk képesít bennünket arra, hogy nevet adjunk az elkülönülten ránk ható dolgoknak, amelyek ezáltal szellemi Egésszé válnak. A kulturális egységek szubsztanciális Egészét is ez a képesség teremti meg. A Prágában született amerikai jogtudós, Hans Kelsen (1881 – 1973), joggal állítja, hogy az állam csupán beszámítási pontja a jogszabályoknak és mindazoknak a vélelmezéseknek, cselekedeteknek, melyeket a tisztségviselő személyes lelkületével az állam nevében és helyette kifejt. Ebben az összefüggésben is utalhatunk arra, hogy *Franciaország* nem csupán név, amint ezt Russell állítja, hanem átélési egység: haza, állam, nép, főhatalom, az adminisztráció alanya; terjedelmes asszociatív szférájával kiegészülve valóságos pszeudo-abszolútum.

Nem a névazonosság mágiája teremti a szubsztanciális egységet, hanem a gondolkozás idealitásban gyökeredző alapszabálya, melyet Thészeusz hajója példáján ábrázol Windelband: Folyamatos javítgatások során minden porcikáját kicserélték már az athéniak, mégis megmarad Thészeusz szent hajójának. In mente? Nem: A gondolkozás nem gyártja az egységet, hanem felismeri annak aprioritását. A megismerési feladat abban áll, hogy kirakjuk az ideális egységhálózatot reális tartalommal. Szétesett Egész a világ, hosszas kísérletezés eredményeként tudjuk csak megállapítani,

mi tartozik össze, mi különül el. Ennek a meglátásnak értelmében állítja Duhem, hogy egymással összeférhetetlen tudományos elméletek is célravezetők lehetnek. Részelemek is képezhetnek logikus egységet, amely szerveződés további harmonizálása ugyanazt a feladatot állítja elénk, mint az eredetileg összeférhetetlennek tűnő elemek disszonanciájának logikus feloldása. Amennyiben a megfigyelt jelenségek beleillenek egy közös jellemzők alapján homogén rendszernek minősíthető Részegészbe, lehetőség nyílik a lényegmegismerés magasabb szinten való felkutatására.

Teremtő fejlődés

A klasszifikáció – mondhatjuk úgy is, individualizáció – elvét vizsgálva érdemes kitérni John Maynard Keynes (1883 – 1946) „*principle of limitation variety*" tételére, melyet a szerző úgy fogalmaz meg, hogy osztályok azért különülnek el egymástól, mert eltérő minőségű elemekből tevődnek össze. A matematikai statisztika értelmében megalapozott *tipológia* kapcsán utaltunk már arra, hogy egy ilyen értelmű izolálódás csak a legalsó megvalósulási szinten bírhat érvénnyel, ahol az elemek száma megegyezik az osztályok számával, tulajdonságai alapján tehát minden elem önálló osztályt alkot. Magasabb szintű – minőségi többlettel megvalósuló – rendszerek akkor térnek el egymástól lényegileg, ha a tipikus átfedések közt megnyilvánuló eltérések alapján differenciálódnak, amint ezt az élővilág kategoriális tagozódása esetében, a taxonok példáján is megfigyelhetjük. Különféle élőlények egymástól eltérő módon merítenek azokból a tulajdonságokból, melyek az élet elementáris hordozóinak összességében summásan, minőségi többlet alkotása nélkül valósulnak meg. Magasabb szintű szerveződések „reproduktív izoláltsága" abban nyer kifejezést, hogy különféle fajok reprezentánsai nem alkothatnak egymással utódokat. Ha ez nem így lenne és a rendszertani besorolás ételmében diverzifikált élőlények szaporodóképességük megtartásával keveredhetnének egymással, akkor csupán idő kérdése lenne, hogy az örökletes tulajdonságok mérhetetlen mennyiségű, de nem végtelen elaprózódása mellett visszaredukálódjék az élővilág létezési alapja az élet keletkezésének szubsztanciális szintjére, ahol az egyes ősejtek a lehetőségek széles skáláját lefedve hordozzák magukban a változó bio-geográfiai és ökológiai viszonyok hatására kibontakozó élet lehetőségét.

Gondolati kísérletünk következő lépése álljon abban, hogy az így megvalósuló életcsírák populációját megfosztjuk az egymást keresztező szaporodás képességétől és megvizsgáljuk, milyen fajok alakulhatnak ki ezekből a potenciális életformákból a földtörténeti korok változó életfeltételei között. Azt fogjuk látni, hogy a keresztező-

dések visszabonyolított fejlődési vonala szükségszerűen vezet azokhoz az élőlényekhez – ezen belül természetesen az emberhez –, melyek létezésének a jelenkorban tanúi vagyunk. A jelenkort megelőző filogenetikai fejlődési állomások élővilágából kimaradnak azonban azok a lények – például a dinoszauruszok –, melyek tulajdonságai nem jelennek meg napjaink élőlényei örökletes jellemzői között. Más lenne a helyzet, ha a keveredés és diverzifikálódó fejlődés oda-vissza útját nem a jelenből, hanem a krétakorból kiindulva és oda visszaérkezve járnánk be. Ez esetben az időközben kihalt fajok is szerepet játszanának az individuáció okozati tényezői között. Meg kell jegyeznünk, hogy ezeknek a determinációs faktoroknak semmi közük a tudományosan meghatározott genetikai jellemzőkhöz. Nem kromoszómákról, DNS-fonatokról van szó, hanem olyan *ideális mintázatokról*, melyek az adott fajra jellemző affinitásokként *inherensek* az élő szervezeten és az anyagcsere folyamatoktól kezdve, esetleges szellemi aktivitásokig bezárólag, minden életjenségre kihatnak.

Magától értetődő, hogy a gondolati kísérletben ábrázolt „promiszkuitás" alapján szükségszerűen bekövetkező inflációs folyamat, amely a fajok nivellálódásához vezet, egy föntről lefelé ható szerveződési elv érvényesülésére utal, melynek ellenpróbája, a *külön teremtés elméletét* hitelesítve, az élővilág finoman differenciált képében jelenik meg. E megállapítás elvi jelentőségét növeli a tény, hogy a darwinizmus nem tud meggyőző érveket felsorakoztatni alapvető feltételezésre vonatkozólag, melynek értelmében a fajok változatos megjelenési formát produkáló, folyamatosan egymásba fonódó alakulása *áttűnéses differenciálódás* alapján jött létre – egy megszakításoktól és törésvonalaktól mentes kontinuum nyomvonalát követve, melyen a különbségek éles határok nélkül, elmosódva jelennek meg. Az egymásból leszármaztatott fajok közti finom átmenetek szembetűnő hiánya Darwin álláspontja szerint a természetes kiválasztódás folytán nagy mennyiségben kipusztult fajokra vezethető vissza. Fosszilis maradványok valóban egy olyan egyenes vonalú fejlődésre utalnak, amely látszólag igazolja az áttűnéses elmélet helyénvalóságát. Egy folyamatos, fajok határát átívelő progresszió elengedhetetlen feltétele azonban az lenne, hogy a kereszteződések logikus, a koncepció egészének megfelelő lehetőségeket valósítanak meg. Az áttűnő kontinuitás elképzelése azonban egy megoldhatatlan dilemmához vezet: Vagy létezik egy kizárólag fajon belül megvalósuló reproduktív folyamat vagy nem; vagy képesek a fajok izoláltságukat áttörő, maguk közt szaporodó új fajokat nemezni vagy nem. Az egyszer zárt, egyszer nyitott rendszerben létrejövő reproduktivitás se nem hal, se nem hús konstrukciója inkább magyarázkodásnak, mint egy logikusan megalapozott elméletnek tűnik. Ez az ellentmondásosság nem áll fenn, ha az élet kezdetét megvalósító őssejteket – konkrét esetben a prokarióták spóráit – olyan „inherens", kozmikus jellegű irányultság jellemzi, mely a földtörténeti koronként változó életterekhez alkalmazkodva egyre magasabb szerveződési szinten tudja természetes háztartásában a megnyíló új lehetőségeket hasznosítani.

A folyamatos áttűnések elméletének megalapozottságát nem tudja a darwinizmus egyetlen gyakorlati példa alapján se beláthatóvá tenni, helytelenítésre azonban nem egy példa lehetőségével szolgál a valóság. Ismeretes, hogy a ló és szamár pároztatása öszvér alakjában egy a két rokonállatfaj közé sorolható individualitás létrejöttét eredményezi, amely egy új, köztes faj kritériumát elvileg kielégíti. De csak elvileg, mert ezek a mesterségesen kitenyésztett egyedek nem képesek egymás között szaporodni, a szabad természetben tehát kihalásra lennének ítélve. Ellentmondásosokkal terhelt a törzsfejlődés dinamikus hátterének koncepciója is. Amikor az élővilág fejlődésének energetikus forrását környezeti hatásokra vezeti vissza, tisztázatlanul hagyja a kérdést Darwin, hogy ezek az élő szerveződések komplexitását serkentő impulzusok mely archaikus, esetleg kozmikus korszaktól kezdve érvényesülnek, milyen áttételek formájában. A probléma annyiban bír központi jelentőséggel, hogy – ha figyelmen kívül hagyjuk is az élet keletkezésének fentebb már több ízben érintett, megoldhatatlannak tűnő kérdését – nem szolgál az elmélet magyarázattal arra sem, mi az oka annak, hogy élő organizmusok minden újabb minőségben megnyíló élettérbe előre nyomulnák – nem alkalmazkodás, hanem térhódítás formájában! *Alkalmazkodás* értelemszerűen akkor jön létre, ha az élőlény redukálni kényszerül fiziológiailag megalapozott igényeit és beéri azzal, amit a számára hátrányosan megváltozott környezet nyújt. Nyilván megfigyelhető a természetben ilyesmi is, ám meglehetős naivságra vall, ha valaki ezt a jelenséget állítja elmélete középpontjába, mint ahogy Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707 – 1788) a teremtéselmélet bizonyítása céljából ezt teszi. A XVIII. század e nagynevű természettudósa azt tanítja, hogy szamarakban degenerált lovak öltenek testet, majmok pedig kártékony környezeti hatás alatt elfajult emberi lények.[45] Jegyezzünk meg egyelőre csupán annyit, hogy ez a tantétel nem más, mint a darwini elmélet verifikálhatatlan feltételezésekre alapozódó tükörképe. Darwin lentről felfelé haladó törzsfejlődési vonalat posztulál, Buffon pedig egy, a teremtés ideális alaphelyzetéből kiinduló, környezeti befolyásokra visszavezethető negatív trend elve mellett kardoskodik. Mindkét elmélet alapvető hibájaként könyvelhetjük el az áttűnési szükségszerűséget, melynek következtében bizonyos fajok átlényegülhetnek más alacsonyabb vagy magasabb minőséget képviselő teremtményekké.

Tudományosan bizonyított tényként csak annyit fogadhatunk el, hogy növények is, állatok is elsatnyulnak, ha olyan izolált környezetben kénytelenek vegetálni, amely kedvezőtlenül hat élettani folyamataikra. Generációk távlatában felmutathatja ugyan egy létező faj az *izolált zsugorodás* vagy *izolált gigantizmus* tudományosan igazolt jellemzőit, nem utal azonban semmi jel arra, hogy új fajok valaha is a külső hatások szükségszerű vonzatában jelentek volna meg az élet színterén. A kontinuitás elméletének ellentmond az is, hogy egymáshoz közelálló fajok egymástól minőségileg lényegesen eltérő genomokkal rendelkeznek. Régebben úgy

tartották, hogy az ormányosok rendjének egyenes vonalú képviselője a mai elefánt, melynek fejlődésvonala a mamuton át egyenesen a miocén korszakban élő, azóta kihalt stegodonra vezethető vissza. Korszerű összehasonlítási módszerek alapján azonban bebizonyosodott, hogy egy ilyen fejlődési vonal nem létezik. Eldönthetetlen vita tárgyát képezi a kérdés is, hogy helytálló-e a feltételezés, mely szerint a homo sapiens és a neandervölgyi ősember – amely „emberi alfajnak" minősül – vér szerint keveredett volna egymással. Ha ez így lenne, értelmetlennek tűnne a „Neandertaler" kihalásáról beszélni, hiszen a keveredés ténye azt igazolná, hogy azonos fajhoz tartozó párok nemzettek szaporodásra képes utódot. Elfogadható magyarázatra vár tehát továbbra is a korunkban még megfigyelhető és már kihalt fajok sokfélesége. A magyarázatként felmerülő *mutáció* – újonnan kialakuló fajokat a már meglévő módfelett komplex élő és élettelen feltételrendszerbe *véletlenszerűen* beillesztő – szerepéről jegyezzünk meg csak annyit, hogy egy számtalan elemet magában foglaló harmonikus összecsengés létrejöttének valószínűsége, az élet spontán jellegű létrejöttéhez hasonlóan, majdhogynem a nullával egyenlő. Logikai következetesség igényének sokkal inkább megfelel a sakkjáték példáján bemutatott, ideákat megvalósító szerveződés általános elve, miszerint csak szabályok által meghatározott konstellációk és végső állapotok jöhetnek a világ folyásában létre.

Az élettelen természet tüzetes vizsgálat alá vonható, egyre magasabb minőségeket létrehozó kapcsolódási elve arról tanúskodik, hogy létezik a Világegésznek egy olyan ideális mintázata, amely az alkotóelemek számtalan *értelmes* összefonódása mellett inherens a legkisebb élő egységen is. Ha tehát abból indulunk ki, hogy az élet csírája nem egy, hanem számtalan variációban nyerhet a mindenkori reális adottságoknak megfelelően kifejezést, megoldhatóvá válik a teremtés fogalmi koncepcióját is magában foglaló sokrétű élővilág létrejöttének problémája. A formula a lehető legegyszerűbb: Nem egyetlenegy véletlenszerűen megvalósuló életforma progresszív elágazásában valósult meg a fajok sokrétűsége, hanem ennek épp ellenkezője játszódott le az idők folyamán. Megszámlálhatatlan potenciális életlehetőség csírája vált valósággá és alkotott párhuzamosan fejlődő fajokkal ökológiai egységeket a földtörténet folyamán. Klímaváltozások és kozmikus katasztrófák azonban sorozatosan bontották meg az egyes területeken kialakult ökológiai egyensúlyt és vezettek bizonyos fajok kihalásához. A jelenleg számba vehető életformák tehát nem egy szelektív progresszió, hanem egy regresszív fejlődési vonal túlélőit jeleníti meg. Bizonyosra vehetjük tehát, hogy a hominidák nem elődei az embernek, hanem szükségszerűen kialakult, genetikailag indokolt végállomásai egy az ember őscsírájához közelálló organikus képződménynek.

Rendszerelv, finál nexus

Az antik gondolkodók számára sokáig úgy tűnt, hogy a forma/anyag determinációs összefüggés univerzális érvénnyel bír, és ha az idealitás-realitás fogalompárt beültetjük az ok/okozati sémába, a világ szerkezetét illető minden kérdésre megfelelő választ kapunk. Elsőként a kései görögség bölcselője, Sextus Empiricus (160 – 210) ismerte fel, hogy a plurális realitás kiszámíthatatlan folyamatai egy összetett rendszerelv értelmében játszódnak le, melyre a forma determináló hatása nem szolgálhat kielégítő magyarázattal. Nézete szerint az okozatos lefolyások nem tapasztalati egymásutániságban, hanem komplex hálózatban öltenek testet, amely relációban meghatározott szerepeket nem lehet kiosztani. Az ismert példa szerint a nappal nem oka az éjszakának, az éjszaka sem a nappalnak – bár a két jelenség folyamatosan követi egymást –, mindkettő oka a Föld tengely körüli forgása. E logikailag helytálló összefüggésből kiderül, hogy az *okságot nem érzékeljük, hanem gondoljuk*. Ha tehát az okság megismerési reláció – így Sextus Empiricus – akkor nem viseli magán a reális valóság jellemzőit. Az okság korunkban is érvényes problémafelvetése a brit empirizmus tanításában fogalmazódik meg: Mi képesíti az embert arra, hogy okozati relációkat ismerjen fel? A kérdés nem Sextus Empiricus modorában nyer kifejezést, nem azt kutatja Hume, hogy az ok és okozat közt fennálló viszony a valóság elemének tekintendő-e, hanem a felismerhető törvényszerűségek érvényességének határát vizsgálja: Mi módon győződhetünk meg arról, hogy ismereteinkben a kozmikus világrend, illetve annak szükségszerűen bekövetkező folyamatai tükröződnek?

A kérdés, hogy egymást követő jelenségek esetében okozati kapcsolódás áll-e fenn, *egyszeri* érzéki benyomások alapján nem válaszolható meg. Ennek oka az, hogy csak azonos körülmények közt ismételten visszatérő kapcsolódások *megfigyelése* vezethet a logikus következtetéshez, miszerint egy már korábban megfigyelt ok konstatálása esetén a szintén ismert okozat szükségszerű bekövetkezése várható. Az ilyen, tapasztalati benyomásokra alapozódó következtetésekben maguk a jelenségek produkálják a megoldást, gondolkodás igénye csak a megfigyelési módozatban merül fel: Megfigyelhetjük, hogy a hő állandó kauzális kísérője a lángnak, ám azt, hogy a kapcsolat lényege miben áll, elképzelni se tudjuk. Abban ugyan nem kételkedik Hume, hogy a természet a rendre ismétlődő folyamatokban szükségszerű kapcsolatokat valósít meg, csupán az ismeretelméleti alapot hiányolja, amely ezt igazolja.

Más jellegű a bizonyosság, amikor fogalmilag meghatározandó képzetek alkotják megfigyelésünk tárgyát, mint például a geometriai idomok gondolkozási folyamatokban felfedhető törvényszerűsége esetén. Ezek a feloldhatatlan összefonódások Hume megítélésében természetes módon bizonyulnak okozatosnak: A derékszögű

háromszög oldalai például olyan törvények értelmében viszonyulnak egymáshoz, melyek azon túlmenően, hogy logikus ítélőképességet feltételeznek, minden rajtuk kívül eső létezőtől függetlenek, véletlen hatásnak sincsenek kitéve.

Ám amennyiben a világfolyamatot a voluntarista felfogás mintájára indeterminált jelenségként értelmezzük, bizonytalansággal terhessé válik a jövő; a reálfolyamatok csak visszafelé pörgetve tűnnek törvényszerűnek – nem azért, mert tapasztalati tényezők valószínűsítik a megfelelő logikát, hanem mert a múlt viszonylatában nem áll módunkban megváltoztatni az események sorát. Bergson szerint nincs alapja a természetbe vetített okozati kapcsolódások elvének, merthogy a világ állandó teremtő lendületben van; semmi sem azonos, még önmagával sem.

A modern fizika egyre bonyolultabb kérdésfelvetései tették szükségessé, hogy a diszciplína fokozatosan elforduljon a klasszikus mechanika kifejezési módjától és kauzális folyamatok leírása helyett valószínűségről, egyidejűségről, felderíthetetlen hatásmechanizmusokról értekezzék. Az ismeretek előrehaladtával kiterjedtek a felvetődő kérdések olyan folyamati láncszemekre is, melyekre a természet nem szolgál az ember számára közvetlenül megfigyelhető példával. Ez az oka annak, hogy a feltárt törvényszerűségek leírására alkalmatlanná vált a természetes nyelv. Heisenberg egy kései művében[46] megállapítja, hogy a művileg megalkotott feltételrendszerekben ábrázolódó struktúrák elvont matematikai képletekben történő kifejezése az egyre magasabb szintű absztrakció követelményeként vált elkerülhetetlenné. Arról azonban, hogy a formális modellek segítségével leképzett összefüggéseket lényegüknek megfelelően értelmeztük, mert valóban megértettük mi történik, csak akkor beszélhetnénk, ha az ábrázolt jelenségeket világos szavakkal, hétköznapi nyelven is meg tudnánk fogalmazni. Ezt az őszinte vallomást a magunk részéről kiegészíthetnénk az analógiával, mely szerint azok számára, akik megfelelő szakmai felkészültség hiányában nem tudnak mit kezdeni az egyenletekkel, ám képesek belátni ezek rendkívüli jelentőségét, valahogy úgy tudatosulhatnak az értelmesnek elfogadott „hieroglifák", mint számunkra a regulatív ideák. Tudjuk, hogy a kategoriális szerveződés legmagasabb szintjén nem realitás determinálódik, hanem a reálfolyamatokat irányító finál nexus. Nem kétséges az sem, hogy léteznek folyamatok, melyek véletlenszerűen jönnek létre és a véletlenség törvényeit megvalósítva zajlanak le, ám ez a rendeződési elv szükségszerű követelménye bizonyos háttéri kölcsönhatások kibogozhatatlan szövevényének. Ezzel a látszatellentmondással állunk szemben minden bizonnyal a határozatlansági reláció esetében is.

A szubsztrátum fogalmának természettudományos megközelítése

Az antik bölcselettől átvett meggyőződést, miszerint az anyagi valóság végső alapja egy szilárdtestszerű szubsztrátum, megkérdőjelezhetetlen faktumként tartotta számon a klasszikus fizika. Mára már nyilvánvalóvá vált, hogy egy végső anyagi alapnak tekinthető szubsztrátum nem létezik – se szilárd, se képlékeny állapotban. Ha jelenlegi ismeretek birtokában kívánjuk vizsgálat alá vonni az atom szerkezeti egységét, abból kell kiindulnunk, hogy a régebben ismert elemek – a proton, neutron és elektron – csupán megjelenési formái azoknak a legkisebb részecskéknek, melyek a rendelkezésre álló eszközök megközelítésében véletlennek tűnő impulzusok értelmében hatnak egymásra. Tudjuk, hogy Newton második törvénye értelmében a tömeg fordítottan arányos a konstans módon ráirányuló erő gyorsulásban mért hatásával. Ugyanezt feltételezhetnénk a szubatomi közegben megfigyelhető energiamennyiségeket illetően, ilyen jellegű kapcsolatok azonban nem igazolhatók az atomon belül lejátszódó folyamatok szintjén, ahol a tömeg nem más, mint a részecskék kölcsönhatásának egyszer megfigyelhető, máskor alátűnő terméke, hol hullám, hol anyagi jellegű rögöcske. A tényt azonban, hogy a newtoni értelemben meghatározott erő nem különül el lényegileg a kvantummechanikában megfogalmazódó erőtől, mi sem bizonyítja jobban, mint a hagyományos erőművek, illetve atomerőművek termékének egyenértékűsége. Ez az identitás azért nem meglepő, mert a különbségek valójában nem is az eredményekben, hanem a mérésre alkalmas, illetve alkalmatlan eszközökben és az eredmények ábrázolási módjában nyilvánulnak meg.

Az atomfizikában mágneses mezőkből és félvezetőkből álló berendezések szolgálnak arra, hogy a nagy sebességgel egymásnak ütköztetett részecskék adottságairól detektorok segítségével nyerjünk bázisinformációt. Az adatösszesség reális hátterével rendelkező fogalmi rendszerek paraméterei archaikus írásjelekhez hasonlíthatók, melyek jelentésprofiljuk alapján illeszthetők össze értelmes szöveggé.

Amennyibe a vizsgálati eredmények birtokában összehasonlításokat kívánunk eszközölni, úgy függetlenül a megfigyelés módszereitől, illetve feltételrendszerétől, mindenkor az idő térrel alkotott koordinátarendszerének kell háttérül szolgálnia. Ebből nyomban kiderül, mért olyan nehezen megvalósítható feladat a klasszikus fizika műveleti módozatainak átültetése az atomfizika problémakörébe. A mérési interakció szubatomi viszonylatban olyan érzékeny természetű, hogy nemcsak a megfigyelt jelenség hat a mérőeszközre, de az eszköz is eltorzítja a menzurandum jellemzőit – azzal a gyakorlati következménnyel, hogy a kvantumrészecskék mozgási jellemzőit csupán pillanatképekben vagyunk képesek befogni. Egy-egy eljárás keretein belül csak a részecske helyzetének vagy pedig sebességének pontosítására nyílik

lehetőség. A két paraméter által megjeleníthető összkép Schrödinger egyenletében csupán valószínűségekben ábrázolható. A határozatlansági reláció összefüggésrendszerében hely, idő, energia és impulzus elveszíti szemléletes jelentését, és már csak matematikai formalizmusok képében tükröződik.

Ismeretelméleti problémák fakadnak abból is, hogy mind az erő, mind a tömeg önmagát meghatározni képtelen irracionális fogalomként jelenik meg a világfolyamatoktól elkülönített vizsgálati szinten. Ha általános összefüggésben vizsgáljuk a klaszszikus mechanika törvényeit, azt látjuk, hogy a realitás fundamentális tényezői mindig csak racionális korrelátumként nyernek értelmet – azáltal, hogy kölcsönösen bizonyítják egymás létezését a tér/időben lejátszódó szisztematikus változások rendszerében. A szubatomi közegben a fent leírt berendezések szolgáltatják a mérési adatok összességét, az anyag- és energiamennyiségek egyenlege pedig az elvet, melynek alapján a részecskék energiaállapota megítélhetővé válik. Az elemi összetevők harmonikusan összeillő egészét „mértéktérelméleti" számítások alapján kell végül is kikövetkeztetni.[i]

Láthatjuk tehát, hogy mindaz, amiről atomfizikai ismereteink alapján beszélhetünk, nem más, mint elemi számadatok halmaza, mégse vonhatja senki sem kétségbe, hogy a kimutatható összefüggésrendszerek a világ elementáris elemeit ábrázolják számokban idealizálva. De bármilyen komplikáltak is a számszerűen ábrázolt összefüggések, a képletekben leírt folyamatoknak ontológiai értelemben a tér/idő rendszerében kell ábrázolódniuk. Ebből levonhatnánk talán a következtetést, hogy a világegyetem szerkezeti valóságának archimédeszi pontja, melyből kiindulva minden más összefüggés levezethető, a tér és idő abszolútumában realizálódik. A fentebb ábrázolt gondolatmenetek alapján azonban arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy maradandó stabilitást magában hordozó tényezőként csupán az időt fogadhatjuk el. Nincs okunk Hegel tézisének helyénvalóságában kételkedni, mely kimondja, hogy a tér holt realitás, és csak az idő lehel bele életet. Heidegger ugyanezt juttatja kifejezésre, amikor minőségnélküliséget tulajdonít a térnek, amely másképp nem, csupán korrelatív összefüggések alapján válhat valósággá. Ám ha igazságként fogadjuk el az így meghatározott nexust, felmerül a gyanú, hogy kauzális hatást tulajdonítunk az időnek, bár valójában nem determinálhat, hiszen nincs reális minősége. Ez a kétely azonban nyilván az okozatosság tévesen felfogott értelméből adódik. Korrelatív kapcsolatokban ugyanis a tényezők nem hatóerőként, hanem egyenlő értékű *momentumokként* jelennek meg. A kölcsönösség eme formája kategoriális dependenciának minősítendő, amely függőségi viszonyban az időfaktor térrel szembeni dominanciája csupán abban nyilvánul meg, hogy stabil állapotú tényezőnek minősül, amelyben *szabályoknak engedelmeskedve* variálódik a tér megjelenési formája.

---

i A maradandóság e tanításokban nem a szubsztanciában, hanem a formák, illetve természeti folyamatok állandóságában valósul meg.

Kant a *tiszta értelmi fogalmak sémájának* nevezett tézis[i] kifejtése kapcsán utal arra, hogy az idő idealitása önmagában nyugvó állandóság alakjában, nem mozgásban lévő folyamatként képzelendő el. Maga az idő nem változik, az változik csupán, ami időben fogant. Csak a dolgokat nyugalomban kőrül lengő entitásként lehet az idő ideális mértéke a reálfolyamatnak. Ha egy folyam mellett haladunk, legyen az bármily sebes is, amennyiben haladásunk pontosan olyan mértékű, mint az áramlás, mozgási folyamatot nem észlelhetünk. Két párhuzamos sínpáron egyenlő sebességgel haladó vonat utasai nem képesek regisztrálni se önmaguk se a szemben lévők mozgását. *Nem lehetne időélményünk, ha nem lebegnénk valamiként az időfolyamat felett!*

A jelenségek fogalmakká, kategóriákká, szabályokká, ideális tartalmakká oly módon válnak, hogy a változások forgatagában átéli az ember a változatlant. Parmenidész a változó világot átható eternitást a *Létezőben* véli fölfedezni, amely nincs kitéve semmiféle hatásnak, nincs létrejötte, nem is múlik el soha: Lényegét az állandó jelenben leledző örökkévalóság alkotja. Ha ezt a létformát tudatállapotként élnénk meg, a valóság egyfajta emlékezés lenne, lebegés az idő felett: a reáltartalom és idealitás korrelációja, egy örökérvényű kontingencia, mely összeköti a kategóriákat az érzéki tartalmakkal. Mi más lehetne ez az állapot, mint az abszolút pozíció élményszerű megvalósulása?

i Fizikusok az ütköztetésekben széthulló részecskék kapcsán darabokra szedett óraművel példálódznak, melyeket a szerkezet egészének ismerete nélkül kell összeilleszteniük ahhoz, hogy a kölcsönhatások összhangzatát kikövetkeztethessék. Ha létezne egy szubsztanciális végső alap, melyből a részecske-részecskék összetevődnek, akkor ez az elementáris elemecske, vezető atomfizikusok nem tudni milyen komolyan gondolt meggyőződése szerint, méltóvá válna arra, hogy Isten építőköveinek nevezzék.

12. FEJEZET

Rend, szabály, törvény

Természettudományos vizsgálódások eredményei azt mutatják, hogy a Földön megfigyelhető folyamatokban, az égi mechanikában és a világegyetem minden atomjában, egymást kölcsönösen indukáló hatások keretein belül, azonos törvények érvényesülnek. A modernkori fizika azt tűzte ki elsődleges céljául, hogy a kvantumelméletre alapozódó magyarázat kiterjeszthető legyen minden megfigyelhető jelenségre. De ha már léteznek is modellek, melyek több-kevesebb sikerrel kielégítik ezt a követelményt, nyitva marad a kérdéses, mivel magyarázható a determinációs típusok lentről fölfelé irányuló szerveződésének menete, amely alsóbb rétegek számára mintegy előírja, valósítsanak meg valamit, ami még nem létezik. Mi magyarázza azt az emergenciát, melynek során alsóbb létszintekből magasabb létszintek, újonnan kialakuló minőségek jönnek létre?

A feltevés, hogy e fejlődési folyamatokban teleologikus elv érvényesül, kézenfekvő, még ha közvetlen módon nem is bizonyító. Közvetett bizonyítéknak tekintendő azonban a *rend,* melyben világos egyértelműséggel manifesztálódik a történések ideális háttere. Tapasztalataink, melyek kész gondolkodási formákban öltenek testet, azt bizonyítják, hogy a realitásban megfigyelhető változások egy *ideális mintázat* alapján formálódnak. Parmenidész nyilván ezt a rendet állítja szembe a megszokás alapján kialakult rend illúziójával, amely adott esetben fel is borulhat. Nem vonható kétségbe, hogy amennyiben egy híd leszakad, vagy egy épület összeomlik, nem a statikai törvények értelmét vonjuk kétsége, melyek meghatározzák a szilárdsági mutatókat, hanem a szabályok téves alkalmazásában, rossz kivitelezésben keressük az okot.

A rend szellemi szinten megvalósuló realitása a történelmi fejlődés során kialakult sémákban – tízes vagy hexadecimális számrendszerben, ragadozók csoportjában, vallási meggyőződések rendszerében és egyéb magasabb szintű szisztémákban – ölt testet. Ezeket a fogalmi tagozódásokat és a bennük foglalt alsóbb jelentésegységeket a tapasztalás apperceptív hálózata alapozza meg olyan szelektív észlelési rendszerek formájában, melyek az ingerek kaotikus sokadalmából emelik ki az egyén és a faj

tovább élése szempontjából releváns ingerek ideális struktúráinak mintázatát magukon viselő konfigurációkat. Uexkuell a környezeti ingerületforrások e zavaros, egymást sokszorosan átfedő közegét illeti a *hatásvilág* névvel. Ebből a minden élőlényt egyformán érintő ingervilágból különíti el a fajonként más-más jelentéstartalommal felruházott benyomások rajzolatában megjelenő *jelvilágot*, melynek tudatformáló hatása emberi vonatkozásban rányomja a különböző életkörülmények között kialakuló nyelvrendszerek kialakulására is bélyegét.[47] Alaklélektani törvényszerűségek hasonló módon, ám még alapvetőbb szinten utalnak arra, hogy az élő és élettelen természetből áradó jelek özönét képzeteink nem spontán módon megalkotott tudati képek alapján térképezik fel, hanem szubmentális mechanizmusok irányítása alatt. A genetika szintjén kódolt formaalkotás, kizárja az individuális alakértelmezés lehetőségét, és így értelemszerűen kozmikus eredetre utal.

Komplex módon fölépített jelentésrendszerek történelmi alakulását figyelhetjük meg az asztronómia eszköztárának növekedése példáján is. Minden korszak csillagászata olyan eljárásokat vet be kutatási módszerei gyarapítására, melyeket a szomszédos szakágak ismereteiből vesz át és adaptál saját céljainak megfelelően. Ismeretes például, hogy a színképelemzés és a Doppler-effektus alkalmazása gyökeresen megváltoztatta az asztronómia módszertani felfogását. Nem a csillagászat termelte ki ezeket az eljárási módokat, hanem csak felismerte a már megszerzett ismeretek jelentőségét saját problémái megoldása tekintetében. A kúpszeletek *apriori alakjait* az ógörög matematikus, Pergai Apollóniosz (Kr. e. 265 – 190) írta le elsőnek, öncélú vizsgálódásai eredményeként. Gyakorlatilag hasznosíthatóvá az ókorban felismert apriori törvényszerűségek csak kerek másfél évezred elmúltával váltak, amikor az eredmények Kepler (1571 – 1630) munkássága során bekerültek az asztronómiai vizsgálatok eszköztárába. A keresett rend nyilvánvalóan apriori jellegű, csupán az adott rend által leírt séma tapasztalati adatokkal való kitöltése vall aposzteriori módon végrehajtott induktív következtetési eljárásra. Azt, hogy a gondolkodási impulzust kúpszeletek váltják-e ki vagy a végtelen csillagvilág élménye, csupán a körülmények határozzák meg. *A rend ideális természetén a tapasztalati tárgy karaktere nem változtat semmit. Megfogalmazhatjuk e megállapítás lényegét röviden úgy is, hogy a rend idealitásában a törvényszerűség irracionális maradványa jelenik meg.*

A példaként felhozott fejlődési rendszerek felvetik a kérdést, miben nyilvánul meg a progresszív fejlődési folyamatok elegendő alapja. Azt mindenesetre az eddigiek alapján is kizárhatjuk, hogy az egyre magasabb szintű értelmi szerveződés tapasztalati alapon jön létre. Jóllehet, a dolgok egymásutánja tapasztalati jellegű élményszerűséget valósít meg, ám azt, hogy ebben az egymásutániságban fejlődésre utaló *okozati* kapcsolódás érvényesül-e vagy sem, gondolkodva döntjük el, egy apriori sémával való összehasonlítás alapján. Ha pedig az okozatiság, mint már tudjuk, a rend egyik – koránt sem kizárólagos – szerkezeti eleme, és a kérdés abban áll, mely

magasabb rendű egységbe oszthatjuk be magát a rendet, a válasz evidens: ugyanabba az apriori sémába, amelyért az okozatiság *tudatosulása* is felelős. *A rend tehát egy irracionális maradványba ágyazott szerkezeti egység, mely nem vezethető le semmiből, egyszerűen van;* reális összefüggések alapján nagymértékben racionalizálható, végső értelmében mégis metafizikai eredetű. Lényegéből nem következik, hogy realiter maradandó, mivel a keletkezési folyamatok kibontakozása alkalmával egymást követő különféle apriori szerkezetek *szabályai* érvényesülnek. A választ a kérdésre, hogy a történések és folyamatok az apriori adott lehetőségek alapján milyen rendet valósítanak meg, a mindenkori organizációs szinten kínálkozó lehetőségek adják meg. Egy fennálló rend bármikor elveszítheti érvényét, hatálya nyomtalanul eltűnhet. Felépülhet a világ úgy is, hogy szerkezetében semmiféle ismétlődés nem ismerhető fel. Rend hiányára azonban egy ilyen fejlődési vonal sem utal, mert amikor egy bizonyos rend az idő dimenzionalitásában megvalósul, nem lehet kérdéses, hogy egy bizonyos stabil *szabálynak* engedelmeskedik.[i]

Uexkuell felismerése mellett az alakpszichológia számos törvénye is bizonyítja, hogy tapasztalati benyomásainkat olyan gondolkodási szükségszerűséggel dolgozzuk fel, melyekből kiderül, hogy a világ minden reális múlandóság ellenére örök törvények uralma alatt áll. Még a „minden változik, semmi sem állandó" tétel is szabálynak tekintendő, hiszen olyan *rendet* feltételez, mely *szabállyá* válik azáltal, hogy bizonyságot tesz a változás maradandósága mellett. Ha viszont Parmenidész iskoláját képviselve azt állítjuk, hogy semmi se változik, minden állandó, nyomban érezzük, azért kell az állítást így megfogalmaznunk, mert a világ folyása változó dolgokat (is) produkál. *A szabály tehát olyan rend, amely a minőségi változások folyamatát jellemzi.* Egy rendet nélkülöző folyamat csak olyan individualitásként manifesztálódhat, melyről nem állíthatunk semmit, mert hiszen „*individuum est ineffabile*".[ii] A változások annyiban változások, hogy előre meghatározhatatlan specifikálódás jellemzi a megvalósulási folyamatokat. Ha nem biztosítana a szabály véletlenszerűnek tűnő kibontakozási lehetőségeket, nem különbözne a változás lényege semmiben a progresszió irányát monoton linearitással meghatározó *determinációs rendtől*. Másképpen kifejezve: A kiindulási alapból, tehát az eredeti rendből, másfajta rend is kialakulhat; mindig csak a *gyakorlatban már megvalósult rendek fejlődési mintázatában lelhető fel az adott szabály jellege.* Nem tudnánk számot adni a legegyszerűbb történésről sem, ha nem lennénk képesek a mindennapok tudati összevisszaságában felismerni a rendezetlen struktúrák káoszában rendként körvonalozódó szabályt. E nem kis szellemi kapacitást igénylő hétköznapi tény kapcsán felmerül újólag a kérdés: Tapasztalatilag

i Von dem Schematismus der reinen Verstandsbegriffe / 1. Hauptstück[4]

ii *Szabály* helyett használhatnánk a *törvény* szót is – mindkettő értelme regulatív funkcióra utal – őrizzük meg azonban e másik kifejezést a fogalom számára, mely minden normatív ideát magában foglal.

kialakuló struktúrákra vagy kozmikus jellegű törvényekre vezethető-e vissza a rend manifesztálódása gondolkodási folyamatainkban?

Ha a pavlovi reflexológia tanait vesszük a probléma megvitatásának alapjául, áll a tétel: a feltételes reflex kialakítására kondicionált kutya megtanulta, hogy a metronóm ketyegésének rendjét az étkeztetés hamarosan bekövetkező körülményivel asszociálja. Külső megfigyelő számára ez annyit jelent, hogy a szokásostól eltérő alakzatban regisztrált stimulusra az eb a nyáladzás ingerületével válaszol, tehát tudati szinten realizálja a táplálékfelvétel szituációjának várható bekövetkeztét: Az akusztikai inger arra engedi következtetni, hogy enni kap. Ez az értelmezés annyiban pontosítandó, hogy a kutya nem *következtet*, tehát nem valósít meg gondolkodási folyamatot, hanem csak *reagál*. Ha pedig a reakciót mégis valamiféle logika jellemzi, akkor ez a logika megfelel az éjt követő nappal okozati összefüggést appercipiáló következtetési módnak. Mi jogosít fel bennünket erre a megállapításra? Elképzelhető, mondhatná valaki, hogy kutyák számára nem létezik okozati összefüggésekben megjelenő következtetési rendszer, de ez nem bizonyítható, mint ahogy az sem, hogy állatok ne tudnának emberhez hasonló módon gondolkodni. A konkrétan megfogalmazott kérdés így hangzik: Miként bizonyítható az emberi gondolkodás minőségi többlete az állat problémamegoldó magatartásával szemben? A probléma módszeres megközelítése azzal válik lehetővé, hogy megvizsgáljuk, milyen alapvető feltételekhez kötődik a képesség, mely lehetővé teszi az időbeli egymásutániság nexusán túlmutató mentális konstrukciók létesítését. Mi teszi az ember számára lehetővé, hogy az egyén és fajfenntartás minden más élőlénnyel közös problémáját szellemi szintre képes emelni? A kérdésre az *individuum est ineffabile* tézise adja meg a kielégítő választ: Ami közösségileg nem vitatható, az csak a szubjektív benyomások szintjén tudatosulhat; gondolkodási alapul nem szolgálhat. A szellemi szinten megvalósuló emberi létezés feltételeit az animális kommunikációs készséget minőségileg messze meghaladó beszéd eszköze biztosítja. Csakis az ismeretek nyelvileg megalkotott felépítménye teszi az ember számára lehetővé a belátást, miszerint nem minden egymásutániság tekinthető kauzális összefüggésnek. Később még visszatérünk a nyelv kulturális fejlődést illető kizárólagosságára, ehelyütt jegyezzünk meg csak annyit, hogy az apriori szabályok felismerése is nyelvi megfogalmazáshoz kötött. Nyelvi kifejezésmód teszi lehetővé, hogy tudattartalmainkat ne csak átéljük, hanem virtuális tárgyként is magunk elé vetíthessük – még a legösszetettebb szellemi konstrukció formájában is. A magunk alkotta szellemi felépítmények tárgyként való szemlélete teszi lehetővé a világgal való kartéziánus szembenállás szubjektív és objektív vonatozások szintézisében való feloldását.

Az emberi nyelvezet differenciálódásának tekintendő matematikai, illetve logikai kifejezésmód formaalkotó modalitásának sikeres alkalmazása az atomfizika problémakörében arra utal, hogy a nyelv a realitásként megélt szellemi problémák útmu-

tatását követve fejlődik. Bizonyítékul szolgál ez másrészt arra is, hogy az egyszer kialakult rend nem mindenkor és minden újabb feltétel mellett érvényesül. Mégis: A fizika *törvénye* érvényben marad akkor is, ha a folyamatok *rendje* nem a klasszikus mechanika, hanem a kvantumelmélet *szabályai* értelmében formálódik, és egyugyanazon törvény világítja meg a világ rendjét akkor is, ha a fénysebesség közelében nem a newtoni elmélet, nem is a kvantummechanika, hanem a relativitáselmélet szabályai érvényesülnek. Az atomfizika tudományágában megjelenő merőben új problémák kényszerítették ki a természetes nyelv feladását matematikai formalizmusok javára, amely kifejezésmód tág teret nyitott a jelenségek formális modellekben történő ábrázolására, jelesül a szubatomi valóságot legjobban megközelítő határozatlansági reláció koncepciójában.

Némely nagynevű tudós nehezen viselte el a csalódást, hogy a világ determinált rendjét kísérletileg igazolt tények fényében semmisnek kell tekinteni, fel kell adni a reálfolyamatok kiszámíthatóságához fűzött, évszázadok óta ápolt reményt. Az „elmosódott" látásmód talán legmakacsabb ellenzője Albert Einstein volt, aki a szakmai érvek hatástalansága után, szállóigévé vált mondásával, „Isten nem űz szerencsejátékot",[i] metafizikai szinten igyekezet nézetének hangot adni. Zavarta a radikális paradigmaváltás a materializmus eltökélt képviselőit is, akik szintúgy tanításuk alapzatát látták meginogni az elméletben, és szakmai vita helyett inkább azzal érveltek, hogy nyilván csak szubjektív bizonytalanság váltotta ki a határozatlansági reláció elméletét hirdető fizikusokból az kauzális determináltság tagadását. Az ellenkezés nem meglepő, hiszen a materializmus ősi kezdetek óta vallotta a világ legkisebb eleméig objektivizálható, anyagi alapokra épülő, végletekig determinált fejlődésmenetét. A vélt objektivitás a kartéziánus szubjektum/objektum szembenállásra alapozódik. Descartes óta azonban egyértelműen bebizonyosodott, hogy *az objektivitás nem faktum, hanem aktusminőség*, ami azt jelenti, hogy képzeteinkben nem a rajtunk kívülálló tárgyak tükröződése, hanem az ingerületek ideális sémákban történő leképzése nyilvánul meg. A fent említett apriori, illetve érzéki jellegű tartalmakat szintetizáló megismerés nem szorítkozik a kauzális kapcsolódások összefüggésrendszerének vizsgálatára, fontos jelentőséget tulajdonít a véletlenszerű összefüggések szerepének is.

A koncepció értelmében téves lenne a teleologizmus elvének *determinációs erőt* tulajdonítani, mivel a *törvény* jelentéstartalma, ha nem is zárja ki kauzális kapcsolatok lehetőségét, messze túlmutat a közvetlen ráhatások szervező erején. *Törvényszerűség annyit jelent, hogy az apriori értelemmel felruházott Világegészben a véletlenszerűség, lehetőség és szükségszerűség formáiban jutnak kifejezésre a kapcsolódások normái.*

---

i A szentencia azt juttatja kifejezésre, hogy az individuum fogalmilag megragadhatatlan; kommunikálható ismeretekkel csupán általánosan elfogadható értelemmel bíró a jelenségek szolgálnak.

Normatív ideák modális kapcsolódása

Kollegái döntő többségének nézetével ellentétben Einstein azt vallotta, hogy *nem a kísérletileg kimutatható eredményekhez kell megfelelő teóriát keresni, hanem épp ellenkezőleg, egy a problematikus jelenség lényegét megvilágító koncepció bizonyítására kell a realitásban faktumokat fölkutatni*, ami annyit jelent, hogy az idealitás *normái* alapján kell magyarázatot keresni véletlenszerűnek tűnő jelenségekre. Einstein látásmódja valóban az ismeretszerzés legrövidebb útját jellemzi, hiszen *az idealitás kereteit a realitás látja el tapasztalatilag felfogható értelemmel*;[i] az univerzális Világegész reális összefüggései az apriori összefüggések megfelelő tájegységeiben észlelhetők. Amennyiben a reális létfeltételek idealitások által moderált tájegységeit kihasítjuk az összefüggések Egészéből, hogy izolált megjelenési formában vonjuk őket vizsgálat alá, a rend strukturális adottságai a véletlenség látszatát keltik. Ha például a biológiai normák lényegét igyekszünk felderíteni, látni fogjuk, hogy az élővilágra jellemző szabályok nem vezethetők le se a fizika, se a kémia, se más alacsonyabb szintű rendszerelvből.

Minden szerveződési fokozat különálló tartalmi Egészeknek tekintendő, amely sui generis mintázat alapján valósítja meg önmagát. Tény azonban, hogy felparcellázhatjuk a teljes Világegészt egymástól hézagmentesen elkülönülő szisztémákra, melyek mindegyike más-más öntörvényű arculatot mutat, a különböző organizációs szinten megjelenő rendszerek a *szabályokat szabályozó törvény* értelmében mégis ellentmondásmentesen idomulnak egymáshoz. Determinációs szerveződés értelmében a potenciál, melynek alapján a biológiai rend lélektani viszonyok megjelenítését teszi lehetővé, logikailag ellentmondásos és abszurdnak minősül. Magyarázattal erre a tapasztalati tényekben evidens módon megnyilvánuló jelenségére csakis olyan *modális* viszonyok szolgálhatnak, melyekben *lehetőségek válnak valósággá*. Ahhoz, hogy megfelelő *szabályok* alapján lélektani rend valósuljon meg, bázisul kell szolgálnia egy a biológiai organizáció szintjén nyitva hagyott *lehetőségnek*. Nem kétséges azonban, hogy lelki folyamatok biológiai alap nélkül éppoly kevéssé jöhetnek létre, mint ahogy életfolyamatok is elképzelhetetlenek biokémiai talapzat nélkül, melynek alapjául… Folytathatnánk a szerveződési szintek visszafelé követését egészen a szubatomi valóságig, hogy aztán a minőségi többletek láncolatában meginduljunk lépcsőről lépcsőre újfent a teljes Egész irányába. A mind magasabb szintű rendezőelvek úgy épülnek egymásra, hogy a minőségi ugrást a bázisul szolgáló rendszerben nem magyarázza semmi. Így a lelki folyamatok megvalósulása

i „Gott würfelt nicht."

sem vezethető le biológiai folyamatokból. Ha tudjuk is, hogy indulati állapotban az adrenalin szint megemelkedik a vérben, mégse állíthatjuk, hogy az indulat fogalmilag megegyezik adrenalinnal.

A modális kapcsolódások problémájára visszatérve leszögezhetjük, hogy a *lehetőség* nem hat *szükségszerűséggel, de szükségszerűséggé válhat.* Olyan folyamatok létrejöttének, melyek a determinált kapcsolódások kereteit áttörik, *szükségszerű feltétele*, hogy rendszeregészük ne önmagába zártan fejtse ki a Világegészben számára kijelölt funkciót, hanem *lehetőséget* biztosítson minőségek megjelenítésére is, melyeket saját normái alapján nem tud megvalósítani. Ha a köztes minőségi állomásokat áthidalva kémiai elemeket ruházunk fel lélektani jellemzőkkel, érzékelhetőbb abszurditásában jelenik meg az az emergencia, amely a biológiai alap pszichológiai átlényegülése esetében talán kevésbé feltűnő, mégsem magától értetődő. Magától értetődő viszont, hogy a logikai tudat glóbuszán szükségszerűen illik számtalan szerveződési egység abba a sémába, mely által minden dolgok individualitása rend és szabály alá vonható.

Teleologikus viszonylatban a modális kapcsolódások apriori jellegűvé válnak és ontológiai szempontból is szükségszerűséggel imponálnak. Ha nem is vonhatjuk kétségbe ennek az állításnak a helyénvalóságát, magyarázatra szorul a logika mibenléte, amely az egymással összeegyeztethetetlen normák ellentmondásmentes föloldásához vezet. A probléma megvilágításához abból kell kiindulnunk, hogy az *aprioritás fogalmában olyan szellemi konstrukció valósul meg, amely a képzetszerű megragadás iránt refrakter*. Ha van is olyan *tudásunk*, amely nem a tapasztalatra vezethető vissza, ez a tudás mégsem nevezhető *ismeretnek*, mivel nincs a realitásban felismerhető tartalma. A tétel, „létezik olyan világ is, melynek tárgyai a téren kívül esnek", egy az aprioritás fogalmához hasonlítható, gondolatilag megragadhatatlan szellemi képletet mutat be. Nem gondolkodási hiba, nem hamis következtetés, nem abszurd fogalomalkotás, hanem két fogalom – a tér, valamint a tárgyak – olyan értelmű szembeállítása, amely nem képzelhető el. Nem tudjuk, azt sem, miként fogható fel képzetszerűen az aprioritás, tudjuk azonban, hogy kapcsolatban kell állnia a megismerni kívánt *tudati Egész regulatív funkcionalitásával*, mivelhogy minden összefüggésben áll mindennel. A fészekrakó madárnak nem kell tudnia semmiféle szaporodási célról, nincs regulatív ideája tevékenysége irányáról. Állatoknál a tudati részelemek automatikusan oldódnak fel alaklélektani törvények szerint a funkcionális Egészben, az embert viszont szellemi szinten készteti a problématudat ismeretelméleti megfontolásokra.

Nincs olyan teoretikus megismerés, amely ne az érvényesség igényével lépne fel egy olyan szükséglet hatására, amely az ideáknak való megfelelőség kívánalmából származik és ezért kétségtelenül az alakegész determináló hatására vezethető vissza. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az érvényesség igénye az ideáknak való megfelelés motiváló hatásával azonos lélektani gyökerekből táplálkozik, emellett nem választható el az igazság azon kritériumától sem, amely az Egész ismeretekre alapozódó fogalmi megvalósítására

irányul. A megismerés állandó kiigazításokban megnyilvánuló fejlődésmenetének motorját érvényességi igény szolgáltatja, egy szűnni nem akaró törekvés formájában. Ha teljes körű megismerés a valóságban nem is jöhet létre, a cél, hogy minden entitás elhelyezhető legyen a maga kizárólagos helyén a Világegészben, mégis állandó jellegű motivációt eredményez. Afelől se lehet kétségünk, hogy ennek a kizárólagos helynek a meghatározása olyan ítéletet feltételez, amely logikai szükségességből származó érvényességgel bír és fedi az igazságot. Az igazság kritériumát az a bizonyosság szolgáltatja, mely szerint az ítéletben rögzített tétel harmonikusan illik a keresett Egészbe. Fontos azonban a különbségtétel: A praktikus eredmény nem *kritériuma* az igazságnak, csupán a logika *eszköze*, melynek alapján a tartalmi megfelelőség evidens módon demonstrálja, hogy az ideálnak megfelelő összefüggés végső soron az ideális Világegész kicsinyített mása.

A megismerési progresszió, melynek során régi ismeretek rendre újaknak adják át helyüket, felveti a kérdést: Meddig terjed egy-egy igazság érvénye? A problématudatban folyamatosan gyarapszik a nyitott kérdések száma, ezzel együtt módosul az érvényesség kritériumainak mennyisége is. Soha ki nem elégíthető tudásvágyra utal, hogy a fiziológiai szükségletek által diktált megismerés ugyan az ösztönfeladat elvégzésével nyugvópontra tér, az ideálrétegek piramisának csúcsa azonban elvész az irracionalitás végtelenében. Az emberi szellem metafizikus csodája, hogy az abszolút igazság felismerésére törekszik, többet szeretne tudni, mint amit belátni képes. A megismerés végső, ideális célja olyan nagyságrendben keresi az igazságot és önmagát, amely átfogja a kozmikus Egészt. Elgondolkodtató, hogy a nagy természettudós Max Planck is így fogalmazza meg a világ Rendjét: „Aki ismereteit természettudományos kutatás formájában gyarapítja, annak érdemes megfontolnia, hogy kutatása tárgya, metafizikai értelembe vett reális létező."[48]

Rendszeralkotó elvek

A konzervatív empirizmus elkeseredett harcot folytat a teleologizmus minden megnyilvánulása ellen. Érdekes ellentmondása a materialista bölcseletnek, hogy a fizikai világot minden tekintetben átható determinizmus feltétlen híveként az evolúció kérdésében a véletlenek vezérlő elvére hivatkozik. Tényként könyvelhetjük azonban el, hogy minél magasabb szinten manifesztálódnak a megragadható összefüggések, annál szembeszökőbben domborodik ki az ideális determinánsok jelentősége. A strukturális determináció elve például arra utal, hogy az ember megismerő képességén inherens

ideális Egészben minden belátás teleologikus vonzatban nyer kifejezést – a maxima értelmében: „Gondolkozz és cselekedj úgy, mintha minden tárgy egy tökéletesen rendezett Világegész alkotóeleme lenne." A logika törvényei nem azt határozzák meg, mi *van*, hanem azt, hogy a gondolkozás miként rendezheti a képzeteket oly módon, hogy az ideális világrend rekonstrukciója lélektani képzetek alapján lehetővé váljon.

Minden idealitást és reáldeterminációt átfog az irracionális Világegész sémáját a jelenségekre vetítő logikum. Tudjuk, hogy az érzéki tartalmak, melyek lélektani transzpozíció eredményeként jönnek létre, nem azonosak az ingerkeltő dolgokkal, és ha belátjuk, hogy a fizikai világ tárgyait illető ismereteinket szenzorikus csatornákon át szerezzük, úgy az ingereket előidéző szubsztanciát megismerhetetlennek, *irracionális maradványnak* kell tekintenünk. Ismereteink háttéri összetevőjeként mindig jelen van tehát valami, amit meg nem határozhatunk, amiről semmit nem állíthatunk, de *van, létezik*. Ez a szubsztancia, melynek fogalma szükségszerűvé teszi a következtetést, miszerint az idealitás formai alakzatába vetített tapasztalati struktúrák olyan korrelátumok szerkezetét jelenítik meg, melyek vagy irracionális maradványban vagy irracionális többletben, esetleg az irracionális Egészben fedik fel valósághordozó lényegüket, az *ousziát*.

Kant *magánvalója, a „Ding an sich"*, azonos értelmű a fentiekben meghatározott irracionalitással, jelentését illetőleg megfelel tehát Arisztotelész elsődleges szubsztanciájának. A két bölcselőt azonos logika készteti a *kategóriák tana* szükségszerűségének felismeréséhez, melynek központi problémája a következő kérdésben fogalmazódik meg: „Mely jelentéstartalmak bizonyulnak alkalmasnak arra, hogy irracionális maradványokhoz kötődve kialakítsák az ismeretszerzés szerkezeti vázát?"

Kant logikai *ítéletek vizsgálata alapján* igyekszik a kategóriák lényegét meghatározni. Az ítéletek tulajdonságait feltáró eljárás azonban nem alkalmas a probléma megoldására: Sem a Kant által összeállított ítéletek táblázatát sem a kategóriáként értelmezett fogalmakat nem lehet elegendő metafizikai alapra visszavezetni: A rendszer nem válaszolja meg, miért olyan jellegűek az ítéletek, amilyennek Kant őket apodiktikus manírban leírja. Nyitva marad a kérdés is, mért pont annyi ítéleti lehetőség létezik, amennyinek létezését Kant posztulálja.

Ideálstruktúrák szükségszerűségének bizonyítása nézetünk szerint a közvetlen tapasztalás alapján megfigyelhető determinációs típusok dedukciója által válik lehetővé. Az irracionális maradvány atomizált szubsztrátuma az okozatosságban polarizálódik, a többlet az evolutív alakban szerveződik, az Egész pedig az időalakban bontakozik ki. Annyiféle tehát az ideálréteg, ahányféle a reáldetermináció. Az ítéletek számának meghatározása ideálstruktúrák azonosítása által válik lehetővé: mennyiségük megegyezik az ideálrétegek számával.

A Kant által felsorolt ideálszerkezetek mindegyike tapasztalati képzetekre, vagyis a „realitásra" való alkalmazhatóság elsődleges figyelembevételével jött létre. Megfo-

galmazásukat kétségkívül az a meggyőződés vezérelte, hogy a kategóriák meghatározhatják a világ alapvető struktúráját: Minden, ami létezik, csakis kategória-származék lehet. És ha megismerhetnénk apriori szinten is a dolgokat, illetve azok kapcsolódási rendszerét, elénk tárulna a teljes világszerkezet. Kant nyilvánvalóan figyelmen kívül hagyja, hogy a tapasztalat csak esetleges tartalommal tölti ki az alapstruktúrát. Felfogása kizárja annak lehetőségét, hogy tapasztalati adatokon túlmenően manifesztálódjék a világmindenség vázlata, melynek értelmében a törvényszerűség megelőzi az idealizmus apriori rendszerében a reális létet. A józan logika azonban ezt az okozati relációt valószínűsíti, mert, ha ez nem így lenne, nyitva maradna a kérdés: Vajon minemű metafizikai minőség húzódik meg az ideák mögött?

Kant idealitásra vonatkozó elmélkedései nem érintik a struktúrák minőségalkotó potencialitásának kérdését, ez hozza magával azt a szembetűnő tévedést is, hogy Kategória-táblázatában megjelenik a kauzalitás fogalma. Tudjuk azonban, hogy okozatosság a reáldeterminációi legalsó szintjén szerepel és így tapasztalati momentumnak tekintendő. Kant *transzcendentális logikája* értelmében a tudomány a tárgyalkotás apriori feltételeit tárja fel. Tudományos ismeretszerzés címszó alatt Kant az ideális rétegek mibenlétét kutatja, melyeket az ítéletekből vezet le. Magukat az ítéleteket a képzetekre vonatkoztatja, a képzeteket pedig a magánvalóra, amelyről viszont azt tartja, hogy megismerhetetlen. Ez az ellentmondásosság Kant alaptételére vezethető vissza, miszerint a gondolkozás nem képes a tárgyakat megragadni. Ám ha a gondolkozás csak annyit ér, amennyit benne az érzéki vonatkozás megad, akkor az általa minden ismeretek kútfőjének tartott Ész (Vernunft) csak érzékletektől mentes tárgyakat állít elénk. Önmagában nem más, csak kísértet, amely agyrémeket hoz létre.

Logikai tudat

A bölcseleti logika három problémakörre, az *ítélet*, a *következtetés,* valamint az alapelvek egységét meghatározó *eszközrendszer* funkcionális körletére osztható. *Az ítélet az ideális rétegek sémáját tölti meg képzettartalmakkal, a következtetés az ideálszférákat harmonizálja, a logikai alapelvek pedig – regulatív princípiumként – a szabályokat egységesítik, melyeket a gondolkozásnak követnie kell ahhoz, hogy a megismerés részelemei ellentmondásmentes egységben idomuljanak egymáshoz.* Vizsgáljuk meg közelebbről a megismerési instrumentárium e három tényezőjét, amely a szenzorikus benyomások hierarchikus felépítésű rendjének biztosításával végső soron ahhoz vezet, hogy abszolút pozícióból szemlélhetjük a világot – kozmikus törvényeknek megfelelően.

Az ítélet („*iudicium*", „*apophanszisz*", „*Urteil*") kommunikatív jellegű kinyilatkoztatása a *tétel* (propozíció vagy tanítás), mely több információt foglal magában, mint amit a logikai ítélet egymaga kifejez. Lényegét interindividuális objektivitás jellemzi, melynek értelmében egy intraindividuális látásmódot áthidaló ideális érvény kapcsolódik időtlen hatállyal a tapasztaláshoz.

A beszéd – az ítélet kifejtésének nélkülözhetetlen eszköze – a tárgyak megítélése alkalmával lélektani momentumokat is kifejezésre juttat – az ítélkező személy kognitív hátterének és aktuális környezeti hatásának függőségében. „A macska nyávog" kijelentés megfelelhet a valóságnak, de lehet képzelgés is; nem informál többről, mint egy reflexszerű reakció, a kutya viselkedéséhez hasonlíthatóan, amely ugatással üdvözli gazdáját vagy jelzi, hogy idegen érkezik. Egy szimpla, csupán a külvilág jelenségeit reflektáló verbális megnyilatkozásban a behaviorizmus tanításának megfelelő, minden logikát nélkülöző magatartási forma is megvalósulhat. Logikai szinten akkor nyer értelmet egy beszédszerű magatartási forma, ha tapasztalati anyagot rendez azzal a célzattal, hogy a világ szubjektív módon regisztrált jellemzőiről *kommunikatív minőségben* adjon számot, mint ahogy erről a kauzalitás fogalmának megvitatása kapcsán is már értekeztünk. „A kutya ugat" kijelentés ez esetben szubjektív benyomást *tárgyiasít;* informatív célzattal köti az akusztikai ingert a szubsztanciális alanyhoz. Az ítélet logikai természetét az adja, hogy az állítás mások szemszögéből megítélve csak *igaz* vagy *hamis* lehet. A fent leírt reflexszerű regisztráció alkalmával, mely abban áll, hogy látunk egy ismert állatot, halljuk hangját, csupán várakozásnak megfelelő kapcsolódást tudatosítunk magunkban, minden szellemi jellegű részesedés nélkül. Ez a figyelmi állapot semmiben sem különbözik az állatokra jellemző szenzorikus jellegű odafordulástól.

A külvilág ingerei megszokott vagy tanult, másoktól bizalommal átvett rendben kapcsolódnak egymáshoz a propozícióban: „Ugató kutyától óvakodni kell." Ítélkezhetünk azonban úgy is, hogy amelyik kutya ugat, az nem harap. A két *következtetés* közti divergenciából kiderül, hogy a külvilági ingerek jelentésének megítélése szubjektív jellegű. A divergencia megszüntetésére irányuló konszenzuális törekvés teszi szükségessé a tudományos igényű ismeretszerzés színrelépését, mely konkrét módon abban nyilvánul meg, hogy az objektivitás szintjén igyekszünk eldönteni, melyik következtetés felel meg a valóságnak. Ám ha a tudományosság feltételeinek megfelelően vizsgáljuk a problémafelvetést, hamar kiderül, egyik állítás helyénvalósága sem dönthető el zárt *kategóriák* keretei közt, a kérdés csak *valószínűségek* formájában válaszolható meg. Kozmikus objektivitással szembesülünk azonban nyilvánvalóan valószínűségi mutatók esetében is. Ebből az is kiderül, hogy döntési igényünket a valóság nem minden esetben elégíti ki, az objektivitás szintjén sem kapunk minden kérdésre olyan választ, amely egy határozott álláspontot hitelesít.

Más lett volna a helyzet, ha azt kérdeztük volna, vannak-e kutyák, melyek csak ugatnak, de nem harapnak. A vizsgálat ez esetben zárt kategóriák keretei közt meg-

jelenő egyértelmű felvilágosítással szolgált volna. *Csak ha bizonyos dolgok létét vagy nemlétét meghatározó ítéletek képzik vizsgálatunk tárgyát, juthatunk diszjunktív kategóriák által kifejezhető eredményhez.* Az ítéleti kopula – *„van", „est", „ist"* – minden ítéletben arra a meggyőződésre utal, hogy nem szubjektív képzelgést juttatunk kifejezésre, hanem egy tárgy valóságos léte mellett foglalunk állást. Az ítélkező számára az ítéleti tartalom egy *jelentés* (*protera prosz hémasz*), melynek megfelel a tudaton kívüli tárgyak rendje (*protera té physzei*). Amennyiben a két rend egymásnak megfelelő szerkezetet mutat, igaz az ítélet.

A logikai ítélet tételezését három elem alkotja. Az *alany* (szubjektum) minőségi jellemzőit az *állítmány* (prédikátum) határozza meg a *létige* (kopula) értelmében megnyilatkozó igenléssel: [S => (*est*) P]. Behaviorista álláspont szerint az *alany tipizált képzetként* jelenik meg tudatunkban, ahol tapasztalati benyomásokat általánosítunk fogalmában. Logikai értelmezés szerint e nézettel ellentétben az alany nem *képzeti* szinten, hanem ideális értelemben vett *egzisztencia, vagyis Ittlét* minőségben tudatosul. Ez azt jelenti, hogy a prédikátum egy a logikai tudatban felmerülő *ideális Ígylétet* valósít meg olyan leképzésben, melyet érzéki tartalmak határoznak meg. Az Ígylét különböző megjelenési formáinak közös jellemzőjét az adja, hogy minden manifesztáció lényegösszefüggést jelenít meg; a változó tartalmú érzéki benyomások ezért képletesen szólva zárójelbe teendők. Az idealitás így megvalósuló üres sémája úgy válik tartalommal rendelkező jelentésegységgé, hogy az egzisztenciát az ítéleti aktus – az individuális kognitív háttér és az aktuális problémamező által differenciált – logikai struktúrába helyezi. Nyelvi szinten az ideális egzisztencia így speciális fogalommá válik, mint például az *atom*, melynek értelme a tudományok folyamatosan bővülő ismeretanyagának következtében újabb és újabb jelentésfelületekkel gyarapodik, de változik alapvető értelme attól függően is, hogy milyen szemantikus környezetben szerepel. Pozitív jelentéssel bír például, ha az atomenergia békés felhasználása kapcsán kerül szóba, negatív konnotációval bővül viszont, ha káros sugárhatások szolgáltatják a tematikus hátteret. Funkcionalitása tekintetében annak eredményeként is modifikálódhat az egzisztencia tartalma, hogy az idealitás melyik rétege, az *aritmetikai, lényegi és normatív* vagy *normatív idealitás* szolgáltatja megjelenése közegét. Ha például kijelentjük, hogy kétszerkettő négy, vagy annyi, mint három meg egy, úgy *aritmetikai* jellegű ítéletet hozunk. A Négy ez esetben aritmetikai Egésznek minősül, melyet résztartalmak segítségével is meghatározhatunk. Sortulajdonságként például a második páros szám fogalmát meríti ki a reális számok sorában. Ám ha csak annyit jegyzünk meg, hogy páros szám, úgy hozzávetőleges meghatározással egy bizonyos halmazhoz való tartozással jellemeztük.

Lényeget meghatározó ítéletet hozunk, amikor azt állítjuk, hogy a tigris ragadozó állat. E kijelentés alapján éppúgy tekinthetjük ítéletünk alanyát az állatok egy bizonyos speciesének – a *ragadozó* prédikátum által külön kategóriába sorolva –, mint

ahogy felfoghatjuk szubsztanciaként is, amennyiben az élőlények genusa szolgáltatja a megítélt jelenségek összességét. Az ítéletből nem derül ki, hogy az alany melyik rétegtartomány reprezentánsának minősül. Lényeget meghatározó ítélet esetében tehát az állítmány olyan specifitást kölcsönöz az alanynak, amelyben lényege nem szférikusan dimenzionált rendben, hanem egysíkú fogalmi értelemben jelenik meg.

Normatív ítéletek alkalmával *törvény jellegű* tulajdonságok nyernek kifejezést: Az *Ígylét ideális értelme* az alany ideális tartalmának racionális elgondolhatóságában jelenik meg. Vegyük példaként a tételt: „A Föld saját tengelye körül forog." A szubjektum ez esetben nem aritmetikai, nem lényegbeli tulajdonságot, hanem *rendszerelvet* valósít meg, amely elv tartalmilag a tengely körüli forgás prédikátumában manifesztálódik. A példa jól ábrázolja, hogy minél magasabb fokú idealitás szintjén jelenik meg a tudományosság elve, annál szembe ötlőbben domborodik ki az atomfizika kapcsán már említett igény olyan nyelvi formulák használatára vonatkozólag, melyek értelmében az Ígylét reális elemei ideális fogalmi kategóriák alkotóelemeivé válnak. Ez azért kell, hogy így legyen, mert a létezés fogalma a szerkezeti Egészben elfoglalt hely meghatározását vagy hozzágondolását szükségszerűen feltételezi, hiszen egy *rétegösszefüggésekből kiszakított létforma a valóságban nem létezhet, de még csak el sem képzelhető*.

Az Ittlét megjelenítő médiuma az alany, melyet a létige rendel egy bizonyos, a prédikátum által meghatározott minőségű összefüggésrendszerbe olyan esetekben is, ahol szerepe nyelvtanilag nem jut kifejezésre. Alany és állítmány között a létige „*est*" el is maradhat, de mindig hozzágondolandó az ítélet Egészéhez, mivel csakis az általa megvalósuló kapcsolódás rendeli a szubjektumot a prédikátum vonzatába. „Az arany fém" kijelentésben olyan ítélet valósul meg, melyben a kifejezésre juttatott rendszer értelmében a fém genusnak, az arany pedig speciesnek minősül, kettőjüket a magyarban itt ki nem mondott létige kapcsolja értelmileg össze. Kant rendszerében az effajta „*szubszumpciós*" besorolás logikai felépítmények szempontjából központi jelentőséggel bír, de amint látni fogjuk, a tanítás ellentmondásokkal terhes, többről van ugyanis az ítéletben szó, mint alá- vagy fölérendeltségi viszonyról. Az alany önmagában nem valósít meg individuális jelentést, csupán az irracionális *Ittlét* sémának biztosíthat keretet. Jelentéstartama a prédikátum *Ígylétre* utaló állításából származik, tehát olyan korrelátum, amely egy bizonyos létréteghez köti. Erre a lappangó korrelátumra utal a létige „*est*". Állíthatjuk az aranyról azt is, hogy nem korrodál, ám ez a tulajdonság nem tekinthető genusnak, hiszen a rozsdamentesség nemcsak fémeket jellemez. Hermann Lotze (1817 – 1881) szerint az alany és állítmány közé a kölcsönösség viszonya alapján egyenlőségjelet is tehetnénk. A tudat számára a szubjektumot – ahhoz, hogy egyáltalán elgondolható legyen – prédikátum képviseli. Az alanynak nem kell képzetszerűnek lennie, meghatározhatjuk fogalmilag úgy is, hogy semmiféle tárgyi jellegű asszociáció nem merül fel egzisztenciájával kapcsolatosan. Fentebb utaltunk már rá, hogy amennyiben az alanyhoz egy képzet konkrétuma járul, úgy a

konkrétum egzisztencia szempontjából „zárójelbe tehető". A jelzett speciális esetben már eleve úgy jelenik meg az alany, hogy nincs szükség a képzeti reláció áthidalására. Foglaljuk röviden össze az ítéletről mondottakat: A szubjektum olyan *keretet* valósít meg, amely ideális Ittlétet biztosít. Az ítélet ebben a keretben realizálódik oly módon, hogy *a prédikátum tartalommal látja el az alanyi* jelentésegységet, melynek logikai funkciója a képzetek transzformativ megjelenítésében valósul meg azzal a céllal, hogy előkészítse a gondolkodást az *aritmetikai, lényegi, illetve törvényi* jelentésegységek logikai alkalmazására.

A következtetés problémája

Az ítéletek nem egymástól elszigetelt módon írják le a tudaton kívüli világ objektív tartalmát, hanem olyan rendszert alkotnak, amely maga is jelentéssel bír: *Az ítéleti módozatok rétegeiben és egymás közötti kapcsolódásában az irracionális Világegész szerkezeti felépítése ábrázolódik*. A logikai tudat ebben a teljességben, melyben az ítéleteket értelemmel ellátó közeg történelmileg kidolgozott jelentésrendszerekből áll, adaptív és egyben asszimiláló faktumként fejti ki hatását. Az élővilág rendszerében lényegítéletek formálódnak meg, melyekből nem derül ki, hogy a prédikátum miféle lényegiséget ismertet, mivel a természethez tudatilag meglévőként ábrázolódó szisztémával közeledünk, melyben *egymásra vonatkoztatva* rendeződnek a különböző ítéleti típusok. Az élőlények rendszerét nem az idea-világban, hanem természetrajz-táblázatban írjuk le történelmileg tezaurált megfigyeléseink eredményeként. A legfelső szerkezeti összefüggésben minden ítéleti főosztály más és más rétegben kap helyet, ez azt jelenti, hogy objektív jellegű ismereteink összessége különböző minőségű ítéleti tartalmakra tagozódik, melyek egymás mellett is szerepelhetnek egyugyanazon tudományos leírásban. Az egymástól eltérő típusokat *logikai szerkezet* köti össze oly módon, hogy a diszparát elemek összességét ismeretelméletileg érvényes tételek gyűjteményeként értelmezi. Ezt az ítéletrendszert vetítjük elvként az ideális szerkezetre *logikailag*, tehát olyan feltételek érvényesülése esetén is, melyek alkalmával az idealitást közvetlenül nem észleljük. Az atomfizika rendszeregészét például olyan fogalmak alkotják, melyek tulajdonságai egy még nem ismert, talán soha meg nem ismerhető ideális szerkezet elemeiként nyertek ismereteink fogalomtárában értelmet. Tudományos értékű belátások történelmi jelentésegységekben fogalmazódnak meg, olyan összefüggésrendszert alkotva, melynek körvonalai a Világegész ideális szerkezetét ábrázolják. A megismerési bázist minden esetben egyszerű leírás szolgáltatja,

melyet teljes egységgé a *kontemplatív szemlélődés* olvasztja össze, ami által a kozmikus lét fogalmilag megragadható valósággá válik.

Ez a „kozmikus igazság" genetikus alapon rögződött erővel tör magának utat a tudatba úgy, hogy tapasztalati tartalommal be nem tölthető rések kényszerítő erővel hatnak a gondolkodási folyamatokra. Ilyen jellegű törekvések meglétét a kísérleti pszichológia kimondottan emberi jellegű késztetések azonosításával igazolja. Kurt Lewin (1890 – 1947) az általa megalapozott *mezőelmélet* keretein belül utal egy ösztönszerű, problémamegoldásra irányuló motivációs faktorra, melyet *kvázi-szükséglet* („*Quasi-Bedürfnis*") névvel illet. A *zeignarik-* illetve *ovsiankina* hatás megjelöléssel számon tartott magasabb rendű emberi késztetések ugyancsak egy olyan tudati állapot létezését bizonyítják, melyben genuin módon jelenik meg a problémamegoldás feszültségfeloldó hatása.

Izolált ítéletek önmagukban leíró jellegűek, egymáshoz való viszonyuk *következtetési procedúrában* bontakozik ki, amely folyamat empirikus tartalmakat ruház fel törvény értelmű szükségszerűség erejével. Ez valósul meg, ha egy adott személy nem rendelkezik pontos ismerettel például arról, hogy mely korban uralkodott Néró, de egyéb információk alapján – ha például tudja, hogy a Claudius és Galba császár uralkodása közti résbe illik a deziderátum – *kikövetkeztetheti* a keresett ismeretet. Hasonló szerkezetű a logikai következtetés is, mely azonban a példaként felhozott *lineáris* kapcsolódással ellentétben, *réteges,* úgynevezett *szillogisztikus* szerkezetet mutat.

Bármilyen jellegű is a szillogisztikus szerkezet keretében megjelenő ítéletfajta, az ítéletek egyetemes rendszerében megjelenő arculata mindig *nomotetikus* jellegű, a kifejezésre juttatott törvényszerűség pedig *finalitásban* zárja le a következtetési sorban ábrázolódó problémarendszert. Gondolkodásunk a szillogizmusban – azáltal, hogy minden esetben egy bizonyos finalitás megvalósítására irányul, ha nem is kell, hogy végérvényes igazság szolgáljon céliránya hátteréül – *szükségszerűen metafizikai problémává válik*.

A logikai idealizmus rendszere a szillogisztikus gondolkozás szükségszerűségének elvében gyökerezik, melynek szerkezeti vázát Arisztotelész dolgozta ki csodálatos elmeéllel. Kategorikus formában a következetési rendszer ekképpen ábrázolható:

Minden ember halandó,
Szókratész ember,
Szókratész tehát halandó.

Képletszerű ábrázolás:

M est *P*
S est *M*
Ergo: *S* est *P*.

„*S*" jelenti a *szubjektumot*, „*P*" a *prédikátumot* „*M*" a *terminus mediust*, a közti fogalmat, mely összekapcsolja a két ítéletet. Az első két ítéletben a *praemissa* valósul meg, melynek első formáját a *propositio maior*, másodikat a *propositio minor*, az ítéleteket lezáró következtetést pedig a *conclusio* terminus jelöli. Az ábrázolt szerkezetben kibontakozik a világszerkezet rétegessége, melyet *kategorikus, hipotetikus, illetve diszjunktív szükségszerűséggel* fog át a Világegész. A példában szereplő első ítélet nyilvánvalóan univerzális jellegű: *konszenzuális törvényi* értelemmel ellátva állapítja meg, hogy az ember halandó. A kijelentés kategorikus, és mert tagadhatatlanul igaz, *valóságtörvényt* ábrázol. A második tag a *lényegítéletetek* osztályába tartozik: Szókratész ember: ez is kétségbevonhatatlan. A *konklúzió* egyszerű deskripció csupán, de mivel levezethető felsőbbrendű ítéletek szerkezetéből – a törvényi, illetve lényeg-idealitásból –, szintén kategorikusságot reprezentál, tehát érvényes igazsággá válik a kozmikus következtetési szerkezetben, ahol minden jelenség behelyezhető a maga kizárólagos helyére. A következtetés logikai szükségszerűsége az ideális szerkezetek rétegeiben és végső szinten minden létezőt magába ölelő irracionális Egészben fedezhető fel.

Sextus Empiricus a szillogizmust tautologikusnak tekinti, szerinte a zárótétel nem állít újat, csak azt ismétli, ami az előzőkből amúgy is kiderül. Kritikája elárulja, hogy nem ismeri fel a kozmikus korrelátumot az általános és egyedi között. Ugyanez állítható a szillogizmus *szubsztitúciós* elmélet szerinti értelmezéséről, melyben a tételek viszonya matematikai jelleggel érvényesül: M = P, valamint S = M, tehát S = P. Ebben az ábrázolási módban is, amely minden argumentumot egy szintre helyez, elsikkad az összetevők minőségi hovatartozásában megjelenő különbség.

A szillogizmus szellemi értékét illetőleg messze eltérnek egymástól a megítélések. A brit empirizmus korlátozott lehetőségeket tulajdonit gyakorlati alkalmazásra, kritikája abban a nézetben fogalmazódik meg, hogy a gondolkozási forma csupán azt teszi világossá, amit tudunk. Descartes ugyancsak a kreativitás hiányának vádjával relativizálja a tétel jelentőségét.

Szolgáljon egy egyszerű gondolati kísérlet a kritikák tarthatóságának vizsgálatára: változtassuk meg a propositio maiort úgy, hogy egy hamis ítéletből indulunk ki:

> Minden ember halhatatlan,
> Szókratész ember,
> Szókratész tehát halhatatlan.

A példázatban a kritikákat érvénytelenítő módon kiderül, hogy nem a tartalmi összefüggés, hanem gondolkozási kényszer dominálja a szerkezet értelmi vonulatát: Amennyiben a premissza igaz, úgy a konklúzió is szükségszerűen az, *a tartalom csak esetleges*. A szillogisztikus szerkezetben jóval több valósul meg, mint a benyomások rendeződése, az appercepció csupán a bázist szolgáltatja, mely nélkül nem lenne miből rendszert alkotni.

Az alaklélektan törvényei is arra utalnak, hogy érzéki benyomásaink egymástól elszakított szenzációk punktuális rendszerében jelennének meg, ha az *észlelési mező* nem rendezné a bejövő ingerek sorozatát funkcionális Egésszé. A szillogisztikus szerkezet szerepe szellemi szinten valósítja meg ugyanezt azzal az eredménnyel, hogy a gondolkodás diszkurzív módon építkezve illeszti össze a különböző létminőségek tartalmait, és nem egy lineáris rendeződési elv alapján ábrázolja tudatilag a világ jelenségeit. Képzeteink elemi színvonalon maradnának, ha szillogisztikus appercepciónk nem teremtene a lélektani egyrétegűségből plasztikus dimenziókban megjelenő kozmikus Világegészt. Szerkezetbe tömörített ítéleti tartalmakon inherens az apriori adott világszerkezeti struktúra, a logikai tudat így minden szillogisztikus következtetésben a világmindenség miniatűr mását képes fölfedezni.

Regulatív princípiumok

Regulatív princípiumok az abszolút pozícióból származó apriori átélt ismeretszerzési helyzetek, melyek a megismerés horizontját tárják az alany elé. Logikai céljuk a gondolkodás olyan értelmű befolyásolása, mely a megismerés elegendő alapjának felkutatását szolgálja. A regulatív jellegből az következik, hogy a princípiumok nem garantálnak helyes gondolati irányultságot, miként az iránytű sem kormányozza a hajót, csupán kiszámíthatóvá teszi a haladás irányát. Ebből kiderül az is, hogy a kategóriák kanti értelemben nem láthatják el aktív módon a gondolkodási folyamatok irányítását, legfeljebb bóják, világítótornyok szerepét vállalhatják magukra.

A regulatív princípiumok legfőbb jellemzője abban nyilvánul meg, hogy olyan ideális összefüggésekhez vezetnek, melyek minden állítmányt megelőznek. Nemcsak, hogy nem képzetszerűek, de nem is korrelatívak, csupán logikai mintázatai azoknak az irracionális területeknek, amelyeket korrelatívvá, vagyis racionálissá azok az ítéletek tesznek, amelyekre értelemszerűen vonatkoznak; röviden szólva, *minden szubjektív releváns konkrét vonatkozástól mentes idealitások*. Az irracionális logikai Világegész észideái e függetlenség értelmében valósulnak meg oly módon, hogy a feltételes jelentéselemek a gondolkodási vezérelv értelmében feltétlen formális struktúrákhoz fűződnek, és így már nem érvényesülnek az egyes ítéletfajták szabályai.

Érzékelésre korlátozott lények számára csupán képzet a világ. Ha egy botot vízbe süllyesztünk, úgy az a fénytörés következtében töröttnek tűnik, ám ha tapintással ellenőrizzük a benyomást, a szenzorikus benyomások egymásnak ellentmondanak. A taktilis és vizuális érzékelés kétféle eredményt produkál tehát, és amennyiben ki-

zárólag szenzorikus benyomások alapján orientálódó lényként léteznénk, különbözőképpen viselkednénk az egymástól eltérő ingerek által vezérelve – annak mérlegelése eredményeképpen, hogy milyen következményeket helyez kilátásba az egyik vagy másik impresszió. A minőségbeli különbségeket fentebb már több szempontból megvilágítottuk, ehelyütt jegyezzünk meg csak annyit, hogy az ítéleti aktus lényegét az teszi ki, hogy a bot nincs eltörve, csak töröttnek látszik: *A jelenség megítélése nem szubjektív jellegű következtetésekre, hanem a bot egzisztenciális helyzetére vonatkozik.* A „*van/nincs*" alternatíva *diszjunktív módon* határozza meg, hogy elhelyezhetjük-e a szubjektumot az objektív világszerkezetben. A „*van*" létige képzetek mögötti rétegviszonyra utal, mely alternatív módon tartja nyitva, illetve zárja ki az odarendelés lehetőségét a tárgy képzeletszerű megjelenése és *észleléstől független* létezése között. Az ítéleti alany egzisztenciája tehát vagy a lélektani jelenségek közegében, vagy a tárgyi valóság egyik rétegében lelhető fel. Azt, hogy melyik rétegben bír az alany egzisztenciával, esetenként dől el a prédikátum függvényében.

Kant szerint a *tagadás* a tévedések elhárítására szolgál; lényegében ezt vallja Spinoza is, „*Omnis determinatio est negatio*", kijelentésével. Azáltal, hogy a tagadás segítségével beszűkítjük az ismereti szférát, könnyebben megtaláljuk a tárgy egzisztenciájának helyét. Ha csak két helyen képzelhető el egy dolog, az egyik tagadása, a „nem itt" szükségszerűen a másik lehetőség – „hanem ott" – állítását vonja magával. A Hegel által *végtelen ítélet* címlettel ellátott példa, miszerint a *szellem nem elefánt*, nyitva hagyja a „számtalan kapujú város" portáit annak az egynek kivételével, melyet a tagadott eshetőség bezár. Christoph von Sigwart (1830 – 1907) álláspontja szerint a *tagadó* mindig egy másik, *állító* ítéletet érvénytelenít; önálló léte tehát nincs. Hegelnél a tagadás feloldódik a *tagadás tagadásában*, a „*Negation der Negation*"-ban, és ez a megismerésnek egy magasabb rétegben megjelenő szintézis *pozitív* szintjéhez vezet; a tagadás tehát csak dialektikus átmenet.

Minden ítélet egy bizonyos jelentéssel ruházza fel a valóságot, ezek az ítéleti jelentések tárgyi oldalon a valósághoz kötődő korrelátumokban manifesztálódnak. *A valóság „van"!* Ez a valóság egy minden korrelátumtól megfosztott *egzisztencia* (Ittlét), melynek tárgyszerűsége (Ígyléte) éppen az, amit az ítélő tudat a prédikátumban állít. A „Száz aranytallérom *van*" állítás korrelációt létesít köztem és száz tallér között. Ez az ítélet csak akkor *objektív*, ha a létezőnek megítélhető száz tallér valóban az én tulajdonomban bír egzisztenciával. Russell a tagadás lélektani alapját kutatva az ítélet tapasztalati megalapozottságát igyekszik bizonyítani. Nézete szerint az értékelés csak akkor ad alkalmat negatív ítéletre, ha a korrelatív pozitív ítélet már megtétetett: „Cukrot várok, sót ízlelek". A sóról ez esetben kijelentem, nem cukor. Pozitív módon egy *perceptív elvárás* jelenik meg, melyet az édesnek hitt dolog idéz elő. Amikor nem azt érezzük, amiben hittünk, hanem valami mást, létrejön a negáció, ám a *hit*, hogy valami édes és a hitnélküliség, hogy tudniillik nem édes, egyaránt igaz.

Ezt nevezi Russell a *hitnélküliség igazságának* (*„the truth of a disbelief"),* mellyel azt igyekszik bizonyítani, hogy a tapasztalásból kiindulva nem létezhet negatív ítélet. Ez a felvetés talán helytálló is, de ítéletek tekintetében nem bír jelentőséggel, mert a *„van",* illetve *„nincs"* logika értelemben nem lélektani, hanem apriori származék, tehát gondolati szükségszerűséggel jelentkezik. A logikai tudat számára a „*van*" adja meg az objektivitást. A tudat képzetszerű tartamai kiküszöbölhetők; elképzelhetjük azt is, hogy valami *nincs*. *Képzetek* jöhetnek, mehetnek, egymást váltogathatják a tudat mezején, ám ami kiküszöbölhetetlen, az éppen a „*van*", melynek nem felel meg semmiféle konkrét képzet. A „*Semmi*", mint ahogy erről már részletesen értekeztünk, fogalmilag megfoghatatlan: *ítélő tudat tárgya nem lehet*. „Sosem fogod kikényszeríteni, hogy a nem-létező létezzék" – véli Parmenidész. Egy bizonyos jelenséget gondolatban végtelenségig oszthatunk, ám megsemmisíteni épp oly kevéssé tudjuk, mint ahogy a *Semmit* sem tehetjük létezővé. Az oszthatóság végső határa reális viszonylatban a Planck féle kvantum; az infinitezimális számításban a „dX", végtelen kicsiny, mégis „*van*"; a pont a geometriában kiterjedés nélküli jelenség, tehát elképzelhetetlen valóság. Mindez azt bizonyítja, hogy a „*van*" nem képzetszerű, hanem apriori konstrukció. Ha logikai alanyról állítjuk, hogy *van*, úgy valójában kiküszöbölhetetlenségét, nemlétének el nem gondolhatóságát véljük ezzel és így az ítélet elegendő alapjára utalunk, ami ez esetben azt jelenti, hogy ítéletünk objektív, mert egzisztenciában fogant gyökere *van* – nem egyszerű képzeleti szülemény. A *van* utal a regulatív követelményre is: „Terjedjen a megismerés odáig, ahol a lét határa meg *van* húzva!" A megismerés e határon túlra a Parmenidész féle elv értelmében nem is terjedhet. A racionális ítélet elvi határa tehát a *Semmi*. *Az ítéleti terjedelem elegendő alapját az egzisztencia, logikai nyelven a „van" képezi*. Minden racionalizmus, így Parmenidészé is, azt vallja, hogy a gondolkozás és a lét lényegileg fedi egymást. Ha pedig számításba vesszük, hogy regulatív elvről, nem konstitutív eszközökről van szó, a tétel érvényessége logikailag kétségbe nem vonható. *Tagadó* és *végtelen* ítéletek szintén regulatív karakterűek; funkciójuk abban áll, hogy a gondolkozást az egzisztencia racionalizálása irányába vezérlik. *A logikai alany, mint egzisztencia csupán „van", megismerési tárggyá akkor válik, ha az ítéleti állítmányban kifejezzük korrelatív tartalmát.*

A *terjedelem* problémáját érinti végül a kérdés is: „Mi szolgálhat egyáltalán a megismerés tárgyául?" A fentiekből következik az egyszerű válasz: „Mindaz, ami *van*, ami egzisztenciával bír." A *nemlét* értelme tehát nem azonos azzal, ami a *semmi* fogalmában jut kifejezésre. A nemlét csupán állomása, határmezsgyéje a megismerésnek. A fentebb idézett hasonlat ez esetben úgy értelmeződik, hogy a tagadás minden kaput becsukhat, csak egyet nem, ez pedig a *logikai egzisztencia*.

Logikai alapelvek

Mi szolgálhat megbízható kritériumként arra vonatkozólag, hogy ítéletünkkel a valóságot jelenítjük meg? Problematikussá a kérdést az teszi, hogy ítéleteink szubjektív átélésre alapozódnak, nem dolgozható ki tehát semmiféle rendszer olyan bizonyossággal, amely a tévedés lehetőségének kizárását garantálja – akár egyéni, akár történelmi szinten. A *kritérium* ilyen körülmények között *regulatív* jellegűvé válik, mely kimondja: „Kövesd a gondolkozási szabályokat, és ha ezt teszed, tévedésmentesen ítélheted meg a dolgokat!" Ebben a maximában az jut kifejezésre, hogy ami a gondolkozási szabályoknak megfelel, az logikai értelemben véve igaz.

Descartes e meggyőződés szubjektív jellegét helyezi előtérbe, amikor kijelenti, hogy minden, amit világosan és határozottan felfogunk, igaz kell, legyen: „ … *illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*". Az evidencia élményében megfogalmazott valóságkritérium apriori vonatkozású belátás tekintetében szükségszerű, tapasztalati ítéletek szintjén azonban csak a későbbiekben ismertetett megkötések mellett nyerhet érvényt. A tézis, melyben Descartes az ideákat az *apriori*, *tapasztalati absztrakt* és *önkényes lélektani* beosztással bontja három csoportra, azt bizonyítja, hogy már ő is felismeri az apriori szerkezetet, melyben az ítéletben értékelt megismerési tárgyak oly módon konkretizálódnak a tapasztalati anyagon, miként a sakkfigurák mozgása realizálódik a sakktábla mezején. A figurák *törvényszerű* mozgása (vannak tiltott lépések is!) teszi egymással összefüggő, logikus rendszerben szabályozott valósággá azt a virtuális univerzumot, ahol a figura nélküli mező – „*tabula rasa*" – puszta egzisztencia. Amennyiben a tapasztalás anyagát a *lehető és létező összefüggések* mértékében appercipiáljuk, az összefüggések evidensé válnak.

Hume a behaviorizmus tanát megelőzve nyilvánítja ki meggyőződését, miszerint csupán tér- és időbeli összefüggéseket észlelünk, okozatosságot nem. Tévedése egyszerű megfontolások alapján bizonyítható: Ha ez valóban így lenne, nem állna módunkban kilépni a tapasztalati világ körletéből, ez pedig visszavetne bennünket a reflexszerűén orientálódó lények világába. És ha minden okra és tényszerűségre vonatkozó tudásunk bevett szokásokra alapulna, nem lenne kritériuma az igazságnak sem. Tévesnek kell megítélnünk azt a tanuláspszichológiai álláspontot is, mely szerint *sikerélmény* jelzi, hogy valóságos tények alakítják ítéletünket. Tagadhatatlan, hogy helyes ítéletek pozitív érzületekkel párosulnak, ám e visszajelzések szubjektív jellegüknél fogva nem foghatók fel az ítéletben foglaltak és a valóság egybeesésének jeleként. Geocentrikus világkép alapján is megjósolhatjuk egy holdfogyatkozás bekövetkeztét, a pozitív visszajelzés, mely a jóslat bekövetkeztével összefügg, mégsem igazolja a megfontolások alapjául szolgáló tétel helyénvalóságát. Már csak azért sem,

mert az igazság nem uno ictu megvilágosodás által válik beláthatóvá, hanem a tapasztalatok történelmi feldolgozásában bontakozik ki megismerési folyamatok keretein belül, melyekben az anyag és annak ismeretelméleti vonatkoztatása nem esetleges, hanem általános érvényű felismerésekhez, illetve azok konzisztens rendszeréhez kapcsolódik. Megszerzett ismertek folyamatos korrekcióra szorulnak. A kiegészítések és korrekttúrák irányát, ha nem is tartalmát, logikai alapelvek határozzák meg a „*principium rationis sufficientis*" normája értelmében, mely logikai követelményként írja elő, hogy szubjektív képzeteink az objektív világ struktúrája szerint rendeződjenek.

A logikai alapelvek problémáját kellő részletességgel Galenus (129 – 201), a görög származású római orvos és filozófus dolgozta fel először, bár a princípiumok feltárásával járó munka tekintélyes részét már Arisztotelész is elvégezte. Nem tudhatjuk, hogy sajátját megelőző fejtegetéseket Galenus ismerte-e, tény azonban, hogy mindkét gondolkodó a reáldeterminációk struktúrája értelmében vázolja fel a logikai elveknek megfelelő ideális létezők rétegszerkezetét. Az összecsengő eredmények alapján mindenesetre bizonyítottnak tekinthetjük, hogy *a logikai alapelvek az ideális, illetve reális létezők közös törvényeként foghatók fel*.

Arisztotelész fogalmazza meg az *ellentmondás* és a *harmadik lehetőség kizárásának* törvényét, melyhez a XIV. században az *azonosság* elvének felismerése kapcsolódik, végül Leibniz a XVIII. század elején kidolgozza az *elégséges indoklás* princípiumának követelményeit.[i]

Az *ellentmondás elve* – „*princípium contradictionis*" – kizárja annak lehetőségét, hogy létezzék valami, ami nem önmaga: „A *non est non*-A". Közelebbről szemügyre véve kiderül, hogy ez az alapelv egyúttal a magánvaló Ittlét („*An-sich-Existenz"),* meghatározásának is tekinthető, mivel „*A* est" maga is kimerítő információt szolgáltat önmaga értelméről azáltal, hogy nem utal külső tényezőre. Ilyen értelmű egzisztenciális jelleggel bír az ideális létezők sorában a *kvantum*, a *szubsztancia* és a *rend.* Közös vonásuk abban áll, hogy más létmineműségből nem vezethetők le; mindegyikük irracionális maradványként manifesztálódik.

Világosan érzékelhető Arisztotelész tézisében, mely szerint „lehetetlen, hogy egy állítmány egyugyanazon alanyra vonatkozatva egyszerre érvényes is legyen meg ne is", a *szubsztanciális* vonatkoztatás, melyben az Ittlét-állapot („*An-sich-Zustand*") logikai princípiuma az ellentmondás elvében nyer kifejezést. Az egzisztenciális logikai alany (a kvantum, a szubsztancia és a rend) minden külső vonatkozástól mentesen gondolható állítmányi alanyként: Sem az „*est*", sem a prédikátum nem utal önmagán kívül eső korrelátumra: „*Non est non*-A" külső kapcsolatoktól függetlenül létezik.

---

i Pauler Ákos szerint az *azonosság* elve magában foglalja az ellentmondás és harmadik lehetőség kizárásának az elvét is. Ez az állítás azonban, mint ahogy a későbbiekben bizonyítani fogjuk, logikailag tarthatatlan.

Lélektani szinten az absztrakció is negatív jellegű *kimetszése egy résznek az Egész összefüggésrendszeréből*. A magánvaló Ittlét (*„An-sich-Existenz"),* vagyis a „*van*" – teljesen független attól, hogy fellelhető-e a világon rajta kívül más egzisztencia is. Ez a „rajta kívül más" a „*non*-A", tehát mindent magában foglal, ami nem azonos a logikai alannyal. Az *ellentmondás elve* ennek ellentétét, tehát nem lélektani képzetcsonkítást, hanem *tárgyiasítást* juttat kifejezésre: Ítéleteink alkalmával nem képzetekről, hanem dolgokról, nem szubjektív jellegű benyomásokról, hanem tárgyi vonatkozású rendről beszélünk. Ennek az átminősülésnek elegendő alapját biztosítja az ellentmondás elve a logikai tudatban.

Russell ez esetben is lélektani szinten igyekszik a problémát megoldani, a következő okoskodása alapján: „Amidőn úgy véljük, hogy valami nem piros, nyilván más színt érzékelünk; ugyanaz a dolog nem lehet egyszerre piros és nem piros." A példa ugyan jól ábrázolja a *harmadik lehetőség kizárásának* elvét, de elsikkad benne az alapelv lényege, t.i. az, hogy az ellentmondás elve nem feltételezi a pozitív tartalomtól való elkülönülést, csupán azt juttatja kifejezésre, hogy *egy bizonyos egzisztencia minden egyébre való tekintet nélkül, tudatunktól függetlenül létezik:* A *est. Az ellentmondás elvében „hiányzó tudása a tudásnak" valósul meg.* Utal egy létezőre, melyet még nem ismerünk, de tudjuk, hogy *van*. A francia matematikus Urbain Le Verrier (1811 – 1877) tudatában bizonyos megfontolások alapján, melyek az Uránusz perturbációira szolgáltak magyarázatul, már fölfedezése előtt létezett a Neptunusz. Ha Le Verrier nem logikusan gondolkodó lény lett volna, nyilván nem összefüggésekben, hanem talán érzékelése megbízhatatlanságában kereste volna a periodikus ismétlődésekkel váltakozó benyomások magyarázatát. Az ellentmondás elve azonban arra a következtetésre juttatja, hogy a Neptunusz az ismert bolygók rendszerén kívül *magánvaló módon* létezik. Nem azonos az Uránusszal vagy más bolygóval, de nem is „*non*-A" („minden egyéb"), hanem csupán létező: „A est". Hogy miféle? Nem tudni: állítmányokkal nincs a szükségszerűen megalkotott fogalom jellemezve.

Egy asszony vagy terhes, vagy nem, mindkettő egyszerre nem jellemezheti. Ebben a megállapításban a *princípium exclusi tertii,* a harmadik lehetőség kizárásának elve érvényesül. *Vagy* A, *vagy* B, harmadik eshetőség nem létezik: „*tertium non datur*". Hegel úgy véli, a megismerési ellentét nem ilyen kategorikus ellentmondások formájában manifesztálódnak. „A szerelem édes – a szerelem nem édes" ellentét közé beékelődhetnek finomabb ítéleti formák is; az *A* állításában, illetve tagadásában kifejezésre juttatott alternatíva tagolódhat *plusz* és *mínusz A*-csoportokra is. Ebből az ábrázolásmódból újfent kiderül, hogy Hegel rendre összekeveri az ideális létezőket a reális létezőkkel. A realitás színterén valóban létezik kacsacsőrű emlős, az emlősök és a madarak osztálya között tehát „datur" egy „tertium". A logikai alapelvek regulatív funkciói azonban nem a reálfolyamatok törvényszerűségeit irányítják, bennük a legmagasabb, szellemi szinten hat a premisszák igazsága a konklúzióra. A példaként

felhozott esetben olyan feltételek között valósul meg az ideális polarizáció elve, melyek *lényegüknél fogva* diszjunktív jellegűek. Ilyenek az időbeli lefolyások kategoriális jellemzői mellett a karteziánus sík polarizált koordinátái is. A harmadik lehetőség kizárásnak elve úgy érvényesül gyakorlatilag, hogy a lét megnyilvánulásai binárisan dimenzionálódnak, az egymást kizáró lehetőségek két póluson át mutatnak ellentétes irányba. Nem lennénk képesek egy összetett módon felépített alakon dolgokat elkülönítő jegyeket megkülönböztetni, ha nem rendelkeznénk a logikai polarizáció disztingváló képessége felett.

Russell a polarizálódás jelenségét, alapvető beállítódottságának megfelelően, lélektani tevékenységnek tekinti, melyben a benyomások megítélésében felmerülő bizonytalanság „habozás" formájában tükröződik. Az alternatívában, „vagy farkas vagy tigris", szerinte azáltal küszöbölődik ki a vagylagosság, hogy közös jellemzők alapján a *ragadozó* fogalma fejezi ki a fogalmilag elmosódott létezőt. Ez pedig az ítéleti magatartást meghatározó Ész döntési képtelenségére utal. Téves lenne tehát a „*vagy*" jelentésnek disztingváló hatást tulajdonítani.

A vagylagosságra utaló kötőelem valóban bír nivelláló értelemmel is. Mondhatjuk például, hogy „ez *vagy az*", de azt is, hogy „ez *avagy* az" előbb-utóbb bekövetkezik. A formális logika e jelentésbeli különbséget az „A ∨ B" és „A ∧ B" kifejezések kötőelemei közti eltéréssel juttatja kifejezésre. Amikor Russell az első jelentésbeli formátumnak exkluzív értelmet tulajdonít, nyilván nem ismeri fel, hogy a *princípium exclusi tertii* kimondottan a második jelentésre utal. Ontológiailag a vagylagosság a [∧] értelmű *lét/nemlét polarizációra* vezethető vissza, melyben olyan tartalmú ekvivalencia nyer kifejezést, melynek értelmében a reális létezők [∨] jellegű megszakítás nélküli kontinuitására nem adódik lehetőség. A specializálódás két szomszédos tagja között mindig keletkezik egy űr, amely nem tölthető ki reális tartalommal. Az ideális kontinuumot tehát a magasabb *egység,* a realitást pedig az egymástól diszkrét módon elkülöníthető elemek *sokasága* jellemzi. Az univerzum szerveződésére vonatkozó messzemenő következtetéseket vonhatunk le abból a későbbiekben bizonyított tényből is, hogy egy ilyen értelmű disztinkció alapjai, mind az agy felépítésében, mind pedig az emberi nyelv jelentésrendszerében konkrét módon megfigyelhető.

Az idealitás regulatív vetülete megteremti a realitáson az ellentétirányt, ahol az ellentmondás elve abban nyilvánul meg, hogy a speciesek sorában két szomszédos létező csak „A ∧ B" értelemben jelenhet meg. Ami pedig két tag között [∧]-ként megjelenik, *nemlét* állapotban biztosítja az elemek tagozódását. *A harmadik lehetőség kizárásának logikai törvényében tehát, a specifikálódás elve valósul meg.* Az „A est A" kifejezésben ezzel szemben a *princípium identitatis elve* ábrázolódik. A logikai *azonosság* ily módon kifejezésre juttatott elvét akkor lehetne tautologikus meghatározásként értelmezni, ha fennállna kimetszésének lehetősége. *A* nem viszonyítható azonban semmiféle Egészhez. Az egzisztencia megjelenési formája ez esetben nem

magának való („an sich”), hanem *valamiért való* („für sich”) értelmű. Hegel meggyőző módon fejezi ki a kettő közti különbséget a megállapítással, miszerint Isten számára a világ „*für sich ideális*”, tehát Berkeley modorában saját képzeteként értelmeződik. Az *identitás* logikai szerkezete az alak értelem kifejtésében megnyilvánuló Egészt állítja szembe a részelemek összegeként képzett Egésszel, nem tévesztendő össze tehát *tautologikus* állításokkal, melyek saját értelmüknél fogva igazak. Az azonosság elvének Egésze magában foglalja a specieseket is, a különbség így valójában a két egymástól eltérő ítéleti szint értelmében nyilvánul meg.

13. FEJEZET

Önazonosság a Világmindenségben

Russell kétségkívül helyesen állapítja meg, hogy a speciesek vagylagossága elveszíti értelmét, ha közös genus oldja fel alakegészként a különbségeket. Téved azonban, amikor ezt a kontinuitást kivetíti a Világegészre az állítással, miszerint a szemlélet tárgyát képző jelenségek is analóg módon egymásba folyó képzetként realizálódnak. Materiális eseménykötegek esetében ne lenne tehát értelme *logikai jellegű* azonosság feltételezésének; *azonosságot* csupán a nyelvi kifejezésmód dolgokat ábrázoló leképzése eredményez, melynek következménye nyelvtanilag a főnév transzpozíciójában jelenik meg. Ez az álláspont, mely tudatosan ignorálja a logikai alapelvek regulatív szerepét, a pszichologizmus tipikus példáját mutatja be, könnyen belátható azonban, hogy az identitás logikai princípiumának érvényesülése esetében, nem kizárólagos nyelvi jelenségről, hanem arról van szó, hogy a tapasztalati Egész tudati képe, melyet konkrét tartalmától megfosztunk, az apriori Világegész fogalmát tárja elénk. Szellemileg felfogott és lelkileg megélt világunk nem tekinthető a világok világából álló univerzum speciális megjelenési formájának, a mindent beboltozó Egészt nem specializálja semmi. Ez nem azt jelenti, hogy ne lenne a világ pluralisztikus, *lényege* azonban minden pluralizmusa ellenére oszthatatlan. Az *ideális kontinuum* karakterében nemlét is kimutatható, de ez, mint már tudjuk, nem azonos a semmivel. A világ ideális azonossága, minthogy a semmit létközegként elgondolni nem tudjuk, szükségszerűségként jelenik meg tudatunkban. E logikai elv legmarkánsabb megnyilatkozása a metafizikai inherencia, melyben kifejezésre jut, hogy minden létező valamiként hordozója a Világegésznek. Az ember a végtelen sok titokkal, törvénnyel terhes Világmindenségben csupán egy elenyészően kis pontocska, ám létét meghaladó viszonyok mégsem létezhetnek. Ez nemcsak az „én a világban, a világ bennem" egzisztenciális konstellációban megjelenő feloldhatatlan érzelemi azonosulásból következik, evidens módon megnyilatkozó beláthatósága az ideális létezőkről való közvetlen tudásunkból is levezethető. *A gondolati struktúra és világstruktúra egymástól elválaszthatatlan azonossága képezi a megismerés elegendő alapját. Minden ítéleti evidencia a jelentés és*

a tárgy azonosságából származik. A reális és irracionális Egész nem lépheti ennek az identitásnak a határát túl, valami módon mindenben benne kell lennie e két elemnek az egysége. Nyilván nem úgy, mint bizonyos dolgok egy valamiféle tároló edényben, hanem holisztikusan, ahogy a tenger is megjelenik minden cseppjében. Az *identitás logikai elve* a Világegész univerzális jelenlétét juttatja kifejezésre. Ha ez nem így lenne, nem fedhetné egymást a logikai tudat és a világtörvény akképpen, hogy saját tudattartalmainkat tárgyként, a külvilágot pedig jelentésként éljük meg.

Strukturális jellemzők, struktúraalkotó tényezők

Az *érvényesség* ismeretelméleti problémája éppúgy, mint az objektív igazság megalapozása a kérdésbe torkollik: „Miféle regulatív princípiumokat kell követnie a gondolkozásnak ahhoz, hogy ítéletünk „*sub specie aeternitatis*" érvényességgel bírjon?" A logikai vonatkozású alapkérdéseket fentebb már megvilágítottuk, rendszerelvi összefüggések tudati érvényesüléséről azonban szó még nem esett. N. Hartmann a realitás kizárólagos bázisából kiindulva igyekszik megoldáshoz jutni, amikor modálanalízisében elkülöníti egymástól a reális, illetve ideális kapcsolódások rendszerét. A disztinkció értelme kérdésessé válik azonban, ha megfontoljuk, hogy reálösszefüggésekben mindig az ideális létezők mentálisan konkretizált eseteivel szembesülünk, hiszen a realitás maga közömbös minden modalitással szemben: *Ami létezik, annak léte vitathatatlan valóság.*

A modalitás fogalmi meghatározását illető problémák a világ *relációnális* építkezési jellegével kapcsolatosan feszegetik a *véletlenszerűség, lehetőség, szükségszerűség* kérdését. Mindig bizonyos összefüggések létrejötte alkalmával vetődik fel a kérdéskomplexum: „Lehetséges, szükségszerű, vagy véletlenszerű a valóság konkrét módon realizálódó organizációs állapota? Mi az elegendő alapja a kvantumnak, szubsztanciának, vagy egy konkrét módon megfigyelhető, más összefüggésekből le nem vezethető rendnek – például a kémiai elemek periodikus rendszerének? Amennyiben idealiter van adva egy bizonyos egzisztencia, amely az *Ittlét* állapotában manifesztálódik, miféle relációra vezethető vissza annak valósága?"

Célszerűnek tűnik, vizsgálódásainkat az utolsóként felvetett kérdéssel kezdeni, melynek megválaszolása nem ütközik nehezen áthidalható nehézségekbe. Arról kell pusztán meggyőződnünk, hogy az egzisztencia azért nem több, mint egzisztencia, mert csupán annyit tudunk róla, hogy *van.* Arisztotelész meghatározása, miszerint a szubsztanciáról állíthatunk mindent, az egzisztencia esetében úgy értelmezendő,

hogy minden kategoriális hálózatban más-más értelemet nyer, lényegét azonban nem állíthatjuk semmiről, csak azzal a kétségbevonhatatlan attribútummal határozhatjuk meg, hogy *van;* emellett nem is kell reálisnak lennie, mivel a reális és ideális egzisztencia egyaránt irracionális maradványa egy bizonyos *Ígylétnek*. Mi tehát az egzisztencia megragadásának elegendő alapja? Válaszunk negatív: *Az egzisztenciának nincs elegendő alapja*. Modalitások szintjén ez azt jelenti, hogy alapját *véletlenszerűség* képezi.

Az idealitás rétegeinek szerkezetében érvényesül a *harmadik lehetőség kizárásának* diszjunktív ítéletekre korlátozódó elve. E princípium alapját *lehetőségek képzik*, melyek mértékét a matematika nyelvezetében valószínűségi mutatók határozzák meg. Jól illusztrálja e paraméterek létrejöttének reális alapjait a gázmolekulák Brown féle mozgási szabadsága, amely lehetőséget biztosít az elemek véletlenszerű elmozdulásra. És mert a mozgásirányok és mennyiségek nem állnak determináló kényszer hatása alatt, a molekulák egymásnak kölcsönösen biztosított, egyben be is szűkített lehetőségei határozzák meg az érvényesülő *véletlenszerűség*, illetve *szükségszerűség* mértékét. A mindenkori befogadó edény falára gyakorolt nyomás ilyen körülmények között csakis egyenlő kapacitású lehet. Könnyen belátható, hogy a megfigyelhető eredmény kapcsán nem beszélhetünk kizárólagos véletlenről, de szükségszerűségről sem. A sugarasan szerteágazó osztályzási és mennyiségi sorozatok diszjunktív karakterének elegendő alapját ettől a példától eltekintve is minden esetben reális *lehetőségek* képzik. Matematikailag olyan értelemben általánosítható ez a törvényszerű összefüggés, hogy a *véletlenszerűség* úgy viszonyul a *lehetőségekhez*, mint az alacsony létszámú csoportok szerkezeti eloszlása a magas létszámú agglomerációk valószínűségi mutatóihoz. Az aránypár kifejezi azt is, hogy a *deskriptív* ítéletek értelmében leírt Világ*egyetem* a *véletlenszerűségek* sokaságát, míg a *strukturális* meghatározások alapján azonosított Világ*mindenség* a *lehetőségek* rendjét jeleníti meg.[i] Modalitás tekintetében a logikus rendeződés alapjául szolgál – tehát *szükségszerű* – hogy a *véletlen* által biztosított *lehetőségek* adva legyenek. Ezzel feloldódik a paradoxnak tűnő tézisbe foglalt ellentmondás is, miszerint *szükségszerűség az elengedő alapja minden valóságnak, függetlenül attól, hogy véletlenszerűen vagy lehetőségként manifesztálódik.*

Az ítéletek rendszerének modális felépítése következőképpen ábrázolódik: *Deskriptív* ítéletek véletlenszerűsége korrelatív kapcsolódások szintjén tendál egy olyan szükségszerűség felé, amely kijelöli a móduszok helyét. Strukturális rendeződést biztosító lehetőségek *identifikáló* ítéletek keretein belül öltenek alakot, annak lehetőségét feltárva, hogy az alapjában jellegtelen szubsztanciák affinitásuknak megfelelő irányban specializálódhassanak. *Kategorikus* ítéletek végül boltozat szerűén fogják át a tartalmilag azonosítható egyedeket oly módon, hogy minőségi *Egészként*

i Erre a „harmonizált" különbözőségre a korrelatív jellegű összefüggések variabilitása és az ideális létezők konstellatív állandósága megvitatása kapcsán a későbbiek folyamán még visszatérünk.

jelenhessen meg a már specializált jelenségek összességén a modalitások váza. Ebben a funkcionalitásokat organikus módon harmonizáló illeszkedési rendszerben *szükségszerűen* idomulnak egymáshoz az alacsonyabb és magasabb szintű jelentésrendszerek. *A valóság elegendő alapjává azáltal válik a szerveződések Egésze, hogy megvalósul benne egy univerzális regulatív szint, melynek szerkezetében tökéletes átfedésben jelenik meg a realitás és idealitás rétegződési mintázata, amely nem más, mint a véletlenszerűség és lehetőség alapján kialakuló a törvényszerűségek rendszere.*

A hierarchikus rendszer lezárását illetőleg vetődik fel a kérdés: Ha egy Egész – történetesen a legfelső Egész – nézőpontjából megítélve minden létmetszet szükségszerűen foglalja el a logikai törvények alapján a számára kijelölhető helyet, mire alapozódik magának az Egésznek modális szükségszerűsége? A választ az ítéleteket kategoriálisan lezáró törvényszerűség adja meg: *A legfelső Egész véletlenszerű*. Nem lehet elegendő alapja, mivel nem létezik másik (felettes) Egész, amelyből a minden létezőt magába foglaló irracionális Egészt származtathatnánk. Ez az axiomatikusnak minősülő igazság újabb nehezen megválaszolható kérdésekhez vezet: Vajon a véletlenszerűségből milyen törvényszerűségek alakulhatnak ki? Mért olyanok a világtörvények, amilyenek? Miért nem intelligensebb az ember, mint amilyen? A világ, minthogy nyilvánvalóan véletlen szüleménye, lehetne másmilyen is, nincs alapja annak, hogy épp olyannak kell lennie fenségességében, komiszságában, középszerűségében, mint amilyen. A lehető legrosszabb világ a mi világunk az összes lehetséges világ közül? Vagy talán az elképzelhető legjobb? De talán mégis jobb lenne – csatlakozhatunk Schopenhauer nézetéhez –, ha nem létezne? Metafizikai bizonyossággal ezekre a kérdésekre nem válaszolhatunk. Ha úgy véljük, hogy Isten végtelen jó és bölcs, milyen alapon állíthatunk bármit is róla? Teológiai tanítások szerint Isten önmaga szolgál elegendő alappal önmagának, szükségszerűség tehát saját alapját illetően. De ha ez így van, akkor is meg kell, kérdezzük: Mi ennek a szükségszerűségnek az alapja? Ha ugyanis más lenne a Világegész, mások lennének tapasztalataink és Isten Ígyléte is más formát öltene…

Magasabb rendű érzületek

A kérdés, „Emberben vagy Istenben gyökeredzik a világ reális Egészének alapja?" a teljes fokú szabadság vagy felelősség terhének viselése szempontjából központi jelentőséggel bír és sokkal zaklatóbban hat ránk, mint a logikus gondolkodás mibenlétét illető megismerési bizonytalanság. A bölcselet történelmi fejlődése folyamán aligha

értékelte filozófus nagyobbra az Ész megismerő képességét, mint Spinoza, aki nem kételkedett abban, hogy az alapfogalmak axiomatikus rendbe szedhetők és a gondolati összefüggések éppolyan apriori bizonyossággal tisztázhatók, mint ahogy ez a geometria esetében lehetséges. Nézetét Spinoza egy sokat idézett teorémában ekképpen fogalmazza meg: „A fényben a világosság önmaga és a sötétség nyilatkozik meg, hasonlóképpen mértéke az igazság önmagának és a tévedésnek is." (*Sicut lux se ipsem et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.)* Hegel az eredeti gondolattól valamelyest eltérően igyekszik átültetni Spinoza tételét a gyakorlatba, amidőn azt a fogalmi rendszerek önkibontakozása értelmében fejleszti tovább és kijelenti, hogy a reális valóság konkretizálható szegmensei fogalmi konstrukciók formájában analóg módon leképezhetők. A marxizmus későbbi tükröződés-elmélete könnyen felismerhető Hegel eme látásmódjában, melynek alapvető tévedése az idealitás szerepének ignorálásában áll. Tudati képeink formálódásának elengedhetetlen feltétele azonban, hogy inherens rajta az ideális valóság.

Spinoza helyet ad ugyan elméletében az idealitás fogalmának, ám olyan tartalommal, mely a szabadságot és realitást azonos értelemmel ruházza fel, miközben mindkettőt a szubsztancia ideális létéhez csatolja. Szabadságot, bármit is ért ezen, kizárólag a *szubsztanciális abszolútumnak* tulajdonít. Ez pedig, hogy a kör lezáruljon, Istenről alkotott elképzelésének felel meg rendszerében. Kant is annak a tévedésnek esik áldozatul, hogy a szabadságot az intelligibilis szféra ideális jelenségeként értelmezi, és így az ő felfogásának is ellentmond a nehezen tagadható tény, hogy soha nem lennénk képesek fogalmat alkotni a szabadságról, ha *tudatunkban* nem *élményszerűen rögződne értelme.* Honnan is származhatna létminőségünk többletének bizonyossága, ha a Világmindenség nem tenné a lehető legkívánatosabb élmények egyikévé a szabadság és függetlenség állapotát! Racionalizmusának röghöz kötöttsége következtében Spinoza képtelen *az ideális és reális valóságot* elvi alapon elkülöníteni egymástól. Szabadságfogalma, melyet indeterminizmusként értelmez, egyébként is meglehetősen zavaros.[i] Nem egészen következetes szóhasználata megnyilvánul abban is, hogy sok esetben, amikor szubsztanciáról beszél, azt a benyomást kelti, hogy korpuszkulára gondol, ami nyilvánvalóan nem gondolati szükségszerűség, hanem fizikai realitás.

Realizmus és racionalizmus beszűkített látásmódot eredményez, melynek képviselői, mivel elzárkóznak az ösztönszerűséget meghaladó érzelmek cselekvésirányító hatásának elismerésétől, nem képesek az etika alapvető kérdéseinek megoldására. N. Hartmann is beleesik ebbe a tévedésbe, amidőn az emócióknak csupán három válfaját fogadja el, melyek közt nem jelennek meg magasabb rendű, már Descartes által is felismert, emberi létminőséget feltételező érzelmek. *Receptív* jellegű érzelmekként

i Az indeterminizmus és szabadság fogalma közti különbségre a későbbiekben még visszatérünk, jegyezzünk meg ehelyütt csak annyit, hogy determináltság nem zárja ki a szabadság lehetőségét.

tartja számon a passzív módon megélt, tapasztalt, ill. elszenvedett affektusokat. *Prospektív* érzelmi aktusok kategóriájába sorolja az előérzet és elvárás érzelmi állapotát. *Spontán* érzelmi megnyilvánulásoknak tekinti az akarati folyamatokat és a cselekedetek megindítására szolgáló impulzusok érzületét.[36] Hartmann ezzel a szakpszichológia általánosan elfogadott rendszerétől messze eltérő, bizonyos fokig dilettánsnak tűnő[i] beosztással igyekszik igazolni a realitás ontológiai alapjait – ahhoz, hogy tapasztalati tényezőkkel biztosított fundamentumból kiindulva érjen el a metafizika magaslatáig. Ellentmondásba keveredik azonban önmagával is, amikor az idealitás megragadását – egyébként helyeselhető módon – affektív jellegű fogalomalkotásra vezeti vissza.

Spinoza affektív szinten igyekszik, „*etikája*"[49] harmadik részében, az erkölcsi motiváció problémáját megközelíteni. Felismeri ugyan, hogy az érzelmi reakciók tájékoztató jellegűek, de nem jut el odáig, hogy ezen belül az értékirányultság elvét is azonosítsa. Gondolatmenete mindemellett igazolja, hogy irracionális szellemi aktusok szülik a kategorikusságot, nem pedig száraz, érzelemmentes megfontolások, mint ahogy ezt Kant igyekszik később beláthatóvá tenni – a *kategorikus imperatívusz* tézissel, mely éppoly kevéssé hív fel megfelelő magatartási módozatokra, mint ahogy gyalogost sem érintenek autósokhoz intézett felszólítások és tilalmak.

Spinoza etikája az emberi természetnek megfelelő *hasznossági szempontot* helyezi előtérbe; az erkölcsi Jó fogalmát szerinte az a magatartási forma elégíti ki, amely közhasznúnak ítéltetik meg és szubjektív szinten is pozitív visszajelzésben nyer kifejezést. Affektivitás azonban, e véleménnyel ellentétben, mindig csak kísérő jelensége lehet egy morális megfontolások által irányított cselekedetnek, amely sok esetben feszültséggel kell, hogy járjon. Nem feltétlen jellemzi pozitív érzelmi állapot például az állhatatosság vagy kötelességtudat viselkedési megnyilvánulását, indokolt ezért a kérdés, hogy *milyen feltételek mellett idomulnak egymáshoz irracionális aktusok alkotta értékrendszerek és logikailag megalapozott értékirányultsági attitűdök.*

Kielégítő válasz a racionális és intuitív megismerési módozatok közti különbség alapos szemügyre vétele által válik lehetővé. Ehhez abból kell kiindulnunk, hogy az említett korrelátumok hálózata racionális aktusok eredményeként realizálódik – *globus intellectualis* gyanánt, amely megjelöli a helyeket, ahol az általa felvázolt térben a megismerés tárgyai fellelhetők. Az egzisztencialista bölcselet megismerési eszköze, az irracionális aktus, ezzel szemben nem a képzetek korrelatív pandanjait, hanem az ideális létezők affektív jellegű *konstellációját* tudatosítja. A különbség a valóság e két megközelítési módja között abban áll, hogy *amíg a racionális ítéletek hálózatának*

i Már Wilhelm Wundt is – az első pszichológiai laboratórium és a kísérleti pszichológia megalapítója – az érzelmektől eltérő kategóriába sorolta azokat a motivációs jellegű lelki megnyilvánulásokat (akarati folyamatokat), melyek Hartmann harmadik csoportját képezik. Hibásnak kell megítélnünk a javasolt beosztást annyiban is, hogy nem fedi le az érzelmek teljes spektrumát. Hova kerülne e hármas tagozódásban például a hűség vagy éppen felelősség érzülete?

elemei logikus korrelátumokat produkálnak izolált egyedenként, melyek nem képeznek egymással az észszerűség kritériumai alapján ellenőrizhető harmonikus egységet, addig az ideális létezők konstellációja logikus Egészt alkot anélkül, hogy eközben az egységek szerkezeti összeegyeztethetősége jelentőséggel bírna.

A központi idegrendszer szintjén ezek az affinitások ekvivalens módon ábrázolódnak. Számos vizsgálati eredmény utal arra, hogy az agy jobb-, illetve baloldali féltekéje egymástól eltérő funkciókat valósít meg: Baloldalt játszódnak le azok a folyamatok, melyek a dolgok analitikus jellegű megragadására irányulnak, míg jobboldalt az intuitív módon átfogó Egész képét közvetítő megismerési funkciók székhelyét lokalizálhatjuk. Ez a funkcionális elkülönülés nyilván nem szigorúan diszjunktív jellegű, hiszen nem élettelen technikai szerkezet eredményezi, nagyobb általánosságban mégis megállapíthatjuk, hogy *deskriptív* meghatározások, melyekre racionális megismerési hálózatunk alapszik, és *strukturális* ítéletek, melyek a Világmindenség egységesített képét vetítik intuitív módon tudatunkba, más-más idegrendszeri formációkra alapozódnak. Úgy tűnik, mintha a különféle szenzorikus benyomások észlelésére alkalmas érzékszervekhez hasonlíthatóan a különböző minőségekben megjelenő létezők számára egymástól eltérő idegrendszeri képződmények léteznének, melyek a gondolkodási folyamatokban végül mégis *szellemi alakegészt alkotnak, ami arra képesít bennünket, hogy a részek és az Egész kölcsönös függőségi viszonyát ellentmondásmentes emocionális és egyben racionális fogalmak alapján tudatosítsuk magunkban.*

Az agyállomány baloldali sérülése, valamint más unilaterális sejtveszteség alapján kialakuló mentális kiesések arra engednek következtetni, hogy a bal hemiszféra szolgáltatja az analitikus gondolkodási tevékenység lebonyolítása mellett a beszédképesség kialakulásának és megtartásának mérvadó neurális feltételeit is. Egyértelműen bizonyítható emellett az is, hogy a fogalomalkotás filogenetikailag kódolt, az ontogenetikus fejlődés folyamán kibontakozó képessége a jelenségek intuitív megítélésére alapozódik, melynek biológiai alapjai a jobboldali féltekéhez kötődnek. Nem tűnik túlzottnak tehát a megállapítás, hogy a Világmindenség önmaga két arculatát valósítja meg a központi idegrendszer anyagi jellegű képződményrendszerében.

Értékirányultság

Kontemplatív állapotában, mely élményszerűn tudatosítja az egyénben a rajta inherens Világegészt, leszakad a személyiségről minden az öntudatból kifelé irányuló tartalom. Ebben az affektív módon megvalósuló teljességében, mely feloldja a tudatában rögzött

elemeket, a tárgyi világtól elidegenült szubjektum végső célja az abszorpció – Janet kifejezésével élve az Istennel való azonosulás („*union avec Dieu*"). A misztikus élmények eme formája nem idegen a kereszténységtől távolálló hinduizmustól sem. Sajátságos misztikus megvilágosultsággal kezdi nyilvános fellépését Buddha, Mohamed és egész életművét megítélve vallásalapítónak tekinthető francia matematikus, fizikus, valamint vallásfilozófus Blaise Pascal (1623 – 1662) mellett – az ószövetség leírásai alapján – több próféta is. Tudós elmék között a már említett Kekulén kívül érdemes az élmény kozmikus természetét illetőleg Julius Róbert Mayert (1814 – 1878) is megemlíteni, aki misztikus elragadottságban fedezte fel az energia megmaradásának törvényét.

Félreértések elkerülése végett kell megvitatnunk a kérdést, miben különbözik egy misztikus jellegű átélés a megfelelő pszichiátriai diagnózisokban és mélylélektani koncepciókban leírt szellemi anomáliáktól. Jung individuálpszichológiai rendszere „libidóáramlásként", tehát nagy erővel feltörő ösztönjelenségként értelmezi a misztikus élményt, melyet nézete szerint patologikus fantázia túltengésnek kell tekinteni. Ez az álláspont már csak azért sem állhatja meg helyét, mert a kontempláció sajátsága épp az ösztöntörekvésektől való elszakadásban nyilatkozik meg, melyben az öntudatból kifelé irányuló törekvés nem jöhet számításba, hiszen a Világegésszel való misztikus azonosulás esetében a személy önmagát érzi a mindenek Egészének. Az elme- és ideggyógyász Janet, aki pozitivista gyanakvással figyeli a jelenséget, szintén képtelen a misztikus átélés tudati állapotának azonosítására, és a jelenséget a pszichiátria körébe sorolandó megbetegedések egy válfajának tekinti, melyet *pszichaszténiás delírium* néven tart számon.

Ha a kontemplációban, illetve misztikus átélés alkalmával létrejövő tudati kép nem is azonos a neurotikus alapon létrejövő állapottal, melyekről Jung, illetve Janet értekezik, alapvető ellenvetéssel mégsem élhetünk a megközelítéssel szemben, hiszen a pszichogén eredetű hisztérikus extázisok kiváltó oka is egy kompenzációs túltengés, mellyel az érintett személy tudati állapotának, nem mindig akaratlagos módon történő, megváltoztatásával igyekszik bizonyos áthidalhatatlan ellenállást tanúsító problémákra megoldást produkálni. Az ugyancsak francia nemzetiségű Jean Martin Charcot (1825 – 1893) által leírt és behatóan tanulmányozott pszichogén jellegű *Arc de cercle* alkalmával is olyan tünetekkel imponál a beteg, melyeket csak komoly tapasztalattal rendelkező szakemberek tudnak megkülönböztetni epileptikus rohamoktól. Ha többek között Socrates, Nagy Sándor és Jeanne d'Arc személyéről följegyezték, hogy alkalmanként epileptikus rohamok jeleit mutatták, úgy e tudás birtokában azt kell feltételeznünk, hogy a betegségjelekként értelmezett szimptómák, inkább transzjellegű önkívületi állapotról tanúskodtak. A lényeges különbséget illetőleg jegyezzük meg, hogy epileptikus rosszullét az agysejtek elektromos aktivitásának rendellenes fokozódására vezethető vissza és generalizált rohamok esetében olyan önkívületi állapottal jár, melyet teljes emlékezetkiesés követ. Szomatoform extatikus állapotnak számtalan

módozata és intenzitási fokozata van, melyek egyikére se jellemző az emlékezetkiesés, és már a megfigyelhető szimptómák is elárulják, hogy testi jellegű vagy pszichés alapon lejátszódó rohammal szembesülünk. Pszichogén eredetű öntudatvesztés alkalmával például az érintett személy mindig ügyel arra, hova essen, epileptikus rohamok fellépése esetén ez lehetetlen, mivel az eszméletvesztés minden előjel nélkül, egyik pillanatról a másikra következik be. Kontemplatív elmélyülés vagy misztikus elragadottság alkalmával az érintett személy nemhogy nem implodál szellemileg, tudati folyamataira épp ennek ellenkezője, magas szintű vigilancia jellemző. A hemiszférák antagonizmusára visszatérve azt kell látnunk, hogy hosszantartó analitikus jellegű, bal féltekét terhelő gondolkodás után a kontralaterális hemiszféra veszi át a mentális aktivitások irányítását, s ezzel egy integratív Egészre irányuló program kerül a kognitív folyamatokat körülíró séma középpontjába. A felszabadultság térhódítása, mely ezzel a teherletétellel együtt jár, az ihletett állapotban végzett művészi tevékenység eredményességben is kifejeződik, melyet az antik világban csodás erejű külső hatásra – a múzsák csókjára – vezettek vissza. Valójában az történik, hogy kitartó szellemi munka árán megvalósuló részmegoldások a „jobbhemiszférás állapotban" szinte önerőből kapcsolódnak egymáshoz és vezérlik a háttéri elképzelésnek megfelelő Egész kialakulásának folyamatát. Nagyjából ez történik a vallásos megvilágosodás és alapvető tudományos problémák végtelen egyszerűnek és értelemszerűnek tűnő megoldása alkalmával is. Jelentőségteljes belátások tudatosulása és kinyilatkoztatása az adott személyiség temperamentumának megfelelően affektív erupció formájában, csendes álomképben vagy hosszantartó meditatív szendergésben manifesztálódik. Megismerési vonatkozásban a misztikus átélés olyan szerepet tölt be, melyet a racionális megfontolások immanens közegében transzcendentális appercepció valósít meg. A *legfőbb érték teljessége* abszolút Egészként manifesztálódik. Az *immanens* misztika élménye abszolút életigenlés minőségében fejeződik ki: életünk minden pozitív megnyilatkozásában Istent fedezzük fel. Giordano Bruno (1548 – 1600) és általában a panteisták kétségkívül ezt a típust testesítik meg. Az u.n. *transzcendens misztikusok* az isteni megnyilatkozást ezzel szemben nem a földi létben, hanem közvetlenül az istenség felé fordulásban keresik; eltávolodnak a világtól, az élet kínálataival szemben közömbösek.

A későbbiek folytán igyekszünk majd beláthatóvá tenni, hogy a misztikus átélés önmagában nem értékmegragadás, mert valójában csupán a világkonstellációról ad affektív módon megragadott értelmezésben felvilágosítást, tehát csak tájékoztató jellegű, mint ahogy ezt Spinoza is feltételezi. Csupán kérdéseket vet fel: Mit kell tennünk? Mit kell végrehajtanunk a tárgyi világban? Mikor cselekszünk helyesen? A kérdések affektív szinten vetődnek fel, megoldás azonban csak racionális megfontolások alapján realizálható. Egzisztenciális szempontból a körülmények sokrétűsége azt hozza magával, hogy érzésvilágunk mind a testi-lelki-szellemi fölfelé ívelő kontinuum mentén, mind az konstansnak minősíthető etikai tudat síkján multidimenzi-

onális ráhatásoknak van kitéve. Emberi létazonosságunk azonban épp abban valósul meg, hogy nem vagyunk rabjai affektusaink önkényének, képesek vagyunk a különböző hatások sűrűjében helyzetünket megítélni és a spontán jelleggel ránk nehezedő affektív nyomást etikai szinten értelmezni: primitív ösztöntörekvéseket magasrendű értékirányultságok szellemében fölülbírálni, és talán érzelmileg is átszínezni.

Irracionális esztétikai érzület vezérli alkotási folyamatok alkalmával a művészt is. Ám azt, hogy az intuitív módon megjelenített elképzelést milyen szemantikus egységekre bontva, miféle materiális eszközök használatával realizálja, nem a képzeletszerűen megjelenített esztétikum alapján, hanem racionális szempontok kényszerétől vezérelve dönti el. Az értéktudat kialakulásában is az irányelv és a praktikus adottságok kényszerűsége határozza meg affektív és racionális színezetű momentumok összhatásának eredményeként a követendő *ideális* magatartási módot, amely maradéktalanul nem minden esetben ültethető át gyakorlatba. Ez a konfliktus jelenik meg Krisztus első földi helytartója, Péter történetében is, aki minden jó szándéka és fogadkozása ellenére, a körülmények affektív szinten érvényesülő hatása alapján háromszor is megtagadja Jézust. Pál apóstól damaszkuszi útján bekövetkező megvilágosodása alkalmával ennek ellenkezője történik. A két epizód közös vonását az adja, hogy Péter nem örökre, csak a kényszerítő körülmények, számára örök tanulságként szolgáló befolyása alapján fordult el rövid időre mesterétől. Pál pedig, aki szenvedélyes üldözője volt a krisztusi tanításoknak, egy misztikus átélés alapján belátja annak teljes értelmét és hajlandó a tudatába rögződő igazság szellemében vértanúságot is vállalni. Ha nem hittek volna a megbocsájtás ígéretében, bizonyára veszendőbe ment volna mindkettőjük életében a krisztusi tanításokban fogant üdvözülés reménye.

A kontemplációra, illetve misztikus átélésre való képesség egyértelműen utal arra, hogy az önmagunkról való tudás metafizikai jelenség; se kondicionálás, se idomítás nem nevelheti bele állatba vagy emberbe az önmegítélés és önigazgatás képességét. Az ember önmaga végső determinánsa, tükre bizonyos mértékig a világnak és tükre önmagának. Nem valamiféle rajta kívül álló világtényező ismeri fel emberként az embert. Önmaga determinálója, önmaga formálója affektív szinten is az ember.

Értékmegragadás

A *racionális, illetve intellektuális jellegű értékmegragadás* irányzata a görög bölcseleti gondolkozás kezdetén alakul ki. Az erény fogalmát ekkor még az „*areté*" szó jelöli, amely kifejezés emberi képességekre vonatkoztatott *kiválóságra* utal. Ez arra enged

következtetni, hogy az erényként felfogott tulajdonság az önértékelésben kifejeződő tudati valóság mellett társadalmi elismerést is magában foglalt.

Platón értelmezésében az erény a boldogság („*Eudaimonia*") eszköze, mellyel a *Jó* ismerete ruházza fel az egyént. Ez a tudás kiegyensúlyozott, túltengésektől mentes magatartásmóddal jár; alapját bölcs megfontolás – *intellektuális noézis* – képezi, amely *isteni eredetű, abszolút megismerésben* nyer kifejezést. Az önmagukat megjelenítő ideákban az Ész erénye manifesztálódik, és miként a Nap láthatóvá teszi a megvilágított tárgyakat, a Jó is megragadhatóvá teszi az ésszel felfogható dolgokat.

Arisztotelész a gondolkodási tevékenység idealizálásával azt hirdeti, hogy az erény racionális megfontolások segítségével birtokba vehető, tanításában az Eudaimonia alapfeltételévé az erény intellektuális megragadása válik. Elképzelése a *sztoicizmus* felfogásában olyan értelemben formálódik, hogy az erény nem földi eredetű kiválóság, hanem a világtörvények logikai szüleménye. Az emberben – értelmes lényének megfelelően – ez a rendeződési elv bölcs életszemléletben nyilvánul meg, mely relativizálja a feldolgozandó benyomások érzelmi hatását. Társadalmi megbecsülés vagy jelentéktelenség, gazdagság vagy szegénység, erő vagy gyöngeség, betegség és halál csupán mellékes jelenség („*adiaphora")* értelmében határozza meg életünk értelmét. A destruktív erejű befolyások iránt érzett közönyösség pozitív értelmet nyer Marcus Aurelius (Kr.e. 180 – 121) látásmódjában, aki elmélkedéseiben kifejezetten utal arra, hogy az erényes életmód nem a körülményekhez való alkalmazkodásban, hanem a Jó ismeretében kialakított határozottságban, állhatatosságban valósul meg: „Egyenesnek kell lenni, nem pedig kiegyengetettnek!"

A *normatív értéktudat* tételének alapját az *idealitás evidens belátásának* szükségszerűségét hirdető elmélet szolgáltatja, melyről Arisztotelész az „*Etika Nikomakheiá*"-ban csípős éllel vélekedik úgy, hogy a kínpadra vont ember boldognak nem igen mondható – még ha erényes is. Nem sok újat mond John Locke, amikor az brit empirizmus szellemében kijelenti, hogy az erkölcsi ideál csakis értelmi megismerés útján fedhető fel. Spinoza, Herbart tanait megelőzve juttatja kifejezésre a véleményt, hogy az értékfelismerést hátráltatja, ha a nevelési elvek középpontját parancsok, tilalmak alkotják. Egészséges fejlődés szempontjából sokkal hatásosabb az értékék vonzó hatásának célzatos növelése. Luther e véleményt abban a megfogalmazásban juttatja kifejezésre, hogy nem a *követelmény*, hanem az *adottság* határozza meg a nevelő célzatú ráhatás eredményét: „*A debere ad posse non valet consequentia; a posse ad debere valet consequentia*."

Majdhogynem despotikus szigorral követeli meg Kant az általa – mint később kiderül, nem egészen helytállón megfogalmazott – erkölcsi rend betartását, amidőn amellett tesz hitet, hogy a morális életvitel biztos alapja a törvény iránti tisztelet. Fanatikus meggyőződéssel még a szeretet erkölcsi értékét is kétségbe vonja az állítással, hogy aki szeretetből cselekszik, nem etikusan jár el, mivel e magatartásban az érzelmi motívumokkal szemben megnyilvánuló autonómia nem jelenik meg. Nézetét azzal a

kijelentéssel nyomatékosítja, hogy minden hajlandóság, így a szeretetben kifejezésre jutó vonzódás is érzéki ösztönök származéka, értékminőségként ezért nem fogadható el. Ez a megnyilatkozás bizonyára rendkívül meggyőzően hangzik azok számára, akik a macska gondoskodását kölykeiről egyenértékűnek tartják az emberi szeretettel. Az erkölcsiség ösztönös viselkedési módoktól való elkülönülése tekintetében Hegel Kanttal rokon nézeteket vall, bár dialektikájában a parancsoló hangnem valamelyest elsikkad. A Windelband-Rickert féle iskola az érték-modalitásnak nemlét karaktert tulajdonít, ezzel elkerülhetetlenné válik a nem kis mértékben spekulatív tézisek racionális megközelítési módja, amely körülmény a határok elmosódása folytán alapvető ellentmondások forrását képezi.

Max Scheler azzal a generális kritikával illeti az imperatív jellegű rendszerelveket, hogy viselkedési módok, melyek nem szabad akaratban motiváltak, értékalkotás szempontjából nem jöhetnek számításba: *Értékeket ráparancsolni senkire nem lehet*.

Ez a kritika nyilván nem érinti az *értékmegragadás affektív jellegű módozatait, melyeknek* számos variánsa vált megfigyelhetővé az ókortól napjainkig. Közös vonása ezeknek az elképzeléseknek abban lelhető fel, hogy egy konkrétan meghatározott érzelmi állapot művileg előállított atmoszférájában keresik a boldog élet megvalósulását. Ez az életszemlélet abban különbözik legfőképpen a racionális jellegű értékmegragadási módozatoktól, hogy az eudaimonia megvalósítása jóformán semminemű intellektuális elkötelezettséget nem igényel.

A kürénéi Arisztipposz (Kr. e. 435 – 356) szerint örömteli élmények tekintetében csak a jelent lehet kiaknázni, a múltat minden vonatkozásban ki kell iktatni tudatunkból. Egyetlen eszköze az örömérzet felkeltésének és megtartásának az *érzéki gyönyör*, amely „még akkor is jó, ha a legilletlenebb tettekre alapszik." Etikai jelentősége az értékmegragadásnak nemcsak, hogy nincs, erkölcsi megfontolások még gátolják is a gyönyör kiélésére való korlátok nélküli törekvést. Epikurosz (Kr.e. 341 – 270) is az értékek hedonisztikus megragadásának híve. Arisztipposz nézetével ellentétben ő a kínzó vágyak távoltartásában igyekszik a mindenkori kedélyállapot pozitív színezetét biztosítani. Szerinte a gyötrelmek, feszültségek hiánya már maga is örömteli állapotot kell, hogy biztosítson. Társadalmi érvényesülés, gazdagság, tisztelet utáni vágy csak állandó nyugtalanságot eredményez, dinamikus karaktere miatt a szerelem sem alkalmas a gyönyör gátlásoktól mentes kiélésére. A jelen adta lehetőségek kiaknázása az epikuroszi filozófia értelmében nem annyira a múltra irányított gondolatok elfojtását követeli meg, hanem inkább a jövőt illető kínzó gondolatoktól való mentességet.

Ha az epikureizmus főként az emocionalitás kiegyensúlyozottságában látja az értékmegragadás eszközét, úgy az *esztéticizmus*, mely a *kontemplatív jellegű affektív* irányzatok kategóriájába sorolandó, az észlelés egészét igyekszik az élvezet forrásaként kiaknázni. Olyan életérzés kialakítását tartja célszerűnek, mely nemcsak bizonyos szituációk gyönyörét képes élvezni, hanem az egész életet érzéki gyönyörök

nyerésére alkalmas műalkotásnak tekinti. A gyakorlati tanács abban a nézetben fogalmazódik meg, hogy fel kell adni minden tevékenykedést, amely erkölcsi értelembe véve talán jó, de nem elégit ki az esztétikus[i] jellegű gyönyörök igényét. Röviden: Az élet sokféle színét összehangoló magatartás eszmeisége nem egyeztethető össze az erkölcsileg értékes élet fogalmával.

Nicolaus Cusanus már említett *coincidentia oppositorum* tétele értelmében minden létező azáltal bír univerzális jelenléttel, hogy két látszólag összeegyeztethetetlen ellentét keresztezési pontját képezi. Teológiai szempontból Cusanus ezt a jelenséget azzal az értelemmel látja el, hogy Isten maga az átfogó végtelenségben kifejezésre jutó *abszolút maximum*, de egyúttal az *abszolút minimum* is; benne foglaltatik mindenben, még a legkisebb dologban is („*In omnibus partibus relucet totum*"). Úgy tűnik azonban, hogy ebben racionális módon megjelenített képben inkább az ember, nem Isten létbizonyossága ábrázolódik. Valóságként megragadható realitás nem a kontemplatív idealitásában, hanem konkrét érzelmekben jelenik meg. Ez könnyen belátható, hiszen affektív átélés hiányában a világ csak álomszerűen tudatosulna bennünk. Megrázkódtató átélés még az álmot is reálissá teszi; affektív értelmét tekintve tehát nem a valóság álomszerű, hanem épp fordítva, az álom valóságszerű. Logikai *következtetéseknek nincsen címzettje, affektív átélés azonban gazdátlanul sohasem bolyong a tudatban.* Helyesebb a *gondolkozom, tehát vagyok* tételt az affektív átélés realitást formáló erejével helyettesíteni. Az „anti-kartéziánus" ítéletet Marcel Proust (1871 – 1922) találóan juttatja kifejezésre az „*Elveszett idők nyomában*" c. első személyben íródott regénye protagonistájának szavaival: „A realitás az *affektív emlékezésben* formálódik."

Anthony Ashley-Cooper (1671 – 1713) etikus magatartás tekintetében az érzületek csalhatatlanságát nyilvánítja ki mérvadónak. A magatartási módokat meghatározó életszemlélet eszerint nem logikai műveletekhez, hanem velünk született ösztönökhöz kötődik. Némi túlzással mondhatnánk azt is, hogy a modernkori liberalizmus vallásellenes szlogenje jelenik meg egy további állításban, mely szerint vannak ateisták, akiknek minden cselekedetét a jószándék hatja át anélkül, hogy tudatosan élnének az erkölcs törvényei szerint; erkölcsiség tekintetében ezek az emberek sok hitbuzgó magatartást tanúsító személyt megelőznek. Fejtegetéseiben nem tér ki Ashley-Cooper arra, hogy az állítólag ösztönszerűen megjelenő keresztény szellemiségtől átitatott magatartási formák hogyan jelenhetnek meg bármiféle szociális közegben minden külső hatástól függetlenül.

Hume ugyancsak az affektív szinten megvalósuló *ösztönös* értékmegragadásról értekezik abból a feltételezésből kiindulva, hogy az ember érzelmi világában léte-

i Jegyezzük meg, hogy szó eredeti értelme, a görög aiszthészisz (αἴσθησις) jelentése – észlelés, érzékelés – nem egészen azonos értelmű a mai értelembe vett, főleg művészeti alkotások élvezte alapján szerzett esztétikai élménnyel.

zik egy bizonyos társadalomi adottságok iránt érzett szimpátia, amely nem kevésbé eredendő jellegű, mint az egoizmus. McDougall hasonló megfontolások alapján jut a meggyőződésre, hogy szociális közösségek összehangolt érzelmek alapján határozzák meg értékeiket. Ez a szükségszerűen kialakuló harmónia teszi képessé az embert arra, hogy gondjait társaival megossza. A környezetről való leszakadás, a kiközösítés affektív következményeként jelenik meg az egyedüllét kínzó érzése („*the pain of isolation*"). Viselkedésünk bizonyos mértékig azáltal is etikus jellegű, hogy érzékenyek vagyunk a környezet dicséretével és megrovásával szemben. Az empátia – sajnálkozás, örömmegosztás, gyöngédség, megértés – jelentékeny erkölcsi forrása a társadalmat formáló összetartozási érzésnek. A csordaösztön („*gregarious instinct*") nem feltételez magasabb szintű szellemi fejlettséget, megjelenik már a törzsfejlődés alacsonyabb fokán is. Megfigyelhető egy afrikai marhafajta azon jellegzetessége, hogy egyedein a szociális érintkezés semmilyen formája nem észlelhető viselkedésükön, szembetűnő letörtséget tanúsítanak mégis az individuumok, melyeket elkülönítenek a csordától. *Közösségi szellem által indukált affektivitás* szolgáltatja az utilitarista-altruista elméletek központi tételét. Ennek az irányzatnak az ellenpólusán az *erkölcsi liberalizmus* áll, melynek jellemző példáját Hobbes elmélete szolgáltatja, ahol az önfenntartási ösztön felülír minden szociális érzületet a vezérelv értelmében, miszerint a közjó mértékéül az egyéni haszonnak kell szolgálnia. Az egyéni érdekek lelketlen előtérbe helyezése nyilvánul meg Max Stirner (1806 – 1856) extrém módon kidomborított egoizmusában is. Stirner, aki minden közösségi eszmét károsnak ítél meg, boldogulása kulcsát, a szociális érzelmek radikális kiirtásában keresi: „Önző maradok, sosem fogok mást szolgálni, csak magamat." E beállítódottság etikai vetületét a szabadság eszméjének pervertálásaként is értelmezhetjük.

Utilitarista-altruista irányzatok ennek ellentéteként szociális feladatok önzetlen végrehajtásában határozzák meg az emberi lét erkölcsi értékét. Az alapvető célirány meghatározása Augusté Comte nevéhez fűződik, aki minden egyéb érzelmi megnyilvánulás értéke fölé helyezi a szeretetben megnyilvánuló erényt. Etikai vonatkozásban e nézetet Lev Tolsztoj (1828 – 1910) egyszerű szavakkal fogalmazza meg: „Az emberi szeretetet tanítani és gyakorolni a legszebb istentisztelet."

Az angol jogtudós, Jeremy Bentham (1746 – 1832), a közösségi gondolatot igyekszik az egyéni érdekekkel megfelelő módon összehangolni a szentenciában, mely kimondja, hogy a legnagyobb számú individuum legnagyobb mértékű boldogulására kell irányítanunk cselekedeteinket. A keresztény erkölcsi meggyőződés Nietzsche nézete szerint rabszolga-moralitásnak tekintendő. Valójában a szociáldarwinizmus elvét írja körül, amikor az utilitarista elveket is fölülbírálva egy biológiai alapon megvalósuló „tenyész-emberben", az „Übermenschben" álmodja meg a „hősi etika" igazságának megvalósítóját. A felebaráti szeretet és az altruizmus értelmét arra a meggyőződésre alapozva teszi kérdésessé, hogy a részvét kimondottan káros érzelem:

Ha valaki csak egy napig is részvétet érezne mindenkivel szemben, aki részvétre méltó, beteggé válna elkerülhetetlenül.

A kérdést, hogy alapösztöne szerint az ember inkább önző-e vagy altruista, erkölcsi fejtegetéseiben megvitatja már Platón is, aki azzal, hogy az erkölcsi Jó értékét a tudományos belátás fölé helyezi, világossá teszi a moralitás minden ösztönt felülmúló transzcendenciáját. Reális érzékkel veti fel emellett az erkölcsi konfliktus problémáját is, amidőn azt kérdi, vajon kinek az érdekét szolgálja a mindenkori erkölcsi rend. A *Politeia* címen ismertté vált fejtegetésekben arra a meggyőződésre jut, hogy senki sem igazságos saját jószántából, a társadalmi igazság mindig kényszerítő hatások alapján érvényesül. E meggyőződés helyénvalóságának bizonyítékául a Glaukon fámát idézi, melyben Gygész a lyd királyok őse béres pásztorként él egészen addig, míg birtokába nem kerül egy láthatatlan varázsgyűrű, melynek segítségével az uralkodó király feleségét elcsábítja és a törvényes királyt megöli. A történet moráljaként Platón felveti a kérdést, mi oka lehetne annak, hogy valaki, aki efféle előnyök birtokába jut, eltekintsen hatalma gyakorlásától. Véleménye szerint mindenkit, aki e helyzetben nem kíván igazságtalanság árán méltánytalan előnyhöz jutni, sajnálatra méltó embernek kell tekinteni.

Az erkölcsi igazság valójában a legerősebb igazság, melynek társadalmi ereje abból fakad, hogy senki sem szeretne igazságtalanságot elszenvedni. Thraszümakhosz – Platón által idézett – meggyőződése szerint azonban igazságos csak az lehet, ami az erősek érdekét szolgálja. Minden kormányzat saját érdekei szellemében alkotja a törvényeket, törvényhozás által nyilvánítja a maga érdekeit igazságosnak. Aki ettől az erkölcsi rendtől eltér, azt törvényszegés vádja alá helyezik és büntetik. Nem kétséges, hogy minden önkényuralmi rendszer hatalmi berendezkedésében ez az elv érvényesül. Némi szemlélődés alapján azt is megállapíthatjuk, önmagukat tökéletes érettnek nyilvánító nyugati demokráciák sem mentesek effajta eltévelyedésektől.

A keresztény hitvallás és a nietzschei „hősi morál" szembeállítását ugyancsak a *Gorgiasz* című dialógusban öntteti szavakba Platón – Kalliklész figurája által, aki következőképpen fogalmazza meg nézeteit: „Szabad emberhez nem méltó mások jogszerűtlenségeit eltűrni, az ilyesmi rabszolgának való, aki nem tud segíteni se magán, se máson, ki szívéhez közel áll. Számára jobb ezért meghalni, mint élni. Csak értéktelen gyenge emberek ragaszkodnak törvényességhez. Ez beszűkíti javukra a természet adta lehetőségeket. Ha törvény határozza meg, hogyan kell élni, mit szabad tenni, mit nem, mit kell dicsérni, elítélni, megszűnik az egyén szabadsága, tehetséges emberek se vihetik többre, mint a gyatrák! A hitványok boldogan beérik az egyenlő mértékkel, ezért, mint oroszlánkölyköket fogják idomító nevelés alá már gyermekkoruktól fogva az őket felülmúlókat. Azzal a téveszmével babonázzák meg őket, hogy tisztelni kell az egyenlőséget. De az erősebb néha fellázad, erőszakkal szerzi meg magának Héraklész módjára azt, ami az övé – mert megkívánta, mert szüksége van

rá. Természetből való jog az, hogy a gyöngének és hitványnak marhája és egyéb vagyona az erősebbé legyen." A „hősi etika" antik történetének hangulatát ábrázolja az egyes városok oligarcháinak Arisztotelész által feljegyzett esküje: „Ellensége vagyok és leszek a népnek, kieszelek minden olyan ártalmat, amelyre csak képes vagyok…" A fentiekben kifejtett, alacsonyabb szintűnek minősíthető affektív jellegű felfogással szembenálló kontemplatív értékmegragadás lényegét Schopenhauer fogalmazza meg a legvilágosabban. Álláspontja értelmében az erények alapját, tehát az értékes cselekedetekre való képességet, a jelenségek sokasága mögött meghúzódó metafizikai akarat egysége és azonossága (*„die Einheit und Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen")* teszi ki. Individuális sokaság a világban csak látszat, és aki e látszat-világba belegabalyodik, önzővé válik. A jó ember abban különbözik a többitől, hogy kevesebb különbséget tesz önmaga és mások között, tehát *erkölcsiségében átéli az identitást*. Az identitás megragadása affektív természetű, közös érzelmekben nyilatkozik meg. Minden *részvét* szeretetből fakad, célja az egyetemes fájdalom lecsillapítása. Holtakat akkor siratunk meg, ha elvesztésüket a magunk megcsonkításának érezzük. Önmagunk sorsán is csak akkor kesergünk, ha magunkkal, mint idegen személlyel érzünk részvétet. Lelki fájdalom az életakarat színterén szűnik meg, az erkölcsi magatartás elegendő alapját az életakarat megtagadása („*die Verneinung des Willens zum Leben*") képezi. Önzésből nem fakadhat hősiesség, hőssé mindenki csak személyes érdekeinek feladása mellett válhat. Az önmagunkat kívülállóként megítélő életszemlélet képesít bennünket segítőkész azonosulásra más személyek ügyeivel. Minden erény aszkézis felé hajlik, lemond sok gyönyörről, kellemetességről. *A kozmikus identifikációban olyan közelségbe kerül hozzánk a mindenség, amilyen közelinek tűnik az egoista számára saját énje.*

A református lelki pásztor Friedrich Schleiermacher (1768 – 1864), meggyőző egyszerűséggel fogalmazza meg az erkölcsi értékrend kontemplatív formájának lényegét: „*Erkölcsös cselekedet a szabadság tudatából, jámborság érzelmi megkötöttségéből származik."* Az alanyi/tárgyi reláció feloldása folytán ez esetben nincs értelme az önzés és önzetlenség elvi elkülönítésének. Az Én, illetve Más polarizált szembenállása kontemplatív állapotban nem figyelhető meg. Feloldódik következésképpen az utilitarizmus antinómiája is: Ha saját boldogságom önzés, nem érték, miért is minősülne értéknek más boldogságát, ergo önzését, saját ügyemnek tekinteni? Érzelmi forrásokból táplálkozó erkölcsi tudat a világ kozmikus jellegű átélésében valósul meg, amely nem vezethető vissza se nevelésre, se ösztönre. Kant úgy véli, közvetlensége folytán tör be egy magasabb világrend tapasztalati valóságunk közegébe. Az erkölcsi tudat alapja tehát, amint ez a kontempláció természetéből következik, irracionális.

De ha ez így van, akkor honnan származtatható eredete? Kant fölöslegesnek tartja a kérdést, nézete szerint az erkölcsi tudat *tény,* melyet a gyakorlati Ész jelenít meg („Faktum der praktischen Vernunft"). A mindenkori erkölcsi rend kibontakozása –

amint ezt Windelband kifejti – társadalmi folyamatok formájában zajlik le – az *akarat*, *szemlélet* és *gondolatok* irányítása mellett. Szociális ösztön-megnyilatkozások is szerepet játszanak az erkölcsiség kialakulásában. Erkölcsösen csak mással szemben viselkedhetünk! Nem vethetjük el tehát maradéktalanul a Spencer féle pozitivista álláspontban kifejeződő meggyőződést, mely szerint az erkölcs a fajfejlődés során öröklődés, valamint alkalmazkodás eredményeként jött létre és rögződött *célszerű szokásként*. De ha ez így is van, az erkölcsi kontemplációnak mindez csak anyaga, tartalmaként, nem formáló erőként jöhet számításba.

Pozitivista elméletek nem képesek magyarázatot adni az erkölcsi törekvések önérdeket felülíró funkciójára, melyre Schopenhauer – és vele együtt Schiller is – olyan szabadságként tekint, amely minden kívánságtól és akarattól független („*Freiheit der Wertung von Wunsch und Wille*"). Az affektusok szerepére vonatkozólag Scheler találóan jegyzi meg, hogy az erkölcsi ítéleteket megelőző érzelmi állapot nem tekinthető bölcseleti értelemben vett *értéknek*, hanem csupán *értékhordozónak*. A már felvázolt kifejezési módban érzelmi *konstellációk* jelzik a cselekedetre való igényt: Morális felhívások kategorikus ereje érzelmileg motivált cselevési szükségletben nyilatkozik meg – normatív kívánalmak erőtlen felhívásaival szemben.

Voluntarista rendszerek az érték akarati megragadásában ismerik fel az etikus magatartás lényegét. A kozmikus világakarattal való azonosulás helyett e tanítások a személyes törekvések értékteremtő minőségében fedezik fel az erények forrását. Fichte a „*Tun, um des Tunswillen*"-ről beszél, amely szójátékkal azt igyekszik kifejezésre juttatni, hogy az etikus magatartás önmagából indul ki és önmagára utal; kívülálló jelenség nem határozhatja meg se indítékát, se célját. Az ily módon megfogalmazott motivációs állapot nem különbözik semmiben sem a praktikus Ész kanti felfogásban meghatározott *indeterminált intencionalitás* fogalmától. Az *autonómia* metafizikai értelembe véve ugyanis szuverén akarat, mely önmagának szab törvényt. Olyan *törvényt* állít motívumként a kanti *Sollen* is maga elé, melynek holt struktúrája mögött nem áll semmiféle ösztöntörekvés. Egy effajta objektivitás, melyet természeténél fogva nem befolyásolhat érzelmi erő, létezőként nem, csak beszámítási pontként nyerhet értelmet.

Azzal, hogy az akarat nem áll érzelmi jellegű hatások függőségben és egyéb kívülről jövő impulzusok is leperegnek róla, együtt jár, hogy nem lehetnek hatással rá a metafizikai realizmus tényezői sem. Érdemes e megállapítással kapcsolatosan Duns Scotus (1266 – 1308) tanításaira hivatkozni, melyben központi tételként jelenik meg a dogma, hogy a Jó csak azért jó, mert Isten ezt így akarja. Módjában állna Istennek úgy is törvénykezni, hogy ne a felebaráti szeretet, hanem annak ellentéte legyen a parancs. Voluntarista elméletek direkt módon nem vonják ugyan kétségbe Isten létezését, de hatásos érveket szolgáltatnak az ateizmusnak: „Egy mindenható Istennel szemben nem érvényesülhet emberi érték és szabadság, Isten abszolút hatalmával szemben akaratunknak nem lehet foganatja. Emberi lényünk számára tehát csak

olyan hatalmi elv bizonyulhat abszolútumnak, melyet erkölcsi alapon legyűrhetünk." E dilemma magva a következő állításban fogalmazódik meg: „Vagy Isten, vagy Érték a legfelsőbb Jó abszolút mértéke – a két elv egymást kizárja." Ha Istent jóságosnak tartjuk, akkor ezt az *erkölcsi Jó* értelmében tesszük, tehát *saját értékrendünkben* tartjuk őt jónak. Ha viszont Isten teremti az értékeket, akkor elvész az abszolútum, mert hiszen mindenhatósága felruházhatja a Rosszat is értékkel. Isten fogalmában az önálló értékek világa nélkül nem jelenik meg semmi tiszteletre méltó, mert hisz a jóságosság jelmezét a Sátán is felöltheti magára, *rontó jóságát* magunkévá tennénk, ha elég hatalma lenne ahhoz, hogy *maximáit* világörvénnyé tegye. A gnosztikusok szerint e világot nem is igazi Isten, hanem a zsidók Jahvéje teremtette az égi bölcsesség lázadó fiaként. Éva figyelmét a kígyó az istenség csalárdságára hívta fel: Az abszolút hatalom parancsolhat, tilthat is, amit éppen akar, erkölcsi jelentősége ennek – Petrus Abelardus (1079 – 1142) véleménye szerint – csak annyi lehet, hogy Isten próbára teszi engedelmességünket.

Az abszolútum tehát elképzelhető értéktelennek is, ebből pedig az következik, hogy az érték, illetve metafizikai abszolútum fogalmilag nem fedi egymást. Schopenhauer voluntarizmusa elkeseredetten fordul az isteni jóság feltételezése ellen; az értékek abszolút követelménye alapján bírálja a Pánkreátor abszolútumát. Csak egy félretájolódott Isten lehet az – véli Schopenhauer –, aki olyannak teremti a világot, mint a miénk, számtalan megkínzott, rettegő élőlény által benépesítve, melyek mindegyike csak azáltal biztosíthatja rövid időre nyomorúságos létét, hogy a másik rovására boldogul. Isten teremtményei jajt és bajt szenvednek, kényszerűségből gyilkolják, falják egymást.

Schopenhauer pesszimizmusát és Hegel világszellemet illető megfontolásait igyekszik első, egyben legnagyobb hatású művében[50] szintetizálni Edward von Hartmann (1842 – 1906), aki a szubmentális folyamatok irányító elvét megfogalmazó tételével nagy hatást gyakorolt a későbbi mélylélektani iskolák kialakulására. A koncepció kiindulási pontját az elképzelés alkotja, mely szerint a *világteremtő abszolútum* az emberi tudatban hánykolódik saját kínjában. Erkölcsi célnak tekintendő ezért az egyetemes világfájdalom megszüntetése. Élőt és élettelent uraló méltósága teszi az ember alkalmassá, egyben hivatottá arra, hogy cselekedeteivel az abszolútum kétes értékeit viszályukra fordítsa. A fejlődés irányát meghatározó gondolkodási és cselekvési módot a felismerésnek kell dominálnia, hogy a boldogság elérhetetlen. *Valósággá a világakarat az emberben aktualizálódik; az egyénben válik képessé a világ, önmagának erkölcsi törvényt szabni*, amely visszavezeti őt a „nagy semmi" fájdalmatlansági állapotába.

Mikrokozmosz a kozmoszban

Az ember és az univerzum felbonthatatlan egységének problémáját Rickert az önmagunkról való *tudomás* („*Bewusstes*") valamint megszerzett *tudás* („*Gewusstes*") feszültségmezejében vizsgálja és arra a következtetésre jut, hogy léteznek olyan tudattartalmak is, melyekről nincs fogalmi képzetünk, mégis elengedhetetlen feltételei a mentális folyamatoknak. Ezekre a szubmentális tényezőkre vezeti vissza szellemi jellegű adottságainkat, melyek értékek alkotására, illetve azok megragadására képesítenek bennünket.

A pozitivizmus leegyszerűsített tanai értelmében minden tudattartam képzetekből tevődik össze; gondolatilag mást nem is ragadhatunk meg, csupán képzeteket, melyekben a realitás jeleníti meg önmagát. A világegyetemet alkotó elemi létezőket érzékszervek útján vonja magába a központi idegrendszer, és saját törvényei alapján ruházza fel őket a tudati folyamatokban eredeti, kozmikus létüknek megfelelő jelentéssel. Ezekben a szubjektív valósággá átlényegült jelenségekben valósul meg a gondolati tevékenység, melyet Richard Avenarius (1843 – 1896) egy izomorf strukturális képződmény képében ábrázol, ahol a nagyagy funkcionális egysége *C-szisztéma* néven szerepel. Ez a formáció a Világegyetem természetes egységeként valósítja meg önmagát és úgy működik, mint egy műszer, amely mást sem tesz, csupán a környezeti impulzusokat regisztrálja. Amennyiben minden tudattartamként megjelenő reakciót kivonunk ebből a képződményből, más nem marad belőle, csak *egy tartalom nélküli valóság*. A lelki folyamatok létrejöttét szimuláló rendszerben minőségtöbblet nem valósulhat meg, csak a valóság mindenkori, aktuálisan reflektált metszete. Minden szubjektív alakzattá transzformált realitás csupán más formátumú, ám azonos értelmű megjelenési formája a Világegyetem anyagának. E feltevés mellett lényeges elemét képezi Avenarius koncepciójának a kitétel is, miszerint tárgyak megfigyelő alany nélkül nem létezhetnek. Ergo: A jelenségek idealitása a szubjektum kiiktatása következtében virtuális képződménynek tekintendő, melyről metafizikai értelemben értekezni nem lehet.

A Kant féle *transzcendens realizmus* leválasztja a reális képzetet a mögötte lappangó *dologról* és ezzel megkettőzi a realitást. A *dolog* függetlenné válik a tudatos felismeréstől: Mást jelent a megismerés tárgyának *léte* („*Sein der Objekte*"), és mást tárgyszerű *jelensége*, az „*Objektsein*". Amennyiben tehát a kanti álláspont értelmében kétségbe vonjuk a tárgyként jelentkező dolog megismerhetőségét, a tudati képzet csak *jelenségként*, az azt előidéző dolog pedig csak *magánvalóként* nyerhet érvényt. De ha ez így van, kérdezheti a szkeptikus elme, akkor milyen alapon beszélhetünk dolgokról, melyeket nem ismerünk? Kant ismeretelmélete valóban kettős arculatú:

Ideális apriori tudat alkotja a *jelentéseket*, miközben a reális *dolog* nem válik *tárggyá*, csupán az érzékszervi megragadás okául szolgál. A *dolog* így a realitás hordozója, a *tárgy* pedig annak *jelentése*: ismereteinkben megjelenő változata a dolognak. Kant nem képes az apriori szerkezet alkalmazásával létrejövő jelentések és képzetek mögött meghúzódó dolgok között olyan összefüggést teremteni, amely a két entitás azonosságát igazolhatná.

A tárgyak ideája, a koncepció értelmében, logikai szükségszerűséggel megjelenő képzetösszefüggésként manifesztálódik; a dolgok lényegét így nem jellemzi. A *dialektikus identitás* tézise ezzel szemben azt juttatja kifejezésre, hogy a *dolog* az *ideával* együtt ugyanabban a Világegészben – az „Észben" – lelhető fel, a realitás ennek értelmében az idealitás valamely táját szükségszerűen, ha nem is kauzális determináció következményeként foglalja el. A *képzet* tehát úgy válik megismerési *tárggyá*, hogy egyfajta ideálstruktúrában manifesztálódik *jelentésként*. Ebből az áttételrendszerből az is kiderül, maga a *dolog* más nem is lehet, csupán a reális és ideális tartalmak irracionális maradványa.

A fent idézett rickerti koncepció értelmében a benyomások tudati tartalmakká válása a meglévő szuverén öntudat és szerzett ismeretanyag közötti interakció folyamán fejlődik ki. „Szuverén öntudat" úgy értelmezendő, hogy valamiféle megismerhetetlen formalitás valósul meg a tudati Egészben. Olyan tényezőről van tehát szó melyet tartalmilag nem, csak formális értelmében határozhatunk meg. Ez a struktúra a gondolati folyamatok lefolyási medrében rezidens, amelyben újabb ismeretek építkező értelmet adóan kapcsolódnak bizonyos közelebbről meg nem határozható, stabilitást kölcsönző elemekhez. A kapcsolódás hatása abban áll, hogy az ismeretszerzési folyamatok nem agybéli jelenségek önálló rendeződésű, elmebeteg képzelgésekhez hasonlítható seregét, hanem egy logikailag rendezett világ tudatosulását eredményezi.

A megismerés azonban, amint ez a fentebb ábrázolt megfontolásokból kiderül, *extatikus, objektív és kontemplatív* jellegű aktusok interferenciája alapján jön létre. Nincs tehát értelme a szubjektív és objektív jellegű komponensek éles, átmenetek nélküli elkülönítésének. Az érzéki benyomásokat kísérő kémiai és fizikai, valamint agyelektromos folyamatok az organizmuson belül játszódnak le, ezzel egy időben lefolyó külvilági történésekre jellemzően: *Lélektanilag fogjuk fel a világot, akarattal ragadjuk meg a belső történések szempontjából önmagukat szükségesnek nyilvánító külső jelenségeket, ítéletben határozzuk az ideális tárgyakat, és a kialakuló ideális szerkezet valamely táján azonosítjuk a realitás jelenségeit, melyek ez által valós tárgyakká válnak.*

14. FEJEZET

Érték, realitás és idealitás

Scheler nézete szerint az értékek érzelmi és fogalmi jellegű megvalósulása nem ötletszerű odaítélés alapján történik, hanem a fizikai ingerek érzéki manifesztációjához hasonlíthatóan egy szellemi jellegű *értékobjektivitás felismerése* jegyében. Az ember nem holt relációk azonosítására és azok belső átélésére, hanem bizonyos dolgok, az értékelmélet terminusát használva, bizonyos *javak* birtoklására vágyik.

Vita tárgyát nem képezheti, hogy ismeretelméletileg *képzetek, dolgok, tárgyak, jelentések* rendszere alkotja a tudati képeket. Értékteremtő folyamatok esetében azonban nincs értelme képzetekről beszélni, hiszen ez esetben nem dologi megjelenésű tárgyak tudati leképzéséről, hanem magasabb szintű érzelmi kötődésekről van szó, melyek által az ideálstruktúrában szerveződő javak ítélő aktus eredményeképpen válnak fogalmilag megragadható jelenségekké. Ha tehát az értékek mibenlétéről igyekszünk magunknak képet alkotni, akkor először is egy olyan ideális struktúrát kell fölvázolnunk, melyben affektív jellegű lelki tartalmak alkotják a rendszer dimenzionális tényezőit.

Rickert elképzeléseiben nehezen választható el a logikai idealitás az értékek idealitásától. A fentebb általánosan megvitatott ideális létezők fennállása nem kötődik koncepciójában feltételekhez, nem is képvisel értéket, csupán a dolgok értelmét világítja meg jelentésszerűen. Értékmegvalósulásnak ezzel szemben szubjektív *érvény,* vagyis egy bizonyos ideális létező felismerése a feltétele. Miben áll tehát a kétféle létmódozat közti lényegbeli különbség?

Rickert a tárgyakat e tekintetben két főcsoportra, *valóságos* (*wirkliches*) és nem valóságos, *valószerűtlen* (*unwirkliches*) létezőkre, osztja. Logikus magyarázatra szorul nyilván a kérdés, miként lehet valami nem valóságos, mégsem semmi. Ezt a látszatantinómiát egy ismeretelméleti polarizáció oldja fel, melyben a „Lét és Értelem" (*Sein vs. Sinn*) áll egymással szemben. Vélhetőleg mindenki ismeri a panaszos kijelentést: „Nem látom létem értelmét." Ennek ellentéte fogalmazódik meg a bizonykodásban: „Ez adja létem értelmét." Nem lehet kétséges, hogy a lét *értékvonatkozású* tartalma hétköznapi értelemben is más jelentéssel bír, mint az ontológiai minőségben tudatosuló lét. Rickert ezt a különbséget úgy értelmezi, hogy a lét polarizálható önmaga értékével szemben.

Az érzéki világ minden létezője időben fogant jelenség, ám ami téren és időn kívül létezik, arra is vonatkozik, hogy *van* (egzisztenciája). *Van* jelentése például a matematika fogalomkörében ábrázolt változóknak, állandóknak, képleteknek és más ténylegességeknek is, melyekről ugyanúgy beszélünk, mint *reális vonatkozású* adottságokról. A természettudományok terminológiája is a téridőben megjelenő jelenségeket vonatkoztatja el dologi környezetüktől és helyezi egy olyan fogalmi rendszer keretei közé, amely nem áll a realitás téridő függőségében. Amit a jelenséggel tudati azonosítás formájában összekötünk, az a vélt dolog *jelentése*, ami tudatosul bennünk, az a dolog *Értelme*. *Jelentése* minden szakszerű leírásnak *van*, *Értelmet* e leírások azonban csak azokhoz visznek el, akik a vélt jelentést tudatilag azonosítani képesek. *Az így felfogott Értelem időben manifesztálódik, de nem időbeli és nem is érzéki jelenség*. Ideális tárgyaknak *van* Értelme, de maga a tárgy nem azonos jelentésének tudati megvalósulásával. Ami az *igaz állításoknak* Értelmet ad, felette áll tárgynak és alanynak.

Az Értelem úgy kötődik érzéki vagy ideális tárgyakhoz, mint *érték* a *javakhoz*. Sem az érték, sem az Értelem nem tekinthető azonosnak a reális érzéki vagy ideális tárgyakkal. Az ideális és reális valóság tárgyaival dolgozunk, ezek alapján gondolkozunk, önmagukban azonban értéket, értelmet e tartalmak nem valósítanak meg. Tárgyakat, javakat hozunk létre, melyekhez adott esetben érték és Értelem is *kötődik.* Igazság szempontjából azonban nem a mondat vagy matematikai kifejezés tárgyi megvalósulása *igaz*, ugyanazt az igazságot többféle módon is képesek vagyunk kifejezni. Maga az aktus – az ítélet szellemi folyamata – sem azonos az *Értelemmel*. Ugyanazt az igazságot többféle aktus is kifejezheti. Az érték fogalma sem fejezhető ki konkrét módon specifikáló definícióval; lényegét tekintve *irreduktibilis*. Ebből az következik, hogy *az értékek irreális, a valóság tárgyaival szembenálló birodalmat alkotnak*.[i]

Mi tehát az érték kritériuma? A negáció logikailag egy a tagadott valóságtól elkülönülő *valóság fogalmát* jeleníti meg; értéktagadás esetében jelenthet ez *semmit*, de jelenthet *értéktelenséget* is. A tudományos kutatás által feltárt ismeretek rendszerében a negáció ill. affirmáció konszenzuális igenlést vagy tagadást jelent; nem lényegre irányul, nem is lényegből fakad. A tény, hogy az értéknek nincs konkretizálható tárgyi tartalma, illusztrálható a példával, mely szerint egy bizonyos bankjegynek értéket tulajdonítunk, holott pénz megszámlálhatatlan mennyiségben létezik. Az érték tehát nem individuális megjelenésű tárgyak tulajdonsága, hanem konkrét *fogalmak fölött lebegő irracionalitás*. Tárgyakként nem alkothatnak az értékképződmények időt betöltő rendszert, mert érték csak időlegesen létezhet azáltal, hogy a tárgy fölött érvényessé válik. *A létezés* megjelölés emiatt nem is lehet állandó érvényű, és az *érvényesség* sem minősülhet *ténynek*, hanem csak *vonatkoztatásnak*, melyben az érték és akarat kölcsö-

i „Die irrealen Werte stehen als ein Reich für sich allen wirklichen Gegenständen gegenüber, die ebenfalls ein Reich für sich bilden".[51]

nös affinitása nyilvánul meg. Az értékkötődés reális akaraton való konkretizálódását *törvényként* ható szükséglet („*Sollen*") hozza létre, és amennyiben objektív érvényességű értékre vonatkozik a kötődés, minden akarat individuum felettivé válik. Az érték maga alapulhat szubjektív meggyőződésen, az akaratnak azonban közösségileg kell megnyilvánulnia. Ilyen eset forog például fenn, ha kulturális meggyőződések ábrázolják az értéket. A kultúrmeggyőződés kisebb-nagyobb szociális közösségekben, családban, barátságban, gazdálkodásban értékhordozó, a természet a maga tagolatlanságában nem képvisel értéket. A késztetés igenlése („*Bejahung des Sollens*") definícióban elegáns rövidséggel határozza meg Rickert az egyén és a ráható objektív jellegű késztetés viszonyát az értékteremtésben.[34] Az objektív és szubjektív tényezők fúzióját, amely az ítéleti aktusban valósul meg közvetítő médiumként a transzcendens értékstruktúra és a reális ítéletben immanens tartalom között, Rickert gondolati konstrukciójában az immanens Értelem kifejezés jelöli. E funkcionális egység azt a feladatot látja el, melyet az általunk képviselt koncepcióban a *kognitív jelölés* valósít meg a külvilág és a szubjektum kölcsönhatása alkalmával, amidőn hidat ver az ideális létezők és a reális képzetek között.

Az *immanens Értelem* olyan történelmileg kidolgozott szisztémaként is értelmezhető, melyben a szellemi tudaton inherens „ideális fennállás" érték-jelentéssel látja el a tudattartalmakat. Az értékeket a valósággal tehát az aktushálózatban konkretizálódó immanens Értelem kapcsolja össze. Az így megteremtett összeköttetés alapján az ember nemcsak lélektani realitásként, hanem a valóság felett létező *világcsomó* („*Weltknoten*") szerepében is számot vet magáról. Ebben a *harmadik birodalomnak* is nevezhető közegben nem szűnik meg az érték és valóság szembenállása. Rickert módszere tehát tudatosan *heterologikus*, nem sorolható az ellentéteket reálisan feloldó dialektikus eljárások közé. Különös jelentőséggel bír és magyarázatra szorul ebből a szempontjából a tény, hogy a tanítás nem állítja szembe a logikai struktúrát az ideális létezőkkel. Ennek oka az, hogy a logikai struktúra a rendszerben felette áll az ideális tárgyaknak is. A matematikai idealitást éppúgy a logika segítségével rendezzük, mint ahogy fölfedezésével Le Verrier logikai alapon kölcsönzött létet a felfedezésétől függetlenül is reális tárgyként bolyongó Neptunusznak a világűrben. A logika törvényei alapján transzcendál minden realitás és idealitás immanenciája a valóságra. De miből vezethetők le a logika törvényei? Ezek nem vezethetők le semmiből se! A logikai törvényeknek nincsen szubsztrátuma, tiszta aprioritások; regulatív princípiumként működnek és irányítják a tárgyalkotó aktusokat. Az emberi szellem e törvényeket önmagáról számot adva tárja fel. Rickert fejtegetéseiben világossá válik, hogy az abszolút pozícióban átélt Világegész saját struktúráját igyekszik feltárni. A transzcendentális idealizmus törvényei alapján történő tárgymegragadás Rickert elméletében nem nyugvó jellegű, egyszer és mindenkorra érvényes formába öntés, hanem folyamatos megismerési feladat. Ennek alapján az adott – reális és ideális – elemeket imperatívuszok értelmében kell kezelni,

bár a logikai struktúra önmagában nem felszólító jellegű! Az ideális lényegleolvasással kapcsolatban Husserl is utal rá, hogy a módszerével feltárt struktúrák a lét számára nem kötelező jellegűek, nem igényelnek megvalósítást. N. Hartmann az értékekkel kapcsolatban jegyzi meg, hogy az erkölcsi jellegű felszólításnak nincs létenergiája,[i] nincsen tehát se a logikának, sem pedig az értékstruktúrának önmagából kiinduló parancs értelmű hatása. Az imperatívusz mind az értékelés, mind a gondolkozás esetében, Arisztotelész kifejezésével élve „ajtón át lopakodik be".

A logikai struktúra transzcendenciájában korábbi fejtegetéseink értelmében az irracionális Egész strukturális hatása valósul meg, amely nem származtatható más létezőből. Magukat a logikai törvényeket is logikai alapon tárjuk fel, és ebben ismételten érvényesül a kontemplatív megragadás alanyi/tárgyi relációt feloldó sajátsága. Ugyanez a jelenség észlelhető az értékmegragadás esetében is, ahol az értékstruktúra mindent értékelő eljárás alá von, magát a struktúrát azonban nem értékeli semmi. Az értékstruktúra csupán annyiban különbözik az logikai struktúrától, hogy más jellegű szubsztrátumot von hatása alá. A logikai struktúra átfogja az ideális létezők teljes egészét, végső szubsztrátuma lélektani szinten jelenik meg képzetek alakjában, melyek apriori hátterében dolgok állnak. Az értékszerkezet rétegződése esetén annyiban módosul a helyzet, hogy a „*Ding an sich*" nem *dologi*, hanem *affektív* természetű: A szubsztrátumot, melyet a lelki folyamatokat reflektálnak, nem *dolgok*, hanem *javak* jelenítik meg, melyek ontológiailag ugyan egybeesnek a *dolog* fogalmával, de nem logikus, hanem érzelmi szinten fejtik ki hatásukat. Amikor a reális valóságot logikai szinten észleljük, a dolgok képzetként jelentkeznek tudatunkban, ám ha ugyanezek a dolgok *javak* minőségében tudatosulnak bennünk, affektív színezetű szerkezet kereteiben valósul meg jelentésük.

Teleologikus jellegű késztetések

Szó esett már róla, hogy minden szavakban kifejezhető fogalom nemcsak denotatív értelemmel bír, hanem affektív színezetű konnotációkat is megjelenít. Logikus jellemzők alapján pontosan meg tudjuk fogalmazni hétköznapi vagy tudományos kifejezési módban, mit értünk például a *macska* vagy *kutya* szóval jelölt dologi jelenségen. *Érzünk* azonban emellett egy a tudatosuló fogalom által kiváltott, csak önmagunk számára érvényes, emocionális szinten megjelenő jelentéstartalmat is. Ilyen értelem-

i „Das Sollen hat von sich aus keine Seinsenergie."

ben beszélhetünk egy individuálisan differenciált jelentésrendszerről, amely affektív értelemmel is felruház minden észlelt jelenséget.

Ideális szerkezetek *érzelmi jellegű megnyilvánulásában észleljük az értékstruktúrát*, ezzel párhuzamosan formálódik a *képzetek racionális megalapozású rendszerében a logikai struktúra is*. E kétfajta tudati tényező átfedésének függvényében jelenik meg az aktuálisan észlelt jelenség *Értelme*. Ha minden érzéki benyomásra alapuló *képzettartalmat* – a fenomenológiai megközelítés módszerével – „zárójelbe teszünk", úgy tiszta logikai szerkezetté válik a rendszer egésze. Ha pedig az affektus szerkezeti elemeit iktatjuk ki a megragadott ideálrendszerből, eljutunk a tiszta realitás átéléséhez, amelynek legmagasabb szintje a misztikus abszorpció. *Az értékszerkezet egésze szintetikus középként jelenik meg az affektív konstelláció és annak reális korrelátumai között*.

Motorikus lefolyású magatartási formákat energetikus jellegű impulzusok irányítják, melyeket *akaratlagosnak* csak akkor nevezhetünk, ha az impulzusok tudati szinten is megjelennek. Nem számíthatók tehát az emberi magatartást exkluzív módon jellemző tevékenységhez reflexszerűen végrehajtott vagy ösztöntörekvések hatására létrejövő reakciók. A tudat szerepe a cselekvési mező lehetőségeinek feltárásában nyilvánul meg. *És mert a cselekvő személy szabadon választ a tevékenysége kibontakozása értelmében célszerűnek ígérkező alternatívák között, tudatosság jelképezi a szabadság princípiumát.* Az akarat Klages meglátása szerint nem mozgató, hanem sokkal inkább kormányzó erő. Érzelmek, érzületek megjelenését akaratlagosan befolyásolni csak elhanyagolható mértékben lehet. Életvitelünket meghatározó cselekvési folyamatainkat, magatartási módozatainkat célzatos igyekezetként hatja át az akarat. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az akarat tudatosan megtervezett programokat hajt végre, melyek hátterében érzelmi vonatkozású felvetések állnak. De vajon az akarat mindig célravezető módon irányítja-e az érzelmileg motivált programok megvalósítását?

Scheler finoman különböztet az *akarat* (*Wollen*) és a *cselekvés-akarás* (*Tunwollen*) között: „A gyermek akarhatja, hogy a csillagok ölébe hulljanak, de ennek megvalósítása érdekében keveset tehet." *Cselekvés-akarás* irányítja tehát a megvalósítást, ami egyet jelent az akarat deklaratív megjelenésével a világ okozati szerkezetében. Mindaz, ami cselekvés formájában meg nem valósítható, csupán vágy, kívánság formájában vehető számításba, és ha a reális lehetőségként jelentkező kivitelezést objektív módon legyűrhetetlen akadály lehetetleníti el, utat törhet magának – pszichopatológiai jelenségként is – az irracionális vágykielégülés. Ennek igazolására Scheler a börtönpszichózisok azon formáját említi meg, melyben az életfogytiglani börtönbüntetésre ítélt rab tudatában, egyébként normális gondolkodásmód mellett, az evidencia élményével egybekötve nyer kifejezést a meggyőződés, hogy kegyelmet kapott – szabadlábra helyezését csupán a börtönigazgató önkénye akadályozza meg.

Az akarat okozatosan megszervezett, logika által előírt *dolog-átalakítások* képében jelenik meg a tárgyi valóságban. Logikai törvények alapján ismerjük meg a világ

természettudományos szerkezetét, ennek ismeretében avatkozunk bele a történések lefolyásába. De vajon e szabályok követése öncélú aktivitás-e vagy olyasfajta késztetés húzódik meg hátterében, mely az akarat szerepét egy előre meghatározott vágányra tereli? A szakpszichológia és a szociológia, mint ahogy erről már beszámoltunk, az emberi magatartást társadalmi jellegű elkötelezettségek, ösztöntörekvések és kondicionált beidegződések formájában megjelenő motivációs elemekre vezeti vissza – többé-kevésbé logikusnak tűnő, ám egymás közt nem éppen konzisztens koncepciók keretein belül. A kérdés azonban, hogy a genuin készségeket és képességeket, melyekre emberi magatartásunk alapozódik, miféle végső hatások irányítják, nem vizsgálható a szaktudományok speciális eszközeivel. A probléma feltárására csupán a bölcseleti módszer alkalmas, amely az eddigi fejtegetések értelmében a következő választ adja: *Az emberi magatartás logikus és etikus irányultsága mögött létezik egy programot adó kozmikus erő, amely az akaratban és a hozzá kapcsolódó affektusok szerkezetében rendező elvként szerez magának érvényt. A logikailag feltárt lehetőségek mezején fölöttes hatalomként nyer kifejezést egy olyan affektív szinten érvényesülő befolyás, amely a cselekvések rendszerét megalkotja*. Maximális szigorral betartott logikai elvek alapján végrehajtott tevékenységünket is ellenőrzi egy *affektív cenzor*: Evidencia *érzése* hirdeti például a felismerésből fakadó kielégülést akkor is, amikor a matematika törvényeit magától értetődnek találjuk, nyugtalanító érzület teszi másrészt nyilvánvalóvá tévedéseinket. Az érzelmek viselkedés-meghatározó szerepe bizonyítást nyer a szakpszichológia terén is. Számos kísérlet egybevágó eredménye vezet a meggyőződéshez, hogy pozitív, illetve negatív jellegű visszajelzések szabályozzák cselekvéseink gyakorlati menetét.

Alaposabb szemügyre vétel alapján kiderül, hogy maga a logikai imperatívusz sem az észszerűség önálló erejével, hanem a kategorikusság affektív vonzatával fejti ki hatását. A röviden megfogalmazható irányelv, „ha el akarod érni a kívánt eredményt, követned kell a logikai normákat", arra utal, hogy az affektív cenzor nyomban megszólal, amint eltérünk a kitűzött céltól. Egy meghatározott feladatra irányuló *érzelmi-logikai komplexus* a *szándék,* melynek nyomán kibontakozik a kivitelezést végrehajtó akarat, illetve az akarat irányát meghatározó „cselekvés-akarat", hogy föltárja azokat a javakat, melyeket tevékenységünkkel megszerezhetünk. A *szándékban a dolgok javakká* válnak, a tevékenységi mező pedig affektív tartalommal átitatott környezetté lesz, melyet Scheler *értékmiliő* néven tart számon. Ugyanaz a tárgyi világ az egyén tudati vetületének függőségében számtalan értékforrással szolgálhat. Egy bizonyos táj más-más értéket kínál a földművesnek, festőnek, vadásznak és bizonyára mindenegyes individuumnak, mivel az értékelő lelkület nem azonos a logikai struktúrával, amely univerzális érvényességgel bír. Minden lelkületnek megvan a maga érzelmi logikája – Pascal szerint a szív logikája. Scheler e nézetet azzal a megállapítással pontosítja, mely szerint a lelkület minden tapasztalást és következményt megelőző értékanyaggal bír. Létezik egy a személyiség felett álló irracionális egzisztencia,

amelynek aggodalma és gondja az a bizonyos „*Angst und Sorge*", amely a *világprogram* megvalósítására ösztökél.

Az emberi cselekvés kettős arculatú tehát: *A legfelső, kontemplatív szinten logikailag valósítja meg a finál nexus tartalmát, értékrendileg pedig az Éthosz létrehozásán munkálkodik.* A *finál nexus* a determinációs típusok végső kiteljesülése, melyben a *logikai Világegész egyesíti* az okozatosság fogalmi rendszerében az evolutív és genetikus emergencia alakzatait. Aktív módon, akarata kormányzó erejével avatkozik az ember a világmindenség történéseibe. Befolyását alkotó lényként érvényesíti, miközben szellemi *teremtményeket* hoz létre, melyek kizárólag az ő megismerő képességét jellemzik. Tudatos cselekvése elkülönül a finál nexusban a biológiailag meghatározott célokra irányuló magatartási formáktól. Ösztöntörekvések esetén nem tudatosul az élőlényben, hogy milyen célt szolgál érzelmi kielégülést biztosító tevékenysége. Miközben fészket rak a madár, nem alkot képzeteket magának arról, hogy tojásokat fog rakni és keltetni, hogy építményében etesse majd a későbbiekben fiókáit. Csupán az időben közvetlenül bekövetkező feladatok sorozatára irányulnak tevékenységei. A finál nexus teleologikus jellege folytán az ember azonban felette áll az időbeliségnek.

Nicolai Hartmann találóan jegyzi meg, hogy a közönséges ok–sorozat azonos irányú az időfolyással, a finál–sor azonban az időlefolyással ellentétes irányban hat. Amíg az ok-sorozat láncolata ok és okozatból tevődik össze, addig a finál-sor cél-eszköz kapcsolatot hoz létre. Hartmann a folyamat törvényszerűségét abban véli fölfedezni, hogy a végső létforma vonzó erőt gyakorol a még meg nem valósult előbbiekre.[i] A finál nexus teremtő erejére hivatkozva állítja továbbá, hogy birtokában az ember saját sorsának gondviselőjévé válik. E képesség isteni jelzőre érdemessé avatja őt.[30]

A biológiai ihletésű viselkedéselmélet az ösztöntevékenység egymásba illeszkedő momentumainak létrejöttét külső ingerekre bekövetkező láncreakcióval magyarázza. Nappalok hosszabbodásának hatására a madarak belső elválasztású mirigyei működésbe lépnek, hormonokat választanak ki, melyek a fészekrakás céljainak megfelelő cselekvésre ingerlik az állatot. Bármilyen csodálatos is e folyamat, menten elveszíti varázsát, ha megfontoljuk, hogy az ösztöntevékenység egyes láncszemei nem hírtelen fellépő mutációk eredményeként, nem is természetes kiválasztódás hatására, hanem évmilliók folyamán alakultak ki. Nem tudni hogyan, de biztos nem véletlenszerűen, mert hiszen a madarak nagy része átvette e viselkedési formát, bár érthetetlen marad, hogy a Nap miként ingerel egy kémiai tömeget olyan tevékenységre, melynek eredménye egy napsugártól, hormontól teljesen idegen dolgot, például egy fecskefészket hoz létre.

Watson viselkedéselmélet iskolája a *tudat* fogalmát *tudatosan* kerüli és ezzel a koncepció csonka marad. Összetett magatartási formákat, melyek emberi lényünket jellemzik, nehéz elképzelni teleologikus tudati képek hiányában. Művészi alkotó-

i „Gezogenwerden des Prozesses auf das Endziel hin."

folyamatok alkalmával, tudományos ismeretek gyakorlati bevetése folytán mindig teremtő alkotás motiválja a ténykedést: olyan dolgot igyekszünk megvalósítani, ami még nem létezik, de létezhetne. A tervezés nem kondicionált reflex eredményeként jön létre, a célkitűzés tudatos előretekintésként valósul meg egy olyan időszak felé, amely reálisan nem létezik. N. Hartmann szerint a cél gondolata két módozatban jelenik meg: először a finál nexus történései során merül fel, mint irreális képzeleti tünemény, másodszor, a valóság megélt elemeként.

A finál nexus céltudatban okozatos. Az alkotó/teremtő tevékenység nem láncreakciók ok/okozati automatizmusában, hanem teleologikus akarati folyamatban játszódik le. Magáért beszél, hogy korszakalkotó tudományos meglátások, jelentős művészi alkotások csak az Egész útmutatása alapján jöhetnek létre. Nehéz lenne elképzelni, hogy nagyhírű zeneszerzők milliárdnyi kombinációs lehetőségek közt válogatva alkották volna meg műveiket. Ugyanez vonatkozik – más jelentős gondolkodó alkotásai mellett – Newton vagy Einstein meglátásaira is, akik nem „alulról fölfelé" építkezve alkottak rendszert, hanem az Egészből kiindulva kerestek elképzeléseiknek megfelelő reális tartalmat. A finál nexus kozmikus karakterét nemcsak tudományban, művészetben fedezhetjük fel, színvonalbeli különbségektől eltekintve minden szellemi termékben felismerhető a megfelelő séma. *Az értékelő cselekvés* részére az ethosz olyan orientációs segítséget képvisel, mint amelyet a logikus cselekvés részére a cél jelenít meg.

Az értékek dimenzionalitása

A finál nexus megvalósulási folyamata egy térben elképzelhető dimenzionalitás mentén „föntről lefelé" halad. Azonos módon jellemzi az *affektív fogalmi rendszert is* egy bizonyos térszimbolika, amely az értéktartományok elkülönítésére szolgál. *Magasra* értékelni valamit, valakit, *magasröptű* gondolatokat alkotni, *mélyre* süllyedni erkölcsileg az affektív térszimbolika irányait szabja meg. A tér a sas számára annyiban létfontosságú, amennyiben közeget alkot és keretet szab lehetőségeinek. Állati lény nem képes felfogni az iránymutatás jelentését, számára talán a meghosszabbítási vonal hívhatja fel figyelmét valamiféle érdeklődést kiváltó tárgyra. Az ember, aki nem ösztöntárgy után kutatva kémleli a messzeséget, hanem szellemi értékek felismerését tűzi ki céljául, képes rá, hogy *deiktikus* értelemben nyilatkozzék a gondolatilag realizált jelenségekről.

Ahogy a logikai tér sem fogható fel lélektani momentumként, úgy a *szimbolikus tér* is sajátságosan kontemplatív szellemi alkotás. Az emberi mozgás jelentős része

nem csupán célirányos mobilitás, hanem valamiképpen szimbolikus értelmű jeladás is. Az ókorban a *szymbolon* kifejezés egy konkrétumként meg nem határozható, elvont értelmű fogalom megjelenítésére szolgált. A német *Sinnbild* pedig éppúgy, mint a magyar *jelkép* magasabb szintre utaló rejtjelezésnek felel meg. Föllelhető a térszimbolika nyelvtani rendszerekben is. A genitivus, illetve dativus minden nyelvben térirányultságot fejez ki; a birtoklás tehát képletes térösszefüggésben ábrázolódik. A térszimbolika értékvonatkozására utal annak a polinéziai törzsfőnek esete is, aki nem volt hajlandó a hajókabinba bemenni, mert megalázónak tartotta, hogy feje felett a fedélzeten járkálnak. Sziámban hasonló okokból tiltakoztak a hívők egy Buddha szobor hajófülkébe helyezése ellen. Mi tehát az alapvető különbség a valós tér modelljére alapuló *szimbolikus tér és logikai tér* között?

A logikai tér aritmetikai jellegű fogalmi rendszert jelenít meg, amely oly módon jön létre, hogy a számszerkezet tapasztalati téralakban nyer kifejezést, amely három minőségben – *kvantumban, sorban és halmazban* – szervezi racionális egésszé a világ pluralitását. Az értékszerkezet tagolódása ugyancsak térszerű alakzatban jön létre, de a különféle minőségek ez esetben mennyiségileg meg nem határozható reális képzetekként jelennel meg. A kvantum helyébe *értékegységek* lépnek, melyek aritmetikai jelentésként nem értelmezhetők. Az értékegység ugyanis annak a szubsztanciának felel meg, melyet „Jó"-nak nevezünk. Megtaláljuk a Jó mögött is a realitást, ám ez nem a jelenségek értelmi vetületében, hanem a képzetek mögött meghúzódó értéktartalomban jut kifejezésre. Vegyük például egy éles szerszám látványát, amely emberi testbe hatol. Leírhatjuk e jelenséget olyan megfontolások alapján is, amely különféle anyagok egymáshoz viszonyított szilárdságát juttatja kifejezésre – a fizika világában. A cselekvő személy *szándéka* szerint azonban az aktus megvalósíthat emberölést, de életmentő műtéti beavatkozást is. Ez azt mutatja, hogy a Jó vagy Rossz nem képzetszerű, de nem is pusztán affektív jellegű élményanyag – miként a kvantum sem képzet, bár képzetre vonatkozik. Az értékszerkezetben az affektusokat előidéző tárgy, illetve folyamat értékhordozó funkciót valósít meg, melyben az értékstruktúra olyan értelemben manifesztálódik, mely szerint az afficiáló alakzat *formális* vonatkozásban aritmetikai jelleggel szerez magának érvényt, *tartalmilag* pedig az irracionális Egész vetületeként jelenik meg. Formális szinten az értékpolarizáció, aritmetikai szerkezetének megfelelően, *trichotomikus* jellegű – a következő tagozódás értelmében:

i) Az értékpolarizáció átfogó fogalmi egysége a Jó. Ebben az összefüggésben szépről, igazról is beszélhetünk, de amint a későbbiekben kiderül, ezek a kategóriák csupán speciesei az érték-lényegiségnek. Mi tehát a *Jó*? Szókratész iskolája az ésszerű életmódban véli a Jót fölfedezni – mondván, hogy ez a helyes cselekvés tudásában jelenik meg. Helyesnek pedig akkor minősíthető a cselekvés, ha az ember hasznát szolgálja oly módon, hogy boldoggá teszi őt. Tudatos belátás tanítja meg az embert arra, hogy

mértékletes, bátor és igazmondó legyen, merthogy ezzel jár a boldogság keresése útján a legjobban. A Rossz, vagyis a boldogtalanság a Jó nem tudásából ered; intelligencia kérdése, tehát tanítható. Ám e tekintetben maga Szókratész, az antik racionalizmus atyja sem biztos a dolgában, mivel a Jó megvalósulását egy isteni eredetű belső hang, a *daimonion* ihlető hatásának tulajdonítja, mely kritikus pillanatokban visszatartja az embert helytelen cselekedetek (*adikia*) végrehajtásától. A későbbiekben Kant is a Jó fogalmának légies karakterű megfoghatatlansága mellett tesz hitet. Ő úgy véli, hogy a Jó képzetszerű jelenségektől függetlenül váltja ki a cselekedeteink minőségének megfelelő pozitív érzületet. A hétköznapi élet javait, melyek jellemezhetők a „mire jó" kifejezéssel is, nem jónak, hanem hasznosnak minősítjük. A morális értelemben vett Jó azonban nem valamire („*für etwas*"), hanem önmagába véve („*an sich*) jó.

Mindkét esetben céltudatos cselekvés eredményeként következik be az elégedettség érzülete, ám az erkölcsi Jót követő visszajelzés nem praktikus vonatkozású, hanem a Világegészben betöltött abszolút pozícióra utaló szerep fönséges voltából származik. *A morális cselekedet nem konkrét emberi célt valósít meg, hanem az irracionális összefüggések egységét biztosítja.* Kant számára a természet lényege a *dolgok törvények alá vont létében*[i] fogalmazódik meg. Rendszerében egyértelműsíti, hogy a Jó természetfeletti forrásokból nyeri az emberi természetre ható erejét. A természet *érzékfeletti* vonatkozásában lelhető fel az emberi észlény ama szabadsága, hogy képes az érzéki benyomásoktól függetlenné válni. A törvények értelmében megvalósuló lét abban nyilatkozik meg számára, hogy képes morális tevékenységét minden tapasztalatilag megadott feltételtől függetleníteni. Az *erkölcsi akaratot* nem érzéki jellegű affekció határozza meg, hanem azon törvények felismerése, melyek alá az erkölcsi magatartási forma vonható. A Tiszta Ész által felismert értékrend közvetlen módon késztet cselekvésre és készséget biztosít arra is, hogy érzéki tárgyak hatásától függetlenül érezzünk felhívást olyan cselekvések végrehajtására, melyek nem járnak haszonnal. Az akaratot közvetlen módon befolyásoló késztetés[ii] nem származtatható a természeti folyamatokban jelenlévő törvényszerűségeiből. A morális princípium deduktív módon nem vezethető le, nincs premisszája; mi több: belőle vezetjük le a szabadság erényét. Ebben áll Kant röviden kifejezett álláspontja a Jó irracionális természetéről.

Nietzsche is felismeri az erkölcsi rend irracionális jellegét, amidőn kijelenti, hogy tudjuk, mi a Jó és mi a Rossz. Állásfoglalását azzal a nézettel pontosítja, hogy az érték a kvantum fogalmához hasonlítható pluralitás, amely analógia értelmében kijelenthetjük, hogy léteznie kell egy értéksokaságnak, amelyen inherens a mindent átfogó irracionális Egész. Ez lenne a bölcselet által keresett *Legfőbb Jó*. Egy jó ember, egy jó cselekedet a „Jó"-nak csupán nevét adja, maga a Jó névtelen összefüggés a tárgyon.

---

i „Die Existenz der Dinge unter Gesetzen"

ii „Den Willen unmittelbar bestimmendes Vermögen"

Nicolai Hartmann álláspontja szerint a mindenkor érvényes morál konkretizálja a Jót, amely így az *erkölcsös* magatartással vitathatatlanul egybeesik. A Jó felismerése mindemellett történelmi feladat. Az affektív módon megragadott anyaghoz a Jó novumként járul, ám a kapcsolatban mindig található irracionális maradvány – mint ahogy az aritmetikai szerkezetben is az *Egy* irracionális hordozója az aritmetikai összefüggéseknek.

ii) Az aritmetikai szerkezetben a kvantum sorokat alkot, amely folyamat apriori princípiumok alapján jön létre és minőségi tartalmak rendezésére is képesít olyan feltételek mellett, melyek a hiányzó elemek felismerését is szükségessé teszi. A reális tapasztalás nem állít elénk folyamatos sort, mégis képesek vagyunk a növény- és állatvilágban megjelenő különböző fajok és fajták ésszerű osztályzására. Ilyen értelemben valósul meg az értékek dimenzionális rendszeralkotása is, amely emellett szintetikus jellegű is, minthogy az affektív irracionalitást a logikai struktúra rendjével egyesíti. Az értékmegragadás logikai karakterét tünteti fel tehát az érték dimenzionális szerkezete, az *értéksor*, melynek soralkotó tulajdonságát nem az affektív élmény intenzitása, hanem tudatos értékelés eredményezi.

Hartmann az értékanalízis nehézségeivel kapcsolatosan utal arra, hogy mindig csak az érték anyaga, tehát reális tartalma írható le, maga az értékminőség, vagyis az, ami az anyagot értékessé teszi, önálló minőségként megragadhatatlan. A szeretet reális jelenség, de a premissza, mely a szeretet értékét kiteszi, irracionális értelemmel bír. Értéksor sajátságos módon akkor lép fel, amikor az értékítéletet indokoljuk: „A szeretet jobb, mint a gyűlölet." „A hazaszeretet értékesebb, mint a politikai barátság."

Az értékérzékelés tehát polarizálva ragadja meg a minőséget. Nem izoláltan jelennek meg az értékek, hanem minőségek szembenállásának formájában, ahol a Jó nemcsak a Rosszal, hanem saját rendszerén belül is polarizálódik. Tévesnek kell ezért minősíteni az antik eredetű skolasztikus felfogást, amely a Rosszat a Jó hiányának tartja: „*Malum est defectus perfectionis debitae*". Van jó, jobb, legjobb, de ez nem képez homogén dimenziót a rossz, rosszabb, legrosszabb értéktartalmával. A kevésbé jó csak abban az értelemben rossz, hogy a teljesség hiánya rést hagy egy pozitív módon megnevezhető Rossz számára: „Aki kevésbé szeret, hajlamos az önzésre." Az önzés maga a Rossz, nem pedig a szeretet fogyatékossága. Ebben az értelemben dimenzionált a Rossz is, a kevésbé rossz helyet biztosít a pozitív értelemben leírható Jónak.

Az értékek dimenzionális karakterét vizsgálva mutatja ki Hartmann a törvényszerűséget, melynek értelmében minden erkölcsi becslés esetében érték áll értékkel szemben, az értékszféra tehát autonomikus jellegű. Az ember állandó jellegű döntési kényszer nyomása alatt áll, melynek folyamán a kisebb jót kénytelen feláldozni nagyobb jó érdekében, és így valamely érték megsértésével óhatatlanul bűnössé válik. Ez a nyilvánvaló konfliktus elvezet a kérdéshez, hogy vajon a hiányos értékmegis-

merésből vagy az értékek ontológiai struktúrájából fakad-e a kényszerhelyzet. Hartmann válasza egyértelmű: Az értékmegvalósítás nem egy monoton módon fölfelé ívelő kontinuum követését követeli meg, hanem az aktuális élethelyzet által spontán kialakított döntési szituációban megvalósított erkölcsi értelembe vett helyes cselekedetet. Nincs tehát, nem is lehet mindent átfogó értékegység. Azáltal, hogy az értékek multidimenzionális terét számtalan, csak időről-időre aktuálissá váló kontinuum határozza meg, nem adódik lehetőség egy fixcsillag által egyszer és mindenkorra kijelölt irányvonal követésére. Az érték-dimenzionalitások által leírt közeget Hartmann egy *intelligibilis értéktér* fogalmával írja körül – nagyjából olyan értelemben, ahogy Platón értekezik a „*toposz noétosz*"-ról értekezik.

Scheler értékelméleti koncepciója „előnyben részesítés" alapján határozza meg az értékvilág terét, ami szintén döntési kényszert hoz magával. Hartmann koncepciójával ellentétben ő azonban az affektív tartalom mellet egy határozott iránytudat (*Richtungsbewusstsein*) hatását is feltételezi, amely a dimenziók sokaságának kohézióját biztosítja.

Pascal nem dolgoz ki részletes értékelméletet, ám meggyőződéssel vallja, hogy az értékmegragadásra más törvények vonatkoznak, mint a logika törvényei alapján hozott döntésekre. Nézetét úgy fogalmazza meg képszerűen, hogy a szív és az Ész érvei különbözőek; a belső sugallatokra alapozódó gondolkodást az „*ordre du coeur*" kifejezéssel illeti. Hartmann ehhez hasonló értelemmel látja el „*axiologischer Höhensinn*" fogalmát, melynek értékminőségek kifejeződésére és összehasonlító megítélésére vonatkozólag érzékszervekhez hasonlítható funkcionalitást tulajdonít.

iii) Bizonyos feltételek megvalósulása mellett előfordulhat, hogy az izolált értékminőségek *Szymploké* alakzatban összefonódnak és ezzel *halmazstruktúrát* alkotnak. A bizalom értéke például növekszik a benne foglalt erő, kockázat, bátorság értékével. Egymással jól összeférő tulajdonságpárok létezését tapasztalhatjuk az értéktelenségi szférában is. Az értékek sorában a felebaráti szeretet ellenkezhet az igazságossággal, de össze is férhet vele. Lehet valaki igazságos, de szeretet nélküli is, de előfordulhat az is, hogy ennek fordítottja valósul meg, „elfogult szeretet" formájában. Hartmann az értékhalmaz problémáit a „*Gesetzlichkeit der Werttafel*" címszó alatt tárja fel, ahol megemlíti az értékek egymást kiegészítő viszonyát is. A jószívűség és a hála kiegészítik egymást. Egy ilyen halmaz esetében nem egyenlőségről, de nem is ellentétről, hanem a dimenzionális jelenségektől elkülönülő *organikus kapcsolódásról* van szó. Behatóan foglalkozik Hartmann az értékek „erősségének", illetve „magasságának" fogalmi meghatározásával is. Ezzel kapcsolatban vonja vizsgálat alá a bűnösség kérdését és megállapítja: Alacsonyabb értékek ellen való vétség súlyosabb beszámítás alá esik, míg a magasabb érték megvalósítása erkölcsileg értékesebb. Az emberölés ugyan súlyos bűn, de ha valaki nem öl embert, attól még nem erényes. Másrészt: ha valaki nem foglalkozik a festészettel, költészettel, nincs érzéke kultúrértékek iránt,

erkölcsileg még nem kifogásolható, ha azonban kulturális értékek megvalósítására tör, személyiségének értéke növekszik. Az értékek halmaza nem oldható fel ellentmondásmentesen egy magasabb rendű szintézisben, ez kiderül az értékek plurális megjelenési formájából is, amely már maga is értékminőséget jelenít meg. Ezzel kapcsolatosban hivatkozik Hartmann az *érték megszállottság* jelenségére, melyben egy bizonyos értékcsoport exkluzív, extrém módon történő favorizálása manifesztálódik – nem ritkán zsarnoki módon a politikai életben. E megszállottság áldozatai vakká válnak minden más értékkel szemben a jelszó értelmében: „*Fiat iustitia et pereat mundus*"[i]

A kérdésre, hogy kimutatható-e a halmazalakítás racionális értelemben vett elegendő alapja, egyértelmű a válasz: Nem. A csoportosítás apriori elvek alapján történik, az értékek egysége pedig irracionális bázisra alapul, amely az abszolút pozíció következménye.

Intézményesített erkölcsi rend

Az *ethosszal* szemben, amely történelmi kibontakozása során válik érzelmileg megragadható struktúrájává az értéknek, a *morál* a mindenkori éthosz szenvtelen, intézményesített alakját testesíti meg – jogban, szokásokban, tömeglélektani átélésben. A *konvenció* vagy *etikett* nem közvetlen erkölcsi meggyőződésre alapozódik, legitimitását hagyomány, megszokottság, bevett szokások képezik. Nem törvény szabályozza betartására vonatkoztatott kötelezettséget, csak beidegződés, érintkezési formarendszer, nem ritkán divat, mégis bizonyos fokú bátorság vagy épp erkölcstelenség szükséges ahhoz, hogy valaki kilépjen az íratlan szabályok keretei közül. A konvenció maga is tárgya az erkölcsi értékelésnek: A szabályzatok – mit tegyenek, hogyan öltözködjenek, milyen magatartási formát tanúsítsanak bizonyos alkalmakkor férfiak, nők, gyerekek – megfelelő hagyományokhoz kötődnek, és ha valaki azoktól való eltéréssel hívja fel magára a figyelmet, erkölcsi elbírálás alá kerül. Hasonló a helyzet jogi intézmények esetében is. Mélységesen téved a pozitivista államjogász, Georg Jellinek (1851 – 1911), amikor azt állítja, hogy a jog az *erkölcsi minimum* érvényesítője. Ennek pont az ellenkezője igaz: A jog az *erkölcstelenség maximumának* azon határvonalát húzza meg, melyet a társadalom még eltűr; ami ezt áthágja, azt törvényileg szankcionálja. A *tulajdonjog* teljes rendelkezési szabadságot

i Győzzön az igazság, még ha beszakad az ég is.

garantál az önzésnek, a *birtokjog* a tényleges szerzést garantálja erkölcsi feltételekhez kötöttség nélkül. A büntetőjog esetében nyilvánvaló az elvi álláspont, mely gondosan meghatározza, miféle erőszak az, melyet a jogrend még eltűr – valamilyen oknál fogva. Ha az erőszak valamely formája az életet, testi épséget, egészséget fenyegeti, a jogrend közbelép. Kisebb erőszakkal és a nyomásgyakorlás minősített formáival szemben – bár az erőszak minősége és mértéke kultúrkörönként változó – bizonyos mértékig közömbös. Ami a tényálladékból kimarad, nem minősíthető erkölcsösnek, legtöbbször nem is az, csak kevésbé erkölcstelen, mint a szabályzat alá vont cselekmény.

A jog nem hoz létre erkölcsöt, csupán észlelésre alkalmassá teszi az erkölcsi állásponttól való eltérést. Végső alapja a végrehajtási erőszak, jóllehet az erkölcsi magatartás vezérelve a szabadság. A Jó és Rossz megjelenési formái nem sorakoztathatók fel azonos dimenziók mentén; legfeljebb annyiban, hogy a kevésbé Rosszból valami Jó is származhat. Amidőn a jog megfékezi az erkölcstelenséget, helyet ad az erkölcsi Jónak… Mégis: egy olyan társadalomban, melyet a szabályzatok sűrűsége jellemez, rendszerint kevés az élő erkölcsiség. A természetes moralitással szemben mindig bizalmatlan a jog. Ha például gyermektartási kötelezettséget rendel el, abból indul ki, hogy erkölcsi fogyatékkal élők maguktól nem törődnek gyermekükkel.

Az etikai értékegység pozitív értéktartalom, a lényeg-idealitás terminológiájában kifejezve az érték szubsztanciája. Pozitív erkölcsi tartalmaknak sokszor az erkölcstelenség önkényének lefokozásával biztosít helye a jog. Ha a jogalkotás a társadalmi együttélést szabályozza is, célja mindig a hatalom biztosításában, illetve korlátozásában valósul meg; az állami élet csupán tárgyát képezi. Szellemisége célkitűzésekben jelenik meg, ami nem tekinthető erkölcsi jellegű megfontolásokra alapuló elvnek, hasonló törekvések szakmai tantervekben is felismerhetők. A jogrendszer társadalmi intézmények kereteire vonatkoztatva írja elő a megkívánt magatartási módot azzal a célzattal, hogy a jogalany cselekedete az őt magába foglaló intézmény – család, állam, jogi személy stb. – javát kielégítse. A megfelelő igény nem újkeletű: A történelembölcselet későbbiekben vitatott folyamatai arra engednek következtetni, hogy a *participation mystique*, melyben a panteista azonosulás affektív módon átélt hatása manifesztálódik, a jog szellemében valamiképpen új alakot nyer. Mindig olyan körülmények közt igazolódik a joghatalom iránti igény, amely esetekben az istenség szerepét betöltő intézmények már nem képesek az együttélés követelményeit szabályozni. Ezért váltotta fel az egyház férjet és feleséget misztikusan egyesítő szentségét a szerződéses jogi házasság.

Az értékek univerzális valósága

Az értékelmélet egyik központi feladatát az *értékmegragadó magatartás* (*Aktwert*) és az abban megvalósuló *értéktényálladék* (*Sachverhaltswert*) fogalmi elkülönítése képezi. Nicolai Hartmann szerint a *tényálladékként* megnyilvánuló értéket nem maga a cselekedet, hanem morális intencionalitás eredményezi. Értékesnek nem minősíthető egy alapjába véve pozitívnak mondható tényálladék sem, melyet a cselekvő személy minden jószándék nélkül valósított meg. A személyiség erkölcsileg értékelendő magatartása tehát az *intenció,* maga a *tényálladék az* íntendált érték. Ilyen mértékű összefonódás esetén fölvetődik a kérdés, hogy elválasztható-e egyáltalán elvi éllel a jó szándék az eredményezett tényálladéktól. Hartmann szerint nem, mivel a személyi érték már maga is erényként, szándékos morális önmeghatározás eredményeként él az emberben. A bennünk lévő jószándék válik értékes tényálladékká javak létrehozása alkalmával valaki más számára; abban az esetben is, amikor a nevelő erényessé szándékozik formálni neveltje személyiséget. Antik felfogás szerint az erény a Legfőbb Jó. Erkölcsös lelkületű emberek és az általuk teremtett tárgyi környezet egyaránt tárgyai az értékelő kontemplációnak. *Az erény és javak kapcsolata valójában az éthosz és finál nexus fúziójaként* manifesztálódik.

Értékmegvalósítás abban különbözik a misztikus abszorpciótól, hogy evilági, *kauzális vonatkozást* is megvalósít. *Nem önmagában érték a szeretet, csak tényálladékban válik azzá.* Amidőn a mindenkori etika érzelmi kötődést ír elő, egyben *tényálladékot* is parancsol: „*Cselekedj úgy, hogy magatartásod oly módon legyen okozatos a világban, mint amilyen okozattal annak cselekedete jár, aki szeret!*" Az etikus magatartásnak is van mágikus vetülete, létezik *erkölcsi „actio in distans*" is. Például, ha imádkozunk valakiért.

Történelmi etikák olyan affektív vonatkozású cselekményekre helyezik a hangsúlyt, melyek keretszerűen határozzák meg a tényálladék értékét. Ez az eljárási mód kontemplatív megközelítést igényel, melynek során az affektív konstellációban átélt és racionálisan megragadott tényálladék szintézisében az irracionális Világegész tudatosul. Értékösszefüggés tekintetében tehát a tárgy kozmikus korrelátumban manifesztálódik, ez pedig azzal jár, hogy az *értékelő* kontemplációban kialakul egyfajta identitás, melyben a Világegész szubjektummá válik, a szubjektum pedig Világegészként éli meg önmagát – amint ez misztikus élmények leírásából kiderül. Figyelemre méltó, hogy az így kialakuló univerzális vonatkoztatású szintézis megfelel a karteziánus szembenállás fentebb részletesen leírt feloldódásának, melynek alaptétele abban áll, hogy a *logikai identitásban* a gondolat azonos a tárggyal, miként a tárgy is azonos a gondolattal. Értékelméleti vonatkozásban ez az identitás az irracionálisan megragadott, illetve racionálisan megközelítésben felfogott *tárgy* azonosságában manifesztá-

lódik, amely fúzióban kauzális cselekvés is megvalósul. Ezt a törvényszerűséget fejezi ki a *dativus ethicus* fogalma: „*Ha jót vagy rosszat teszel, mindig másnak teszed, ez a más lehetsz te magad is*."

Az erkölcsi cselekedet nem egy másik személy bármi módon azonosítható önzését elégíti ki, hanem olyan tárgyi s egyben alanyi világot igyekszik megvalósítani, melynek összessége érdemes a kontemplációra. Az identitás végső alapját más személyek önzetlen érdekével való feltétlen azonosulás képezi: Aki szeret, úgy cselekszik, mint a szeretett lény, amidőn saját érdeke erkölcsi valóságát keresi. Ez a szeretet nem ösztönös jellegű kötődés, melyben nem tudunk lemondani szeretetünk tárgyáról. Valós szeretet nyilvánul meg a morális képviseletben, melyben önmagunk ellen járunk el, miközben mások érdekét szolgáljuk. Számos romantikus regény és színdarab szüzséjét képezi a válás, melyben a szerető személy lemond saját boldogságáról, hogy ezzel megóvja szeretettjét attól a boldogtalanságtól, amelybe egy életre szóló kapcsolat kialakítása esetén belevinné. Nem áll messze az ilyen jellegű értékmegvalósítástól az áhítatos lélek istenség felé forduló, szentségi értékekben megélt önfeláldozása, melyben az *azonosítás* egyenlő értelmű az *azonosulással.* Nem hanyagolható el azonban ez esetben a pontosítás: Amennyiben az áhítat nem realizálódik kultikus cselekményben is, mellyel realitásként nyer kifejezést az önzetlen odaadás, nem válik a vallásos átélés értékké; misztikus kontempláció marad.

Az értékmegragadásban az *ens* és a *bonum* fogalma azonos értelemben jelenik, ami azt jelenti, hogy a logikai tárgytudat az intenció keretében marad. A *Legfőbb Jó* mégsem azért nem ragadható meg a panteista misztikus valóságban, mert az egymásnak ellentmondó *panteista,* illetve *logikai* Világegész fölé boltozódik egy mindent átfogó szintézisben a későbbiek folytán még alapvető vizsgálatok alá vont és speciális értelmében megvilágított *metafizikai közép*.

Annyi már az eddigiekből is kiderült, hogy az értékszubsztancia abban különbözik az irracionális, csupán intuitív módon megragadható szimbólumtól és annak racionális szinten tudatosuló tárgyától, hogy szintézisként jön létre a fogalmi valóságot egyesítő javak rendszerében. A javak legmagasabb szintje maga a világ, amelyben az értékek megvalósultak. Ez a szabály érvényesül esztétikai értékekben is: Amennyiben egy a művészetek nyelvezetében kifejezésre juttatott mű értéket hoz létre, úgy kulturális jellegű alkotás valósul meg benne. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a művészet eszközeivel szankcionált megismerési mód értékteremtő. Ezzel a megállapítással eljutottunk a kérdésig: „Miben különböznek kulturális javak alapvetően a pusztán racionális értelmükben tudatosuló tárgyaktól?

Racionális lényegmegvalósulások esetén reáldeterminációban észlelt dolgokat helyezünk el egy logikailag konstruált Világegészben. Ennek eredményeként jön létre a dolgok logikai piramisa, amint ezt természeti jelenségek osztályozása alkalmával is észlelhetjük. Irracionális aktusok lebonyolítása esetén a tárgyakat körlogikai szabá-

lyok szerint helyezzük egy rendszer keretei közé. Ilyen értelemben alkot a remeterák és a tengeri rózsa sorsközössége is kategóriát, bár az egyedek a logikai rendszerben egymástól távol eső speciesek. Értékelés esetében az a feladat hárul ránk, hogy a logikai szabályoknak megfelelő okozatos módon építsük fel irracionális átélés alapján a tökéletesnek érzett Világegészt. Ez esetben egyrészt racionális okozatossággal korrigáljuk az Világegész irracionális sorsszerűségét, másrészt az okozatosan kialakult Világegész érdektelenségét tesszük sorsszerűséggel az egyedek affektív vonatkozású életterévé. Az értékelő aktussal olyan sorsot valósítunk meg, melyben szabadon választunk a látáskörünkbe kerülő alternatívák által felkínált lehetőségek között. Racionális szabadságunk okozatosan kapcsolódik a világ menetébe, saját cselekvésünk eredményét azonban affektív módon éljük át sorsunk megvalósulásaként, minthogy érzelmileg viseljük cselekedeteink következményét. Röviden szólva, *a felelősség viselésében nyilvánul meg a szabadon választott kényszerűség.*

Az irracionális és racionális tudati jelenségek szintézisét abból az abszolút pozícióból vizsgálódva éljük át, melyet a szellemi kontempláció biztosít az alanyi/tárgyi reláció feloldódása által. Ha nem hatná át tudatunkat egy kontemplatív megismerési módusz, affektusaink sem lehetnének értékelő természetűek, és csak a behaviorizmus tanaiban meghatározott animális ösztön-megnyilvánulások funkcióit láthatnák el. Tárgyi jellegű érzelmeink is kontemplatív jelleggel fundálódnak: A fájdalom, indulat, örömteljes kielégülés hangulati elemeit saját tulajdonságaiként oltja belénk a Világegész. Ez a kontemplatív megalapozottság teszi lehetővé, hogy egy színmű hatásaként a tragikus hőst szívből megsiratjuk, és hogy egy zenei alkotás csodálatos, egész lényünket átfogó meghatottság érzelmeit váltsa ki bennünk.

Kontemplatív azonosulás teszi lehetővé, hogy téren, időn át valósuljon meg bennünk a sors maga egy életérzés formájában, amely minden valaha élt és a jövőben még világra jövő ember érzületeinek megfelel.

Szellemi megnyilvánulások

Ha pusztán lélektani irányultságú lények módján léteznénk, mint afféle fejlettebb lelkületű állatok, akkor emóciók, affektusok, érzések, érzelmek, érzületek, hangulatok mind-mind csupán viselkedési regulációként lépnének fel tudatunkban, és nem valósulna meg a ránk ható világvalóság emberi átélésének tudata. Képzeljünk el egy élőlényt, amely csak egy a hő érzékelését lehetővé tevő érzékszervvel rendelkezik. Ennek a kreatúrának olyan élettérben kellene sivár létét megvalósítani, melyben a táj egy

része túl forró, másik túlságosan fagyos és csak bizonyos utak, terek alkalmasak vitális funkciók fenntartására. Egy ilyen teremtmény, ha forróságot vagy fagyosságot érzékel, nyomban irányt változtat, és az irányváltoztatások láncolatában gépiesen kialakul egy útvonal, mely nem égetően forró, se nem dermesztően hideg. Nem kell e lénynek ismernie a terep egyéb minőségeit, tisztán önérzékeléseibe zárva képes biológiailag célszerű mozgási folyamatait életjelenségnek minősíthetően végrehajtani. Watson és általában a behavioristák valahogy így képzelik el az emberi magatartás észszerűen irányított megvalósulását. Egy kizárólag érzületek alapján működtetett lény nem tár fel a világ egészéből egyebet, csupán annak fizikai mutatókban ábrázolható diagramját, amely szellemi aktusok generálására természetesen nem lehet alkalmas.

Nem lehet kétségünk afelől sem, hogy az értékelés érzelmi alapja nem önmagában megvalósuló szubjektív létező, hanem tárgyi vonzatok manifesztációja. Nem édességet érzékelünk, hanem a cukrot, a mézet tartjuk édesnek, embereket tartunk szomorúnak, boldognak... Érzékletek, ösztönös reakciók által irányított lények önmaguk szubjektív módon érzékelt állapotát igyekeznek viselkedési módozatok segítségével optimálni, a világ folyásába nem kívánnak beleavatkozni, még ha biológiai megalapozottságú cselekvéseik környezetalakítási tevékenységet is magukba foglalnak. Az ember, kontemplatív szellemiségének eredményeképpen, tárgyként tekint önmagára, ha például megállapítja, hogy haragszik valakire vagy örül valaminek. A megítélt tárgyaknak, jelenségeknek mindig fölötte áll; még az esetben is, ha önmagáról – önkontrollról, tudatos cselekvés irányításról – van szó. Magasabb szintről megítélve rendezi át egységes összefüggésben imponáló körülmények rendszerévé igényeinknek megfelelő cselekvési mezővé a világot. Az értékelő aktus mindig extatikus: Az érzékekre ható, részben önmaga által alkotott világ tárgyait ruházza fel jelentéssel, értékkel. Ha az értékelést nem kísérné jelentéstudat, nem állna módunkban azon javak birtokbavétele, melyek az értékjelentés tárgyi oldalát képezik.

Ha tárgyként vonjuk is önmagunk személyét a világegyetem hatása alá, a tárgyi azonosulás extatikus valósságán kívül tudomásunk van mindenkor a ránk ható körülmények fölülbírálhatatlan érvényű affektív jelentéséről is: Közvetlen módon észleljük, hogy a külső hatások adekvát módon valósulnak meg érzelemvilágunkban. Felismerjük, hogy egy bizonyos miliő atmoszférikus kisugárzása ellenállhatatlan erővel váltja ki bennünk az ünnepélyesség, szomorúság, áhítat, ellenszenv vagy más affektív színezetű megkötöttség érzületét. A rajtunk szinte érthetetlen módon elhatalmasodó hangulati elemek kialakításában központi szerepet játszanak lelkiismereti tényezők, melyek esetében nem belénk oltott affektív reakciókat tapasztalunk magunkon. Kondicionált reakciók pontosan meghatározott érzelmi állapotokat idéznek elő, a lelkiismeret ezzel szemben nem konkretizál, hanem teremtő leleményességre hív fel. Ez az intuitív jellegű belső késztetés szorosan kapcsolódik a finál nexus logikai szerkezetéhez, amely tárgyszerű közvetlenséggel követel beavatkozást a világ folyásába.

Az emberiség legnemesebb kollektív érzületei nem tömeglélektani jelenségek, melyeket individuális affekciók induktív hatása idéz elő, és amelyek nem járnak kétségekkel teli önmarcangoló töprengéssel, legfeljebb lelkes, elemi színvonalon megjelenő indulatos megnyilvánulásokkal, mint például izgalmakkal járó sportesemény alkalmával. Hazafiság, hősiesség, vértanúhalál vállalása nem spontán érzelmi fellobbanáson alapszik, nem ösztöntörekvés eredményezi a cselekményeket, hanem gyakran éppen a zsigeri késztetések zsarnokságával szemben való ellenszegülés. Spontán indulati fellángolás nem hősökre, hanem inkább kalandorokra, esztelen törvénybontásra jellemző.

Ijedtség, félelem, mindig konkrét módon fenyegető helyzetek hatására jön létre, ellentétben az aggodalommal, amely nem vezethető racionálisan megragadható okokra vissza. A különbséget Sartre egy sokat idézett példával igyekszik megvilágítani: Ha valaki kopogtat, kinyitjuk az ajtót és egy ismeretlen szegezi ránk fegyverét, ijedt félelem fog el bennünk. Ám ha nem áll senki az ajtó előtt, nem lenne mitől félnünk, mégis aggodalommal kémleljük a fenyegetőnek megítélt helyzetet. Heidegger e szorongató érzület taglalása kapcsán utal arra, hogy az aggodalom nem irányul semmiféle tárgyra: Meztelen létünket a *semmibe vetettség* kísérteties élménye határozza meg.[i] A konkrét fenyegetettség nélküli félelemérzet lényegét a Mindenség személyiségünket abszorbeáló hatalma alkotja, ami csak akkor jöhet létre, ha nem érezzük a létezésünket körül övező meghitt közeg jelenlétét:

Lement a nap, de csillagok
Nem jöttenek. Sötét az ég.
Közel s távolban semmi fény nem dereng,
Csak mécsvilágom, s honszerelmem ég.[ii]

E sorok nem egy romantikus költői személyiség saját sorsa iránt érzett aggodalmát juttatják kifejezésre, hanem kozmikus azonosulásról tudósítanak, amely állapot abban különbözik a panteista identifikációtól, hogy nem öncélú értéktudatban, hanem racionális tárgytudatban manifesztálódik. Hazaszeretet esetében nem saját személyünk az aggódó féltés tárgya, mi magunk csak képviseljük a haza búját-baját és a természet szomorúságát. *Mi érzünk a haza, a természet helyett.* Aki ilyen élményekben még nem részesült, nem tudhatja, milyen mélyre ható a magunkénak érzett szellemi értékek fenyegetettsége által kiváltott aggodalom. Nem azzal van gondunk, hogy személyes kárunk származhat bizonyos események bekövetkeztéből, a probléma abból adódik, hogy ránk vetülnek, rajtunk konkretizálódnak *értékeink egzisztenciális gondjai*.

i „Das nackte Dasein als die Unheimlichkeit des Geworfenen"
ii Petőfi Sándor: A hazáról

Kant meggyőző közvetlenséggel kapcsolja össze a lelkiismeretben működő erkölcsi törvény csodáját a csillagos ég egész lényünket átható varázsával.[i] Az értékvalóság a világ tárgyi rendjében, és nem valami spekulatív konstrukcióban nyilvánul meg. Emberi értékek oly módon léteznek tárgyként, amiként kulturális intézmények, könyvek, műalkotások hordoznak reális valóságként javakat. Egy művészi ihletettséggel megalkotott költemény, színdarab, szobor vagy festmény nem más, mint az időtlenségben konzerválódott emberi szellem egy bizonyos mozzanata. Anyagi valósága akkor is értéket képvisel, ha por lepi egy enyészetnek kitett raktárban, és úgy tűnik, remény sincs rá, hogy jelentésanyaga emberi tudatban keljen életre újra. Ebben a zord képben megnyilvánul talán a kérdés is: Mely momentumnak kell nagyobb jelentőséget tulajdonítanunk, az élő személyben realizálódó, individuálisan megjelenített értéknek, vagy az egyetemes emberi kultúrában objektiválódott értékmanifesztációnak? Ez a szembeállítás azonban természetellenes, mivel elsikkad benne az *érték-univerzalitás*, amely a tudati és világfolyamatok elszakíthatatlan átfedésében nyilvánul meg. *Extatikus, objektív és kontemplatív aktuskarakter tekintetében a világérték a mindenkori személy értéke, a személyérték azonban csak kozmikus vonatkozásban érvényesülhet – épp azáltal, hogy világértékké válik.*

Nem vonható kétségbe, hogy az értékítéletet lélektani szinten megjelenő benyomások előzik meg, nyilvánvaló azonban a tény is, hogy az időbeli lefolyásban nem csupán okozati összefüggés, hanem egyfajta projekció is megvalósul, ahogy ez két antik adoma példázatából is kiderül. *Timon* kertjének fügefájára az évek során már több életunt athéni felakasztotta magát. Amikor az embergyűlölő tulajdonos eltervezi, hogy megszabadítja magát az ominózus fától, hivatalosan közzé teteti: „Siessenek mindazok, akik felkötni szándékoznak magukat, mert a fát rövidesen kivágatom." Sértődött cinikus személyiség, vagy túlkompenzált jellem viselkedik így? Egyre megy: Akinek önmagáról, emberi mivoltáról nincs jó véleménye, annak erkölcsi igazság iránti hajlama, objektivitásra való törekvése sem alakulhat másként. *Pókión* is negatív érzelmekkel viszonyul a tömegekhez. Amidőn egy szónoklatát tapssal fogadják, meglepetten kérdi: „Valami ostobaság szaladt ki tán a számon?" A kisebbségi érzést nehezen elviselő embertől nem lehet elvárni, hogy jó véleménnyel legyen a világról. Gyötri mások ítélete, szorongva alkot véleményt a létközegről, amely érzése szerint érvényesülésének gátat vet.

Az erkölcsi kapcsolatok lényege végső értelmében kozmikus jellegű, a cselekvő személy, illetve annak lelkülete csupán hordozója és megfogalmazója az ítéletnek. Ember és ember közt e tekintetben áthidalhatatlan különbségek is adódnak. Az élő erkölcs

i „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken beschäftigt: Der Bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir."

kútfője a szokás, jog és konvenció… Jól véssék azonban az erkölcsi relativizmus tanait hirdetők Hegel tételét agyukba: „A szellem Egésze az időben lelhető fel". Másképpen szólva: „Abszolút szellemi tartalmak az idő metszetében relatívizálódnak és csak a történelmi Egészben helyezkednek elemei korrekt módon az értéktábla sémájába."

Esztétikai ítélet, értékítélet, értékszubsztancia

Esztétikai ítéletek bázisát Kant értelmezésében harmonikus, illetve diszharmonikus érzelmi visszajelzések alapján az *ítélőerő* („*Urteilskraft*") képezi[53], amely képesség *tudati tartalmakat* ruház fel jelentéssel az általános fogalomalkotás – *szabály*, *elv*, *törvény* – keretein belül.[i] *Ítélőerő* névvel jelöli Kant az Ész, illetve Értelem *reflektáló* készségét is, amely által *részelemek* egy a természet logikájának megfelelő struktúrában[ii] válnak felismerhetővé. Az ítélőerő tehát két formában valósulhat meg: *Meghatározó ítélőerő* tudatosítja azokat a jelenségeket, melyek racionális értelemmel felruházva érvényesülnek, a *reflektáló* ítélőerő ezzel szemben *adott* jelenségeket helyez *általános* keretek közé.[iii] A dolgok *racionális* értelemben megragadott osztályai így – „lentről fölfelé" – az Értelem apriori törvényei szerint konstruált *teoretikus mindenség* értelmében tagozódnak, a *reflektáló ítélőerő* viszont a természet *célszerűségéhez* igazodva tölti ki – „fentről lefelé" – a racionális osztályok közt nyitva maradó réseket, abból a feltételezésből kiindulva, hogy *minden létező a maga helyét foglalja el a természetben*, merthogy a világ logikailag konzisztens egységet kell, hogy alkosson, még ha ezt tapasztalatilag nem is vagyunk képesek ellenőrizni. Van tehát az egységteremtésnek egy olyan mozzanata, melyet a természet formáira alkalmazunk, miközben nem konkrét fogalmakkal, hanem a *lelkület felismerő képessége* („*Vermögen des Gemüts")* alapján létrejövő érzelmek sugallata értelmében operálunk gondolatilag. Irracionális aktusok esetében nem férhet kétség ahhoz, hogy létezik egy tisztán affektív jellegű ítélet, de ha megfontoljuk, hogy a gondolkodási tevékenység ideális végcéljának a Világegység megteremtése tekintendő, nem lehet kétségünk afelől sem, hogy a felismerő készség nem reflexszerűen létrejövő lelki folyamatok alakjában, hanem szellemi szinten lejátszódó tevékenység eredményeként valósul meg. Kant az esztétika problémakörére

i „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken."

ii „Der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung."

iii „Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft reflektierend. "

korlátozza ugyan megállapításait, tételét azonban a kiegészítéssel, miszerint értékelő ítéleteink objektívvé logikai tárgyfelismerés útján válnak, érvényesíthetjük etikai ítéletek vonatkozásában is. Jóllehet, az etikus magatartás forrását Kant nem *érzelmi* jellegű orientáció alapján, hanem *akarati* hatás eredményeként értelmezi, tézisei erkölcsi ítéletek vonatkozásában mégis helytállóak.[i]

A képességgel, mely lehetővé teszi, hogy az elemek sokaságát Egésznek tekintsük, *intuitív* Értelem ruház fel bennünket, mellyel kapcsolatban Kant kijelenti, a tárgyi egységek különös egyedi volta teszi lehetővé, hogy kategoriális rendeződés tagjaivá váljanak. Az elemi egységek alkata és kapcsolódási módja abban nyer kifejezést, hogy a különböző megvalósulási formákat az Egész tartozékaként képzeljük el. A tér/időszemlélet kategoriális tagozódásával ellentétben, ahol a dolgok mechanikusan kötődnek egymáshoz,[ii] a Részek ez esetben az *apriori Egész* alkotóelemeként értelmeződnek.

Az *értékszubsztancia* az irracionális Egész metszetének tekintendő, mint ahogy a racionális jelentéssel felruházott tárgy is. Értékítélet esetében a metszet a *reflektív* ítélőerő hatására jön létre, a *meghatározó* ítélőerő csupán megjelöli, hol lelhető fel tárgya a világban; általa válik az affektív ítélet *immanens* vonatkozásúvá. Az értékek felülről lefelé fundáltak, tárgyban éppúgy, mint affektusban, de az értéknek mindig csak evilági értelme van. Önmagában nem lehet egy tárgy értékes, még akkor sem, ha affektushordozó funkciót tölt be. Gyönyörérzet, aggodalom, öröm puszta affektusként nem teremt értéket, hiszen beszélhetünk bűnös szeretetről, számító segítőkészségről is. N. Hartmann az értékek és dolgok különválasztására irányuló vizsgálódásaiban[55] egyszerű példák alapján ábrázolja az irracionális fundáltság lényegét. Ahhoz, hogy bizonyos dolgok javakká válhassanak, az értékeknek apriori módon kell létezniük: Miért dolgozom? Nem a megélhetésért, hanem azért az értékért, melyet az élet jelenít meg számomra. Aki az életet nem értékeli, önszántából el is veti azt. Öngyilkos állatokról épp az értékek szellemi volta miatt nehéz elképzelést alkotnunk.

Hartmann szerint az értékek kimerítik a lényegiség fogalmát („*Werte sind Wesenheiten*"), aprioritásuk még nyilvánvalóbb, mint a logikáé. Nézetét Hartmann azzal indokolja, hogy az ismeretelméleti aprioritás valóságvonatkozású, míg az értékek, ha evilági értelemmel bírnak is, nem vonatkoztathatók a valóságra. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a logika sem valóságvonatkozású, logikai törvényeknek éppoly kevéssé kell érvényesülniük, mint értékeknek, gondolkodhatunk logikai hibákat vét-

i A szakpszichológia általánosan elfogadott beosztása értelmében a gondolkodási folyamatok a lélektani funkciók feladatát látják el, míg érzelmek éppúgy, mint az akarat a megvalósuló lelki folyamatok háttéri erejét szolgáltatják. Kant ítélőerő fogalmában tehát a jelenkori szakpszichológia értelemben is pszichikus erők ösztökélte gondolkodási folyamatok realizálódnak, kifejezési módja e tekintetben nem tér el az empirikus lélektan terminológiájától.

ii „So ist die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Prinzipien und als notwendig vorzustellen."

ve is, és mutathatunk minden etikai megfontolástól mentes magatartási módot is. „Vajon felfogható-e az érték szubjektív értékelés eredményének?" veti fel a kérdést Hartmann. A válasz nyilván csak *nem* lehet. Az embernek nem áll hatalmában Jót a Rossz, sem pedig Rosszat a Jó értékminőségével ellátni, csupán törekedhetünk a Jó felé és igyekezhetünk kivonni magunkat a Rossz hatása alól. Egyénileg lehet az értékelés hamis, hiányos is, ám számolni se tud mindenki mindenkor helyesen. Értékek megítélésében éppúgy tévedhetünk, mint ismereti tárgyak azonosításában. Az ítélkező személyek közt tudati szinten megnyilatkozó interindividuális különbség nem fedi az értékrelativitás („*Wertrelativität*") fogalmát.

15. FEJEZET

Racionális, illetve affektív jellegű erkölcsi rend

Az ember maga is alkotóeleme a tárgyi világnak, így lénye és tevékenysége részévé válik a világkonstellációnak. Az erkölcsi érték személyi és egyben aktusérték is, amely szándékra, akaratra, cselekvésre vezetendő vissza. Fogalmilag elkülönül ezektől a szubjektív vonatkozású jellemzőktől a javak *cselekvés-érték* („*Güterwert*") névvel illetett tárgya.

Az értékkarakter személyhez kötött minőségét Hartmann az *anyag* fogalmában határozza meg. Bizalom például anyaga az ember-ember közti érték odaítélésnek, tartalmi képződményként tükrözi az egymáshoz kötöttség bázisát. Adott esetben értékkaraktert is nyerhet, melyet interindividuális viszonylatban azonosítható anyaga lát el jelentéstartalommal, lényege azonban, mely jellemzően áthatja a viszonyt, nem vezethető vissza semmire.

Lényegiség-jellegénél fogva az értékben emberi megítéléstől független jelenség valósul meg, értéket személyek nem teremthetnek, csak médiumot hozhatnak létre, melyben az érték megragadhatóvá válik. Ám az, hogy az adott magatartási mód értéket képvisel-e vagy sem, független a cselekvő személytől. A racionális jellegű szubsztanciához hasonlíthatóan, mely nem vezethető le tárgyiasult anyagból, az érték fogalmában is érvényesül a logikai aprioritás törvényszerűsége. Hartmann az értékidealitás lényegét a meghatározással írja körül, miszerint magánvalósága („*An-Sich-Sein")* következtében az érték csupán *etikai valóságként* bír realitással – például bűnbánat formájában.

Az etikus értelemben is elbírálható cselekvés kauzalitása nem értékekhez viszonyul, hanem anyaghoz*:* anyagokat rendez oly módon, hogy a világban megteremtett anyagi rend értékrendhez idomuljon. Az összefüggések struktúrája, melynek értelmében az anyagot etikai késztetésünknek megfelelően rendezzük, apriori van adva az értékszemlélet számára. Tartalmát, melyet emocionális szinten érzékelünk, apriori szemlélet helyezi az irracionális Világegészbe. Az értékek világának nincs reális egzisztenciája, csupán *kozmosz noétosz*, vagy latinosan *mundus intelligibilis* jelenségként létezik, a világmindenség azonban ilyen körülmények között is inherens az értékek anyagán – éppúgy, mint a racionális szubsztancián.

Az észlelésre alapuló affektusok összessége, a reális világ tudati képének megfelelően, réteges szerkezetű. Az affektív polarizáció *lélektani* szinten határozza meg a szubjektum cselekvési irányultságát, amidőn megjelöli a lehető magatartási módozatok kétpólusú dimenzionalitását. Amennyiben kiindulási pontként a *boldogság vs. gyötrelem* ellentétpárban megjelenő alternatívát határozzuk meg, felismerhetjük a cselekvést kísérő emocionalitás helyeslő vagy rosszalló visszajelzését. E határozottan kirajzolódó kontinuum élményterébe kell egy bizonyos ponton épülnie a *racionális* felmérésnek ahhoz, hogy az észlelt benyomások értékelő *szellemi* aktussá váljanak. Érzületek az adott helyzetről informálnak, a racionális ítélet ezzel szemben objektív adottságokat tár elénk.

Érzelmek, érzületek, amint erre már utaltunk, csak anyagát képzik a cselekvésnek, etikai értelembe vett viselkedési regulátorként nem jöhetnek számításba. Ez a megkötés teszi központi jelentőségűvé a kérdést: Meghatározhatja-e egy tárgy érzékileg megközelített minősége azt, hogy mi módon viszonyuljunk hozzá értékelméleti szinten? Pontosabban megfogalmazva: Megállja-e helyét a feltételezés, hogy gyönyörérzetet keltő tárgyak automatikusan értékesnek, negatív érzületeket kiváltók pedig önmaguk által meghatározottan értéktelenek bizonyulnak? Vitathatatlan, hogy másoknak szerzett gyönyörélmény vagy célzatos kínokozás erkölcsi jelentőséggel bír, nem állíthatjuk azonban, hogy az affektív jellegű polaritás minősége etikai értékekre is döntő hatással van. Megvalósítható ugyanis bűnös szándékú gyönyörkeltés is éppúgy, mint gyógyító kínnal járó cselekvés. A tudatos szenvedés- és gyönyörokozás csupán értéksemleges erkölcsiség rangjával ruházza fel a szubjektumot. A környezet racionális vonatkozásban megragadott tárgyainak értékítéletre alkalmas jelenésszerkezetét (egészébe véve) affektív szinten realizálódó elemek határozzák meg, melyeket normális körülmények között[i] nem pusztán érzünk, hanem affektív értelemmel felruházva is regisztrálunk. *Csupán egy nem kizárólag lelki mechanizmusok függvényében cselekvő, emberi értelemmel bíró lény képes elválasztani érzelmeit az érzelmeket kiváltó tárgytól.*

Szellemileg generált érzületek

Esztétikai élményeket kiváltó szenzorikus ingerek megítélése alkalmával a természet hatalma általában félelemkeltő aspektusával domborodik ki, a háborgó tenger, dühöngő zivatar, tűzokádó vulkán szemlélete azonban magasztossá válik, ha bizton-

i Szabadon fluktuáló félelemérzetről éppúgy, mint önállósult, konkrét okhoz nem kötődő örömérzetről csupán a pszichopatológia problémakörében beszélhetünk.

ságban érezzük magunkat. Megkérdőjelezhetetlen hatalmasságok iránt való félelemmentes hódolat az ideák vonzóerejére vezetendő vissza, látásmódunk etikai érettsége szükséges ahhoz, hogy a *fenségességet* méltó módon, önmagunk azonosításaként ragadjuk meg az Egészben. Csak akkor kerülhetünk a természetben megnyilatkozó magasztosság élményének birtokába, ha a végtelenség ideálját nem pusztán racionális módon, hanem affektív szinten is regisztráljuk, és a tapasztalati anyagot, amely törvényminőségben hat ránk, hódolat és egyben öntisztelet jegyében dolgozzuk fel.

Primitív észlelési szinten a magasztosság élményét kiváltó jelenség tehát félelemkeltő hatással érvényesül, kontemplatív állapotban azonban önmagunk létével azonos minőségben jelenik meg tudatunkban a Világegész. Mennydörgés, villámlás, pusztító förgeteg kontemplatív biztonságérzetünk alapján válik fönségessé. Ősi kultúrák időtlenségébe ágyazottan szemléljük önmagunk látványát, miközben az *abszolút lét* minden tapasztalati adottságot felülmúló élményében részesülünk, mely mögött a nemlét irdatlan mélysége tátong. Ennek veszélye válik gyönyörré az ítélőerő által garantált, mindent érzelmet, érzetet és érzületet magába fogadó biztonságérzetben. Tárgyi vonatkozású relációk helyett a kapcsolat élménye tudatosul a fenségesség szemléletében, melyben észlelő alanyként válunk eggyé a világgal, amidőn nem a mindenséggel való szembenállás jegyében, hanem alkotóelemként éljük meg saját személyünket a végtelen Egészben…

Benne foglaltatunk a világban, melyet szemlélünk, és amelyben magunkat is szemlélet tárgyává válunk, mert egyek vagyunk a nagy Egésszel. Bármilyen óriás is a hegyvonulat, amely előttünk ágaskodik, bármely erővel tombol köröttünk a vihar, nem szenvedő alanyként éljük át az elemi erők hatalmát, nem *feléjük*, hanem *felőlük* tekintve éljük meg kicsinységünket. Semmi sem gátolhat bennünket abban, hogy a Mindenség fogalmát *énérzetként* ragadjuk meg! Kontemplatív állapotban, melyben a világ bennünk él, még ha parányi elemként létezünk is benne, az identitás tudatát nem gondolati tevékenység, nem érzelmi azonosulás, hanem a megismerés legfelső, egyben legemberibb szintje eredményezi.

Éppilyen személytelen a fenségesség kontemplatív megélésének hangulati szerkezete, melynek végtelenében elvész életünk önálló értéke. Ha nem ránk feni fogát a vérengző oroszlán, nem ránk való tekintettel valósítja meg a sivatag kietlensége az enyészet fogalmát, nem bennünk valósul meg a fenyegetettség által kiváltott félelemérzet, akkor azért nem, mert magunk vagyunk a Világ, melynek miriádnyi részecskéjeként öleli át létvalóságunkat a kontemplatív tudat. És ha el is pusztulna a világ mindenestől, rendíthetetlenül állnánk a romok felett, lelkületünk nem borzadna belé, mert magunkénak tudnánk az elkerülhetetlen sorsot: „*Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae!*"

Tragédiák vizsgálata alkalmával értekezik Arisztotelész az általa *katharszisznak* nevezett jelenségről, mely által megtisztulunk a tragikus eseményekhez kapcsoló-

dó szörnyűségektől és a részvét kínjaitól. Lényegét tekintve abban áll e hatás, hogy feloldja bennünk a tragikum bekövetkeztével előálló negatív érzelmi állapot csömörét. Ha Arisztotelész a görög tragédiák vizsgálata kapcsán beszél is e jelenségről, a katarzis nem korlátozódik a művészi alkotások élményvilágára, létrehozhat az élet is körülményeket, melyekben egy döbbenetes felismerés hatja át lényünket. De ha felismerjük a helyzet sorsszerűségét és belátjuk annak elkerülhetetlenségét, a kétségbeesés hangulatát szomorú megkönnyebbülés váltja fel: Meghajtjuk fejünket a *törvényi kényszer* előtt.

A szellemi hatásra megvalósuló érzéki polarizáció azt a tudatot ébreszti bennünk, hogy magunk is képesek vagyunk, fizikai jellegű ingerekhez hasonlíthatóan, környezeti hatásoktól független cselekvésre késztető érzületeket generálni. Célirányos tevékenység ezeknek a mentális folyamatoknak az irányítása alapján nem ösztöntörekvések jegyében, hanem etikai felelősségvállalás értelmében zajlik le, és az affektusok biológiailag predesztinált színvonalán megszűnik az alacsonyrendű érzületek által irányított reflexszerű alkalmazkodás. Az érzelmek már nem *tárgyakról*, hanem *cselekvésünk* mineműségéről tudósítanak.

Lényével minden tekintetben egyező, feloldhatatlan automatizmusban éli át tevékenységét irányító affektusait az állat. Ösztönfeladatait úgy valósítja meg, hogy semmiféle célt nem lát maga előtt, a hangulati elemek, melyek tevékenységét irányítják, lépésről lépésre bontakoznak ki tudatában, kényszerítő affekciók és ösztönkielégülést jelző érzületek alapján. Az embernél, aki szellemi szinten határozza meg céljait, finál nexusban válik, racionális tartalmak hozzáadása által, tudatosan irányított tevékenységgé az ösztönös cselekvés. Tevékenységünk így válik tudatosan célratörő akarattá, melyben ítéletek formájában bírálja felül és alapozza meg erkölcsi megfontolás az alsóbb rétegek ösztön-megnyilvánulásait.

Érzelmi/értelmi kölcsönhatás

A cselekvés, mely kínnal, gyönyörrel jár, ember esetében nem önálló történések láncolata, hanem eszköze egy tudatosan irányított feladat elvégzésének, melyben a félelem, harag és minden más affektus irányított erővé válhat. Alsóbb rétegek önállósága a *kategoriális koherencia* hatása következtében nem szűnik meg, az affektív késztetés által működésbe hozott tevékenység azonban nem egysíkú mezőben zajlik le, hanem egy akarat által dimenzionált, döntési lehetőségeket is magában foglaló szférában. A cselekvés végső szabályozójává e közegben a személy által meghatározott logikai

célszerűség, a tudatosan meghatározott *final nexus* válik, ahol affektusok csak másodlagos szerepet töltenek be. Biológiai szükségszerűségeket kielégítő gyönyörélményeket azonban nyilván nem lehet logikai szinten pótolni,[i] bár a természet menetébe való logikus beépüléssel is részesülhetünk örömélményekben, amely esetben tudatos kivitelezéssel közösen lép fel az ösztönösséget szabályozó affektus.

Ha a genetikus szinttel, amint ezt fentebb kifejezésre juttattuk, még nem zárul le a fentről lefelé ható fundálási sor, hanem tovább utal „még feljebb", jogosan kérdezhetné valaki, miként kell értelmezni e nyitottságot: Létezik talán egy a logikai Világegész fölé rétegeződő más minőségű Világegész, melynek a logika csupán tartozéka? A válasz egyértelmű: Értékeink nem olyan idealitást alkotnak, amely eltér a számunkra megélhető világtól, a logikai Világegész fölött más értelmileg, érzelmileg megközelíthető világ nem létezhet. Értékek csak abban a világban ölthetnek alakot, amely szellemünkre hat, és amelyet szellemünk feldolgozni képes.

A történelmi idealizmus nem tudott megbirkózni a kérdéssel, amely azt kutatja, hogy a transzcendentális *nemlétstruktúra* gyanánt értendő logikai ideák fogalmilag elválaszthatók-e az értékideáktól. Korábbi fejtegetéseink értelmében a reális tárgyak Egészben betöltött helyzetéről affektusok tájékoztatnak. Ebben az összefüggésben a realitást már csak azért sem lehet vitát nem érdemlő témaként kezelni, mert érzéki benyomások bizonyítják valóságát.[ii] Bizonyítható az is, hogy a realitás nem csupán a valósan érzékelt elemek összességét teszi ki, hanem megjeleníti az ideális Egész bizonyos metszeteit is. A logikai idealitás világa ezért végső soron a lehetőségek világa, amelyben az adottal szemben, lehető alternatívák ismeretében, másféle reális helyzet is felkereshető.

Az akarat tárgyát s ezzel a final nexus irányultságát nem logikai, hanem affektív tényezők határozzák meg, melyek maguk is réteges szerkezetűek. Az érzelmi direktivitás legalacsonyabb szintje csupán arra utal, hogy kerüljük a kínt és keressük az érzéki gyönyört. Egy magasabb, fentebb *genetikusnak* nevezett színvonalon az időbeli feladatok megvalósításának gyakorlati lehetőségeit szelektálja az affektív mozgatóerő, a kontemplatív érzületek legfelső szintjén eldől végül az is, mely morálisan elfogadható célok érdemesülnek akaratlagos értékmegvalósításra. Ebből kiderül, hogy az akarati szabályozás legmagasabb szintje a logikai Világegész, melynek számtalan lehetőségei között megjelenik egy bizonyos metszet, melyen a kontemplatív szint affektusai, a

i Freud pszichoanalitikus koncepciója értelmében minden szellemi teljesítmény ösztöntörekvések szublimálása eredményeként jön létre, melynek folyamán a civilizált magatartás által kontrollált szexualitás kulturális teljesítményekben nyer kifejezést. E tantételhez fűzzünk kritikusan csak annyit hozzá, hogy ha ez valóban így lenne, akkor a legjelentősebb kulturális alkotásokat fiatal személyiségek hoznák létre és minden tudományos, illetve művészi alkotókészség a kor előrehaladtával csökkenő kreatív tendenciát mutatna.

ii N. Hartmann e tekintetben a megélt, elszenvedett, akarati irányultságot megtestesítő, tehát létezését affektív módon igazoló realitás ismeretelméleti értékéről beszél.[36]

szeretet, igazság- és felelősségérzet és más magasabb rendű lelkiismereti tényezők irányítják az akaratot. A logikai struktúra eme tartománya tehát logikus értelmezhetősége mellett affektív vonatkozású összetevőket is felmutat. Értékelméleti vonatkozásban épp ez a *logiko-affektív Világegész* minden emberi tevékenység fundálója. A logikai rend azonban elveszíti kontúrjait az irracionális kapcsolatok összességében, és így nem értelmeződhet az értékelméleti rend sem lezárt Egészként, hanem csak utalásként – egy intuitív módon, ám egyértelműen megragadott sémára.

Az általunk ábrázolttól eltérő bizonyítékok alapján Rickert iskolája is elkerülhetetlennek tartja, hogy a legfelső értelmezési szinten a logikai rend egybeessék az értékrenddel. Ezzel az álláspontal egybehangzóan kritizálja Kant szisztémáját, melyben a praktikus, illetve teoretikus Ész genusa elvileg elkülönül egymástól, Schopenhauer érvelése meglehetősen egyszerű és tömör: „Csak egyfajta Ész létezhet."

Láthattuk, hogy a *genetikus* rétegben is egységes formában jelenik meg a racionális, illetve irracionális Világegész, ahol az affektív erő kényszerítő hatása alatt érvényesül az irracionális aktus kategorikussága, amely a történelmi etikákban a hűség, részvét, bátorság, szeretet fogalmában nyer kifejezést. A kettőzöttség abban is megnyilvánul, hogy nincs egyértelmű szabály arra vonatkozólag, mely kritériumok alapján keresse az individuum hangulati elemek irányítása alapján a racionális megoldást.

Az *éthosz*, mely eredeti értelme szerint gyűjtőfogalom a természetes kedély, szellemi beállítottság, temperamentum kifejezésére, Arisztotelész értékelméletében válik az erkölcsiség terminusává; döntések elméleti alapjául szolgál, amely valamiképpen az emberi cselekvés értelmét is meghatározza. Az erkölcsiség alapját a szabadság képezi, melynek feltétele a *belátás*, merthogy a tudatlanság és a kényszer megfoszt a döntés lehetőségétől. Szabadon választható alternatívák esetében rajtunk múlik, hogy erkölcsi értelemben vett Jót vagy Rosszat tartjuk-e követésre méltónak. Kimutatja már Arisztotelész is az értékteremtő magatartás felülről lefelé kifejtett hatását. Eközben bizonyításra nem szoruló tényként kezeli, hogy a szellemi aktusok tartományában *az Ész értékmegragadó tevékenység formájában képes önmaga számára szabályokat alkotni.* E szabályok fölöttes rendjét, a *gondolkodásmód* határozza meg, amelyben magatartási módozatok formájában manifesztálódik az erény. A racionális aktus az eudaimonia állapotának beálltát célozza meg. A racionalitás mérvadó jellegzetessége abban áll, hogy nem érzéki természetű mozzanatokra alapozódik, mert hiszen a kielégültség állapota létrejöhet állatban, sőt, tágabb értelembe véve növényben is. Az ember kiváltságának tekintendő, hogy életvitele céljait a *logosz* által meghatározott magatartási formában képes érvényre juttatni.

Nagymértékben racionalizálja Arisztotelész az *erény* („*hé aretḗ*") értékmegragadó aktivitását is, amidőn kijelenti, hogy az idealitás mindig a szélsőségek közt megjelenő *közép* („*hé mesótész")* formájában nyilvánul meg. Ne legyen se túlzott mértékben kidomborodott, sem pedig csökevényes a tulajdonság, amely az erényes magatartási

módot kitűnteti. A Jót abban az értelemben jellemzi a *közép*, hogy nem viseli magán az *hyperbolé*, illetve *elleipszisz* szélsőségek jellemzőit. A bátorság erénye így a vakmerőség és gyávaság közti minőségben nyer értelmet. Az igazságtalanság elkövetése és eltűrése között jelenik meg az igazságosság, és a gőgös pocsékolás, valamint garasoskodás között találjuk meg a bőkezűséget. Arisztotelész példái nem a legszerencsésebbek, mivel nem alapvető tulajdonságokat harmonizálnak, hanem inkább összetett természetű sajátosságokat fognak át. A vakmerőség bizonyos esetekben értékesebb lehet, mint a latolgató bátorság. A két szélsőség sem egyenértékű rossz, hiszen a gyávaság egyértelműen visszataszítóbb, mint a vakmerőség. És ha a magatartás etikai értékét vesszük figyelembe a garasoskodás megvetendőbb, mint a pocsékolás. Mindezen túlmenően komoly feladat hárul megfelelő terminológia megválasztására is, miután az értékhelyzet nem mindig írható le köznapi értelemben használt szavakkal.

A két ethoszmomentum, t.i. a *szabadság* és a *kategorikusság* fogalmi elhatárolása nem okozhat problémát, minthogy a kategoriális momentum mindig affektív vonatkozásban, a szabadság jelét magán viselő *belátás* pedig a mérlegelő tudat racionális megfontolásai értelemben érvényesül. Ontológiai értelembe véve a szabadság extrém formája az *indeterminizmusban* nyer kifejezést, elméleti határeset emellett a késztetések kényszerétől és minden létezőtől független önmeghatározás szabadsága; vagy, ahogy Spinoza fejezi ki magát: „*a se sola ad agendum determinatur*". Ennek ellenkezőjét jeleníti meg az emocionális kötődésben létrejövő szellemi determináltság, melynek értelemben azt kell kérdenünk, melyik affektus befolyásolja leghatásosabban az akaratot. Keresztény szellemiség irányítása alatt ez minden bizonnyal a szeretet: „Mindent eltűr, mindent elhisz, mindent remél, mindent elvisel", tanítja szent Pál apostol.

Ha nem is olyan határozott formában és nem olyan tudatosan, mint ahogy ez a kereszténység esetében megfigyelhető, minden történelmi etika kifejezésre juttat egy irányadó tulajdonságban megvalósuló elvet. Az ősi Egyiptomban legfőbb erényként a *hűség* és párdarabja az *engedelmesség* érvényesült. Hatásában ez az elv a szeretetéhez hasonlítható azzal a különbséggel, hogy engedelmesség elképzelhető hűségérzet nélkül is, csupán józan megfontolások alapján. Szabadságharcosok hűek a nemzeti ügyhöz, zsoldosok jó bérért bármely ügy fegyveres védelmére hűséget fogadnak. Engedelmességre szoríthat a félelem is, a szabadság ez esetben nem velejárója az érzelmileg motivált cselekvésnek, érzelmi kötődés tehát nem jöhet létre. Diktátorok az őket kiszolgálóktól nem várnak hűséget, csak engedelmességet. Az asszír-babiloni kultúrkörben és annak későbbi alakjában, az iszlámban az értékrend védelmének érdekében harcias érzületek kerülnek előtérbe, de emellett a világrendet oly módon hatja át a fatalizmus, hogy a cselekvési szabadságot valósággal felfüggeszti a *kiszmetben* való hit. Az ellentmondásosság itt abban nyilvánul meg, hogy a harcias kiállás és a fatalizmus éles ellentétben áll egymással. A hinduizmus gondolatilag motivált érzelemvilágában aktív cselekvést igényelne a részvét érzülete, ám a világ képének

látszattá süllyesztése sorsmegnyugvásra, tökéletes rezignációra ösztönöz. Az ősi kínai kultúrában legfőbb erénynek minősül az érzelmek féken tartását megkövetelő tökéletes önuralom, ugyanakkor a cselekvés racionális oldala barokkosan kifinomítva hízeleg a hiúságnak. Az antik görög világban a bátorság a leghatározottabb extraverziót kívánja az érzületben, az emellett megkívánt önismeret viszont majdhogynem világidegen befelé fordultságra késztet.

Történelmi etikákban tehát rendre megfigyelhető az ethoszmomentumnak megfelelő polarizáció, melyben követelményként jelennek meg bizonyos, egymással éles ellentétben álló beállítódottsági módozatok. És ha az értékmegragadás szintetikus, akkor az érték a két elvet integráló közép minőségében jelenik meg az *etikus* és *dianoétikus* szélsőség között. A közép így nem horizontálisan, hanem vertikálisan rétegeződik az egymással szembenálló értékmomentumok fölé, mint ahogy ezt N. Hartmann elemzései is kimutatják.

A kategorikus kényszerűség, illetve feltétlen szabadság ellenpólusai *között és fölött* áll a felelősségérzet, amely nem csupán kauzális, „valamit valamiért" vonatkozásban érvényesíti magatartásformáló hatását, hanem Hartmann kifejezésével élve, *axiológiai* értelembe véve is: Olyan magasabb rendű követelmény kielégítése céljából, amely szembeállítható a kauzalitás ontológiai karakterével – az értelmi fundáltság egy bizonyos formájaként. Önmagában sem a szeretet, sem a szabadság nem képvisel értéket, mindkét fogalmiság csupán médiuma az értékelésnek. Az értéket ilyen megvilágításban *kozmikus korrelátumként is* felfoghatjuk, miután az értékelés reális anyagát – t.i. a szeretet és szabadság reáljelenségét – a nemlét karakterű Világegészbe vetítjük ki. A dimenzionális szerkezetben felfogott világ értékrendszerében oly módon rendelkezünk, hogy vertikálisan meghatározott tartományszintekbe helyezzük a horizontális szinten azonosított affektusok és cselekedetek értékét. Az értékként elfogadott cselekvés így a *determinizmus vs. indeterminizmus* polaritás felénél helyezkedik el, maga az értékelő tudat viszont egy magasabb szemléleti ponton – a logika által meghatározott összefüggések és a panteista jellegű affektív átélések minőségeit számításba véve – fejti ki hatását.

Kozmikus azonosulás

A genetikus affektusban megnyilvánuló szeretet nem azonos a lélektani értelemben vett gyöngédségi érzületekkel. A fentről lefelé ható fundáltság ugyanis épp abban nyilatkozik meg, hogy címzettjéhez nem ösztönös érzületek alapján kötődik.

Ösztönszerű késztetések hatására bizonyos tárgyakhoz vonzódunk, ám az értékelő affektus esetében a tárgymegragadás – amint ez a fenségesség érzelmi tükröződésében is megfigyelhető – kontemplatív jellegű. Szeretet, részvét címzettje, anélkül, hogy ennek valamiféle *biológiailag* célszerű eredmény szolgálna okául, a kozmikus mindenség is lehet. Szerethetjük a természetet, madarakat, virágokat, ellenségeinket úgy is, hogy ezzel semmiféle ösztöntörekvés nem elégül ki. Kozmikus kapcsolatok iránt való érzékenységet juttatnak kifejezésre a történelmi etikák, amidőn egyetemes testvériség vagy közös istenfiúság illúzióján keresztül utalnak „para-affektív" kapcsolatok szükségszerűségére: *A jelszavak, „Szeress", „légy jámbor, hűséges, bátor" valójában nem érzelmek generálására, hanem viselkedésre szólítanak fel. Felemelkedést parancsolnak arra a szintre, amelyen úgy cselekszünk, mintha nagylelkűek, nagyszívűek, bátrak lennénk.* A magunkénak tudott erények hatására fellép egy közvetlen módon észlelt identitás, melyben az alanyi és tárgyi viszonyok és az ezekhez kapcsolódó affektusok feloldódnak. Ösztönaffektusok ennek épp ellenkezőjében, az érző-cselekvő alany és a vonzó-ingerlő tárgy kölcsönhatásában érvényesülnek – igaz, itt sem szorul bizonyításra az állítás, hogy az emberi szeretet nem kondicionált reflex, mint például a kutyahűség. Ha szent Ferenc váratlan megvilágosultságában leszáll lováról és átöleli a leprabeteget, nem pózol, hanem őszinte meggyőződéssel érzi át, hogy a fordított helyzet is fennállhatna: A leprával sújtott lehetne büszke lovag, ő maga pedig a beteg. Mindez nem holmi beleélés egy tőlünk idegen szerepbe, nem is automatikusan fellépő részvét, hanem egyfajta identitás megjelenési formája, melyben az érintetthez oly közel esik a világ szenvedése, mintha saját szenvedését élné meg. Saját gyötrelmeit idegennek érzi, s ezért könnyen elviseli; félelem nélkül teszi ki magát a ragály veszélyének.

Az értékidentitás a tárgyi világgal való azonosság keretei közt jön létre, míg a panteista szellemiség által előidézett identitás a tárgyvalóság mögött meghúzódó szimbolikus valósággal – például a „szürke medvével", mint totem-őssel – való azonosulás élményeként jelenik meg. Az etikai identitásérzet elveszítené értelmét, ha szimbolikus jelleget öltene, mivel a végső azonosulás – az értékelméleti *Legfőbb Jó* – a maga logika felettiségében nem demonstrálható sem értelmileg, sem pedig a panteista misztika érzelmi eszközeivel. Másképpen kifejezve: Sem affektív módon előidézet kogniciók, sem kognitív úton vezérelt emóciók nem vezethetnek értékek felismeréséhez. Az érték-szintézis épp abban nyilvánul meg, hogy egyensúlyi állapotot hoz létre az affektív és racionális szélsőségek között, melyek önmagukban értéktelennek minősülnek. Az érzelmek egy síkon mozgó befolyása zárkózottá tesz, elfordít a világeseményektől, lehetetlenné teszi az evilági értékmegvalósítást. A pusztán affektív módon megjelenített értékek valósága a maga módján egy szűkre szabott szempont alapján értelmezi a világot; minden cselekedete „*ad maiorem Dei gloriam*" folyik le. Az egyoldalú racionalista látásmód ezzel szemben paradox módon az emberen belül fordul el az emberi valóságtól. Vakbuzgó odaadással követeli a racionális tevékenysé-

get, engedelmességet, spekulatív megvalósulást, szabadságot… Mindez azonban anarchikus állapotokat idéző gyökértelen szellemiségben zajlik le, amint ez a jelenkor válságos helyzetében is szemléletesen megvalósul.

Az affektív-racionális polarizáció helyes értelmezése kapcsán érdemes megemlíteni Spinoza véleményét a részvétről. Az észszerűen élő ember számára a részvét haszontalan, önmagában rossz, mert hiszen lehangoló. A Jó, ami a részvétből származhat, pusztán az Ész parancsából következik. E tételben a racionalizmus szószólójaként adja példáját Spinoza a téves elmélkedéseknek; nem ismeri fel az etikai azonosulás természetét. A genetikus szint végső fundáltsága a szükségszerűnek mutatkozó szintézis kapcsán fölfelé, a kontemplatív szint élményanyaga felé mutat.

Kontemplatív módon létrejövő affektusok a világkonstelláció egységét ábrázolják. Martin Heidegger ezeket az érzületeket kedélyállapotoknak („*Befindlichkeiten*") nevezi, melyekben a lét alapvető formája létezésünk tudatosulásában jelenik meg (*Die existentielle Grundart, in der das Dasein da ist*). *A világ ontológiai megragadási módja ezek szerint kizárólag hangulatok, érzelmi állapotok formájában lehetséges*. Lélektani szinten helytállónak tűnhet az ellenvetés, hogy az effajta megközelítés az antropomorf látásmód egy fajtájaként jön létre, a mitológiák is személyesítik a természeti erőket s ezzel kozmikus folyamatokban azonosítják a közvetlenül lélektanilag észlelt benyomásokat. Jung az *archetípusokról* értekezve ilyen feltételezések alapján ad hangot a meggyőződésnek, hogy eredeti, kozmikus képzetekre vonatkozó diszpozíciók felett rendelkezünk, amelyek adott esetben tudattalanból fel-feltörő lélektani erők hordozóivá lesznek. A germán Wotan nem a természeti erők démoni figuráját, hanem a tudattalanból feltörő erők szimbolikus központját érzékelteti, melyben a leigázottság érzetéből áll elő az isteni hatalom illúziója. A történelmi mítoszképződésben az archetípusokra telepszik rá a kultikus gyakorlat, amelynek célja az, hogy a démonikus erők felett valamiként úrrá legyen. Olyan népek esetében, melyeknél a racionalizmus felemészti az ősképeket, a tudattalanból feltörő erők romboló társadalmi forrongásban kerülnek felszínre: Wotan helyét elfoglalhatja egy diktátor, egy párt, egy téves eszme...

Jung tétele annyiban helytálló talán, hogy a tömeglélektani erők panteista kulturálódásának eszközét valóban szimbólumképzésben azonosíthatjuk, de az archetípus fogalma nem áll kapcsolatban az értékmegragadási tevékenységgel, mivel a szimbólumképzés nem ruházza fel a szunnyadó tudatalatti képzeteket kozmikus erejűnek érzett hatalommal. Efféle meghasonulások inkább elmebajra és tömeglélektani kisiklásokra jellemzőek. *A legfelső Egész hatalmi szférájába történő beolvadás okozati jelenségként csak egy felülről lefelé ható integrációs folyamatban nyerhet értelmet*. Alulról felfelé irányuló mitologikus képzetek emberi viszonyokat fejeznek ugyan ki, ám ahhoz, hogy e kapcsolatteremtési kísérlet sikerrel járjon, a kozmikus tudatban létrejövő alanyi/tárgyi feloldódás szükséges, mely folyamat nem vezethető le se holmi ősképzetekből, sem pedig a személyben eredendően létező tudatalatti erőkből.

A világmindenségben való föloldódásban megszerzett önazonosság ereje senki ellen nem irányulhat, hiszen a fenségesség érzete nem polarizált, nem áll semmiféle hatalom az ellenpóluson, nem is létezik külső közeg. Az asztrológia ősidők óta tanítja, hogy az egyén sorsa beleilleszkedik a világmindenség konstellációjába. *Nem az egyéni sors vetítődik ki világméretűvé a mitologikus képekben, hanem a világmindenség tudata szövi át az egyéni sorsot kozmikus vonatkozásúvá.*

Kontemplatív érzületek abban különböznek a lélektani affektusoktól, hogy az egyén nem az individuális elkülönültségben szerez tudomást önmagáról, hanem épp ellenkezőleg: érzelmi élete együtt lüktet a világsorssal. Janet szerint bizonyos kábítószerek, többek közt a morfium euforizáló hatása abból ered, hogy a szer az organizmuson belül mozgósítja a rendelkezésre álló lelki energiákat *külső hatások leküzdésére*. A felszabaduló nagyarányú energiakészlet idézi elő a gyönyörérzetben megnyilvánuló felmagasztosult önérzetet. Az ilyen biológiai természetű felhangoltságot kozmikus eredetűnek nem tekinthetjük. Se morfinisták, se alkoholisták nem szoktak erkölcsi elveket hirdetni, egyéniségük méltatlan fölértékelésével inkább az erkölcsi összeomlás felé haladnak. A világösszefüggés értelmi közegében valóságként éljük át a magunk sorsának összefonódását, a világ sorával. Max Scheler az ember kozmoszban betöltött helyzetét illetőleg a kozmikus energiák szublimációjáról beszél, melyben az anyag és szellem egyesülése olyan különleges boldogságérzettel jár, amely nem lehet tárgyi vonatkozású, hiszen a dolgok e szintézis folytán kiiktatódnak. Nem konkrétan meghatározható dolgoknak örülünk, hanem a dolgok összecsengésének, amely élményben az értékösszefüggés közvetlen módon tudatosul.

Gyönyörhajhászás az elégedetlenség jele, de ha egy közönséges séta örömmel tölt el bennünket, úgy személyiségünk centrumában ébred fel az elégedettség mindent átfogó érzete. Kontemplatív állapotban szertefoszlik az *egyénre jellemző* lelki tartalom, miközben az észlelő individuum annak a tapasztalatnak jut birtokába, hogy saját boldogsága vagy boldogtalansága egy mindent átfogó sorsközösség állapotának felel meg. Az affektív/racionális szintézis ebben az állapotban közvetlen módon érzékelhető. Minden alacsonyabb rendű funkcionális jellegű érzület – fájdalom, félelem, szeretet – a világhálózat részévé válik, beleilleszkedik a kozmosz megvalósulási folyamataiba. Maga a világmindenség ebben az összefüggésben logikai szerkezetű. A tudati állapot tartamát határozott tárgyak, személyek, téri és időbeli kapcsolatok jellemzik. A tudatosuló elemek tehát változatlanok, szerkezetét illetőleg a Világegész azonban már értékrendi kapcsolatrendszerként jelenik meg, ahol az emocionális feldolgozás tekintetében továbbra sem közömbös, mely szerkezeti elemek uralják az összefüggéseket. Nem mindegy, hogy a realitás lágysága, keménysége, engedékenysége, kegyetlensége, örömet vagy bánatot okozó ágense aktualizálódik-e *bennünk* világtörvény gyanánt. Aiszkhülosz így írja le Prométheusz kétségeit:

S a kényszerűségnek ki a kormányosa?
A három Moira és a büntető Erinnyszek.
És Zeusz hatalma ezeknél erőtlenebb?
Igen, mert sorsát ő sem kerülheti el.

Zeusz mitológiai alakja emberi léttel felruházott megtestesítése a természeti hatalmaknak, a görögök legfőbb istensége tehát nyilvánvalóan kimeríti az antropomorf képzetek fogalmát. Azt a megállapítást azonban, hogy egy szükségszerűségként megvalósuló világrendben az ő sorsa is csupán függvénye egy mindent átfogó összefüggésnek, már nem lehet az ember önmagáról alkotott képéből levezetni, és ha ebben az összefüggésben keres magának szabad cselekvési mezőt a gondolkozás, akkor az értéket megvalósító emberi cselekvés szintén kozmikus értelművé válik. Az erkölcsi értelemben vett emberi akarat ezzel világtörvényt deklarál. Nemcsak közösségi szinten, felebarátaink felé hat, hanem Jónak, Rossznak megvalósítója is az összes számára elérhető cselekvési mezőben. Ezt a körülményt fejezi ki az ősi meggyőződés, miszerint tetteinkért nemcsak embertársainknak, hanem valamiféle kozmikus sorsintézőnek is felelnünk kell. Az értékszubsztancia legmagasabb szintű szükségszerűségére utal a felismerés, hogy az emberi cselekvés hatására létrejövő tényszerűségek nem csupán lélektani vonatkozásúak, hanem építőkockái is egy *intelligibilis világrendek*, amelyben az alkotóelemek vagy értékesnek vagy értéktelennek minősülnek. Ebben a vonatkozásban nyer központi jelentőséget az értékszubsztancia.

Általános értékrend

Ősi, intuitív módon is megragadható felosztásban beszélhetünk a *jóság*, *szépség* és *igazság* értékéről. A jóságban megnyilvánuló érték kétségtelenül megfelel az *erkölcsi* érték fogalmának, hisz az ember a jóságot erkölcsi érték formájában gyakorolja. A szépségben esztétikai jellegű értékfelismerések nyernek kifejezést, az igazság fogalma pedig a megismerő alany tudattartalma és a világ tudattól független valósága közti viszonyról ad felvilágosítást.

Mást jelent az igazság értékelméleti szempontból és mást ismeretelméleti tekintetben: Igaznak minősül az ítélet, amennyiben jelentéstartama megfelel a benne megjelenített valóságstruktúrának, de emellett minden ítélet bizonyos irányultságot is tartalmaz, amelyben valamiféle intenció valósul meg. „Ez a ház nagy" ítéletben igazságról beszélhetünk, ha a kérdéses házat kisebb méretű házakhoz hasonlítjuk,

hamis viszont, ha nagyságát a naprendszerhez viszonyítjuk. Az ítéleti intenció sohasem a teljes metafizikai valóságot öleli át, hanem a valóság egy bizonyos metszetét. És mert e metszet keretében kutatjuk az összefüggést, ítéletünk az *ex parte negatio* elve szerint csupán megszorításokkal lehet igaz. Az ítéleti intenciót eleve meghatározza a kortörténeti jelentésrendszer, melynek határt szab a valóságról alkotott mindenkori történelmi tudat. Ismeretelméletileg ezért nem is beszélhetünk abszolút igazságról. De ha az igazságról értékelméleti minőségben beszélünk, nincs értelme e fajta elkülönítésnek, miután kizárólag az erkölcsi értékek csoportjába tartozó igazságról beszélhetünk. Arisztotelész a legfontosabb erénynek az igazságot – „*dikaioszyné*"-t – tartja, és e nézetében az antik gondolkozás osztozik vele. N. Hartmann ezzel szemben úgy véli, az igazságosság az erények között negatív természetű, mert hiszen csak fenntartja az értékeket, de nem építi azokat.

Az igazságosság valóban csak keretszerű. Társadalmi szinten a probléma lényegét az igazságos jövedelemelosztás képviseli. Miért jár több társadalmi megbecsülés a festőművésznek, mint a napszámosnak? Vagy talán nem jár több? János evangéliuma szerint a római jog ravaszkodásaiban jártas Pilátus kaján cinizmussal kérdi: „Mi az igazság?" Platón álláspontja szerint az igazságtalanságot eltűrni jobb, mint azt elkövetni. A forradalmi gondolkozás eszmevilága nyilván más irányba mutat. Nem véletlen, hogy az igazság a legnehezebben betölthető értékkeret.

Egy *értéktáblázat*, mely az értékek egymásközti viszonyát dolgozza fel, történelmileg felhalmozott anyag alapján jön létre, kijelenthetjük tehát, hogy az erkölcsi parancsok gyűjteménye empirikus fedezettel bír. Az értékek emberi magatartásra, elsősorban a cselekvő személy határozott szándékára utalnak. Erények egyrészt képességet jelentenek az értékmegvalósításra, másrészt értéket képviselnek maguk is. Jellegük a tárgy szerint differenciálható, amelyre az adott magatartás irányul: hűségre, bátorságra, szeretetre... Az erkölcsi értékeknek van mindig emberi címzettje is, akinek értékhordozó javakat kívánunk juttatni – szeretetet, boldogságot vagy éppen vizet, hogy szomját oltsa. N. Hartmann szerint az erkölcsi Jót a boldogság teremtésére irányuló szándékban fedezhetjük fel. Nem a boldogságság maga a Jó. Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* című munkájában így fogalmazza meg a jó szándék szerepét: „*Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.*" Rövidre fogva azt igyekszik Kant kifejezni, hogy a jó *szándék* erkölcsileg *abszolút értékkel* bír.

Abból adódóan, hogy egyszerre csak egyfajta érték megteremtésére irányulhat az jó szándék, néha kénytelenek vagyunk – mint ahogy erről más összefüggésben már szó esett – alacsonyabb rendű értékeket magasabb rendűek érdekében feláldozni. Az erkölcsi Jó mindig a magasabb rendű erények megvalósítása felé való törekvésben nyilvánul meg, melynek értéke, amint Hartmann véli, a meghozott áldozat mérté-

kével nő. E visszás meghatározás feloldása csak örökös ellentmondások közegében jöhet létre. Kant például úgy véli, a hazugság még akkor is bűn, ha azzal gyilkost vezetünk félre. Kérdéses marad mindenesetre, hogy az is a jóság jele lenne-e, ha a gyilkost erényes igazmondás segítségével juttatnánk áldozatához. A probléma eme arculatára utalva jegyzi meg Schopenhauer, hogy János evangéliuma szerint (7,1-10), Krisztus is tudatosan ad hamis felvilágosítást tartózkodási helyéről.

Az erkölcsi érték javakat teremt, helyzeteket hoz létre a világban. Hatásában nehéz elválasztani az érzületet a tényálladéktól, miután alanyi értékekhez társul mindig egy tárgyi jellegű érték is, amely szervesen idomul az alanyhoz. Kant tehát úgy véli, csak a lelkület, az akarat lehet jó, a tárgyi érték jelentősége elhanyagolható. A szubjektív vonatkozás korlátlan kidomborítása azonban helytelen, mert kiiktatja a szubjektumot a Világegészben betöltött szerepéből, bár igaznak mondható, hogy az özvegyasszony fillér-adománya, lelkülete tisztaságát tekintve, értékesebb, mint a farizeus kérkedő ajándéka. Kant maga is – mint ahogy előtte Spinoza – aggályosnak tartja az affektusok értékrendi kategorizálását azok közelebbi vizsgálata nélkül. Elképzelhető ugyanis ostoba szeretet, mint ahogy nemes harag is. Az alanyi/tárgyi összefonódás nehezen felbontható egységét igazolja a tény, hogy a javak nem triviális juttatások eredményeként, hanem a tényálladék szubjektív jelentősége alapján jönnek létre, az érzület pedig csak akkor jelentős, ha értékalkotó cselekvésre hív fel. Ez már a korábban fejtegetett *közép-probléma* részletes feltárásából is kiderül: Nem az érzület maga értékes, hanem az a tényálladék, amelynek megvalósítására, vagy kiküszöbölésére hív fel egy affektív eredetű indíték. A szeretet értéke abban áll, hogy oltalmat és egyúttal szabadságot is biztosít. Nem köti magához tárgyát, mert ezzel öncélúvá lesz. Létezik azonban olyan szabadság is, amely a szeretet ellen tör, és nem képvisel értéket. Mindez azt igazolja, hogy a „meszotész"-érték bonyolult alanyi/tárgyi szintézis eredményeként jön létre, melyet éppoly nehéz létrehozni, mint egymástól logikusan elválasztani. A szándék és cselekedet közt megjelenő disszonancia lehetősége már az ószövetségben is témává válik: „Jó szívvel bánt, aki szeret, ám az ellenség csókjai veszedelmesek." (Példabeszédek 27;6).

Hogyan egyeztethető össze tehát szigorú igazságosság a szeretettel? Úgy, hogy az erények hierarchiájában a szeretet feljebb áll, többet nyújt, mint amennyit az igazságosság megkövetel: A Jó fogalma nem minden esetben egyenlő az erkölcsi értékkel, de erkölcsi értéknek kell tekintenünk minden erényt, amely képessé tesz értékek megvalósítására. A művészi képesség is erkölcsi jó; alkalmassá tesz a világ szebbé, érthetőbbé, jobbá tételére – nyilván csak akkor, ha az alkotási intenció is ezt célozza meg.

Önmagában a Jó azzal a jelentéssel bír, hogy kifejezi minden érték genusát: *Az irracionális Egészben azt a rendet ábrázolja, melyben minden valóság lényegének megfelelő helyre kerül.* A *hely* ez esetben persze képletes kifejezés, mely az értékelmélet *topikus* beosztására utal. Ítéletek csak igazak vagy hamisak lehetnek. A hamis ítéletek végte-

lennek tűnő összességét a nemlét kategóriája öleli fel. Ha az *igaz ítéleteket* lényegüknek megfelelő rendszerben vonjuk vizsgálat alá és a bennük rejlő *ismeretelméleti igazság* nyilvánvalóvá válik, úgy véges számú elemekhez jutunk. A probléma abban áll, hogy az igazság, mint ahogy ez a fentiekben kiderült, mindig csak bizonyos metszetek szintjén érvényesül, és így a világ végső rendje nem bontakozhat ki szemünk előtt. Amennyiben értelmének megfelelően illesztjük vizsgáltunk tárgyát helyére, tényként tárul elénk, hogy akaratunk jó, és ha a cselekedet által teremtett tényálladék is jó, mert oda helyeztük, ahol az adott élet- és világhelyzet szerint lennie kell, úgy életünk véges lefolyásában határozott alakzatot nyer előttünk a Jó. A jóság ezzel mértékévé válik a szépnek is, miután oly módon jellemzi a világ intelligibilis rendjének való megfelelést, hogy átfogja az emberi lelkület minden érzésre, érzületre, rezdületre kiterjedő affektív spektrumát és emellett a racionális belátások minden lehető mezejét is. Egy festmény vagy költemény, melyet jelentésként, tehát életünk egy metszeteként élünk meg jó, ha igaz élményként fejezi ki az ábrázoltat és a szándék is jó, amely létrejöttét generálta. Jelentését megillető helyre kerül e szisztémában az öröm, a fájdalom, és a Jó mellett a Rossz is, mert hisz igazságos és jó, ha a Rosszak bűnhődnek az életben – vagy épp egy művészi alkotásban, mely életünkhöz tartozik. A Jó általános, konkrét tartalom nélküli szerkezetében úgy alakulnak ki az értékminőségek, hogy egy fogalmi szféra közegében differenciált értelmet nyernek. Ennek megfelelően specializálódik például a javak, erények értéke, de beszélhetünk vitális értékekről is, melyek az egészségben, testi erőben nyilvánulnak meg. *Mindennek megvan a helye a világrendben, még akkor is, ha ezt a helyet nem ismerjük fel!*

A kérdést illetően, hogy milyen tartalmi szerkezetet alkot az intelligibilis világrend Egészében az értékek rendszere, még nem alakult ki egységes álláspont. N. Hartmann annak a véleménynek ad hangot, hogy az értékcentrumot a *Jó* foglalja el, ekörül csoportosulnak a *nemesség*, *teljesség* és *tisztaság erényértékekként* megjelenő momentumai. A későbbiekben – az *Intelligibilis Karakter* problémájának taglalása alkalmával – azonban bizonyítást nyer, hogy ezek a tulajdonságok valójában az *értékmegvalósító akaratban megnyilatkozó ethosz-momentum elemeit* reprezentálják, és ebben az értelmében, mindenkinek, aki a Jó megvalósítása folytán a kategorikusság hatása alatt áll, értéktartalmai tekintetében is nemesnek, tisztának, tökéletesnek kell lennie. Windelband e felvetés vizsgálata alkalmával teszi fel a kérdést: Ha a személyiség egyedül áll a mindenséggel szemben, vajon létezhet-e számára erkölcsiség? Létezhet-e az emberi társadalmon kívül is erkölcsi törvény? Az egyedüllétben nyilván nem viselkedhet Robinson sem erkölcsösen, sem erkölcstelenül, de rossz ember attól még lehet. Esetleg rabló módon zsákmányolja ki a természet javait, durva az állatokkal szemben, magányában elvadul. Ne feledjük azonban, hogy ezek a kritériumok is olyan értékrend alapján mérik fel személye magatartását, melyek civilizatórikus hatások körülménye közt jöttek létre. Másképp áll a dolog, ha kizárólag kozmikus lét-

feltételek figyelembevételével vizsgálunk egy viselkedési formát. *A Jó fogalma ugyan azonos a kozmikus értékrenddel, ám megvalósulása csupán emberi környezetben lehetséges. Ott válik erkölcsi értékké, ahol emberi akarattal, érzülettel, cselekvéssel párosul*. Értéktudat nélkül az ember csak lélektelen alanyként létezhet.

N. Hartmann lényegesnek találja a megkülönböztetést, miszerint az erkölcsi cselekvésben kétféle aktusminőség egyesül: a *célkitűző* (valójában ez az értékmegállapító komponens) és a *megvalósító*, tehát az okozatosságot biztosító aktus. Scheler rámutat a fontos momentumra is, hogy az érték nem normatív természetű, mint ahogy ezt Kant állítja, hanem lét-természetű. Az érték nem következhet a reális lét közvetlen adottságaiból. Kant a Sollen kizárólagos előtérbe helyezésével kiküszöböli az értékmegragadás érzelmi tartalmát, míg Scheler szerint épp a szeretet és a gyűlölet – az érzelmi oldal – hajtja végre végső fokon az értékkiválogatást, melyet az affektív apparátus „*előnyben részesítés*" útján végez el. És mivel az affektív szinten létrejövő azonosítás független a gondolkozástól, az értékfelismerés – minden tapasztalatot megelőző karakterénél fogva – apriori jellegűnek tekintendő. Kant értelmezésétől független módon, de az általa feltárt eredménnyel megegyező eredménnyel bizonyítja tehát Scheler az értékek apriori eredetét. Nem *parancsolatok erejében*, hanem az affektusok hierarchikus rétegződésében manifesztálódik az értékalkotó mechanizmus lényege. A megragadott értékek hangulati elemei határozzák meg, hogy gyönyörködünk-e létünkben, vagy csak kínnal, keserűséggel fogadjuk el a ránk szabott sorsot. A szervezett emberi cselekvés fő irányítója eszerint a hangulati értékmegragadás, amely kellő kidolgozottsággal érzelemmé, szeretetté, barátsággá szerveződik, hogy végül kontemplatív szinten döntsünk arról, miként alakítsuk az alsóbb szinteken megjelenő értékeket értelmes egésszé.

Affektív értékmegragadás négy hierarchikusan egymásra rétegződő szinten lehetséges: 1) *az élvezeti vagy hedonikus*, 2) *a szituatív vagy jelentésadó*, 3) *a regulatív vagy cselekvésirányító* és 4) *a fundáló vagy noétikus értékminőség* megjelenési formájában. E négy értékmegragadó módozat szerveződésében az értelmező fundáltság felülről lefelé halad. A kontemplatív szinten megjelenő noétikus értékminőség határozza meg alapvető jelleggel az aktuális létfeltételek hangulati színezetét, vagyis az életérzést egy kellemes vagy kellemetlen, barátságos vagy barátságtalan, gyönyörűségteljes vagy kínos helyzetben, amely boldogságot, kétségbeesést vagy egy a két szélsőség közt elhelyezkedő diszkrét emocionális tartamot eredményez. Egyrészt érezheti magát valaki érzéki gyönyörök közepette is – beteljesületlen élete súlya alatt nyűgölődve – boldogtalannak, másrészt az extatikus boldogság legmagasabb szintjén még a kínpadra vont személy is megnyílni láthatja maga felett az eget. Avvakum Petrovics protopópa (1620 – 1682), az orosz ortodoxvallási szertartások megalapítója és a raszkolnyikok vezetője irományaiban a tortúrákra, melyeknek vallási ellenfelei által volt kitéve, úgy emlékszik vissza, hogy megkínoztatásai során a döntő érzelem, mely ha-

talmat gyakorolt rá, „bolond kínzói" iránt érzett sajnálatban nyilvánult meg. Noétikus szinten egy félelmetes látvány komikussá vagy fenségessé válhat, őszinte harag határtalan lelkesedéssé fokozódhat, vallásos meggyőződés misztikus élményeket eredményezhet. Érzéki kéj a bűnös ösztön-kielégülés tudatával, búslakodás pedig a bűnbánat nemes érzéseként az üdvözülés reményével töltheti el a felelősen érző személyiséget.

Konkrét értékspecializálódások nyilván sokkal bonyolultabb arculatot mutatnak a világ ezernyi helyzetében, mint ahogy ezt az apriori princípiumok értelmében történő beosztás alapfokon megjeleníti. Erénynek mondható minden emberi képesség, amely a személyt alkalmassá teszi értékhordozó valóságok létrehozatalára. *Hedonikus* értékeket gyárt nap, mint nap a szórakoztató és a gyógyszeripar, s*zituatív* értékek valósulnak meg udvarias viselkedésben, alkotmányos államhatalomban, divatban, de egy spontán mosolyban, vigasztaló szóban is. *Regulatív* értékeket hordoznak szociális létesítmények, becsületes emberi magatartások, egyesületek, asztaltársaságok, a házasság intézménye és a családi összetartás is. *Noétikus* értékeket tárnak elénk valós művészi alkotások, tudományos törekvések, oktatási rendszerek, tételes erkölcsi szabályzatok.

Meghatározott értékhordozók, meghatározott magatartási formában létrejövő válaszreakciókra késztetnek, melyek minden logikus magyarázatot nélkülöznek, mivel az értékszemlélet mindig az adott korszakra jellemző ethoszban fundálódik és így végső tartalma szerint irracionális forrásokhoz vezet.

Az értékhordozó valóságokat, melyekre az értékalkotó tevékenység közvetlenül irányul, fentebb *javaknak* (egyes számban *javadéknak*, *jószágnak*) neveztük. Javadék lehet egy intézmény, egy jogszabály, egy középület is, melynek tetszőlegesnek tűnő kapcsolódása azt sugallja, hogy az értékmeghatározás végső fokon megokolhatatlan affektív állapot eredményeképpen jön létre. A testi egészség vagy fizikai erő értéke sem kapcsolódik birtoklásából eredő hedonisztikus átéléshez, sőt egészségünket fel is áldozhatjuk noétikus értékek megvalósítása érdekében. Kant az értékmegragadás természetéről értekezve említi meg, hogy kauzális kapcsolatok erkölcsi akarat tekintetben nem is létezhetnek, hiszen okozati szerveződés e téren csak úgy lenne lehetséges, ha a szubjektum érzékfeletti (*übersinnliche*) képességek birtokában lenne. Erkölcsösnek két feltétel teljesülésével mondható az akarati irányultság: Először is túl kell mutatnia minden alacsonyabb rendű determinációs típuson, mert hisz az értékek nem okozatos, nem is lélektani viszonyokat tárnak fel, hanem olyan felépítményt, melyben a Világegész tapasztalat feletti összefüggései tükröződnek. *Az értékek minden természettörvénytől, sőt metafizikai realitástól függetlenül manifesztálódnak*. A második feltétel akkor teljesül, ha az emberi akarat autonóm módon érvényesülhet minden értékrenddel szemben. Amidőn az emberi akarat az értékstruktúrákat megragadja és ennek mintájára harmonizálja világát, nem áll természeti törvények függőségében, szabadon választhatja értékeit olyan körülmények között, hogy azok nem hatnak kényszerítő erővel rá. *Az emberi akarat tehát autonóm a szintén autonóm értékrenddel szemben.*

Ontológiai alapja e kettős autonómiának a nemlét struktúrában lelhető fel: A realitás determinálására mindent uraló kizárólagossággal csak a morális realitás képes, amely nem holmi konvenciógyűjtemény, nem életokosság, nem is automatizált viselkedési formák egységesített közege, hanem a világrend strukturális ábrázolódása emberben. Kant ezt a tényszerűséget egy szép tautológiában juttatja kifejezésre: „A morális világ az észlény szabadsága, mely törvények parancsa szerint való." *Az értékek intelligibilis szerveződése független minden boldogságra törő igénytől*, nem világi szükségletek kielégítésére, hanem apriori felismerések megjelenítésére szolgál. Moralitás nem vezethető vissza metafizikai megfontolásokra sem, mint ahogy ezt a pozitivizmus igyekszik igazolni az állításban, hogy morális magatartás csakis olyan nevelési eredményként jöhet létre, amely vallási meggyőződésen alapul. Ennek ellenkezőjét bizonyítja Scheler a tagadhatatlan ténnyel, mely abban nyilvánul meg, hogy a társadalom sokszor olyan áldozatot is megkövetel, melynek jutalmát ígérni nem tudja sem a jelenben, sem a jövőben; az egyén érzelmi alapon mégis meghozza. Aprioritás nyilvánul meg Scheler állítása szerint az affektív apparátus szerkezetében is, és így az értékmegvalósításra való irracionális késztetés a túlvilági jutalomra vetett hitet is érinti. Kant szerint a morális lelkület ugyan feltétele az üdvösségnek, mégsem a megüdvözülésre való kilátás teszi a cselekvést morálissá. Léteznek észszerűségre vissza nem vezethető elvei is a moralitásnak („*moralische Vernunftprinzipien*"), ezért az értékfundáltság elegendő alapja után kutatni hiábavaló fáradtság. Az affektív apparátus alsóbb szintjein megjelenő érzületek nem igényelnek erkölcsi szintű megítélést, az Ész ítélőszéke is helyes, logikusan követhető eredményhez vezet. A fösvény apa halálán örvendező fiú öröme, ha van ilyen, elítélendő erkölcsileg, de ha özvegy szomorkodik érdemes férje halála miatt, úgy szomorúsága érthető és dicséretes – véli Kant az ítélő erő kritikájában.

Az érték-speciesek egymásra rétegződő magassági-mélységi viszonyai és egyéb dimenzionális összefüggései függetlenek az érték minőségétől és fajtájától, ezért, amint ezt Scheler megállapítja, úgy beszélhetünk a *tiszta axiológia* fogalmáról, mint a tiszta logikáról, amely minden tapasztalati anyag-megismerést megelőzve tárja fel az összefüggéseket. Rickert az értékrendi fundálásnak a logika rendezőelvéhez hasonlítható működési mechanizmusát az értékelő aktus-teljesség iránti törekvésében fedezi fel: „Ahogy az alaklélektan rendszerében egy-egy részéhez az Egész viszonylik, úgy tendál bevégzettség felé („*Tendenz zur Vollendung*") az érték-javak rendszerének fejlődése."

Felsőbb irányítás alapján szisztematizált értékek jelennek meg tehát az értéktábla diszkrét elemekből álló rácsozatában, ahol az értékelő magatartás alapján két csoport különböztethető meg. Az első csoportba sorolható esetekben a személy kontemplatív *disztanciát* biztosít magának a tárgytól, hogy triviális érzületek hatásától mentesen szemlélhesse az értéket. A második csoportban ennek fordítottja érvényesül a kontemplatív állapot megvalósulása folyamán. Itt az alany és tárgy között fennálló

diszkrepancia minimalizálása a cél. Mindkét csoportra jellemző a *kontemplációs aktivitás* (*„Kontemplation-Aktivität”),* ami abba áll, hogy célirányos *magatartási forma eredményezi a kontemplatív állapotban történő értékfelismerést*.

Rickert szerint ilyen módon válik felismerhetővé a) a *logikai* igazságérték, b) az *esztétikai* szépségérték és c) a *misztika* szentség-értéke is. A fentebb tárgyalt individuális értékfelfedéssel szemben itt szociális aktivitások közegében valósulnak meg az értékek, melyek az *erotika* címszó alatt összefoglalt boldogság-értékeket – barátságot, szeretetet, hazaszeretetet és más érzelmi kötődésekben ösztönszerűen fellépőn kollektív érzületeket is magukban foglalják.

Rickert értékelméletének talán legszebb elgondolása az értékrend teljességi vonatkozása: „*Wert-Stufen der Voll-Endung*”, melyben érték-realizációban az „intelligibilis világteljesség megvalósítás” a következőkben felsorolt lépcsőfokok értelmében ölt alakot:

i. Értékmegvalósítás tekintetében a *tudomány és az etika* a végtelenbe szalad, lépésről lépésre közeledik a tökéletesség felé, de azt soha el nem éri, mindig további jövőbeli feladat előtt áll. (*Unedliche Totalität der Zukunftsgüter*).
ii. *Szigetszerű* megvalósulásban jelentkezik a javak birtoklása: az idő áramlatában átélünk valamiféle befejezettséget, lezártságot (*Voll-endliche Partikularität der Gegenwartsgüter).* Ide tartoznak a művészet és erotika élményei.
iii. A *misztikus* és *vallásbölcseleti* értékek tekintetében nem valósítja meg az értékmegragadás teljességét se a jelen, se a jövő: (*Voll-endliche Totalität der Ewigkeitsgüter).*

Az egyes értékterületek mindig valamiféle világnézeti alapra épülnek. Úgy tűnik, Rickert misztikus és vallási értékei *noétikus* jellegűek – feltéve, hogy az adott esetben nem értékfeletti irracionális kontemplációról van szó. Az erotika és etika területe nézetünk szerint a *regulatív* értékek alá foglalhatók, bár az etika területe átfoghat minden olyan értéket, amely az emberi akarattal bármily módon megvalósítási kapcsolatba kerül. A logika bizonyos értékek felismerésének elengedhetetlen feltétele, de önmagában nem minősülhet értékterületnek. Ez vonatkozik az esztétikára is, mely nem önálló értékterület, hanem csak kifejezési módja a Jónak.

Esztétikai értékek

A görög kifejezés *aisthészisz* az érzéki benyomások fogalmát fedi, melynek tudományos vizsgálatát Arisztotelész alapozza meg *Poiétiké* című művében. A probléma újabb kori felvetése Alexander Gottlieb Baumgartenre (1714 – 1762) vezethető visz-

sza, aki az érzékelés útján szerzett ismeretek elemeit igyekszik tudományos rendszerbe foglalni és úgy véli, a szépség tudatosulása folytán *tökéletes érzéki megismerés* jön létre. Antik álláspont szerint, mely a művészetek természetéről az újkori elképzeléseket is messzemenően áthatja, az alkotói tevékenység nem más, mint a természet utánzása, *mimeszisz*. Arisztotelész úgy véli, a művészet (*tekhné*) célja abban áll, hogy tökéletessé tegye azt, ami a természetben tökéletlenül létezik. Hasznosnak tekinthető a művészet akkor, ha az élet praktikus céljait valósítja meg, tehát felfegyverzi az embert a fogyatékosságok leküzdésére. Utánzó művészet a felüdülést szolgálja és bizonyos tragikus szenvedélyek átélése alkalmával megtisztítja lelkületünket károsan ható tartalmaktól. Bölcseletileg a probléma Kant *Az ítélőerő kritikája* című művében kifejtett felfogás keretében válik éretté, ahol a gondolkodó elvi éllel vizsgálja a kérdést, hogy mi módon válhatnak érzéki benyomások értékké, és miben különböznek esztétikai értékek morális értékektől. Alapvető problémaként jelenik meg Kant rendszerében a természeti szépségek fogalmi elválasztása az emberi akarattal teremtett szépségtől. Központi tételét Kant így fogalmazza meg: „A természet adta szépség egy szép *dolog*, a művészeti szépség egy dologról alkotott szép *elképzelés*." E tézisben pontosan megfigyelhető az érzéki megismerés tárgyában rejlő kifejezőerő és az észlelő szubjektumban megjelenő belső kép elvi különválasztása: Egy dolog lehet önmagába véve is szép, ám esztétikai értékkel csak akkor ruházódik fel, amikor szubjektumban jelenik meg – függetlenül attól, hogy az jelenség a mimézis értelmében másolja-e a természetet vagy az emberi alkotókészség olyan értelmű terméke, mely a természetben nem fedezhető fel és így az intelligibilis világrend értékét képviseli. Miben különbözik tehát a Szép a Jótól? A Jó mindig egy bizonyos aktusban valósul meg, a Szép pedig statikusan létező dolgokban (még akkor is, ha ezekben egy konzisztens cselekvéssor ábrázolódik) és alkotásokban is benne rejlik, melyek legfőbb formája a rend, arányosság és elhatároltság. E formai elemek szükségességére utal Szt. Tamás is, amidőn a tartalmi tökéletességet az áttekinthetőség világosságában véli megvalósulni: „*Pulchrum est perfectio cum claritate*".

Nem férhet kétség a megállapítás helytállóságához, miszerint az esztétikai értékek megvalósulása, ahogy ezt a morális értékek esetében is láttuk, két feltétel teljesülésének esetén jön létre. A benyomások affektív reflexiója *tartalmi* elemek jelenlétére utal, ezek gondolati *formába öntését* pedig az érzéki hatásra megfelelő módon aktiválódó intellektuális struktúra hajtja végre. Erre a kettőzöttségre célozhat Kant, amikor kijelenti, hogy az esztétikai élményt „a benyomások rendszerbe foglalt játéka" (*das regelmäßige Spiel der Eindrücke*) hozza létre. Másképpen kifejezve: Az érzékelés folyamata és a magasabb rendű intellektuális aktusok összjátéka tapasztalataink összességében esztétikai élményt is eredményezhet – fűzzük hozzá, adott esetben. E megfogalmazás utal arra, hogy nem minden tapasztalat vezet esztétikai élmények megvalósulásához, ehhez a külső és belső feltételek összhangja elengedhetetlen.

A külső ingerek színben, hangban és egyéb érzéki benyomások rendezetlen sokaságában testesítik meg a kifejező erőben megjelenő szubsztanciát, amely formai egység megteremtésére hív fel. Az esztétikai igazság egységét a reflektáló ítélőerő valósítja meg oly módon, hogy – a szubjektumra jellemző – általános értelmi fogalmakat alkalmaz a tapasztalati anyag jelentéssel való felruházására, miközben egy rendezőelvet vetít az észlelt jelenségek összességébe, melyet – a logikához hasonlíthatóan – tapasztalás útján sehol sem lelhet fel. Esztétikai ítéletek esetében azért nem érvényesülhet a logika objektivitása, mert személyes ízlés dönt arról, hogy esztétikus jelenséggel van-e dolgunk. Objektívvá az esztétikai élményt önmagunk felismerése, saját gondolatvilágunk, érzelmi megnyilvánulásaink azonosítása teszi mások által létrehozott művészi alkotásokban. Ebben az interindividuális megvalósulásban nyilvánul meg a lényegbevágó különbség a természet szépsége és a művészeti alkotások szépsége között. Egész lényünket magával ragadón élvezhetjük a természetben, mi több a világmindenségben ránk ható, érzésvilágunkat és gondolati tevékenységünket aktiváló benyomásokat, melyek a kontemplatív állapot létrejöttéhez vezetnek. Az így megvalósuló objektum/szubjektum eggyé válás azonban csak a magunk közelebbről meg nem határozható lényét vetíti elénk a világban. Ahhoz, hogy igazságként éljük meg *emberi mivoltunkat*, tapasztalatot kell szereznünk mások által felfedett igazságokról is, meg kell élnünk azokat az értékeket, melyek közvetlen érzéki módon kötnek össze bennünket embereket egy rendszerben, melyet nem személyre szabott benyomások, hanem az Univerzum sugallata alakít ki korcsoportokat és generációkat átívelő élményként. Ebben az összefüggésben igazolódik az esztétikai értékek végső alapja, mely egy fajta *sensus communisban* lelhető fel. A szellemi aktusok extatikus karaktere arra képesíti az embert, hogy színben, hangban és egyéb érzéki eszközök segítségével jeleket alkothasson magának, melyekben érzelmi szintű megjelenítés teszi plasztikussá és közérthetővé a világról gondolatilag megalkotott képet.

Tudományos kutatás területén a dolgok affektív jelentése nem játszik jelentős szerepet, a vizsgálat tárgyává tett ismeretanyagban a logika szigorú, *denotatív* jellegű tárgymeghatározása érvényesül. Olyan szerkezeti egységek valóságát igyekszünk felfedni, melyek nem hordozhatnak többértelmű, egymás igazságát kölcsönösen kizáró tartalmakat. Művészi alkotások esetében az érzelmi, *konnotációs* jelentéstartalom azért válik a kommunikatív funkció betöltésének tipikus feltételévé, mert az ellentmondásosságot nem zárja ki, miután a racionálisan reflektált jelenség értékét személyre szabottan, a mindenkori individuum kognitív hátterébe épülve határozza meg. A mű által logikailag felvázolt világrend mellett, egy affektív jelentéssel felruházott, mindenkinél más és más fénytörésben realizálódó értékvetület is hírt ad emberi jelenlétünkről a világban. Minden szó, minden szimbólum hordoz egy a szemantikus értelmezhetőségen túlmenő affektív tartalmat is. Gondoljunk csak a *tündér* és *boszorkány* szó vagy a *vörös csillag* és a *kis piros szívecske* szimbólumai közt

érzelmi szinten megjelenő különbségre. Nem vitás, hogy e szimbólumok azonos kultúrkörökben azonos jelentéssel bírnak, az általuk aktivált érzelmi reakció és annak lexikálisan is felfogható értelme mégis széleskörű biográfiai függőségnek van kitéve. A benyomásokat tárgyszerű élményanyagra redukálva kijelenthetjük, hogy esztétikai ítéletek pozitív jellegű affektív forrása a dolgok tetszetőssége. Ennek ellentéte nem az elutasításban, hanem abban nyilvánul meg, hogy az észlelt dolgok nem hatnak ránk szemantikus jelentésükön túlmenő érzelmi kifejezőerővel, nem közvetítenek érzelmileg megragadó információt emberi létünk feltételeiről – van jelentésük, de nincs jelentőségük.

Esztétikai ítéletek igazsága abban nyilvánul meg, hogy művészi alkotások esetében a mesterségesen létrehozott szenzorikus impulzusok közegében felismerünk egy olyan lelkileg és szellemileg megragadó konstellációt, melyben evidens módon ábrázolódik a világrend egy bizonyos, mások által is hitelesített metszete. Az ítélet tárgya ez esetben nem egy határozott logikai alapokon nyugvó, egyértelmű gondolati egységekből álló jelentésrendszer, hanem egy a szimbólumok és jelek asszociációs szférájában megjelenő affektív jelentéshordozók kötetlen illeszkedésében megvalósuló *érzéki igazság*. A különböző individuumok érzés- és gondolatvilágában megjelenő természetes különbségéből adódóan nem feltétlen ismérve az alkotó művészek által felfedett értékminőségeknek, hogy minden individuumban manifesztálódnak. *Hordozójuk az emberi közösség szelleme, melyben az esztétikai értékek individuum feletti minőségben jelennek meg*. Kant rendszerében lelkületünk éltető princípiuma az a szellem („*das belebende Prinzip im Gemüte*"), amely a képzelőerőben jelenik meg, és amely képes a természettől elvont anyagokból olyasmit alkotni, aminek nincs megfelelője a reálisan megélt valóságban. Művészi alkotások esetében *képzelőerő adja a szabadságot, Értelem szolgáltatja a szabályokat, az ízlés alakjában működő ítélőerő pedig a határvonalat húzza meg, melyet az alkotó szellem működése közben nem léphet át.* Amiként a tudományokban egyértelmű affinitások alapján választja meg a szellem működése tárgyait, úgy a művészi ihletettség is individuális adottságoknak köszönhetően felfedhető ismeretek megszerzésére, illetve közvetítésére ösztönöz. Bizonyos művészi alkotások csak meghatározott recipienskőr érdeklődésére tarthatnak számot: Nem mindenki szívügye például az operett vagy ókori költészet, mint ahogy az sem várható el kulturális értékekre való hivatkozással, hogy a magasabb fokú statisztikai eljárások vagy atommagfizika tárgyköre mindenkit érdekeljen, mégis mindenegyes szakterületen az emberi szellem értékei tezaurálódnak egy szűkebb körű elit maradandó teljesítményeként. Normatív jellegű esztétikai elméletek ezért alapvetően elvetendők (v.ö. Szendrődi Győző[56]).

Tudományos tételeket nem lehet dilettáns módon kidolgozni, nem is lehet „valamiképpen" megérteni. Művészi alkotásokat ezzel szemben alacsonyabb szinten is létre lehet hozni, lehet giccseket alkotni, illetve élvezni és zseniális művekkel is lehet

csupán bizonyos fokig, szellemileg vagy lelkileg azonosulni. Esztétikai értékek felfedése folytán szerzett ismeretek abban is különböznek tudományos értékektől, hogy nem érvénytelenítenek más, már meglévő belátásokat, aktualitásuk időtlen érvényességű. Nem bizonyos korszakok fejlődési állapotokhoz kötött, hanem a hétköznapi benyomások stereotip egyrétűségének feltörése adja meg az érzéki tapasztalatok értékét. Művészi alkotások, tudományos vizsgálódásokkal ellentétben, sohasem szolgának végleges célzatú problémamegoldásokkal. Ennek oka abban áll, hogy amíg a tudós elme mások által megszerzett tapasztalatokra építkezve, azok értékét újabb és újabb gondolatokkal fölülírva alkotja meg világképének ama metszetét, melyről értekezik, addig a művésznek saját élete tapasztalatai alapján kell megszereznie az ismereteket, melyek arra képesítik, hogy önálló véleményt alkosson az elődök által számtalan esetben tematizált kérdésekről. Magas szintű igényeket kielégítő művészi alkotások az emberi létmegvalósítás azon problémáit igyekeznek metafizikai szinten tudatosítani, melyekre nem létezhet egyértelmű, logikus válasz, és amelyek a világtörténelem folyamán felsorakoztatott alkotások igazságának fényében is nyitott problémákat boncolgatnak. Egyugyanazon kérdést két különböző, művész, élettapasztalatai függvényében, egymásnak ellentmondó módon is megválaszolhatja, a megoldások közt létrejövő konfliktus mégsem cáfolja az egyes művek esztétikai értékében megnyilvánuló igazságot. A XVI. század csillagászata például minden kétséget kizáróan igazolta, hogy nem a Nap kereng a Föld körül, hanem bolygónk rotációja okozza ezt a látszatot, és a tudományok területén ezzel egyértelművé vált a megfigyelt mozgás valós természete. Nem így a művészetek mezsgyéjén, ahol hatástalanok maradnak a tudomány logikus érvei. A költészet, festészet és zene médiumában mindmáig a napfelkelte és napnyugta varázslatos benyomása igazolja esztétikailag meggyőző módon a geocentrikus világrend megalapozottságát. Nem a Föld saját tengelye körüli forgását érezzük szépnek, hanem a Napot, amelynek felhők közti bolyongása, felkelte és nyugvása, útjának évszakonkénti változása összefonódik életünk jelentékeny és jelentéktelennek tűnő mozzanataival, melyekben a világban betöltött szerepünk esztétikai vetületei valósulnak meg. Ezeket a benyomásokat nem lehet úgy, mint ahogy ez a tudományokra jellemző, sőt azok számára kötelező, a jelentésegységek racionális tartalmával leírni. A benyomások hiteles ábrázolása megköveteli a szavakat, szimbólumokat, hangzatokat körüllengő asszociációs szféra egyénenként változó érzelmi szintű vonzatának aktiválását, melynek töredezettségében nyer bizonyítást, hogy az esztétikai érték részaktusok Egészt generáló termékeként jön létre.

A fentiekben bizonyítást nyert, hogy a morális értékek megvalósítását célzó igény nem irányulhat praktikus vonatkozású előnyök megszerzésére. Az erkölcsi magatartásformák végső alapja fentről lefelé hatva érvényesül, és ebben az okozati viszonyban ösztöntevékenységnek valóban nem jut szerep. Kevésbé egyértelmű a helyzet, amikor esztétikai tapasztalatok értékei feltárásában vagyunk érdekeltek. Az indítékok ösz-

szességében mind az alkotó művész, mind a recipiens számára a legfőbb célt egy a hétköznapi szintet meghaladó közérzet létrehozása képezi, amely kétségkívül érzéki jellegű kielégülésnek minősül. Az alkotói gyönyör érzését minden művész ismeri, ha pedig műélvezetről beszélünk, már a szóban is benne foglaltatik az érzékileg dominált belső állapot. Kant a műalkotás és műélvezet iránti vonzalmat a *célszerűség* („*Zweckmässigkeit*") hatására vezeti vissza, hogy aztán – meglehetősen körülményes módon – az esztétikai értékek végső alapját ebben a fogalomban tárja fel. Az ily módon ábrázolt okozati mechanizmus szükségszerűségére azonban nem tud logikusan kényszerítő érvekkel szolgálni, ezért egy tautológiába menekül, melynek értelmében a szépség *cél nélküli célszerűségben* nyilvánul meg. Schiller erre a „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" konstrukcióra utalva jegyzi meg, hogy ha egy „Artefaktus" kifejezőereje olyan fokú *zárt képszerűséget* érzékeltet, mely a valósággal vetekszik, úgy művészi alkotással van dolgunk. Ebből értelemszerűen következik, hogy Schiller az esztétikum legfőbb kritériumának, nemes egyszerűséggel, a valószerűséget tekinti. Valószerűség nyilván nem vonatkozhat a világmindenséget teljességgel felölelő benyomásra, a probléma így a kérdést aktualizálja, miként lehet a világ végtelenében olyan zártságot alkotni, melyhez érzelmi kielégítettség járul. Schelling is ebbe a problémába ütközik, amikor leszögezi: „Szépnek tekinthető a végtelen végesen ábrázolva". Nagy általánosságban e törvény úgy is megfogalmazható, hogy a művészet szabadságot és szükségszerűséget egyesít a megjelenített tárgyon. És miután morális értékek is a végletek áthidalásában valósulnak meg, leszögezhetjük: értékek létrejötte más körülmények közt nem is lehetséges, csupán egymást látszólag kizáró elemek szintézise alapján. Hegel szerint érzéki tartalmak önmagukban nem szépek. Számára ezért nem is lehet kétséges az esztétikai értékek felülről lefelé ható fundáltsága: Ahhoz, hogy egy tárgy esztétikai értéket mutasson fel, az alak és a megfelelő tartalom „szabad totalitásban" való egyesülése szükséges. A „szabad totalitás" éppúgy, mint a „végtelen ábrázolása a végesben" egy további példával szolgál a szabadság és determináltság ellentétének feloldására az arisztotelészi közép szintézisében. Rickert koncepciójában is megjelenik e szintézis, amidőn kifejti: „Az élménytartalmakat a művészi forma úgy fogja össze, hogy az ábrázolt jelenségeket a környező világból és egyben a tovahaladó fejlődésből is kiemeli." Ez a megállapítás lényegében megegyezik azzal, amit fentebb a tudományos ismeretek korrekciójával párhuzamosan bekövetkező értékvesztés és az esztétikai értékek maradandó igazsága kapcsán mondtunk: Amíg tudományos igazságok az idő haladtával sorra írják egymást felül, egymást döntögetik le a trónról, addig egyszer meghatározott esztétikai értékek az emberiség szellemében a végtelen Világegész egy meghatározott metszeteként örök időkre értékek maradnak. A részletek egészszerűsége Rickert rendszerében is az ítélet fentről lefelé ható okozati kapcsolódására utal: azt sugallja, hogy *az esztétikai ítélet alapján felismert alakzaton inherens a Világegész*. Hegel szerint az emberi tudatban és cselekedetben önmagáról ad számot

a *szellem*, mely a művészetek médiumában *szemlélődve* meríti ki az önábrázolás kritériumait, a vallásban *áhítat* formájában juttatja kifejezésre az önmegragadást, a bölcseletben pedig *gondolkodás* eszközével tárja fel a világban viselt szerepét. Mindhárom aktivitás középpontjában *az identitás princípiuma áll, melyben nem nehéz felismerni az irracionális, racionális, illetve értékelő aktus kontemplatív sajátságait.*

Ha abból indulunk ki, hogy a művészi ihletésű tárgyakat az önmagát *szemlélő* és egyben *ábrázoló* szellem alkotja, meg kell határoznunk azt is, mely médium alkalmas e kommunikatív tevékenység kifejtésére. A témát feldolgozó szerzők – antik és modernkori gondolkodókat beleértve – kivétel nélkül megegyeznek abban, hogy ez a médium csakis az érzéki valóság lehet. Érzéki módon szerzett *tökéletes* ismeretek esetében az *inherencia* azon formájával állunk szemben, melyben *értékelő affektusaink* a reáldetermináció legalacsonyabb szintjén hordozzák a szellemi tartalmakat. A dolgok kifejező erejének szubsztanciája esztétikai ítélet hatására a kozmikus struktúra teljességével tudatosul bennünk. Minden esztétikus tárgy részesül – teljes Egész értékű partikularitása és önmagába zárt valósága folytán – a világmindenség tökélyéből. Ám az értékek maradandóságán túlmenően nem nyújt az esztétikai szemlélet se másfajta értéket, csak olyat, amilyet az általános értéktábla feltüntet. Érzéki színpompa érvényesülhet zenében, költői, prózai ábrázolási módban, előadóművészek kifejező hangjában, elénk tárhat egy festmény is hedonikus értékeket... Az esztétikai appercepcióban a világ fizikai szerkezete is élményhordozó: Egymást kergetik a felhők, oszlopok törnek a magas égbe, mosolygó napsütést, sejtelmes virradatot, alkonyt, csípős hideget érzékelhetünk… Fizikai folyamatok is organizálhatók oly módon, hogy affektív tartalmakat jelenítenek meg. A zene a húrok, légcsatornák, hártyák rezgését kombinálja csupán, még sincs olyan emberi érzés, érzelem, érzület, melyet felkelteni ne tudna. Legcsodálatosabb a műélvezetben talán az, hogy nem csupán megnevezhető tárgyakra utaló emóciókat kelt életre, hanem olyan affektív folyamatokat is indukál, melyek semmiféle nyelvileg közvetlen módon kifejezhető jelenséghez nem kötődnek. Komplex érzelem-együttesek, melyek kizárólag a műélvezet kapcsán valósulnak meg bennünk, híven bizonyítják, hogy egy tárgy esztétikai értéke a szellem aktív teljesítményének terméke: Nem más, mint egy kategoriális rétegösszefüggés eredménye, melyben a „*filius ante patrem*" szabályai szerint a fizikai és lelki szerkezeti adottságok egymással felcserélhetők. Esztétikus tárgyak, jelenségek, cselekedetek imponálhatnak domináns értékekkel, a rétegösszefüggés folyamodványaként azonban meg kell jeleníteniük mind a négy affektív tartalmat; csak ezáltal lesznek a kozmosz ex parte metszetévé. Vegyük sorra tehát e négy tartalmat:

Az *érzéki polarizáció* tipikus esete a kontraszt-fenomén, melynek minden művészeti ágban fontos szerep jut. Fények és árnyékok játéka, komplementer színek egymást kölcsönösen fokozó hatása a festészetben, különböző karakterek konfliktusa színpadi művekben, nem várt fordulatok az elbeszélő prózában, disszonáns

hangzatok, gyors ritmusváltások a zenében mind, mind az érzéki polarizáció megjelenését példázzák.

Nincs esztétikai értékű tárgy, amely *affektív elemeket* ne tárna fel. Ezeknek két extrém esete a komikum és a fenségesség. Gyöngédségi érzelmekkel átszőtt alkotásokat szépnek érezzük, az esztétikai tárgy vonzóereje itt a „*tender emotion*" jelenségén alapszik. Ez nem tévesztendő össze a szeretettel, melynek kategorikus jelentőségéről fentebb már értekeztünk. Tájképek meghittsége, vidámsága vagy komorsága is emocionális tartalmakat tár fel. A zeneszerszámok tipikus hangszíne, gyors vagy lassú tempó, magas vagy mély hangok érzelmeket kiváltó jellemzői a zenének. Minden művészi alkotó tevékenység alapvető követelménye egy a szemantikus jelentésrendszert körüllengő *hangulati* aura megjelenítése, amely affektív *szinten* ad számot arról, hogy a cselekvés számára milyen értéket jelent az ábrázolt művészi valóság. Spranger ebben az értelemben használja a magyarra a *jelentésérzület* szóval visszaadható „*Bedeutungsgefühl*" kifejezést, amely azt a hangulatot írja körül, melyet bizonyos tájképek sugároznak ki magukból, amikor pusztán a dolgok tárgyi megjelenése sugallja az elszenderedés, ébredés, fáradtság, remény, halál érzelmi tartamát. Racionálisan ugyancsak megragadhatatlan formában nyilvánul meg az esztétikai szemlélet kozmikus jellege, amikor a mű fizikai cselekvési felhívásokat tartalmaz, csak éppen nincs alkalmunk a cselekvésre.

Az építészetben a gótika áhítata nyilván *regulatív* természetű. A regulatív tartalom megjelenítését az emberi cselekvésekkel foglalkozó irodalomban nem kell bizonyítanunk, minden kritikai élű alkotás a regulatív érzelmekre igyekszik hatást gyakorolni. Kimondhatjuk fenntartás nélkül azt is, hogy nem létezhet műalkotás világnézeti háttér nélkül, hisz már magában a stílusban és a megjelenített szüzsében is beállítódottsági elemek jutnak kifejezésre. Irányzatmentes művészet ezért nem is létezhet, a „*l'art pour l'art*" fogalma önmagát cáfolja. Egy valódi mestermű vallomást tesz az élet, a természet értékéről; a műélvezet tesz arról, hogy ezek hétköznapi értelme fölé emelkedjünk az alkotásban megvalósuló nyelvezetben kifejezettek adekvát értelmezése alapján.

Hegel szerint a keleti, *szimbolikus* művészet a természet erejű jelenségeket és emberi megnyilvánulásokat állítja a mű középpontjába. Kategorikus tartalmánál fogva az irányzat esztétikai értékmegvalósítás tekintetében naturalista nézetekre épül, melyek középpontjában kényszerítő erejű affektusok állnak. Az ábrázolt jelenségekben, történésekben félelem, harag, irigység, kapzsiság, hűtlenség fitogtatja gyarló emberi vonásokként erejét. A keleti istenségek rémületes volta és a keserves küzdelmeket ábrázoló naturalista irodalom ugyanabból a szemléleti módból származik: A világ rendje kényszerítő erejű affektusok hordozója, sikerünket, balsikerünket nem tetteink eredményezik; emberi boldogulásunk nem magatartásunk büntetése vagy jutalmazása, hanem a világrend tárgyi tartalmainak, kifürkészhetetlen diszpozícióinak következménye.

A *görögök művészet* intellektuális szabadságban nyilvánul meg; emberi gúnyában ábrázolja a szellemet, melynek mágikus ereje arra képesít, hogy úrrá váljék a renyhe anyag felett. A klasszicizmus intellektuális fegyelemmel áll távol a tárgytól, a világot nem megjavítani, csak megítélni igyekszik. Nem fogadja el bármely formában az affektivitást hordozó tárgyat, a ráció, hatalma biztosítása érdekében, szigorú szellemi fegyelemnek veti alá a tartalmat. Játszik az érzelmekkel, variálja, csillogtatja őket szabad fantáziával, de mindig intellektuális biztonsággal – akárcsak Bach a fugákban vagy később Debussy az impresszionizmus zeneileg megálmodott benyomásai közegében. Megfigyelhetjük a klasszikus formák játékának törvényszerűségeit az arabeszkekben és a barokk jellegű díszítésekben is. Nem kell bizonyos korszakokhoz kötötten megjelenő stílusjegyekre gondolnunk, amikor megállapítjuk, hogy az expresszionizmus irányzata jellemző módon feltöri a hétköznapok megszokottságát és rikító hangokkal, bizarr hatásokkal, váratlan formai játékokkal igyekszik a tárgyi világ legszürkébb tényezőinek is affektív jelentőséget biztosítani.

A görögség nézete szerint a művészet nem alkotói tevékenység, tárgya nem is szimbolikus reprezentáció, hanem utánzás, melynek nem célja a valóság életre keltése, hanem csak fantáziálása a valóságnak, melynek drámai középpontját a szabadság és a sors viszonya képezi. Görög tragédiák hősei rettegnek a Sorstól, csak rosszat várhatnak tőle. Az erkölcsileg autonóm emberét, aki túlságosan szeret, túl büszke függetlenségére, beszennyezi a Sors, amely hatalmát bizonyítva lerántja őt a predesztinációs állapotba. A keresztény *romantikában* is megjelenik a Sors kényszerítő ereje, a személy felelősségére külső tényezők azonban itt nincsenek hatással. A romantikus hős mindig felelős sorsáért, nem a kikerülhetetlen emberi létfeltételek, hanem a sorsot felidéző cselekvés áll a művek középpontjában: Ha a levert forradalom vezére elfutna a bitó alól, nem válhatna romantikus hőssé, mert hiszen a hős mindig a cselekedetek következményeként kialakuló sorsot igyekszik befolyásolni. Otelló önmagát bünteti halállal, mivel bűnösnek érzi magát féltékenységében, melyet nem démonok oltottak belé. Az intrikus csak felébresztette benne azt, ami kisebbségi érzésével áll összefüggésben: nem tudja elhinni, hogy egy oly csodálatos személyiség, mint Dezdemóna, képes őt, a kezdetleges, de nemes barbárt szeretni. A romantikus hős tévedhet, de ha ezt egy valós tényállás megkívánná, újra ölne; vállalná sorsát újra:

Et s'il était á refaire
Je referais ce chemin ….

A romantikus hősben is feltűnik a *participation mystique*, ám ebben a misztikus egységben döntő módon érvényesül a felelősség hatása. Azáltal, hogy a romantika aktív tárgykapcsolata feltárja az emberi érzések széles skáláját, megszűnik az intellektualitás fegyelme. A személyiség affektív átéléssel értékel, és e körülmény cselekvése meg-

határozójává lesz. A romantikus hős mindig *regulatív érzelmek* – szeretet, gyűlölet, barátság, hazafiúi érzés, asszonyok iránti tisztelet – hatása alatt cselekszik.

Hegel tanulságos módon állítja szembe a lovagkor művészetében nagy szerepet játszó becsület fogalmát a haraggal, mely az *Iliász* főhősében, Akhilleuszban gerjed fel, miután egy osztozkodás alkalmával nem kapja meg a megkívánt rabnőt hadizsákmányul. Akhilleusz felháborodása nem vezethető vissza semmiképpen romantikusan megfogalmazott becsületérzetre! A lovagi hűség sem azonos az antik rabszolga hűségével, nem is hasonlítható a kutyák viselkedését jellemző hasznos, rokonszenves tulajdonsághoz. Lényeges különbség fedezhető fel a szerelem értelmezésében is. Amíg az antik felfogás csupán érzéki játékot vagy a józan belátást elhomályosító, sorszerű szenvedélyt lát benne, addig a romantikus szerelem emberi karaktert formáló érzése még a varázsital hatása alatt álló Trisztán és Izolda esetében is regulatív jellegű.

A természet szépsége a naturalizmusban félelemkeltő, izzadságos munkára kényszerítő érzéki benyomásként jelenik meg; a viharban démonikus erejű hatalom ölt testet. Az antik gondolkozásban azonban idillikus színpadként kap szerepet, mint ahogy ezt Vergilius (Kr. e. 70 – 19) esetében, de a barokk művészet alkotásaiban is megfigyelhetjük. A romantika érzésvilága, ha ugyan saját szenvedélyünk hordozója is – mint például Byronnál –, mégis megmarad tárgyi objektivitásnak, ahol az ember cselekvési szabadsága töretlenül érvényesül:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me: and to me
High mountains are feeling ….

Nem férhet kétség ahhoz sem, hogy az esztétikai átélés kontemplatív jellegű állapotban ad értelmet érzékileg megragadott jelenségeknek, melyek mögött egy alapvető világnézeti szemlélet, s ezzel egy bizonyos metafizikában megnyilvánuló szellemiség áll.

Művészeti stílusjegyek bizonyos mértékig tükrözik az adott korszak látásmódját, megjelenik bennük egy általánosan elfogadott, vagy tán csak divatos beszédmód, amely – mint ahogy erről fentebb már értekeztünk – nem tekinthető előre lépesnek, csupán egy olyan változásnak, amely a jelenségek más szemszögből való vizsgálatát jelzi. A művész nem kora hatalmasait, hanem csak azok illúzióit szolgálja ki. Kritikus látásmódot ez azért nem zárja ki, mert a művészet, stílusirányzatoktól függetlenül, mindig olyan kifejezési eszközökkel kommunikál, melyek esztétikai köntösbe burkolva teszik szemléletre alkalmassá azt, amit az erkölcsi tudat valóságaként elfogadni nem lehet. Egy adott korszak társadalma a művészetek tükrében úgy jelenik meg, mint egy értékkép; egyfajta tabló, melyben az esztétikum azt juttatja kifejezésre, ami nincs. A barokk cifraság hátterében észreveszi a naturalista nyomorúságot, a naturalizmus kényszerítő ereje mögött felfedezi a szabadságot, és a romantikus fantáziálás

szabadságának árnyékában meglátja a predesztináltságot. Az esztétika szintjén létrejövő ismeretszerzés nevelő hatással ébreszti rá a műélvezőt a világ kontemplatív szemléletének szükségességére. Az esztétikai tapasztalat tényei olyan világképet tárnak elénk, amelyre nézve közömbös, hogy élményanyaga praktikus haszonnal jár-e. A legtöbb tragédia nem szolgál tanácsokkal, csupán ennyi mondanivalója van: „Íme, ilyen az élet!"

Valódi műélvezet Windelband szerint nem szórakoztató időtöltés, nem is a felvilágosodás ízlése szerinti erkölcsi tökélyre való tanítás eszköze. Pozitív értéke a megismerésben és az etikus cselekvés jelentőségét tudatosító teljesítményében nyilvánul meg. Biológiai jellegű esztétikus benyomásokkal kapcsolatosan érdemes tán megemlíteni Darwin véleményét, miszerint az esztétikus küllem a párválasztás célját szolgálja. Eduard Hartmann jegyzi meg e tétellel kapcsolatban: Nem a természetes kiválasztódás eredménye a szép, hiszen számtalan szép hernyó is létezik, pedig köztudomású, hogy nem a hernyó, hanem a pillangó szaporodik. A szexualitást érintő vonzódás egyébként is élesen elkülönítendő az esztétikus tárgyak, jelenségek, folyamatok iránt való *emberi* vonzódástól. Szexuális ingerekhez heves affektusok kapcsolódhatnak, ám ha ezek az affektusok az esztétikai forma törvényei szerint rendeződnek, akkor az ösztönanyag esztétikailag fundálódik. Az érzéki benyomások által közvetített szubsztancián, mint ahogy már utaltunk rá, inherens a teljes kozmikus szerkezet. Az esztétikai tárgy kifejező ereje folytán megvalósuló szubjektív tartalom – tehát az értékelő ítélet hatására létrejövő benyomás – a világstruktúra egy bizonyos metszetét képezi le affektív szinten. A művészi értékű benyomás nélkülözhetetlen kifejező eszköze az esztétikai polarizáció, amely a „világmindenség dióhéjba való foglalása" következtében nem egy rossz végtelenbe szaladó dinamikus sor, hanem eleme az evolutív alaknak. A jellegzetes tartalmi polarizációt mesteri módon oldja fel egy határozott képzeti alakban Petőfi négy sora:

Te vagy a Nap, én az éjjel,
Teljes teli sötétséggel;
Ha szívünk összeolvadna,
Rám be szép hajnal hasadna![i]

Ha Kant úgy véli, hogy ízlésre vonatkozóan nem létezhet tárgyiasítható elv,[ii] akkor nem állít egyebet, mint amit a köznyelv úgy fogalmaz meg, hogy ízlések és pofonok különbözők. Ebben az igazságban világossá válik a fentebb már deklarált nézet megalapozottsága, miszerint a sokak által, többé-kevésbé ideológiai indítékkal meg-

i Petőfi Sándor: Ez a világ amilyen nagy…
ii Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich

fogalmazott *normatív esztétika* elve logikailag tarthatatlan: Nincs olyan mű, amely mindenki számára esztétikai élményt kell, hogy nyújtson és amelynek elfogadása kötelező érvényű lenne. Az esztétikai alapon történő ismeretszerzés, amely minden esetben értéket képvisel, az objektív érzéki valóság szubjektív szinten történő feldolgozásának eredménye és így magában foglalja a természetes felvevőképesség hiányának lehetőségét is. Egy szép mese hallatán lehet egy gyerek esztétikai élménye is olyan intenzív, mint egy kifinomult ízléssel rendelkező felnőtté magas színvonalú műalkotások élvezete alkalmával. Ám ha az élmények szubjektív jellegű értéke azonosnak minősítendő is, ebből nem következtethetünk arra, hogy az élményt kiváltó alkotások azonos értéket képviselnek.

A kérdés vizsgálata, hogy milyen jellegű érzéki benyomások képesek egyáltalán esztétikai tapasztalatok kiváltására, nagyrészt a szakpszichológia kompetenciaterébe esik. A *kísérleti esztétika* eszközeivel kimutathatók olyan tények, melyeket a bölcselet sem hagyhat figyelmen kívül. Ilyen például a megítélt jelenségek komplexitására vonatkozó törvény, mely kimondja, hogy esztétikus hatást csak egy bizonyos fokú összetettséggel rendelkező érzéki benyomás válthat ki. Egyszerű geometriai alakokat egy pillantással átfogunk, ezért nem is lehetnek ránk esztétikus hatással. Közismert az antik bölcselet által megfogalmazott tantétel is, amely - a „szintetikus középre" utalva - kimondja, hogy a feldolgozást igénylő érzéki benyomások túlságosan nagy vagy túl kis mennyisége a kifejező erő rovására megy. A modernkori pszichológia ezt az összefüggést egy fordított „U" alakú funkcióval ábrázolja, ahol az abszcisszán a komplexitás mérőszáma, az ordinátán pedig a műélvezet intenzitásának szubjektív módon megítélt mértéke jelenik meg. E törvényszerűséget egyszerű példával igazolhatjuk: Ha egy különböző színekre osztott szalagot látunk, felébredhet bennünk egy bizonyos, ha nem is túl intenzív szépségélmény. Ezt az érzetet bizonyíthatóan túlszárnyalja a benyomás, mely akkor jön létre, ha a szalagot lobogtatni kezdjük, és ezzel megsokszorozzuk a feldolgozandó ingerek mennyiségét. Színek és fényjelenségek *váltakozásán* alapszik a briliáns villódzó szépsége is. A mozgási frekvencia növelésével elmosódnak és esztétikai hatásukban redukálódnak a különállóan váltakozó színek. Egy épület vizuális ingerületek formájában megjelenő alakja mozdulatlanságot érzékeltet, ám a recipiens mindig egy fajta metamorfózist észlel a tárgyon. Vizsgálódó pillantásunk az alakzat egészében egyik részletről a másikra vándorol és ezzel egy *belső* történést jelenít meg, melynek kereteit mind racionális, mind affektív szinten az észlelt jelenség szabja meg.

Fentebb utaltunk már rá, hogy az esztétikai értékfelfedés olyan folyamatokban zajlik le, amely értékelő jellegű figyelmi odafordulást igényel. Ez azt jelenti, hogy az alkotások hatása nem valamiféle automatikusan létrejövő érzéki reakcióban, hanem aktív szellemi tevékenység eredményeként valósul meg. Az értékelő aktus első szakaszában racionális síkon kerülnek a jelentéshordozó ingerek, ingeregyüttesek

megítélésre, melynek folyamán személyes tapasztalatok, beállítódottságok, elvárások és egyéb háttéri hatások függvényében ruházódnak fel a benyomások szemantikus, illetve affektív jelentéssel. Az aktuálisan megjelenő értelmi egységek és az emlékezetből asszociatív tevékenység útján felelevenített emlékképek a részletinformációk feltűnésének lineáris egymásutánja ellenére egy *felettes fogalmi egységet* alkotnak, amely változékony gondolati tartalommal, ám messzemenően konstans affektív jelentéstartammal fogalmazódik meg. *Az esztétikai értékek feltárása tehát kognitív tényezők bevonásával történik, melyek feladata többek között a regisztrált formai elemek – ritmus, alak, harmónia, szimmetria, feszültség, egyöntetűség, energetikai nívó stb. – integrálásában és jelentés-fragmentumokkal való feltöltésében merül ki, maga az érték azonban affektív értelemben nyer kifejezést*.

Schopenhauer találóan állapítja meg, hogy nem rész-szépségekből tevődik össze az élményt szolgáltató alakzat – itt egy szép kéz, kar, ott egy szép láb, amott egy szép pár szem módjára –, hanem az elemek integrált egysége kelti az esztétikusnak megítélt benyomást. Ugyancsak Schopenhauer utal arra, hogy az építészeti remekművek szépsége bemutatja, miként diadalmaskodik az idea az élettelen matéria jellegtelensége felett. Könnyed boltívekben, légies kupolákban, pilleszárnyon égbetörő tornyokban nyer az értelmi átlényegülés kifejezést… Nagyon csalódnánk, ha egy gótikus katedrálisról kiderülne, hogy nem kőből, hanem műanyag elemekből készült.

G. E. Lessing (1729 – 1781) jegyzi meg, hogy elbeszélő művek a térbeli jelenségeket történéseket időbeli folyamatokká transzformálják. Homérosz hősköltemányében, az Iliászban, Akhilleusz pajzsát nem geometriai alakzatokra felbontva írja le a mesélő, hanem azt mondja el, miként készítették. Egy útleírás nem minősülhetne irodalmi műnek, ha tartalma térképszerű adatok mutatna be, nem pedig az események élményszerű ábrázolásának sorozatát. Időbeliség figyelhető meg egy zenemű dallam- és ritmus-folyamában is. A történést leírhatjuk hangsorokkal is, de a melódia egymaga nem teszi ki az zenei események egészét. Nemcsak azért nem, mert minden dallam transzponálható, vagyis különböző hangszínezet mellett is megmarad melodikus alakzata, hanem azért is, mert az időbeli megvalósulásban egyugyanazon zenei eseménysor egy későbbi időpontban bekövetkező ismétlődése alkalmával megváltoztatja jelleget. A *da capo*, mint ahogy ezt Schopenhauer megjegyzi, a megismételt résszel nem az eredeti tartalmat jeleníti meg újra, hanem valami addig még át nem éltet mutat be. Jól illusztrálja a problémát az egyszeri népi zenész, aki kollegája előadásmódját a következő szavakkal kritizálja: „Maga az ismétléseknél mindig csak a dal első strófáját játssza el!"

Költeményekben a rím akkor jelenik meg, amikor elhangzik a verssor, melynek végét ékesíti. A szöveg ezáltal időben megjelenő alakká, különös varázzsal ható hangulati jelenséggé válik, amely a lírai alkotást a zeneiséghez viszi közel. Hegel szerint a külső anyagiságról való tökéletes leválás a zenében valósul meg leginkább, mert

jelentéshordozó szimbólumok, jelek nélkül fejti ki a művészetekben egyedülálló hatását. Schopenhauer is őszinte csodálattal tekint a zeneművészetre, ő úgy véli, hogy a zene kifejezőereje ábrázolja rendszere középpontját alkotó világformáló *akaratot* a legtökéletesebben. Anélkül, hogy a reneszánsz idején dívó, különböző művészi ágak elsőbbségéért folytatott vitába elmélyednénk, írjuk azonban a költészet javára, hogy más művészeteket magasan fölülmúlva képes beleszőni a valóságot a képzeletbe.

Lessing meg van róla győződve, hogy a művészt az időbeliség szemléletessé tétele állítja alkotó tevékenysége során a legnehezebb feladat elé. A teljesítmény melylyel Wagner zenei felépítményei a vezérmotívumot egyetlen monumentális, időbeli alakká fejleszti műveiben, valóban csodálatra méltó metamorfózisok erejével hat a hallgatóra. Drámai és prózai művek cselekményében, az időbeliség a hős sorsában teljesedik ki. Az ábrázolt figurák élethelyzete lényeges fejlődésen esik át, jellemük is másmilyen a történés kezdetén, mint végén. Az esztétikai érték abban nyilatkozik meg, hogy a változások ellenére mindvégig észlelhető a művészi alakzat egészének azonossága – éppúgy, mint zenei művekben a szerkezeti és tematikus kohézió.

A képzőművészeti időbeliség, mint ahogy erről már említést tettünk, *szukcesszív appercepció* formájában valósul meg. Az alkotói tevékenységet előtérbe helyezve megállapíthatjuk, hogy a művész feladata a vizuális anyag időbeli kiteljesedés szempontjából érzékelhető rendezésében áll. Ennek egyik módja abban áll, hogy bizonyos térbeli alakzatok fokozatosan terelik a figyelmet a műben finoman kidolgozott részletek felé. Rembrandt fényhatások bevetésével éri el ezt, megfigyelhetünk azonban más művészi eszközöket is. Paul Klee például „Teve a ritmikus ligetben" (*Kamel in rhythmischer Baumlandschaft)* című képével mutatja be, miképpen teszi rejtett jelentéssel bíró formai egységek fokozatos, *„aktuálgenézisben"* megvalósuló felismerése időbelivé a térben ábrázolt jelenségeket. Görög szentélyeket, keresztény katedrálisokat is szerkezeti egységek játékos összhatása teszi időben megvalósuló esztétikus képződményekké. Oszlopok, boltívek, gerendák, pillérek, díszítmények fokozatosan terelik a figyelmet részletekről részletre, majd ezek szintézise alapján az Egészre, hogy aztán az összbenyomás felbomlásával finomabb részletek kerüljenek újra a figyelem előterébe.

A szobrászatban ábrázolható időbeli folyamatok megjelenítését Luca della Robbia (1400 – 1482) *Cantoria* című domborműve mutatja be mesteri módon. A tíz táblából álló dombormű, melyet a firenzei katedrális számára alkotott a művész, az éneklés idealizált cselekményét valósítja meg. Éneklő, táncoló angyalok és gyermekek egymástól eltérő hangulatú dalokat adnak elő, olyan élethű ábrázolásban, hogy a műélvező szinte hallani véli a dallamokat. Az idő fogalmát nem megfagyott gesztusok fejezik ki, hanem egy pillanatfelvételbe sűrített időbeli történés. Ebben a tudatosan megvalósított programban áll a lényeges különbség, amely a késő-ókori szobrászatot elválasztja a reneszánsztól. Sokáig a római korban egy szőlőskert tőkéi közül újra előkerült *Laokoón csoportot* tartották a görög kőfaragó művészet legtökéletesebb

remekének. A műalkotás egy tengeri szörny által gyilkos szorításba vett apa és két gyermeke már-már bevégzettnek tűnő sorsát ábrázolja. Az arcokra rettegés, fájdalom és a reménytelenség kifejeződése van ráírva, mely előre jelzi az egyenlőtlen küzdelem gyászos kimenetelét. A művet uraló pátosz azonban, amellyel az rodoszi szobrászművészek programjukat megvalósítják, lebénít minden történést. A technikailag mesteri módon megalkotott mű nem egy életből vett jelenetet ábrázol, hanem a sors elkerülhetetlenségének gondolatát juttatja kifejezésre. Még finomabban mutatja be a két különböző művészi program közt adódó különbséget Johann Gottfried Schadow (1764 – 1850) alkotása, a fiatalon elhunyt gróf, Alexander von der Mark síremlékével. A szarkofág fedelén élethű ábrázolásban nyugszik, mintha csak egy kereveten heverne, a még gyermekarcú fiatalember, akinek testtartása, ruházata, fegyverzete, arckifejezése nem árulja el, hogy békésen szendereg-e, az igazak álmát alussza-e, vagy örökre lehunyta szemét. A lét és nemlét határmezsgyéjén lebegő állapot józan egyszerűséggel ábrázolja az időhöz kötöttségből adódó problémát.

Leonardo da Vinci (1452 – 1519) *Utolsó Vacsorájában* az apostolok figuráját jellemző élénk gesztusok, taglejtések erővonala formailag a kép középpontja, Krisztus alakja felé irányítja a figyelmet. A perspektivikusan ábrázolt terem központi irányvonala, melynek egyesülési pontja a háttérben áttört fal mögött megjelenő világos külvilágban lelhető fel, szintén metszi Krisztus alakját, és ezzel a Megváltó vertikális felosztásban is a műélvező pillantásának fókuszába kerül. Figyelemterelő hatással bír a zöld és piros szín különböző árnyalatok szerint rendszerezett helye azáltal, hogy középen, Krisztus ruházatában éri el a telítettség legmagasabb fokát. Az összbenyomás részletről részletre haladó menetét nemcsak formai elemek biztosítják. Az apostolok hármas csoportokba tagolódó eszmecseréje tartalmilag jeleníti meg az idő folyamatát. Az izgatottnak tűnő személyek nyilvánvalóan arról vitáznak, ki lehet köztük a még azonosíthatatlan áruló. Krisztus arckifejezése és testtartása jóindulatú zárkózottságra utal. Mintha csak azt fejezné ki: „Mindent megmondtam, amit mondani akartam. Többet nem kívánok hozzáfűzni."

Cselekményeket ábrázoló művekben az idő fogalmának megvalósulása majdhogynem magától értetődő. De hogy áll a helyzet, ha a mű nem cselekményeket jelenít meg? Miként valósul meg a vitatott tér/idő metamorfózis például „Mona Liza" esetében, aki csak ül, nem tesz semmit? Az első kérdés, melyet Leonardo da Vinci minden bizonnyal leghíresebb alkotásának szemlélete alkalmával feltehetünk magunknak, tán az, ami felötlik bennünk, amikor valós személyekkel lépünk kapcsolatba: „Vajon milyen emberrel állunk szemben?" Ha igaz, hogy a szem a lélek tükre, láthatjuk, Mona Liza is így gondolkodik: Érdeklődve szegezi ránk tekintetét, mintha azt szeretné tudni, kik vagyunk, mit akarunk, mit várhat el tőlünk. Vizsgálódó pillantása kissé ábrándos, és mintha némi szomorúság is lakozna benne. Azt, hogy jóindulattal viseltetik irántunk, könnyed mosolyából állapíthatjuk meg, melyben valamiféle

elnéző felsőbbrendűség tudata lakozik. Vagy talán inkább egy cseppnyi feszültség? Mintha kétségei lennének afelől, hogy pozitívan fogjuk értékelni személyét? Karjait lazán, békés nyugalommal pihenteti egy láthatatlan ülőalkalmatosság karfáján. Jobb csuklója és kézfeje mintha kissé vizenyősen duzzadt lenne – talán egy számára még ismeretlen szervi elégtelenség jeleként. A módfelett kifejező arc formája feltűnően ovális; talán csak azért, mert a modell, kora divatjának megfelelően, leborotváltatta szemöldökét. Nehéz lenne megállapítani, mire vezethető vissza a kép egészének, az ábrázolt személytől függetlennek ható sejtelmes derengése. A háttérben misztikus fénnyel világító égalja erre kevés támponttal szolgál, hiszen épp a természet ábrázolása zavarja a képben össze a logikus interpretáció szálait. Ha a modell egy kényelmes karosszékben ül, amely zárt helységre enged következtetni, akkor hogyan kerülhet egy erdős, mocsaras táj a háta mögé? A felsorolt megállapítások, feltételezések, kérdések természetesen szubjektív jellegűek és így nyilván nem mindenki számára elfogadhatók. Ugyanez vonatkozik Paul Klee absztrakt jellegű tájképére, amelyben szinte találós kérdésként valósul meg a szukcesszió, amely a művet az időbeliség jellemzőivel ruházza fel. Nos, éppen ez jellemzi az esztétikai értékek személyre, csoportokra szabott, és végső soron az emberiség szellemében megjelenő igazságot, amely a determináltság feloldásában különbözik a morális értékek megvalósulásától.

Több ízben is szó esett már arról, hogy bizonyos érzelmileg egyértelműen azonosítható benyomásokra nem mindig találunk nyelvileg megfelelő kifejezést. Léteznek – talán sokkal nagyobb számban, mint bárki gondolná – megnevezhetetlen, *„innominát"* lelki rezdülések, melyek legtöbbször művészi alkotásokkal való konfrontációk folytán élednek fel bennünk. A lényünket aktuálisan körülvevő világ affektív jellegű kisugárzása azonban sohasem közömbös számunkra, hiszen cselekvési lehetőségeink, törekvéseink sorsa nagymértékben környezetünk ellenállásától, barátságos vagy éppen ellenséges voltától függ. Gondolatilag ritkán tudjuk helyzetünket olyan finom módon megítélni, mint ahogy erre intuitív módon létrejövő elemzések szolgálnak lehetőséggel. *Az appercepcióban fellép tehát mindig egy többé-kevésbé összetett innominát hangulati elem, amely az érzéki hatások kifejezőereje és a szubjektumban megvalósuló benyomás közti interakciót jellemzi, és ahol műélvezet esetén asszociatív folyamatok központi szerepet játszanak*.

Művészi alkotások kifejezőereje abban is megnyilvánul, hogy az általuk birtokba vett ismeretek felhívnak mindig egy regulatív érték megvalósítására. Természetes reakcióként jelenik meg az a bizonyos megnevezhetetlen hangulat, amely a művet, mint egy élő emberi személyt, egyéni módon jellemzi: Nem tudatosul bennünk, miféle hatásnak vagyunk kitéve. Ebből is csak az következik, hogy *a művészi alkotások struktúrájában rejlő affektív tartalom irracionális. Esztétikai értéket hordozó tárgyak affektív tartalmában kozmikus szerkezet nyilvánul meg, melynek fundáló alapja nem a logika törvényei alapján megvalósuló rend, hanem egy értékrendezést végrehajtó*

szintaktikus princípium, melyet harmóniának nevezünk. E fogalomról egyelőre röviden csak annyit, hogy ellentétében, a diszharmóniában is esztétikai rendező elv érvényesül. Nem úgy, mint logikusan felépített rendszerek esetén, ahol a logikai princípium extrahálása feltételek nélküli káoszhoz vezet. A Harmónia kifejeződésének fokozatai határozzák meg, hogy alsóbb rétegekben a kozmikus tartalom milyen mértékben nyilvánul meg – mely tudati szinten, milyen külső hatások vagy belső indítékok, készségek, képességek alapján realizálódnak bennünk a megítélt jelenségek. Korábbi vizsgálódásaink alkalmával bebizonyosodott, hogy a Harmónia rendezőelve érvényesül az affektív és racionális látásmód közötti feszültség feloldása során is, mégpedig egy olyan arisztotelészi közép formájában, amely egyik szélső pólusban meghatározott fogalomnak sem ellentéte. Többek közt ez a megállapítás teszi indokolttá a kérdést: „Miben nyilvánul meg a két póluson megjelenő ismeretszerzési mód közötti különbség? Nem hozna eredményt egy olyan célzatú vállalkozás, amely természettudományos alapon igyekezne kifejezni, miként változnak egy művészi alkotás által közvetített *térbeliséget* jelző érzéki benyomások biológiai, pontosabban neurohumorális szinten *időbeliséget* jelző fogalmakká. Ez érthető is, hiszen a kozmikus szinten létrejövő transzformáció szellemi megközelítésben ugyan evidensnek tűnik, de lényegét illetőleg épp ezért nem igazolható természettudományos eszközökkel: kimondottan szellemi jellegű folyamatokról van szó, melyek nem vonhatók a természetben adott jelenségek érzéki szinten igazolható törvényszerűségei alá. Tapasztalati módon érzékelhető különbséget tudunk azonban igazolni a *racionálisan* meghatározott – tisztán denotatív jellegű –, illetve *érzelmi színezetű*, tehát konnotációs szférával rendelkező fogalmak között. Ez esetben ugyanis térben létező tárgyak tudati megjelenítésének módozatairól van szó. A magyar pszichológus, Kardos Lajos (1899 – 1985), nevéhez fűződik az egyszerű kísérlet, amely a *gondolati* (racionális) és a *képzeletbeli* (affektív) megjelenítés aktusai közötti különbséget meggyőző módon mutatja be. Kísérleti személyeknél, akiket arra szólítunk fel, hogy *gondoljanak* egy tárgyra és jelezzék, ha a feladatot végrehajtották, sokkal rövidebb reakcióidőt mérhetünk, mint olyanoknál, akiknek a feladata a tárgy *elképzelésében* áll. A kutatási eredmény jelentősége abban áll, hogy olyan kognitív folyamatokba biztosít bepillantási lehetőséget, melyek a műélvezet tapasztalatait jellemzik. A két szellemi aktus arisztotelészi szintézise, mint ahogy ezt a *harmónia* fogalmának értelmezése kapcsán már megjegyeztük, nem alapulhat kizárásos elvre, mivel olyan megoldást igényel, melyben mindkét szélsőérték megtartja alapvető jellegzetességét: bizonyos jellemzőket átvesz az ellenpólusból, ezáltal a *determinált* racionális elemek jelentésszerkezete elmosódottá válik, miközben az *indeterminált* affektív jelentésegységek határozottabb kontúrokat nyernek.

A fentebb már idézett „*modál-analízisben*" Nicolai Hartmann a realitás szükségszerűségének feltételeit igyekszik ontológiai szinten kimutatni. A nehezen magyarítható

„*Notwendigkeit eines Realen auf Grund realer Bedingungstotalität*" szentenciában azt a véleményt juttatja kifejezésre, hogy a realitás egy reális feltételrendszer totalitására épül. Hartmann ennek a totális feltételrendszernek az ellenpólusát a *szabad szükségszerűség*, tehát egy a realitástól független okozati hátterében véli fölfedezni, amely ideális értékeken alapszik. A totalitásban gyökeredző feltételek alapján vak engedelmességgel valósulnak meg tehát a realitás tényezői, a szabad szükségszerűség alapján történő, az értékteremtést jellemző realizálódás esetében azonban nélkülözhetetlen az emberi akarat.

Az idealitás nem hat kényszerítőleg az akaratra, ezért ebben az esetben nem is beszélhetünk feltételek teljesüléséről, hanem csak ideális létté válásra való felhívásról. A „Seinsollendes" emberi akaratban jelenik meg célként – teleologikus irányelv gyanánt. Amennyiben létmegvalósulásra irányuló *legyen* közege nem emberi akarat, úgy a megjelenített felhívás nem érhet célhoz. Marad puszta szükségesség, mely megelőz minden reális eldöntöttséget, és így a reális megvalósítással ellentétben a *hiány* szerepe önállósul. Reálszükségességek csak meglévő lehetőségek jelenléte esetén valósulnak meg, lehetőségek hiányában nincs értelme szükségességről beszélni; értelemszerűen nem lehet szükséges valami, ami nem foglalja magában a megvalósulás lehetőségét. Értékcélzat esetében más a helyzet, mivel a megvalósítást követelő *Seinsollendes* közömbös a megvalósítási lehetőségekkel szemben: „Legyen igazság akkor is, ha mindenki hazudik és az emberi természet nem teszi *lehetővé* az igazság megvalósulását!" Hartmann gondolatmenetét kiegészítenénk a megfontolással, hogy az ideálszerkezetek szükségszerűsége mögött rendező elvként nem logikai szükségszerűséget észlelünk, ennek csupán regulatív szerep jut. A realitással és a feltételekkel szembenálló szabad szükségszerűség tehát nem csupán az értékterületek, hanem a logikai struktúrák sajátsága is. Tényként tarthatjuk mindenesetre számon, hogy az értékvilág morális tartalmának a szükségesség, nem pedig a lehetőség a megvalósulás elsődleges feltétele. Jól illusztrálja a szükségesség és lehetőség összefonódását a polaritásként szembenálló reális valóságszerkezet okozati kapcsolatrendszerében a természetből vett példa: Egy lavina elindulása nem nyilvánítható szükségesnek, amíg az adott feltételek alapján nincs erre lehetőség. Esztétikai értékek esetében annyiban fordított a helyzet, hogy az adott lehetőségek száma messze meghaladja a szükségszerű realizálódások mennyiségét. *Ezt a mennyiségekben meghatározható különbséget mutatja be a fentebb leírt, kísérletileg is igazolt törvényszerűség, mely kimondja, hogy a racionálisan megfogalmazható, denotatív értelmi egységek száma mindig alacsonyabb kell, legyen, mint az őket körülvevő asszociatív szférában lehetőségként megjelenő konnotációk személyenként változó, gyakorlatilag határtalan mennyisége, amely a reális létet úgy köti össze a képzeletszülte valósággal, hogy eközben önálló létfeltételeket teremt*. Hartmann terminológiájában ez a kapcsolati szerkezet a „modál-összefüggés" nevet viseli. Esztétikai értékkel rendelkező műalkotásokban a képzeletbeli valóság leveti a földhözkötöttség béklyóját, megszabadítja magát a reálszükségességek logikus kötelmeitől,

és ez a szabadság felemeli az ábrázolt jelenséget a dolgok feletti szférába, ahol a műalkotás örökéletre kel az egymást követő nemzedékek szellemében.

A reális adottságok nyomasztó szürkesége közepette tehát egy másik, a realitások fölé emelkedő világ valósul meg az esztétikai értékek körletében. Schopenhauer szerint az esztétikai élmény az akaratból való pillanatnyi kikapcsolódás folytán a kontempláció gyönyörét nyújtja, melyben az Egész iránti vonzalom veszi át a részletekben való felőrlődés helyét. A megoldatlan problémák iránt való érdeklődést felváltja a „*Quietiv des Willens*", melyben akaratunk teljes mértékű feladásával azonosulunk a dolgok feltartóztathatatlan menetével. Ebben az akarat nélküli, csupán esztétikailag rendezett állapotában a *tökéletes szabadság* felszabadító érzete érvényesül. Azáltal, hogy a megismerés szabaddá lesz, mert kiszabadult az akarat fogságából, a műélvező számára a platóni értelemben vett *ideák intuitív megragadása* is lehetővé válik. E megismerési állapot lényegét az teszi ki, hogy tárgya a megismerő tudatban úgy jelenik meg, mintha önmagában, minden megismerő alany nélkül lenne adva.[i] Az esztétikai átélés kontemplatív állapotában ily módon realizálódik az alanyi/tárgyi azonosulás. N. Hartmann szerint a világ reális, teoretikus, etikus és esztétikus arculattal egy időben fordul felénk, és így minden tárgy mindenkor értelmezhető esztétikai szempontból is. E megközelítési módban mélyebbre hatol az emberi szellem az irracionalitás közegébe és tágabb látóteret biztosít az értékelő tudat számára, mint a hétköznapi gyakorlatban, ami azt eredményezi, hogy a szubmentálisan létrejövő innominát jelentéstartalmakban értékfelhívások aktiválódnak. Ezt a jelenséget azzal a megállapítással köti össze Hartmann, hogy esztétikai értékek megvalósulásához elegendő a realitás minimuma is, etikai értékek vonatozásában ezzel szemben a realitáshoz való maximális kötődés a cél.

Alkotó esztétikai szemléletben nyilván csak értékillúziókról lehet szó. Az emberi megismerés szürke hétköznapjaiban – amint Hegel erre rámutat – művészi alkotások létrehozatala kemény munkát igényel, és talán semmi más emberi tevékenységben nem nyilvánul meg olyan tisztán az ember metafizikai valósága, mint épp a művészetben. Shakespeare szállóigévé vált verssorait idézve elmondhatjuk, hogy alkotói révületében a művész szeme egyszerre villan égre, földre és a hős megteremtése alkalmával a *semmit* névvel, lakhellyel ruházza fel. Az alkotó szellem valóban az istenség szellemét ébreszti fel önmagában, hogy a műalkotás megteremtése alkalmával pótkielégülésben részesüljön a kozmoszt teremtő és azt megjavítani képes hatalom hiányát betöltve. Esztétikai élmények részesítenek bennünket abban a boldogságban, melyet etikus cselekedet létrehozni képtelen. Az érték-realizáció által a művészet az Isten nélküli teremtés csodájává válik:

i „Als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt."

As imagination bodies forth
The forms of thongs unknown, the poet's pen
Turns them to shaps, and gives to airy nothing
A local habitation and name

Szólnunk kell még néhány szót korunk az eddigiekben megfogalmazott jellemzőktől egyre távolabb kerülő művészetéről is. Ehhez abból a tézisből kell kiindulnunk, hogy minden korszak a művészetben szemlélteti affektív átéléseit. A jelenkor esztétikai válsága ilyen értelemben főként arra vezethető vissza, hogy ősi emberi konfliktusok cselekvő tudatunkban már nem találnak magunknak utat egy a szellemi realitás formájában megnyilatkozó alkotói tér kiteljesülésére. Korunk ideológiai alapon szocializált egyéniségei a társadalom bekebelező struktúráinak olyan mértékben megszorító függőségébe kerültek, hogy gondolati szabadságuk messzemenően beszűkült, valójában már csak gyermekek számára alkotott tanmesék teszik előtte láthatóvá az értékproblémák világát. A jelenkor szépművészeti alkotásai, regényei, zeneművei, versei gyakorlati életünktől olyan távol eső élmények szférájában mozognak, hogy lassacskán modern Don Quijote alakjában válunk nevetségessé, ha jelét adjuk magatartásunkat vezérlő romantikus érzelmeknek. Klasszikus alkotások szenvedélye, pátosza szűkkörű gondolkodásmódunk, szegényes érzelmi életünk keretei közt valósággal komikussá válnak.

Mi a Legfőbb Jó?

Az értékmegragadás eszköze, amint ez a fentiekből kiderült, affektív szinten keresendő, racionális aktusok csupán az affektusok intencionalitását, illetve célirányait határozzák meg. Érzületeink jelentős részét anyagi javakra, hatalomra, elismerésre, nemi kielégülésre irányuló vágyak, intenciók ölelik fel. Úgy tűnhet, e tárgyak egyben az élet értelmét is meghatározzák. Kant tagadja ennek lehetőségét és kijelenti, a realitás világában nem létezik semmi, ami fenntartás nélkül jónak tekinthető[57]. Az értékrend végső alapja irracionális megismerési szinten keresendő, mely lezárja az értékpluralitást az identitást biztosító *Legfőbb Jóval*, melyből minden alacsonyabb rendű réteg levezethető.

Érték-speciesek, konkrét kérdések természetének vizsgálata alapján, az irracionális összefüggések egységében lelhetők fel. „Miért fáj egy seb?" „Mért jár gyönyörrel a fajfenntartás feladatának végrehajtása?" A biológia válasza e kérdésekre kézenfekvő.

A fájdalom, a kín az önfenntartás, míg a gyönyörérzet a fajfenntartás célját szolgálja. Továbbra is nyitva marad azonban a kérdés, hogy miért kell fennmaradnia egy bizonyos fajnak, és mi indokolja egyáltalán az élet kialakulását. A Legfőbb Értéket maga az élet nem képviselheti, hiszen könnyen belátható, hogy az egyed, a társadalom, de legfőbbképpen az emberiség létének értelme nem merülhet ki ösztönfeladatok teljesítésében. Ám ha el is fogadjuk a magyarázatot, hogy maradandó kulturális alkotásaiban valósul meg az emberi lét értelme, nyitva marad a kérdés: Hogyan nyilvánul meg az emberi alkotások értékteremtő minősége?

Plótinosz a Legfőbb Értéket az irracionális fogalmak körébe sorolja – mondván, hogy gondolati tevékenység nem fedheti fel az „*Legfőbb Princípium*" lényegét; mindenki tanúsíthatja az állítás helyénvalóságát, aki extatikus tapasztalatok formájában azonosult már a Világegészben megnyilvánuló tárgytalan, időtlen, mindent átfogó erővel. A Legfőbb Érték lényegét Plótinosz tehát misztikus élményszerűségben igyekszik megragadni, problematikusnak tűnik nézetében mindenesetre, hogy az evidenciaélmény, melyben extatikus módon részesülünk nem az emberi Sors önkifejlődésének uralmára, hanem egy metafizikai jellegű mindenhatóságra utal, melynek nincs kapcsolódása a megélt realitáshoz. Értékfeltáró affektusaink intenciója azonban racionálisan felfogható tárgyak élményéről tudatosít, melybe az ily módon feltárt Legfőbb Jó nem illik bele. Plótinosz tudatában van a problémának, kilép a közvetlen immanenciából, mintegy széttöri a görög világ metafizikai kristálygömbjeit és áttelepíti metafizikáját a transzcendencia közegébe. Az *értékelő aktus* ebben a koncepcióban minden alacsonyabb értékréteget egy meghatározhatatlan Legfőbb Értékből vezet le, amely nem értelmezhető az érték-speciesek táblázatában – miután *innominát* olyan értelemben, hogy csak szimbolizálható, de nem ruházható fel értelemmel akképpen, ahogy ez például a művészi alkotások asszociációs szférájából származó értéktapasztalatok esetében lehetővé válik. Ezeket névvel illetni ugyan nem tudtuk, ám egy denotációs maghoz való kötöttségük révén mégis homályos jelentéssel bírtak – az arisztotelészi metafizikai középnek megfelelően.

A *Legfőbb Jó* a fentiek figyelembevételével nemcsak, hogy nem lehet érzéki jellegű, irracionális karaktere követelményeként logika feletti is kell, legyen. Plótinosz a logikát felülmúló minőség szükségességét a következő érveléssel támasztja alá: „A gondolat, ha a Jó elgondolását jelenti, kisebb értékű magánál a Jónál, úgy, hogy ahhoz nem tartozhat. Ha azonban a gondolat kisebb értékű, úgy egyszersmind a gondolkodás és a gondolkodás tárgya, a lét is az." Az immanens logikai Világegészből való transzcendálás útját Plótinosz a következő, meglehetősen spekulatívnak tűnő gondolatmenetben fejti ki: „A világ a lélektől való, és mivel a Lélek az Észtől való, az Ész pedig a Jótól való, közvetve mindent a Jó eredményez."

A Legfőbb Jó fogalmát övező kérdések Kant fellépéséig kizárólag a metafizika problémakörében kerültek megvitatásra. Habár az értékelő aktus posztulátumai az ő

rendszerében is transzcendentális jellegűek, Kant mégis határozottan kijelenti, hogy a Legfőbb Jó nem metafizikai értelembe vett feltétele az erkölcsnek. Fogalmának meghatározását sokkal inkább a végtelenbe szaladó értékmegvalósítás lezárásának szüksége teszi indokolttá. Értékreláció tekintetében a Legfőbb Jó meg kell, hogy tartsa evilági vonatkozását, a logikai genus szerepe azonban pusztán regulatív, a speciesek meghatározása tekintetében szükségszerű tehát más létezőkkel való összefüggés megjelenítése is, amint ezt a természettudományokból vett példa igazolja: Ha egy őslény kerül archaikus rétegekből a felszínre, a lelet *értékfelhívása* abban nyilvánul meg, hogy találgatásra készteti a kutatót, vajon miféle állati nemzetség ismérvei fedezhetők fel rajta.

Érték-speciesek nem oszthatók ellentmondásmentes rendszerbe: Igazságosság és szeretet, alázatosság és önérzetesség, ártatlan naivitás és bölcs tapasztaltság egymást kizáró értékek, melyek csak transzcendálás útján határozhatók meg irracionális fogalomként, ha ugyanis reális értéktartományokban keressünk közös vonásokat, óhatatlan ellentmondásokba ütközünk. Nem ruházhatjuk fel a Legfőbb Értéket misztikus értelemmel sem, mert ezzel elkülönítenénk a megélt világtól.

A Legfőbb Érték forrásának Spinoza a boldogságot tartja, ám igazi boldogság szerinte csak úgy érhető el, ha az ember érdeklődése szellemi értékek felé irányul és Isten intellektuális szeretetében valósul meg. Ez a követelmény vezet a racionalitás és affektivitás szintézisének „*Amor Dei intellektualis*"-ban megadott formulájához: Más nem, csak a gondolkodás abszolút harmonizáltságából eredő kielégültség nyújthat olyan maradandó boldogságot, amely Isten akaratával való azonosulásban nyilvánul meg. Leibniz tágabb értelemben szabja meg a helyes értékirányultságot és *tökéletességnek* nevezi az életcélt, melynek folyamatos megközelítésével növekszik boldogságérzetünk. Ennek megvalósulását azok a szellemi erők teszik lehetővé, melyek az emberi lelket az állati lélek fölé emelik.

Az idézett cselekvési módozatok kielégítik ugyan az értékteremtés fogalmát, mégsem tekinthetők Legfőbb Értéknek. Már csak azért sem, mert a realitás keretei közt megvalósuló szándékok csupán *értékeket hordozóként* jöhetnek számításba, és így az adott cselekvéstől függően csak érték-speciesek valósulnak meg, a Legfőbb Érték ezzel szemben törekvéseink azon célját jelöli meg, amely az érték-speciesek összességének értékét foglalja magában. Racionálisan megfogalmazható konkrét érték ilyen értelemben már csak azért sem jöhet számításba, mert amint ez fent nyilvánvalóvá vált, léteznek egymással ellentétes értékek, melyek kölcsönösen kizárják egymást. Ez újfent arra enged következtetni, hogy a Legfőbb Érték irracionális jellegű, lényegét csupán transzcendálás formájában közelíthetjük meg. A központi kérdés tehát így fogalmazódik meg: *"Mi módon tárhatjuk fel a transzcendens valóság értékelemeit, evilági realitásban végrehajtott cselekedetek alapján?"* Annak tényét, hogy ilyen jellegű tudati folyamatok létrejötte lehetséges, a fentebb elemzett képzőművészeti alkotások által indukált *tér/idő-metamorfózis* bizonyítja.

Hartmann rétegelméletében minden *genus* a speciesek sokaságát illeszti be egy bizonyos fogalomkőrbe. Az egyes speciesek tehát a *genus* perspektívájából megítélve homogén összességet alkotnak. Nem tévesztendő össze az így megvalósuló osztályzás a gyűjtőnevek fogalomalkotásával, amely szigorú logikai törvények alapján jön létre. *A genus nem zárja ki bizonyos ellentétek egymásmellettiségét*. Egy magasabb szintű rétegbe *idealiter* több species is besorolható, mint amennyi az érték fogalma értelmében realizálható.

Leibniz úgy véli, hogy a *létezés* tekintetében egy *esélyességi törvény* érvényesül, amely kimondja, „az Létezik, ami a legtöbb dologgal kompatibilis". Ha *A* nem fér össze *B*-vel, de összefér *C, D, E*-vel, *B* viszont csak *F*-fel és *G*-vel férhetne össze, akkor *A* létezhet, *B* viszont nem. *Ez a tétel arra utal, hogy a világ pluralitása, sokféle minősége a tökéletesség jele*. Tökéletesebb tehát az a világ – fűzhetjük hozzá a gondolatmenethez –, amelyben jelen van a Rossz is, nem csak a Jó. A Rossz tehát a világösszefüggés egészében építő kockája a tökéletességének, és ily módon lesz a Jó legfőbb genusa a Rossznak is. E tétel logikus cáfolata egyben Zoroaszter féle dualizmusnak is. Origenész ezt úgy fejezi ki, hogy a dolgok végezetével az ördög is üdvözül.

Valóban, számtalan alkalommal találkozunk az életben értéktelen jelenségekkel, cselekedettel és ami hangulatunkat, életérzésünket mélyrehatóan befolyásolja, a Rosszal is. Egész korszakokat jellemezhet a gonoszság, elvetemültség, barbarizmus. Hétköznapjainkban mindenesetre gyakran érezzük úgy, hogy hatásosabb a Gonosz, mint a Jó. Tudjuk azonban azt is, hogy megvalósulhatna minden másképpen is – egy kedvező feltételrendszerben, ha például a Legfőbb Jó és a Javak egybeesnének. De ez a harmónia csak egy olyan világban jöhetne létre, amelyben minden valóság a maga értékrendi helyére kerülne. Ebből egyértelműen kiderül, hogy *a* Legfőbb Jó, amely az értékmegvalósítás célját univerzálisan meghatározza, nem lehet más, csak ideális összefüggés. Ez pedig a logikai Világegész szerkezetében létrejövő *értékrendi megvalósulás*, ahol beilleszkedne minden a maga értékrendi helyére – Jó is Rossz is – egy kimondottan formálisan meghatározott ideális rendszerben.

Amiként a logikai ítélet is apriori módon határozza meg az Egész fogalmát – tekintet nélkül a tapasztalati tartalomra – az *értékrendi genus* értelmében is apriori állapítjuk meg, miféle érték-species-összefüggésre lenne szükség ahhoz, hogy egy bizonyos szituációt jónak ítélhessünk meg. Vegyük például az orvostudomány tapasztalati, illetve kimondottan strukturális adottságokra vonatkoztatott ismereteit. Ha tapasztalatilag bizonyítható, hogy nagymértékű vérsejtsüllyedés gyulladásos folyamatok jeleként értelmeződik, akkor logikátlannak minősül az a diagnosztikai eljárást, amely alacsony vérsejtsüllyedés esetén nem zárja ki egy generális szepszis állapotának lehetőségét. Nem befolyásolhatja a megfigyelhető összefüggések diagnosztikai jelentőségét a kérdés megoldatlansága, hogy a vérsejtek statikai állapota miként függ össze gyulladásos folyamatok tényezőivel.

A következtetési rendszer logikus összefüggések rácsozatában ölt testet, melynek kapcsolódási pontjai nem tapasztalati, hanem döntési elemekből állnak és egy általános összefüggési törvényt érvényesítenek. Ábrázolhatjuk a kimondottan szerkezeti összefüggés jelentőségét a példával is, mely szerint nem szükséges egy város térképének kimerítő ismerete ahhoz, hogy nyilvános közlekedési eszközök segítségével jussunk el egyik pontjától egy meghatározott másikig: Értékrendi összefüggések ilyen értelemben mutatnak fel apriori szerkezetet. A reális tapasztalati anyag, tehát egy bizonyos élethelyzet tartalma, ha nem is nevezhető meg szavakban, érzelmileg *konkretizálható* affektusokban nyilvánul meg. Érzelmeink értékminősége az összefüggések elvont rácsozatában apriori fejeződik ki. Azért nem minősíthető a Legfőbb Jó sem *metafizikai* realitásnak, mert a racionálisan megfogalmazható értékmegvalósulás szerkezetének elméleti rácsozata nem más, mint az értékmegragadás *ideális szerkezete*.

N. Hartmann nem találja problematikusnak az érték-speciesek rendszerének gyakorlati áttekinthetetlenségét, és az u.n. *érték-monizmus* mellőzhetősége mellett foglal állást, miközben azt igyekszik érthetővé tenni, hogy az etikai értékek a logikus szinten rendezhetetlen sokaságban egy irracionális közösséget alkotnak, melyet nem szükséges fentről lezárt, punktuális elemek összességeként kezelni. Szerkezetük elképzelhető szisztematikusan egymásba fonódó értékek összességeként is[i]. Az élet értékkonfliktusok halmaza, ahol az egyik érték-realizáció minden esetben egy másik értékhelyzet felbomlásával jár: Nem fogja senki sem megírni a legszebb verset, megkomponálni a legszebb zeneművet, amelynél szebbet, jobbat az esztétika törvényei szerint nem alkothat másvalaki soha. Nem alkothatunk államot, amelyben az igazság maradéktalanul megvalósul, nem jöhet létre ideális emberi kapcsolat sem soha, amelyben értékkonfliktusok esete teljességgel kizárható lenne. Az értékösszefüggések hálózata elvész az irracionális összefüggések kusza szövődményei között. Sok esetben csak annyit tudunk, hogy ami van, az éppen jobb is lehetne. Hogy miként lehetne jobb? Erre Voltaire hoz fel egy példát, *Zadig* című művében, ahol azt bizonygatja, hogy a Rosszként értékelt talán az igazán Jó, mert akinek a háza leég, rejtett kincset találhat a romok alatt. Az emberi abszolút pozíció képesít ugyan az érték fogalmának meghatározására, de ahogy a harmonizálási törvények ismerete még nem avat valakit művészi képességű zeneszerzővé, úgy az ismert értékösszefüggések is elhomályosodhatnak konkrét kihívások alkalmával. Csak, aki teremtője minden reálösszefüggésnek, mondhat értékítéletet a világról: „*És látá Isten, hogy minden, amit teremtett vala, ímé igen jó*."

Hajlamosak vagyunk arra, hogy mindig a Rosszat vegyük észre, bár határozott törekvésünk, hogy az utunkba kerülő anyagot valamiként a Legfőbb Jó értelme alá vonjuk. Ám az értékgenus csupán cél; az emberi cselekvés iránya, és ha a világmin-

i „Ein systemartiger Zusammenschluss mannigfaltiger Werte, die auch ohne punktuelle oberste Einheit bestehen könnte."

denségben minden a megfelelő helyen lenne, nem lenne értelme az emberi cselekvésnek sem. Az érték-realizáció idő struktúrában valósul meg, ezért válik az értékgenus, annak ellenére, hogy benne egy a *sub specie aeternitatis* törvénye alatt álló végső rend valósul meg, a cselekvés számára a világfolyamat örökös hullámzásai között fel-felvillanó normatív felhívássá.

Normatív Világterv

Értékelméleti vonatkozásban a logikai rendnek a *Harmónia* kifejezéssel illetett szerkezet felel meg, melynek elemei affektív tartalmakként manifesztálódnak. Az esztétika tárgyainak vizsgálata alapján nyilvánvalóvá vált az is, hogy harmóniát nem tapasztalataink következményeként regisztrálunk, közvetlen észleléseink csupán anyagot szolgáltatnak az apriori szerkezet felismerése számára, melynek kibontakozása kultúrtörténeti háttérben zajlik le hétköznapi és tudományos appercepció formájában, melyhez a művészetek technikai fejlődését is hozzá kell, számítsuk. Festészetben a perspektivikus ábrázolási mód, zenében a többszólamúság használatának törvényeiről beszélhetünk ilyen értelemben, összefonódik azonban a tudományos ismeretek általános bővülése is a művészetek fejlődési lehetőségeivel. Fokozatos fejlődés folyamán rögződtek etikai alapelveink is törvényként a magatartási formák szubjektív indítékainak, illetve objektív megítélése tekintetében.

Érzékileg megragadható, nyelvileg megfogalmazható jelentésegységek azonban csak megjelenítő közegei az apriori létező ideál-összefüggéseknek, a művészeti eszközök fejlődése ezért nem vonhatja maga után az esztétikai tapasztalatok intenzitásának növekvését. Senki sem merné felelősen állítani, hogy Giotto művészi ihletésű freskói a kifejtett esztétikai élmény alapján kisebb mértékű vallásos lelkesedést váltottak ki a középkorban, mint például Caravaggio művei háromszáz évvel később. Picasso „Guernica" című monumentális alkotása se ábrázolja meggyőzőbben a háború borzalmait, mint Goya azonos témájú karcolatai. Nem tudományosan megalapozott elvek értelmében fedezzük fel a zeneélvezet közben a harmónia törvényeit, hanem közvetlen akusztikai benyomások kifejező erejét értékelve. A zenetörténet számos példája igazolja, hogy csodagyermekek esetében szinte döbbenetes tökéletességgel jelenik meg az apriori harmonizálási készség. Ez a kiváltságos tehetség nem korlátozódik a művészetre, ismerünk matematikai csodagyerekeket is, akik nem tanultak, mégis tudnak. Nincs okunk kétségbe vonni az erkölcsi zsenialitás genuin manifesztálódásának lehetőségét sem. Biológiai jelenségekkel lenne dolgunk? Nem, mert ez esetben a Har-

móniának nem lenne történelme. Az ösztönfejlődés hosszú, földtörténeti korszakokat futott át, a harmonizálás készsége ezzel szemben forradalmi módon, drámai gyorsasággal tört magának utat tudatunkban. A személyes diszpozíciók nem autonóm módon, hanem az egyént körül ölelő objektív tapasztalati rendszer hatására tökéletesednek. Biztosra vehető, hogy a cro-magnoni ember már 30.000 évvel ezelőtt a mainak megfelelő intellektuális képességgel rendelkezett. Erről nemcsak a hátrahagyott használati tárgyak és művészi alkotások árulkodnak, hanem a tény is, hogy koponyájának űrtartalma (1600 cm^3) jóval nagyobb, mint a mai átlagemberé. A jelek arra mutatnak, hogy a kulturális problémák nem biológiai alapon válnak időszerűvé, hanem újonnan felfedett jelentésrendszerek utalnak szükségszerű megjelenésükre. Az életviszonyok fejlődése, társadalmi, szűkebb jelentőségű szociológiai körülmények sürgethetik egy bizonyos problématudat kialakulását és a megoldások szükségszerűségét.

A Harmónia háttéri jelenléte nem tekinthető, marxista kifejezéssel élve, *társadalmi felépítménynek*, tehát egy folyamatos fejlődés minőségi ugrással bekövetkezett eredményének. Vagy talán a boltívek statikai törvénye azoknak az igényeknek kielégítésére szolgál, amelyek szükségessé tették alkalmazásukat? Egy adott korszakot jellemezhet életmódja, gazdasági rendje, társadalmi berendezkedése, e körülmények azonban csupán anyagát jelenítik meg az érvényesülő erkölcsi rendnek. Nem a körülmények naiv félreismerése, hanem szellemi igénytelenség eredményezte az állítást, melynek értelmében szociális érdekközösségek határozták meg minden időkben a társadalmilag bevezetett értékrend lényegét. Ha ez valóban így lenne, nem hivatkozna még a legelvetemültebb diktatúra is hazug módon hűségre, szolidaritásra, emberszeretetre, megértésre, amint ezt a jelenkor képmutató lózungjai is fényesen bizonyítják: „Video meliora proboque, deteriora sequor”[i] módjára.

Ha az érték-appercepció alapja, a Harmónia, valóra válhatna, minden realitás a maga helyére kerülne és a Legfőbb Jóval azonos értelemmel bírna. Ám a két fogalom épp abban különbözik egymástól, hogy *a Harmónia nem szubsztanciálisan lezárt jelenségként, hanem az idealitás normatív mintázataként egy fajta etalont valósít meg a dinamikus időbeliségben, és csak az erkölcsi, illetve esztétikai megítélés vonatkozásában jelentőségteljes anyagok értékelésére szolgál*. Olyan értelemben normatív, mint a sakktábla, melyen a figurák mozgása nem írhat le folyamatos utat, hanem csak diszkrét jelleggel felruházott mezőkön nyerhet értelmet. A hasonlatot tovább szőve megállapíthatjuk, hogy teljesen mindegy, miféle alakkal ruházzuk fel az egyes figurákat, vagyis milyen események kapcsolódási sémája jeleníti meg az idealitást, a jelentés nem külsőségekben, hanem a funkcionalitásban nyilvánul meg. Adhatunk a gyalognak vezér kinézetet és a királynak gyalog külsőt (előfordult már ilyen az életben is) a *Szabály*, nem az önkényes érdekérvényesítés határozza meg az értékrendben megjelenő Maxima

i Látom a jót, mégis a rosszat követem.

értékét. A *Törvény* – az értékrendi Sollen – jelöli meg végezetül a cselekvések célját, a mindenkori állástól független győzelmet, melyet a Legfőbb Érték értelmében csak a Jó könyvelhet el magának: Alsóbb rétegek tehát fentről lefelé fundáltak. Az értéknormák legalacsonyabb rétegét a Harmónia alkotja, mely rendező elvként hat az események sorozatára és ezzel „felfelé", további fundáló alapok felé mutat.

A *világnézet* módfelett komplex döntési tényezői, melyekben értékösszefüggések konkretizálódása valósul meg reális életfolyamatokban, a Harmónia sémája alapján rendeződnek. Joggal nevezi Hartmann olyan értéknek a világnézetet, melynek anyaga ugyan a képződmények *statikájában* rejlik, rendszerében azonban az egyes momentumok *dinamikus* tulajdonságokkal ruházódnak fel. Képzőművészeti alkotások ilyen típusú hatása – t.i. a statikus ingerületi minta alapján keltet dinamikus jellegű érzület – e modellszerű elképzelés reális megvalósulási lehetőségére utal. Így értelmezhetjük legfelső szinten az Egész ontológiailag meghatározott érték-megnyilvánulását is. Hérakleitosz szerint a Harmónia oly módon ad értelmet a dolgoknak, mint beszéd a szavaknak, szavak pedig a betűknek. De ezzel nem zárul le a kör, mert a Harmónia *„palintroposz Harmónia", a.m.* önmagába visszatérő s ezzel önmagát igazoló jelenség.

A Harmónia tehát Világterv, amely nem anyagi valóság, pusztán cél. Azáltal válik normatívvá, hogy az idealitás elve szerint strukturálja a jelenségeket. Ha tehát azzal a céllal cselekszünk, hogy az affektusaink által megragadott reális matéria értékké váljon, a Harmónia követelményei szerint kell tudatunk tartamát rendezni. Ez azt jelenti, hogy a Harmónia *ideálisan érvényes* az akaratra is. Értsünk az érvényesség fogalmán bármit is, hatása nem azonos a kategorikussággal, amellyel Kant rendszerében a normativitás valósul meg. Ellentmond ugyanis Kant felfogásának a megkötés, miszerint a Harmónia létezése minden affektív megragadáson túl fennáll; *érvényes még akkor is, ha nem követi senki*. Harmóniát nem lehet parancsolni, rendező elvét csak követni lehet, szabad akarattal. Scheler szerint azért sincs értelme a kanti kategorikus imperatívuszának, mert az ember akarhat, ám önmagának vak engedelmességet nem parancsolhat. Kant rigorózus álláspontjának védelmében Kerler megjegyzi, hogy az erkölcsi törvény minden kielégülési érzésre való törekvés nélkül követendő. Ez kétségtelenül így van, ám az igazsághoz tartozik az is, hogy a morális követelmények vak engedelmességgel való betartása nyilvánvalóan hamis premisszákra épül, mivel affektív szinten létrejövő azonosulás hiányában nem jöhet létre értékfelismerés. Kant maga is elismeri, hogy a morális lény belső késztetésnek engedelmeskedik, célját önmagában hordja, nincs tehát értelme kérdeznünk, mi végett morális, hiszen a teremtés végcéljának is csak morális lényként felelhet meg az ember.

Russell a boldogság és a Harmónia fogalmát hatásában összevonva a szeretet és megismerés inspiráló erejét állítja be a jó élet mértékéül. Ezzel nem állít egyebet, csak azt, amit a kereszténység amúgy is tanít. A boldogság szerepe többnyire azért vitatott a Harmónia biztosítása szempontjából, mert mineműsége nehezen határozható meg

kellő alapossággal. A problémát kiélezi a kérdés: „Lehetne egyáltalán a gyengeelméjűség igénytelen kielégültségét vagy narkotikumok mámorban álmodozók üdvösségi érzését etikus teljesítménynek nevezni?" Antik irányzatok tévesen határozzák meg a boldogság fogalmát a hedonizmusban. Az ember testi fájdalmak közepette is lehet boldog – mint ahogy Scheler erre helyesen rámutat –, az érzékiség hajszolása viszont nem egyszer a boldogtalanság jele. A boldogság egyébként sem résztartalmakból tevődik össze. Egy esős délután csak akkor tűnik szépnek, akkor tölt el bennünket a kielégültség érzetével, ha életünk centrális szférájában elégedettek vagyunk. Scheler állítását, miszerint a boldogság megbízható mértéke az elégedettség mélysége, ilyen értelemben kell értelmeznünk.

A Harmónia valóban elégedettségben fejti ki hatását, de ez a fajta elégedettség nem hasonlítható össze Horatius uzsorásának kielégültségével, aki a hónap elején sikerrel hajtja be kamatait. Az öröm, boldogság és kielégültség élményében fogalmilag egymástól messze eltérő érzületek valósulnak meg. A gyermek örül a színes golyóknak, a gyengeelméjű ujjai játékának, a narkomániás az anyag megszerzésének, mely múlandó mámort biztosít, ám nem boldogsággal, hanem a függőség átkával jár. A boldogság sajátságos állapot, melyben az individuum nem is annyira önmaga létét, hanem a világ szépségét, harmóniáját éli meg, és ebben az érzelmi közegben individualitása teljességgel háttérbe szorul.

Pozitivista etikák tévúton járnak elmélkedéseikkel, melynek értelmében másképpen nem, csak lélektanilag állítható szembe a személy a világgal, merthogy az empirikusan meghatározott személyiséget mindig a konkrét valóság, az evilági realitás valamilyen tartalma motiválja cselekvésre. E nézetnek ellentmond a kanti etika, melyben a személy a mindenkori ideális törvényszerűségeket követő aktustevékenység logikai alanya. Ez esetben nem lehet konkrét valóság az erkölcsi akarat motívuma; szembeállítható tehát a lélektani személyiséggel, a *homo phaenomenonnal,* a szellemi egzisztenciában megvalósuló *homo noumenon*. Scheler ebből az alapgondolatból kiindulva jut el a koncepcióig, miszerint *a személy nem más, mint a közvetlen átélésben megélt egysége saját élményének*.[i] Ezzel sikeresen korrigálja a kanti meghatározást, amely csak annyiban hiányos, hogy tulságosan általános, és így a homo noumeon Intelligibilis Karaktere egy *személytelen* észtevékenység átmeneti toposzává válik. Scheler koncepciójában az *aktusfundáló* – ebben a minőségben az aktusoktól lényegileg eltérő – *egység a Személy,* melyben nem üres kiindulási vagy beszámítási pont, hanem konkrét lét valósul meg.

Idézzük itt emlékezetünkbe a logikus értelmezhetőség tekintetében fentebb már megvitatott reáldeterminációs modellt, melynek rétegződésében a legmagasabb szintű meghatározó elv a *Személy*, aki finál nexus képességével átfogja az alsóbb determinánsokat. A finál nexus, vagyis a Világegész tudatában való cselekvés egyrészt cél-

i „Die unmittelbar mit erlebte Einheit des Erlebens."

szerű, másrészt tudatosan kauzális olyan értelemben, hogy az aktusok elválaszthatók a lélektani funkcióitól: A funkciók Egésze alakítja ki a lélektani Ént, míg az aktusok Egészéből maga a Személy tevődik össze.

Kant, Fichte, Hegel és az őket követő iskolák többsége, a legfelső reáldetermináción inherens ideális világstruktúra szerepét nyomatékosítja az *Intelligibilis Karakter* és a *Világszellem* kisebb-nagyobb mértékű perszonifikálása mellett. Scheler e panteisztikus ábrázolási módot nem találja megfelelőnek és *az aktushordozó Személyt kiiktatja a tárgyi valóság fogalomköréből – oly módon, hogy az embert a világazonosság irracionális többletének minősíti, melyben az alanyi és tárgyi reláció szintetikusan feloldódik.* Meggyőző egyszerűséggel ábrázolja az elképzelés az affektív szinten konkretizálódó Világharmónia és az élet összhangjában megjelenő egységet, mely a személyiség médiumában válik valósággá. A világ sokrétűsége – a tökéletesség jeleként – a Harmónia érzületét kiváltó okok széles körű variációjában nyilvánul meg: Az anya a boldogságot gyermeke gügyögésében, Szent Ferenc a madarak röptében, Archimédesz a róla elnevezett törvényben leli meg… A Személy olyan külső benyomások alapján is, mely másokat nem érinthet, úgy találja, hogy a maga boldogsága és a világ örökös rendje valamiként azonos. A boldog szerelmespár szívesen rendez hetedhét országra szóló lakodalmat: boldogságában adakozó, akaratlan bizonyítékául annak, hogy az erkölcsiség kollektív jellege az értékszemlélet kozmikus természetéből fakad. Vértanuk, hősök, feltalálók, hittérítők, és általában saját boldogságukat másokkal megosztó boldogítók nem a lázadás kétségbeesésében, nem hiúságtól ösztökélve, hanem természetes egyszerűséggel teljesítik kötelességüket. Ha ugyanis a fanatizmus, vagy alacsonyrendűségi érzés irányítja a szociális cselekvést, hiányzik az elégedettség Scheler értelmében hitelesítő mélysége. A lélektani és tömeglélektani jelenségek sohasem az értékmegragadás aktusai; mindig csupán tények, amelyek maguk is értékelésre szorulnak. Miről ismerhető fel tehát a boldogság *aktusjellege*?

A kifejtettek értelmében talán nem is helyénvaló Beethoven d-moll szimfóniáját az öröm szimfóniájának nevezni, mivel a mű nem múlandóságnak kitett *örömérzetet*, hanem ennél jóval többet, tartós *boldogságot* juttat kifejezésre. Minden boldogság extatikus önmagára találása a léleknek, nem álmatag révedezése az egyénnek. Olyan jelentéssel látja el a világot, amelynek rendjében valamiféle természetfelettiség jelenik meg. A boldogság e világban objektív megnyilatkozásként személyektől elvonatkoztatva tárgyiasul.

Paul Bouget (1852 – 1935), *Un Saint* című novellájában, egy tudálékos fiatalember találkozását írja le egy jóhiszemű szerzetessel. A fiatalember dölyfös megvetéssel kezeli a szerény, antik gondolkozású barátot és önmagát álltatva ellopja annak éremgyűjteményéből a legértékesebb darabot: „Minek egy szerzetesnek az ilyen drága érem, úgy se tud vele mit kezdeni!?" Amikor azonban a búcsú alkalmával a szentéletű ember felkínálja a fiatalembernek barátsággal, hogy válasszon a gyűjteményéből egy kedvére való darabot, a tisztaszívű megnyilatkozás megtöri a kultúr-betegségben

szenvedő bűnös lelket, aki bevallja tettét. A történet morálja meggyőző, mégis úgy kell éreznünk, hogy a hétköznapok valóságától távol esik csattanója. Ez nem kerüli el a szerző figyelmét sem, aki maga is megjegyzi: Azért nincsenek világboldogító csodák, mert túl kevesen vannak azok, akik valóban boldogok.[i]

A Harmónia apriori szemléleti formaként érvényesül, olyan hatásmechanizmussal, melyet Kant a tér szemléletére vonatkozólag így ír le: Általa látunk, anélkül, hogy magát a látószervet is látnánk. A világrend képlékeny állapotát a Harmónia szemlélete révén időbeli folyamatként észleljük, és mivel e folyamat egyirányú, az észlelt jelenségeknek igyekszünk irányt szabni azzal, hogy a folyamatok elegyét zárt formába öntjük – azzal az eredménnyel, hogy a múlandóság közegben az elemeknek alakállandóságot biztosítunk. Az időbeliség apriori *konstansa a Szabályban érvényesül*, melyet nem, hogy elvonatkoztatunk a tapasztalattól, hanem épp ellenkezőleg, annak formaadó elemeként vetünk be.

A Harmónia tehát az appercepció, a Szabály pedig a cselekvés normatív rendjét valósítja meg. Ezt a feladatmegosztást úgy is kifejezhetjük, hogy a Harmónia a világfolyamatok rendező mezejének, a Szabály pedig a Harmónia törvényének funkcióját látja el. Arról van tehát szó, hogy a világban zajló folyamatok rendjét individuális szinten szinkronizáljuk a Személyben érvényesülő jelenségek időbeni rendjével. Értékek felfedésével és a megfelelő világnézet kialakításával nem jutunk messzire, a nézetek által előírt rendet konkrétan megfogalmazott elvek követése révén meg is kell valósítani. Fentebb leszögeztük, hogy a Harmónia apriori szemléleti formaként érvényesül; szemléletessé, jobban szólva racionálissá azonban Szabályokban válik, melyek erkölcsi parancsolatok formájában hódítanak teret a köztudatban. A nyugati kultúra gyökereiben ilyen felszólítások valósulnak meg a görög bölcselők etikai szisztémái mellet Mózes tíz parancsolatában, Krisztus Hegyi Beszédében, Szent Pál leveleiben, de ide sorolhatók a távol keleti bölcsek – Lao-ce, Konfucius és Buddha – tézisei is.

Kategorikus imperatívusz

A praktikus cselekvést irányító erkölcsi törvényeket Kant szubjektív vonatkozású alaptörvényekként veszi számba és *maximáknak* nevezi: „Ha cselekedeteidben meg akarsz felelni az erkölcsi ideáknak, úgy magatartásodat egy maximarendszer előírásának kell alávetned." Maximarendszerek azonban nemcsak az erkölcsileg kifogásol-

i „Non l'ére des miracles n'est pas close, mais ily faut des saints, - et ils sont trop rares."

hatatlan magatartási formák megvalósítását szolgálják, minden karakter természetszerűleg állít fel világnézetére jellemző maximákat: „Meg akarok gazdagodni, mert a gazdagságban van a boldogság!" „Tanulni akarok, mert a tudás hatalom!" Az elegendő alap feltárásának szükségszerűsége elvezet a kérdéshez: „Milyennek kell lennie a maximának, hogy követése által megfeleljen az emberi cselekvés a harmóniának?" Az etikák ugyanis a cselekedeteket maximákkal értékelik, de *mi értékeli a maximákat*?

Kant *kategorikus imperatívusza* kimondja, hogy a cselekedet maximája akkor értékes erkölcsileg, ha egyetemes törvényül elfogadható: „*Cselekedj úgy, hogy tevékenységed maximája általános törvénnyé lehessen.* Ha tehát mindenki követné a cselekvés normatív tartalmát, a Világharmónia megvalósulna." E felszólítás konzekvens alkalmazása azonban furcsa eredményhez vezetne. Bölcselkedni morálisan elfogadható cselekedet, de vajon mivé válna az emberiség, ha mindenki csak bölcselkedne? Az érték-pluralitásból tehát nyilvánvalóan az következik, hogy egyetlen maximára nem redukálható az értékszisztéma. De talán megfogalmazható Kant maximája a pontosítással: „Viselkedjék mindenki *egy adott helyzetben* úgy, hogy cselekedete átalános törvénnyé lehessen." Az „adott helyzet" megfogalmazás azonban példaszerű, ezért általános érvényű normát nem határozhat meg. A normának minden helyzetben érvényt kell szereznie.

A jogbölcselet egyik általánosan elismert személyisége, a német jogfilozófus, Rudolf Stammler (1856 – 1938), Kant szellemében keresi azt az egyetlen, minden eshetőséget felölelő érvet, mellyel a maximákat – adott esetben jogalkalmazás eszközeit – tarthatóság szempontjából megítélhetjük. Egy következetes meghatározás kiküszöbölné az érdekek ütközését és olyan normát léptetne életbe, amelynek érvényesülése a közösségi érdeket biztosítja és megvalósítja a szabadon akaró emberek közösségét, melyben minden egyén saját célja mindenki más célját is képviselné. A kérdés tehát abban áll, milyen tulajdonságok alapján ismerjük fel egy az egész társadalom érdekét szolgáló célkitűzés érvényességét? Stammler, aki a szellemtudományok kifinomult eszközével vizsgálja a kérdést, maga sem tud mást ajánlani, mint a felebaráti szeretetet. A „Szeresd felebarátodat!" felszólítás azonban csak egy maxima és épp ennek értékét kell bizonyítanunk. Objektív érvényesség tekintetében ezzel nem léptünk előre; konkrét esetekben meg kéne vizsgálnunk, megfelel-e a cselekedet felebaráti szeretet követelményeinek. Nem lehet kétséges azonban, hogy minden kollektív érdekből fakadó cselekvés számos egyéni érdeket sért. Demokratikus döntések esetén a többség akarata érvényesül egy kisebbséggel szemben – még akkor is, ha értékek meghatározásáról van szó. Alacsonyrendű, az életminimumot érintő értékek feloszthatók ugyan egyenlő mértékben, a társadalom hierarchikus felépítésű rendje azonban szükségszerűen egyenlőtlen értékmegosztáshoz vezet.

Henri Lefebvre (1901 – 1991) marxista filozófus Descartes-ról szóló művében kijelenti, hogy a középkori hierarchia bölcseleti igazolásul kikölcsönözte Arisztotelésztől a logikai szubsztancia piramisát, mert hiszen nyilvánvaló, hogy a feudalizmus

rendjében a hűbéri függési viszony úgy alakult ki, mint a genusok és speciesek egymást átfogó rendszere. Lefebvre figyelmét nyilván elkerüli, hogy az általa leírt helyzet csupán gyakorlati kivitelezése az emberi gondolkozásban természetszerűleg jelentkező értékosztályozásnak. Nem logikai jellegű, hanem értékpiramisról van szó, amelyet a középkorban is felismertek, és amely ma is fellelhető minden demokratikus államberendezkedésben, de gazdasági vállalkozásban is. A barokkban külsőségek érzékeltették az értékhierarchiát: a ruházkodás, a ceremoniális érintkezési mód, melyet színpadi hatásokkal telitűzdelve állított az életet a szemlélet elé. Az illúzió tökéletességét bizonyítja, hogy a barokk polgára hajlandó volt elfogadni az egyenlőtlenséget. A gróf maga emberi mivoltában is magasabb rendű létezőnek minősült, mint egy közönséges halandó. A társadalmi élet realitásában persze kiderül, hogy a magasabb értékűség csak illúzió, erkölcsileg pedig éppen az alacsonyabb rendűség érvényesülése tapasztalható.

Ő cifra és márványos házakat
Építtet, és mi csaknem megfagyunk
Kunyhóink sövényfalai közt…[i]

Miért lakik az egyik ember palotában, a másik pedig kunyhóban? A szociális forradalmiság jelszava az volt, hogy létrejön majd az értékhierarchiától mentes, osztály nélküli társadalom. Ez persze *becsületes* erőfeszítések árán se válhatott volna valósággá, miután minden korszak a maga módján értékeli a társadalmi funkciókat. Manapság jóval nagyobb megbecsülés jár ki a labdarúgás hőseinek, mint a tudományos akadémia elnökének. Nincs is elvi alap, amellyel a társadalmi hierarchiában érvényesülő maximákat értékelni tudnánk. A történelmet elvileg lehet ugyan az osztályharcok történeteként is ábrázolni. Valós tárgya azonban mindig csak arra irányul, hogy az értékrendet más jellegű személyekkel töltse ki és a fejlődéshez más tevékenységeket állítson egy másképpen rangsorolt hierarchia posztjaira. *A történelem a társadalmi értékkorrekciók története*, melynek folyamán maga az értékelés, egy állandó jellegű gyakorlatban, változatlan apriori elveket tartalmazó maximák alapján jön létre. A mindenkori gazdasági és társadalmi viszonyok hatalmi szerkezete csupán anyaga az apriori értékelő tudatnak, de semmiképpen nem lehet alapja. Bizonyos értékformák kibontakozásban tömeglélektani szükségletek jelentős szerepet játszanak. Nem kétséges, hogy pestis járványok serkentőleg hatottak misztikus életértékek felé hajló beállítottságok kialakulására.

Minden történelmi korszakban felfedezhető a maximák elegendő alapjának kimutatására való törekvés. A sztoicizmus a természetnek megfelelő életvitelt tartja kulcsfontosságnak: „*Homologumenosz té physzei zén*". Aquinói Szent Tamás megle-

i Katona József: Bánk Bán, Tiborc panasza

pő racionalizmussal indokolja a maximákat: „Nem szabad paráználkodnunk, mert a nemi egyesülés csak a gyermeknemzést szolgálja. Felbonthatatlan a házasság, mert apa kell a gyermeknek, aki eszesebb, mint az anya és fizikai ereje is nagyobb a büntetéshez. Tilos a testvérek közti házasság, mert a szerelmi vonzalomhoz párosulna a testvéri szeretet és így túl gyakorivá tenné a nemi érintkezést."

Scheler vezeti be az *etikai nominalizmus* kifejezést. Ezzel egy olyan értékelméletet körvonalaz, mely szerint az érték nem autonóm reális motívumokkal, illetve egyéni érdekekkel szemben. Ilyen értelmében az erkölcsi parancsokban a ténylegesen fennálló hatalmi viszonyok fejeződnek ki; a Jó és a Rossz nem értékszubsztancia, hanem csak szimbóluma egy adott akarati szférának. A Jóban tehát az Állam, Párt vagy Isten akarata nyilvánul meg. Hobbes szerint a *jó* kifejezés és minden más érték meghatározó jelző csupán speciális beállítódottságok jelenlétét juttatja kifejezésre, tehát emberi affektusok, érdekek, vágyak indikátora. Nietzsche álláspontja szerint is csak bizonyos jelenségek morális jellegű értelmezéséről lehet szó, önálló értékjelenségek nem léteznek, az értékelő dicséret vagy megrovás csupán bizonyos törekvések célját szolgálja. Az erkölcsi nominalizmus bizonyos eseteként értelmeződik Spinoza tétele is, miszerint nem azért vágyódunk valami után, mert az jó, hanem azért jó valami, mert vágyódunk utána. Voluntarista álláspont szerint, az *Intelligibilis Karakter* határozza meg a mindenkori értékirányultságot, és ha az nem jut szabad akarat megnyilvánuláshoz, nominalizmus fejeződik ki benne.

Az Intelligibilis Karakter számára valójában nem ír elő semmiféle hatalom semmilyen értékrendet. A normát, melyet követni hajlandó, önmaga határozza meg követési célul. Önmotiválása azonban az ideális szférából származik, és csak azért tekinthető önmotiválásnak, mert az idealitás maga nem bír reálisan determináló erővel.

Az értékelméleti nominalizmus akarata lélektani szinten valósul meg motiváló erőként, és ha olykor-olykor motiválatlannak tűnik, ennek okát Jung értelmezése szerint tudatalatti erők irányításában kell keresni. Jung álláspontja szerint a történelemi fejlődés folytán tudattalanból felmerülő képzetek irracionális kultúr-teljesítményeket hoztak létre. Nyilvánvaló azonban, hogy szubmentális folyamatok nem lehetnek értékelő instanciái kulturális teljesítményeknek, még ha mitológiai felépítmények és egyéb kultuszok kialakulása esetében motiváló erőként lépnek is fel. Ilyen jellegű lélektani tényezők azonban maguk is értékelés alá vonandók. Röviden szólva: az érték-nominalizmus tételei mélylélektanilag nem igazolhatók.

Jung elképzeléseinek jelentősége abban áll, hogy a szubmentális késztetések és affektusok fogalmi szférájában felismerte az individuum felett ható kozmikus tartalmakat. Ezek azonban nézetével ellentétben nem atavisztikus jelenségek, hanem arra a racionális eszközökkel is indokolható tényszerűségre vezethetők vissza, hogy *az ember végső determináló instancia a világmindenségben.* Reálisnak minősíthető kozmikus tartalmakhoz csak azért kapcsolódnak virtuális meghosszabbítási vonalként

ideális összefüggések, mert a racionálisan regisztrálható reáltartalmak hiányosak. Értékösszefüggések hordozója csak egy affektív azonosítás útján feltárt reális anyag lehet, ám ha ez természeténél fogva hézagos, úgy hiányosnak mutatkozik a megállapítható értékösszefüggés is.

Értékanyag, Harmónia

Tudományos ismeretekben mutatkozó hiányokat logikus úton felmérhetjük, kikövetkeztethetjük a közvetlen módon nem érzékelhető valóságok – rádióhullám, atomszerkezet, antianyag – létét. Analóg módon következtethetünk olyan entitások létének reális feltételeire is, melyek valójában nem léteznek, bár elvileg létezhetnének. *A természetben hiányzó láncszemekként felmerülhetnek olyan realitások is, melyek soha nem valósultak meg és bizonyára nem is valósulnak meg soha. A realitás ezen réseit tölti ki az ideális nemlét, és ebből adódik végezetül az értékelés Sollen jellege is.*

N. Hartmann úgy véli, értékek tekintetében nem létezhet mindent átható megalapozottság, csupán okozati kapcsolódás nélküli rangsorról beszélhetünk, amely semmiféle fundáltsági viszonyt nem jelenít meg. Az életérték önmagában is értéknek tekintendő, akkor is értéket képvisel, ha szellemi érték nem adódik hozzá. Az értékek ilyen értelembe véve teleologikus rétegződést nem mutatnak, nem is mutathatnak fel. Ez az álláspont csak részlegesen fogadható el. Tagadhatatlan, hogy a reálfundáltság és az értékanyag egymástól függetlenül lét felett rendelkezik, ebből azonban nem vezethető le, hogy nem létezhet ideális fundáltság, amely felsőbb régiókból vetül alsóbb elemekre. Hartmann figyelmét nyilván azért kerüli el ez a lehetőség, mert gondolkozásmódját erősen áthatja az alsóbb rétegek domináns jelentőségének vonzata, melynek értelmében *életérték hiányában nem létezhet szellemi érték sem.*

Ezzel a gondolati fegyverrel támadja Hartmann a Kant által kidolgozott u.n. *céletikát is*, amely abból indul ki, hogy az emberi akaratot egy *legfőbb cél* értelmében kell irányítani: Erkölcsi értéke csak olyan cselekvésnek lehet, amely e felhívásnak eleget téve jön létre. De az sem elég, hogy a cselekvés e parancsolatnak megfelel, célként kell szerepelnie a törvényként értelmezett felhívás kielégítése: „A jószívű emberi lénynek pusztán jószívűséget kell akarnia, örömet nem, amely a másoknak szerzett örömmel jár." Ebben a követelményben nyilván erős túlzás jut kifejezésre: Érthetetlen, miért is minősülne tiltott örömnek a kielégülés, amely önzetlen cselekedetet jutalmaz.

Etikus cselekedeteink teleologikus értelmének nem kell tudatosulnia, megvalósításuk önmagukat igazolják. A teleologikus értelemadás legfelső boltívét az irracioná-

lis Világegész képezi, melynek záróköve az emberi akarat. Ezt a szerkezeti egységet azért nem ragadhatjuk meg racionális tudati szinten, mert felette nincs logikusan meghatározható helye egy további, az alsót fentről szemlélő boltozatnak. A kanti formalizmus lényege is ebben az összefüggésben nyilvánul meg: A maximában foglalt *kategorikus imperatívusz*, tehát a normatív módon ható tartalom, nem vonatkozhat egyben az akarat anyagára is. A norma nem írhat elő érzelmi megnyilvánulásokat, például szeretetet. Ennek oka az, hogy *az abszolút pozíció végső összefüggés mivoltában mindennek csupán formáját adja meg; maga már nem lehet anyaga semminek*. Ez esetben is utalnunk kell arra, hogy a Világegészen kívül nincs, nem is lehet más Egész. Hartmann e formalizmus kritikája gyanánt jegyzi meg: A parancs tartalom nélkül nem lehet parancs. Ebben tökéletesen igaza van, de a vitatott szerkezeti egységben már nem parancsként, hanem *érvényességként* értelmeződik az értékfelhívás, amelynek hatása értelemszerűen nem affektív nyomatékkal jelentkezik. *Az értékteremtő erő lehetőségként manifesztálódik, ami azt érzékelteti, hogy reális tartalommal áll módunkban betölteni egy az idealitás által jelezett „nemlét-rést" a világmindenségben*. Nincs a világban realiter boldogság? Ha nincs, hát akkor legyen!

A maxima, amint erre az arisztotelészi közép problémájának megvitatása alkalmával is utaltunk, burkoltan kétarcú, és ilyen értelemben antinomikus. Egyik tagja affektíve kategorikus, a másik indeterminált; egyrészt parancsolja, hogy szeress, másrészt arra kötelez, hogy légy szabad. Miben áll a megoldás?

A végső következetességig gyakorolt szeretet már nem más, mint passzív ráhagyatkozás, amely önmagát ajándékozza el, és ezáltal misztikus abszorpcióban megsemmisül. A szabadság extrém eszménye pedig következetes kötetlenség, tárgytalan tevékenység, amely a világegységet anarchikus rendezetlenségig szétdarabolja. *Rész nélküli Világegész és egység nélküli pluralizmus áll tehát metafizikailag az antinómia mögött egymással szemben.* Az ellentmondást feloldó közép ismét nem kompromisszum a kettő között, hanem egy olyan egység, amely a *szabadság* erejével nem káoszt, hanem összhangot teremt és a *szeretetben* nem egysíkú egyöntetűségbe vonul vissza, hanem az üdvösség érzületét teszi közkinccsé sokszorosan összetett földi létünkben. Ha a köznapi valóságban vagy-vagy kényszerrel állunk szemben, akkor a megoldást egy a vagylagosságot átívelő *idea* jelentheti. Értékét a maxima tehát az ideából meríti. És amennyiben a realitásra irányuló akarat az ideát követi motívum gyanánt, létrejön a világpolarizációban is a szintetikus csoda, a kozmoszt rendező emberi felelősség, mely által rend támad az anarchikus adottságok között: A világegység megbékél a pluralizmussal.

A Harmónia közvetlen módon vonatkozik ideális minőségében a reális tartalomra, melyet emocionális jellegű lélektani átélésben tapasztal a személy. A tényt, hogy az így megragadott valóságban kozmikus tartalom valósul meg, *a Harmónia objektiválható struktúrája* bizonyítja, *melyben az érzékelés az ehhez kapcsolódó affektusokkal kategorikus átfedésben rendeződik, kimondottan egyéni jelleggel*. Jó hallással bíró személy

képes például a legfinomabb különbséget is észlelni zeneileg kifejeződő hangzatokban. A Harmónia matematikai pontossággal leírható objektív jellegét számos példával bizonyítják építészeti remekművek is. Ne essünk azonban a tévedésbe, hogy matematikai képletek segítségével lehetővé válik a meggyőző erejű művészi alkotások igazságának kifejezése. A szakember számára viszonylag egyszerűen ábrázolható matematikai változók segítségével Bach fúgáinak szerkezete. Ilyen jellegű ismeretek nem képesítenek azonban senkit sem arra, hogy a barokk mester alkotásaihoz fogható műveket komponáljon. Ugyanez vonatkozik az említett építészeti remekművek statikájának objektív matematikai képletekbe önthető megjelenítésére. E tervezetek avatatlan kezekben csak annyit garantálnak, hogy betartásuk esetén ne dőljön össze az építmény. Mindez arra utal, hogy a Harmónia fogalma a Világharmónia vonatkozásában olyan komplex jelenségek tartalmát írja le, mint ami a művészi alkotások igazságában kifejeződik, ahol nemcsak az alkotóelemek egyetlen dimenzióban megragadható összecsengése valósul meg. A Harmónia fogalma számtalan egymással interferens átfedésben megvalósuló struktúra rendezett, illeszkedésében nyer kifejezést. És ahogy a művészi értékek sem hatnak mindenkire egyenlő módon, egyenlő mértékben, úgy a maximákban kifejeződő felhívás is egyénenként változó benyomást kelt. Ha pedig joggal posztuláljuk az erkölcsi zsenialitás realizálódási lehetőségét, nem zárhatjuk ki az etikai fogalmak iránt teljességgel érzéketlen személyek létét sem.

Formálisan leírható jellegénél fogva a Harmóniát a tárgyiasult jelenségeken megjelenő normatív rend *inherenciájaként* is értelmezhetjük. A *koherencia* hatása a maximák rendszerében nyilvánul meg oly módon, hogy kiemeli a releváns anyagot a realitás rendezetlen összefüggéseiből és *sub species aeternitatis* tárja kristálytisztán a valóságalkotó tudat elé. A felhívások konkrét módon – isteni rend, földöntúli parancs, profetikus kinyilatkoztatások, észtörvény stb. formájában – jelzik az ideális rétegbe való *koherens* beemeltetést. Istenségek adományaként méltatja Hamurabi is az általa kőbevésett jogszabályok gyűjteményét.

Praktikus törvények végső alapját transzcendentális álláspont szerint az Ész képezi: Ilyen értelemben véli az időbeliséget beboltozó instanciát Kant az Észben fölfedezni, amidőn kijelenti, hogy általa válik számunkra tudatossá, *mi van, mi volt, mi lesz*. Természeti törvényeket illetőleg nincs értelme „*milyen legyen*" felszólító módban beszélni, ennek csak lehetséges cselekvésekre, illetve azok okozati eredményeire vonatkoztatva van értelme. Kant a realitás feltételei mellett megvalósított világrendet, a *Sollen* („legyen") realizációt, más szóval Harmóniát, *ideák alapján megvalósított saját rendnek*[i] nevezi. A kérdést azonban, hogy miként válik az *idea* okozatossá, a realitás közvetlen összefüggéseinek szintjén nem tudja megválaszolni, a jelenséget ezért csupán metafizikai rejtélynek minősíti.

i „Eigene Ordnung nach Ideen"

Az értékidealitás történelmi genezise

A tapasztalásra épülő *Intelligibilis Karakter* Kant rendszerében úgy jön létre, hogy az Ész alkotta rend valami módon az okozatos világhoz kapcsolódik. Az Értelem feladata e rendszerben a „megragadás" (*Begreifen*), az észideáké pedig a „megértés" (*Verstehen*). A tapasztalás anyagát e rendszerben az Ész a regulatív princípiumok alá rendeli s ezzel a *feltétlent* a bizonyos *feltételek* alapján megvalósuló jelenségek sorához kapcsolja. Az így megalkotott szerkezetben az Értelem feladata az idealitás alsóbb rétegeinek megalkotásában áll. Az Ész – az irracionális Egész hordozója – „feltétel nélküli rend" minőségében kapcsolódik az alsóbb rétegek „feltételes rendjéhez". Az Ész rendje tehát az abszolút pozíció rendje, melynek perspektívájából minden csak metszetszerűnek tűnik.

Minden, ami van és lehetséges, benne foglaltatik az irracionális Egész struktúrájában. Azt, hogy a realitás „helyileg" hol bukkan fel a kozmikus világszerkezetben, idealitás alapján megjósolni nem lehet, de bárhol is jelenik meg, a Világegészen kívül nem lehet; elképzelhetetlen egy olyan világ, amelyben törvényszerűség ne létezne, ezért az ideálitás valamely metszete feltétlenül érvényes a valóságra. Ebben a gondolati szükségszerűségben nyilvánul meg a *Törvény* apriori minősége. Az egyes maximákból még nem következik szükségszerűség, de a történelmi ethosz-összefüggés hálózatában a maximák összefüggő Egészt alkotnak, és ez a maximák szükségszerű megjelenését bizonyítja.

Logikai szükségszerűséget, evidencia-élmény alapján, az axiómák rendszeréből kiindulva bizonyítunk. Szubjektív élményekre alapuló bizonyíték azonban nem alkalmazható természeti törvények feltárására irányul vizsgálódások esetében. Ha a tapasztalati tudományok is az evidencia módszerével alapoznák meg az észlelt jelenségek törvényszerűségét, akkor bizonyítottnak tekinthetnénk azt is, hogy a Nap forog a Föld körül. Ahhoz, hogy természettudományos tételek evidenssé váljanak, elengedhetetlen a geometria, illetve matematika aprioritására épülő bizonyító eljárás. A praktikus törvények felismerése ezzel szemben affektív szinten valósul meg, az evidencia élménye alapján. A történelmi fejlődés során, miként a tudományos szemléletben is, egymásnak ellentmondó fejlődési állomások jöhetnek létre. Kerler több példával illusztrálja az *erkölcsi relativizmus* természetét. A perzsák Manu törvénye és számos primitív nép a hazugságot súlyos bűnnek tekinti. Homérosz hősei azonban tetszés szerint hazudnak, bizonyos mértékben a lopás is inkább ügyességnek, mint bűnnek minősül. Léteznek Afrikai törzsekről is feljegyzések, melynek tagjai hízelkedésként értelmezik, ha hazugnak nevezik őket. Számukra ebben a minősítésben minden bizonnyal a leleményesség dicsérete jut kifejezésre. A tulajdon tisztelete

Arisztotelész felfogásában relatív; véleménye szerint lehet úgy is lopni, hogy az illető nem váljon tolvajjá. Haitiben ezzel szemben a nyugati civilizáció térhódítása előtt a lopás főbenjáró bűnnek számított: A tolvajt büntetésből megették. A spártaiaknál az ügyesen véghez vitt tolvajlás erénynek minősült. A homoszexualitás az antik világban tisztelt jelenség volt. Új-Kaledónia deportáltjai között azonos nemű párok esetében szigorú elbírálás alá esett a „házasságtörés"; nem tartották igazságtalannak a gyilkossággal való megtorlást sem. *A relativizmus a felsorolt esetekben nem maguknak az értékeknek a relativitását, hanem az értékanyag relativitását jelenti*. Az élethelyzet változása, az anyag kapcsolata más jelentőségteljes értékekkel meglehetősen áttekinthetetlenné teszi az összefüggést. A matériához kapcsolódó gondolkozásban az objektív mértékek relativizálása sem idegen. Téves asszociáció eredményeként első pillanatra zavarba ejtő a kérdés: „Mi nehezebb, egy kiló tollpehely vagy egy kiló vas?"

Tisztázásra szorul tehát, hogy *miben különbözik a maxima a törvénytől*. Az eddigiek egyértelműsítik, hogy a maximát gyakorlatilag csak anyaga oldaláról tudjuk meghatározni. Itt újfent a művészi alkotások belső logikájára kell utalnunk, melynek integratív ereje az alkotás konkretizálható tartalmán messze túlmutató jelentéssel ruházza fel az észlelt jelenséget. A szeretet materiális tartalma szerint csupán affektus; ösztönös lélektani átélés. Érték vonatkozásban a világegység, az abszorpció minden egyediséget elnyerő eszköze, a szabadság pedig a *princípium individuationis* kozmikus megnyilatkozása – a pluralizmus kozmikus eszköze, amely az egyén számára döntési lehetőséget biztosít értékalkotásban és a létező értékekkel való cselekvési azonosulásban. Értékelésben a személy aktusaiban realizált maximák teleologikussá válnak.

A hajós iránytűje által nyújtott információkat hasznosítva csak a térkőr pólusai közt jelzett koordináták között mozoghat, hajója eközben konzekvens módon halad a Föld bonyolult gömbhálózatán át a kiválasztott cél felé, míg csak szabad döntések eredményekén oda nem ér. Ehhez a látszólagos céltalansághoz hasonlítható, hogy a maximák a kozmikus tartalomról önmagukban nem jelenítenek meg semmit, követésükkel azonban teleologikus jellegű kozmikus feladatokat is megvalósítunk, legtöbbször tudattalanul, kozmikus célt nem is követve.

Törvényi szükségszerűség nem a konkrét anyagban, hanem magasabb rendű ideális összefüggésben jelenik meg. Ideális összefüggésekből derül ki, hogy melyik tétel igaz, melyik maxima értékes. Nyilvánvalóan tartalmazhat egy történelmi korszak ethosza is értékelméletileg korrekt maximákat, de amint a logikai igazság is mindig csak metszetszerű, úgy az etikai szükségszerűség is csak bizonyos határon belül érvényes. A geocentrikus, heliocentrikus és a relativitáselmélet által meghatározott világképben is léteznek feltétlen igazságot hirdető elemek. A bolygók naprendszeren belüli pozícióját bizonyos pontossággal mindegyik rendszer paraméterei alapján kiszámíthatjuk, logikai igazság szempontjából mégsem tekinthetők egyenértékűnek a különféle koncepciók. Mindegyik rendszer felkínál a megfigyelés számára gyakor-

lati maximákat, melyek által követhetővé válik bizonyos események bekövetkeztének megjóslása. A maximák szabályok alapján emelik be megfigyeléseink anyagát a teoretikus szemlélet síkjába, általuk alkotunk nézeteket, véleményt a világmindenség szerkezetéről, értékéről. Az etikai rendszerek is csupán vélemények formájában, ám parancsaikkal, tilalmaikkal nyilatkoznak az életről, boldogságról, metafizikai végső alapról.

A barbárnak minősíthető *értékelméleti nominalizmus* etikai parancsokban mást nem, csupán megalapozatlan konvenciókat lát. Nem ismeri fel, hogy a buddhizmus, az antik etika, a keresztény maximarendszer nem *eszköze* konkrét törekvéseknek, hanem épp a törekvések *értelmét* igyekszik magasabb szinten magyarázni. A maximák nem tűzik ki célul, hogy szociálisan boldogok legyenek az emberek, hanem csak döntési elveket határoznak meg, amelyek méltóvá teszik őket a boldogságra. A Harmónia maga is polarizáltnak tűnik: Egy van belőle, de száz és százféleképpen értelmezhető. Különféle maximarendszerek tárják fel az emberi cselekvés szabályozásának sokrétű lehetőségeit: vallásos meggyőződések, ideológiák, erkölcsi rendszerek, idioszinkrátikus életviteli formák…

Hogyan ábrázolódik a véletlenszerűség és lehetőség morális elengedő alapja? „Márta sürög-forog a házi munkában, Mária az Úr lábaihoz ülvén hallgatá az ő igéjét." Kétféle életprogram, ki választotta a jobbat? Értékelméleti kérdést dönt el a válasz: „Mária a jobbik részt választotta, mely el nem vétetik tőle." Az emberi felelősség nehéz keresztje a választási kötelesség, mert bizonyos tények csak az ember által valósulnak meg vagy maradnak örökké a nemlét birodalmában. A döntésünkkel maximákat követünk, melyek önmagunkban csak tárgyakra utalnak, melyekre választásunk irányulhat. Miben mutatkozik meg tehát, melyik maxima a helyes? Az értékelméleti fundáltság legmagasabb szintje az irracionális Világegész, amelyre racionális fényt csak részlegesen vetnek maximák. Egy-egy maxima részegysége a kirakós játéknak, melyben a teljes igazság megjelenik, de az összeillesztés egyes elemei már a szükségszerűen soron következő képrészecske lényegét engedik sejteni. Az értéktudat hasonlóképpen jár előtte a konkrét etikai szükségletnek. Ha ez nem így lenne, nem jöhetne lére az erkölcsi progresszus sem, és erkölcsi tudatunk számára nem létezhetnének mások által megoldott feladatok, megoldási kényszerünk mindig csak a megítélendő tények mögött sántikálna. A történelem tanulsága szerint a forradalmi gondolkozás és program rendre megelőzte a forradalmi tényeket. Ezért hamis minden felépítmény-elmélet. *Az értéktudat lényegében nem az adottra, a tényekre, hanem a még nem létezőre vonatkozik*. Az értékek véső alapja sem a „*van*"-ban, hanem a „*legyen*"-ben rejtőzködik. A Semmiből való teremtés igéje is a *legyen*… "Setétség vala a mélység színén … … És monda Isten: Legyen világosság. És lőn világosság." Az értékmegvalósítás a teremtés fogalmát jeleníti – emberi szinten.

Ha Nicolai Hartmann az érték értelmezése alkalmával a *van* és nem a *legyen* fogalmából indul ki, úgy nem Rickert koncepcióját igyekszik támadni, csupán azt igyekszik

nyomatékosítani, hogy az értékidealitás tudattól független objektivitásként ölt testet, melyben a *Sollen* csak úgy szabhat irányt az értékstruktúrában jelentkező realizálódási törekvéseknek, miként egy lankás lejtő a legkisebb ellenállási pontokban mutat utat a vízfolyásnak. Az érték reális megvalósulást igénylő dinamikája, melyet Hartmann a *Seinsollen*[i] kifejezéssel illet, parancsjelleggel kapcsolódik az értékhez, amely *nemlét* minőségében létezik – lehetőségként a realitásban való aktualizálódásra. A nemlét karakterből következik, hogy az érték nem kényszerít, realiter nem is determinálhat. A kötetlen megvalósulást az teszi lehetővé, hogy a parancsszerű „váljon létté" és az emberi magatartás közé szabad elhatározás iktatódik. Az emberi szabadságot jellemzi, hogy érték ellen is védekezhet, többek közt épp ebben nyilatkozik meg az ember erkölcsi mivolta. Hartmann úgy véli, a „*Seinsollendes*" nem ontológiai jelenség, hanem speciális értékelméleti fogalom. Ez a megkülönböztetés, mely Hartmann kifejezetten realisztikus jellegű ontológiai koncepciójára vezetendő vissza, nem egészen helytálló. Ha ugyanis az apriori struktúrák az emberi tudaton is inherensek, mint ahogy ez az eddigiekből következik, akkor nyilvánvalóan ontológiai értelemben értekezünk az értékelméletről.

Hartmann *Seinsollen* fogalmának dinamikája tehát nem teremt kötelező módon szükségszerű kapcsolatot az érték és az értékanyag között. A fogalom olyan jellegű affinitást ír le, amely, ha bizonyos feltételek adva vannak szükségszerűséggel hozza létre az értékben megnyilvánuló eredményt. Közelebbről meghatározott ontológiai problémakörök átfogják a reáldeterminációs viszonyokat is, az értékelméleti vonatkozások azonban a realitás felett lebegő állapotban maradnak. Scheler arra figyelmeztet, hogy a *Sollen* fogalma már maga is feltételezi az értékstruktúrák létét, és így *értékre alapozott reális létre* utal. Szerinte értékek esetében nem pusztán normatív jelenségekkel van dolgunk, mivel a lehető maximák megítélése esetében *tényekkel* szembesülünk, melyek mentesek minden imperatívusztól; felszólító jellegük értelemszerű. Értékek tényként jelennek meg bizonyos észlelési módozatok hátterében; a *Sollen* tehát nem kategorikus felhívás, hanem csak potenciális *lehetőség*, bizonyos reálfolyamatok, nevezetesen emberi tevékenységek létrejöttére. Ez nyilván azt jelenti, hogy az értékekre is vonatkozik a „*megfigyelési lépcsőfokok törvénye*", amelynek alapján értékrétegekről beszélhetünk. Értéknormákon túlmenően léteznek értéklényegek is. Könnyebben megérthetjük Scheler gondolatmenetét, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy az *esztétikai értékek* önállósága is a különleges észlelési módozatok érvényének tudatosulása által válik valósággá: *Megragadása tekintetében az érték tény, érvénye szerint pedig norma.*

A *Sollen* fogalmával kapcsolatosan Hegel is *megragadási módozatokról* beszél, amelyek a minőségbeli különbségek értelmét is magukban foglalják. Egy bizonyos realitás, ha létminősége minden egyéb kapcsolatból kiemelten jelenik meg „magánvaló módján" létezik, tudati szinten azonban így sem válik abszolút jellegű szubsztanciává,

i A „Seinsollen" főnevet magyarban leginkább a „váljon létté" felszólítás adja vissza.

mivel a létezés érvényesülésének határai vannak. E határok között, melyben a *magánvaló* a *magunknak* való („*in sich*") korlátai közti valóságként jelenik meg, minőségbeli különbségek érvényesülnek.

A gondolkozás a dolgokat úgy ragadja meg, hogy túllép a bezártságon, eközben a tárgyat egyéni meghatározás formájában kapcsolja be az világmindenségbe. És fordítva: A tárgy gondolati megvalósulása a részlet felszólító jellegében jeleníti meg az Egész alakzatát, és az „an sich" végesség túllépésében elénk tárul a Sollen valós jellege. Hegel ítéleti táblázata arra utal, hogy a korlátok túllépése a rétegekben való felfelé vándorlásban nyilatkozik meg. Az alsóbb „an sich" réteg részére a (még) nem realizált felsőbb réteg – a mindenkori Sollen, amely lehetővé teszi, hogy rétegről rétegre átlépjük a végességet: „*Du kannst, weil du sollst*"[i]. Az értékmegvalósítás lehetősége valójában abból adódik, hogy léteznek nemlét struktúrák, melyek még nem realizálódtak, amelyek formába öntése még magára várat. Az individuumon inherens világstruktúra nem konkrétizálható ingerként valósul meg, így nem is lehet képzetszerű. Ennek következtében – minthogy egy szoliptikus Világegész objektív léte kizárható – *mindenegyes individuumon ugyanaz a világstruktúra konkretizálódik; miként a gömbfelületen is minden pont a gömbfelület közepén állónak tekinthető*. Hegel a moralitás alapját is ebben az értelemben fogalmazza meg az individuumot jellemző abszolút szellemi egységben.

Értékmegvalósulás

Többízben rámutattunk már arra, hogy a végső determinációs jelleget az öntudat valósítja meg, amely önmagának tárgya és alanya is egyben. Hegel fenomenológiájának lényege nyomokban már Kant tanításában is megjelenik. Az *egyetemes törvényi fennhatóság* alapjait Kant az *észlelés egységességében*[ii] véli felfedezni, mely minden empirikus tudatot egyöntetűen jellemez. A szükségszerűen fellépő átfogó egység abból a feltételezésből adódik, hogy a világ tervrajza hiánytalan Egész, a realitás ezzel szemben hiányos, kiegészítésre szorul. Azt, hogy mely kiegészítések valósuljanak meg az Egész értelmében, a Sollen határozza meg. Értékmegvalósulás tekintetében Kant tehát azért hangsúlyozza a *Legyen* karaktert, mert a szükségszerűség egy bizonyos fajtáját látja benne megnyilatkozni, mely nem azonos a reálszükségességgel. Az erkölcsi

i A „Tudsz, mert kell" szentencia arra utal, hogy a tudás valójában nem készség, hanem a dolgok lényegéből adódó szükségszerűség.

ii „Einheit der Apperzeption"

szükségszerűség nem *lét* karakterű, hanem a *létszükséglet*[i] értelmét tárja fel, amely a fizikai szükségességhez képest annyiban esetleges, hogy nem feltétele a reális létnek. E tétel megfelel a hartmanni „*Seinsollen*" és „*Seinmüssen*" szembeállításának. És mert épp az emberben valósul meg a nemlét létté válásának lehetősége (az emberi akaratban valósul meg a „*mi történjen*") normatív jelleggel, a szükségszerűség is az emberi szabadságban nyer sajátságos módon reálértelmet. Ha az ember nem állna az alsóbb determinánsok felett, akkor kizárólag a természeti folyamatok határoznák meg a történések „*mi megy véghez*" összességét. Ez esetben az értékstruktúra *elveszítené affektív tartamát, valamint a mindenségre legmagasabb szinten kiható normatív jellegét, és ezzel a világot beboltozó nemlét abszolút hatású szerkezetté válnék.*

Rickert megfontolásai alapján a logikai törvények ugyancsak parancsoló jelleggel lépnek fel. E megállapítás helyénvalóságához épp a logika törvényei alapján nem férhet kétség. A kérdést, hogy mi a különbség a logikai és erkölcsi imperatívusz között, Kant abban az értelemben válaszolja meg, hogy az erkölcsi imperatívusz az érzületekre vonatkozik, illetve az érzelmi állapotok által életre keltett akaratra; az „akarat szeme" tehát erkölcsi tekintetben az érzület. A logikus gondolkodás alapja ezzel szemben az érzületektől mentes tudat, végső fokon még sincs külön érzelmi és tudati eszmevilág. A tudati folyamatokat is az akarat irányítja, logikus meghatározások csupán a pályát jelzik, amelyeken az értékek világa megvalósulhat. A végső identitás ilyen értelemben nem is lehet logikai jellegű. A logikai világban minden Sollen „helyet" betölthetne tartalommal a reális akarat és így megjeleníthetné a legfőbb értéket is. Ezzel a Legfőbb Jó mértékévé válna minden általa átfogott részdolognak, ám egyben önmaga mértéke is lenne, mivel rajta kívül nem létezhetne más, ami után törekedni lehetne. De ha törekvése nem nyílik alkalom, akkor nincs értelme semmiféle imperatívusznak. A Legfőbb Jó ezért nem *Legyen*, hanem a *Van* jellegű létező valóság. Arculata kettős, valósága mégis egységes: „*Ens realissimum et perfectissimum*" – és e minőségben az azonosságok azonossága.

Az értékelmélet elegendő metafizikai alapjának problémája

Az idealitás szféráját lezáró *logikai idealitásban* Kant elképzelései szerint az abszolút pozíció normatív szisztémája, a legfőbb formarendszer valósul meg, amelyre nézve

i A létszükséglet szóval a „Seinsollen" terminust magyarítottuk, amely nem jelenik meg a természetes német nyelvben és a nemlétben megjelenő reális létté válás iránti törekvést hivatott kifejezni.

minden más csak anyagot képez. Boltozata zárókövének az *azonosság elve tekintendő*, amely kimondja, hogy a logikai törvényszerűség önmaga formája és egyben anyaga is; nem vezethető vissza se fizikai, se biológiai, se lélektani viszonyokra. A törvényszerűségeket meg sem ismerhetnénk, ha nem működne bennünk logikai aprioritás, mely lényegileg nem a törvény tudatára, hanem alkalmazására vonatkozik. A logikai idealitás nem *fizikai* jellegű, nem is metafizikai, mivel evilági vonatkozású minden tétele; nélküle nem létezhet tapasztalat, mégsem tapasztalati jelenség. Ha pedig nem fizikai, nem is fizika fölötti értelemmel bír, akkor lényegét minden tapasztalatot megelőző *profizikai* megjelenési forma kell, hogy kitegye. Ez a megjelölés Rickert rendszerében egybeesik a transzcendentális szemlélet álláspontjával, illetve az abszolút szemlélet aktustartalmaival és ezzel a világ apriori értelmű megragadására utal.

Az értékek világa *immanens;* a logikai Világegész affektív módon meghatározott területén helyezkedik el, és míg csak minden érték reális matériában meg nem valósul, az értékek fölé tornyosul. *Az irracionális és racionális aktus Világegésze történelmileg metafizikai értelmezésben forrott ki, melyben a világakarat és az azt megragadó szellemi aktus szubjektív akarata egybeesik.* Ez az identifikáció az *acitio in distans* formájában jelentkezik mágikus tartalommal, melyben a kozmikus folyamatok és természeti események mitologikus tartalmukkal gazdagítják élményvilágunkat, a dolgok logikus természetétől magukat függetlenítve. *Szubjektív tartalmak ez esetben a varázslatok élményszerűen igazolódó törvényei alapján válnak objektívvé.* Az ilyen jellegű objektivitást igazolják egymástól független kulturterületeken megjelenő azonos értelmű szimbólum-rendszerek; többek közt piramisszerű építmények Egyiptomban, a dél amerikai kontinens különféle pontjain, Indiában… A magát empirikus tudományágként értelmező archeológia egy közös kultúra emlékeit véli felfedezni ezekben az artefaktumokban. Jung nyomán helyesebb lenne azonban a jelenség mögött közös lélektani, szellemi aktusdiszpozíciókat feltételezni. Nincs logikus érvekkel alátámasztható okunk arra vonatkozólag, hogy a mitológiai képzeteket antik jellegű perszonifikációknak vagy a természettudományokban való járatlanság kifejeződésének tartsuk. Létrejöttük legkézenfekvőbb magyarázatát a *profizika* koncepciójában lefektetett szemléleti módban fedezhetjük fel. Affektív appercepció szintjén a profizikai látásmód éppolyan apriori jelleggel lép fel, mint a logikai formalitás. Alapelve következőképpen fogalmazható meg: *Nem a természet erői teremtik a mítoszt, hanem mítoszban appercipiáljuk a természetet*. Egy bizonyos értékrendszer is mindaddig profizikai jellegű marad, amíg immanens vonatkozását megtartja.

Értékek azonban nem mágikus célzattal, hanem evilági vonatkozásban valósulnak meg. Amidőn egy értékrendszer túlmutat evilági megvalósíthatóságán, tehát ha valósága érzékelhetetlenné válik, fellép a szisztémát lezáró elegendő alap igénye, és ez a potenciál már nem regulatív, nem is szimbolikus, hanem transzcendens jellegű manifesztációja a szükségszerűségnek. A problémakőr, melynek központi kérdése a

nemlét karakterű idealitás polaritásában fejeződik ki, a legteljesebb értékrealitással utal a metafizikai megközelítés szükségességére. Rickert e módszert illetőleg egy új típusú metafizikáról beszél, melynek tulajdonképpeni kezdeményezőjének Kantot kell tekintenünk, aki a logikai természetű regulatív ideákban ódon metafizikai realitásokat alakít át profizikai idealitásokká.

A kanti *regulatív princípiumok* a legfőbb törvényszerűségek funkcióját látják el, ezzel előfeltételét képzik minden megismerési szükségszerűségnek. Feltételekhez nem kötött működési elvükben, melyet logikai érvekkel alátámasztani nem kell – nem is lehet –, evidens bizonyítóerővel esik a szükségszerűség a véletlenszerűséggel egybe. Regulatív ideák nem tekinthetők reálisan adott létezőknek, minden idea az ember akaratteremtő tevékenysége által realizálandó létforma értelmét viseli. Kant úgy véli, a megvalósíthatatlanság irracionális végtelen mezeje megkívánja a maga metafizikáját, ami az *érvényesség realitássá fokozott*[i] minőségében nyer kifejezést. E minőség valósága úgy teszi értelmessé az új metafizikát, hogy *az emberi akarat által nem realizálható ideális értékösszefüggéseket* metafizikai megközelítésben látja el értelemmel.

Kant a logikai Világegészt, az u.n. transzcendentális dialektika keretein belül, a regulatív ideákkal zárja le. Érvelése központjában a kitétel áll, hogy az *érzékelés* a gondolkodás stabil alapjának tekintendő, miután az ingerek minden kétséget kizáróan valós természeti jelenségekre vezethetők vissza. Tévedésre már csak azért sem kerülhet sor, mert az érzéki benyomás nem ítél, hanem csupán regisztrál. Igazságot vagy látszatot mindig csak az ítélet eredményez. Ha transzcendentális látszatnak esünk áldozatul, akkor csupán azért, mert a megismerés érvényes határait túllépjük. A lehető hibaforrásokat a transzcendentális dialektika tárja fel: rámutat a megismerés csapdáira, melyek ugyan továbbra is érvényben maradnak, de már tisztában vagyunk csalóka mivoltukkal.

A látszatot Kant szerint *észfogalmak* („*Vernunftbegriffe*") teremtik, melyek a tapasztalati anyagon túlhágnak. Értelmi fogalmak („*Verstandesbegriffe*") ilyesmire nem szolgálnak lehetőséggel, mert ezek funkcionalitásuk értelmében tapasztalati anyagra vonatkoznak és csupán annyiban illuzórikusak, hogy minden megismerést anyagként, a valóság megbízható részleteként tudatosítanak. Kant figyelmét e tételben elkerüli egy fontos mozzanat. Ha abból indulunk ki, hogy a kategóriák valójában ideális létezők, objektivitásuk és a tapasztalatra vonatkozó érvényességük az Ész megismerési pozíciójából fakad, akkor ez azt jelenti, hogy a plurális értelmi megismeréshez szükséges feltétlen totalitást az észegység teremti. De ha ez így van, akkor tisztázatlan marad a kérdés, mire alapozódik maga az észegység, mert ami feltétlen, az nem vezethető le semmiből. A számtani sorok totálhalmaza az egyes sorok metszetszerűségéhez, a genus az egyes speciesekhez, a törvény pedig az egyes szabályokhoz képest igazolja, hogy felülről lefelé fundálódnak a megismerési tételek.

---

i „Zur Realität gesteigertes Geltendes"

A Tiszta Ész fogalma nem magukra a jelenségekre, hanem a fogalmakra vonatkozik, melyeket követelményszerűen egészít ki egy a tapasztalatokon túlnyúló, tehát *a megismerési immanenciára transzcendens fogalmi szféra ideális egységekkel*. Kant rendszerében e princípium értelmezése során három problémakörrel szembesülünk:

1) *„A gondolkozó szubjektum egységét a – minősége szerint egyszerű, különböző időpontban azonos, tér- és időbeliségtől független létezőként felfogott – lélek szubsztanciája teremti meg, amely ideális alkotója a belső folyamatoknak*." Kant ezzel a meghatározással logikailag elfogadhatatlan módon állítja szembe a lélekszubsztanciát a világegésszel. Dialektikus következtetések e módját a *transzcendentális paralogizmus* fogalma fejezi ki. Mentális teljesítmények vonatkozásában azonban csak az alakegységek értéktöbbletéről beszélhetünk. A személyiség nem szubsztanciális egységként, hanem az *alanyi/tárgyi szembenállás felbomlása mellett,* szellemi aktusok irracionális összessége értelmében valósul meg. Az ily módon létrejövő képződmény appercepciói nem minősíthetők látszatnak – amint ezt Kant elképzeli – mivel a személyiségben *megvalósuló szintézis a realitás, extatikusság és objektivitás együttes megjelenítőjeként érvényesül.* Kant *transzcendentális paralogizmusként* megjelenített *lélek* fogalma mesterkélt konstrukciónak tűnik, amely sem a leírt formában, se más konjunkcióban nem nyilvánítható az Ész termékének. Létfeltételeit, mint ahogy a lényeg-idealitás fogalmának taglalása során ez már bebizonyosodott, az *apriori szubsztancia-tudat* biztosítja. Nemcsak lelki folyamatok számára alkotunk a gondolkodási tevékenység folyamán alakegységet („*szubsztanciát*"), szubsztanciának minősül például a *Norvégia* szó is, amennyiben az országra vonatkozó összes ismeretünk *gondolatszerű logikai alany* minőségében nyilvánul meg.

2) *„A dolgok feltételsorának totalitása plurális tapasztalategységet teremt*." Kant ezzel a megállapítással igyekszik indokolttá tenni a „kozmológikus ideák rendszerének"[i] szükségszerűségét, melynek dialektikus ellentéte gyanánt az Ész által produkált ítéleti rendszer[ii] fungál. Közelebbi vizsgálatok alapján kimutatható azonban, hogy Kant valójában az ideális rétegek egyes szegmenseit állítja egymással szembe. A rétegösszefüggések tényleges dialektikája ezzel szemben nyilván csak akkor jöhet létre, ha a polarizált kategóriapárok pendensai más-más minőséget jelenítenek meg. Ha ugyanis ki akarunk lépni egy rossz végtelen kötelmeiből, le kell zárnunk a sort egy az eredetitől eltérő minőségű elemmel. A vitatott probléma esetében is csak ilyen módon léphetünk át az irracionális Egész rendszerébe. A probléma magvát az egyszerű példa alapján is ecsetelhetjük, melyben különbséget kellene tennünk a *forma* és *anyag* között, de ez nem lehetséges, mert e két fogalom egyugyanazon kategória

i „Systems der kosmologischen Ideen"
ii „Antinomie der Vernunft"

meghatározó elemeit képezi. Mi a forma? Természetesen az, amiben az anyag rendeződik. És mi az anyag? Nem más, mint az, ami a formában nyer értelmet. Ha a rendszer gerincét képző kategóriapárok tartalmát részletesen kifejtenénk, végezetül a példaként felhozott kategoriális polarizáció eredményéhez jutnánk. Az ellentmondás úgy oldható fel, hogy a polarizáció elemeit csupán az irracionális Világegész részmetszeteiként vesszük számba, ahol minden kategóriapár „*an-und-für-sich*" minőségben jelenik meg. Ez esetben az „*an sich*" a kiszakítottságot jellemzi, a „*für sich*" pedig a kiszakítottság által érintetlenül fennálló koherenciát.

A kozmológikus ideák valójában olyan kategóriapárok, amelyeket egyáltalán nem a merev szembenállás jellemzi. Lényegük a plurális Világegész állványzatának egységteremtő minőségében nyilvánul meg. *A Világideál („Weltidee") nem puszta fantazmagória, nem gondolati tákolmány („Gedankending"), hanem szellemi aktusaink kontemplatív ténylegessége; más kifejezéssel élve az apriorizmus hordozója.* Ha valamiféle antinómia mégis jelentkezik, úgy ebben az irracionális, illetve racionális Világegész szembenállása jut kifejezésre. Nyilvánvaló, hogy nem a véges/végtelen, egyszerű/összetett, szabadság/determináltság típusú kozmológikus ideákban kell az antinómiák okozati alapját keresni, hanem a panteista Világegész polarizáltságában. Ennek az állításnak a logikus érvekben kifejtett alátámasztására a későbbiekben kerül sor.

A reális lét, illetve nemlét struktúrái tovább utalnak egy magasabb szintű, mindent átfogó szintézis problémája felé, amely a következő kérdéskomplexumot aktualizálja: Vajon a létezés irracionális egésze nem csupán tartalmatlan virtualitás-e? Van-e logikusan magyarázható létalapja a realitásnak? Feloldható-e a kérdésekben kifejeződő két lehetőség közti ellentmondás, melynek egyike a panteista álláspontot tükrözi, és a tézisben nyer kifejezést, mely szerint az istenség, illetve emberség fogalmi képe nem különbözik egymástól semmiben, a másik pedig, amely idealista alapokra vezethető vissza, az embert jeleníti meg a legfőbb realitásként?"

3) Ezt a problémát feszegeti Kant, transzcendentális vizsgálódásainak harmadik csoportjában, amelyben „*minden lehetőség legfőbb feltételét*"[i] igyekszik azonosítani azzal a céllal, hogy „*a lényegek lényegének*"[ii] egy olyan jellegű stabil alapot biztosítson, amely az összes feltárható törvényszerűséggel kompatibilis. Az „*istenbizonyítékok*" kérdésével bölcsészettörténeti tradícióknak megfelelően foglalkozik – habár nyilvánvaló, hogy az empirikus világ elegendő alapja kielégítőbb bizonyossággal nem szolgálhat, mint amit a logikai idealitás nyújt e kérdésben. A *Nousz* azért nem igényel szellemi tulajdonságok szintjén megjelenített bizonyítékot, mert az ideális világ apriori törvényszerűségei teljesen betöltik az empirikus világ lehető létezési rétegeit.

---

i „Die oberste Bedingung der Möglichkeit von allen"
ii „Dem Wesen aller Wesen"

Az emberi szellem életet ad a Világegész strukturális rendszerének, ami abban nyilvánul meg, hogy megvalósítja finál nexust igénylő logikus és célzatos cselekedeteiben a világ legfőbb determinánsaként viselt szerepét. A kérdés tényleges antinómiája nem a dialektikus *látszatban* ölt testet, hanem a kozmosz tragikus konfliktusában: *„Ha van Isten, akkor az ember nem lehet végső világdeterminánsés nem is lehet erkölcsileg szabad. Ha viszont nincs Isten, akkor az emberi szabadság nem lehet elegendő az értékérvényesülés garantálásához.*" A feltevés, hogy Isten olyan is lehet, aki mellett az ember szabad marad, a megismerő tudat számára logikátlan megnyilvánulás, amely sem a panteista, sem az idealista identitással nem fér össze ellentmondásmentesen.

Kant az *észegységekben* a Tiszta Ész regulatív elvének megvalósulását[i] látja, mely által szabályok gondoskodnak arról, hogy az Értelem („*Verstand*") megismerési folyamatban törekedjék folyamatos ismeretgyarapodásra. Az empirikus határ így sosem válhat végessé, hiszen nem nyerhetünk végleges ismereteket sohasem. A logikai elegendő alapok feltárása tekintetében Kant eme tétele kétségkívül termékeny hatást fejtett ki – annak ellenére, hogy a felvázolt problémák inkább profizikai, mint metafizikai kérdéseket taglalnak. Az irracionalitás értelmi fundáltsága megköveteli azonban a metafizikai alapot, minthogy logikai eszközökkel csupán a tény bizonyítható, hogy szubsztrátuma adott, ha nem is illeszkedik szervesen a realitáshoz. Szellemi aktusok pozíciójából vizsgálódva ugyanis problémamentesen felruházható az irracionalitások szubsztrátuma is racionalizált tartalommal. A bölcseleti gondolkozás abból az alaptételből kiindulva, hogy a kanti *észidea* abszolút pozíciónak minősíthető megismerési és értékelési elengedő alapot képez, a következő problémalépcsőzetben építi ki rendszerét:

- *Metafizika* az abszolút pozíció tudománya, melyet az jellemez, hogy tartalma tapasztalatilag nem bizonyítható. Problémakörébe tartozik a feltételezés, miszerint az ember képes arra, hogy szellemi aktusok eszközével megragadja a világ *magánvaló* szerkezetét. De mi teszi ki e probléma metafizikai jellegét? Nyilván az, hogy sem az állítás helyénvalósága, sem pedig annak ellentéte empirikus eszközökkel nem bizonyítható.
- A *fenomenológia* a tudati folyamatok tanának tekintendő, melyben vizsgálat tárgyává tesszük az szellemi aktivitásokat, leírjuk az aktusok mineműségét, meghatározzuk és elkülönítjük azok kozmikus jellegű tartalmát a lélektani funkcióktól.
- Az *ontológia* a világ apriori szerkezetének tudománya. Vizsgálati tárgyai magvát a *kategóriák* fogalmi meghatározása, az *ideális létezők* kérdései, valamint a szimbolikus struktúrák létrejöttének feltételei teszik ki. Ontológiai valóságok a megismerő tudat számára apriori jelentéssel bírnak, fennállásuk és érvényük azonban független a jelentéssé válás tényétől. Az ontológiai autonómiát a *profizika* kifejezés jelöli, amely az apriori jelentéssé válás potenciális lehetőségére utal.

i „Regulatives Prinzip der reinen Vernunft"

- Az *ismeretelmélet* a megismerés és az apriori struktúrák összefüggésének feltételeit vizsgálja. Ez a kérdéskör magában foglalja a tárgyelmélet problémáit is, melyek közé a jelentések és a – jelentést alkotó tudattól független – valóságmomentumok összefüggésének kérdései is sorolandók.
- Az *értékelmélet* az ethoszok tudománya. Visszahelyezi az apriori struktúrákat abba az összefüggésrendszerbe, melyből a fenomenológiai szemlélet kiemeli: az emberi átélések szerkezetébe.
- A *bölcseleti antropológia* az értékelmélet egyik önálló egységeként specializálódik az Intelligibilis Karakter és a történelmi éthosz problémáinak vizsgálatára. A megoldási képletek történelmileg három alapvető történelmileg kialakult típusra oszthatók: a panteista, idealista és transzcendens elméletekre. Ezek szintézisében a *metafizikák metafizikája* jelenik meg, olyan értéktudat formájában, amely mindhárom koncepció elvárásait kielégíti.

Kant álláspontja szerint az Ész spekulációja értékekkel kapcsolatban három irányt szabhat meg. Egy-egy irányzat középpontját a) *az akarat szabadsága,* b) *a lélek halhatatlansága* és c) *Isten léte képezi.* Ez utóbbi problémafölvetés nagy átfedéseket mutat a tulajdonképpeni regulatív idea kérdéseivel. A lélek halhatatlanságát illető problematikát, amint ezt fentebb már megjegyeztük, a *transzcendentális paralogizmus* elemzi. Regulatív princípiumok esetében a spekulációt tudományos eredményekre való törekvés, a „*spekulatives Interesse*" jellemzi. Az „erkölcsi tekintély" érvényesülésének feltételeit Kant a *szükségszerűség posztulátumaiban* határozza meg, melyeket az értékrend elegendő alapjaként tart nyilván:

Az *akarat szabadsága* ezek szerint olyan képesség, amelynek eredményeképpen bizonyos állapotokat, helyzeteket önszántunkból idézhetünk elő. Értékelméleti szempontból a szabadság mentességet biztosít biológiai eredetű ösztönösség kényszerei alól, létrehoz egy ok-sorozatot, amely nem az érzékekre ható világ terméke, hanem intelligibilis mozgató rugók által jön létre azzal az eredménnyel, hogy lehetőségek nyílnak a szabadság okozati érvényesülésére.

Lélektanilag az ember az empirikus világhoz kötődik ugyan, ám erkölcsi cselekedetekre való belső késztetése tapasztalat feletti Intelligibilis Karaktert mutat. A szabadság fogalma nem *regulatív*, hanem értékteremtő módon *konstitutív*; erkölcsi szükségszerűség eredménye, melynek hiányában értékről nem is beszélhetnénk. *Szabadság teszi lehetővé, hogy akaratunkat értéknormák motiválják közvetlen módon, és létrejöhessen olyan cselekvés is, amely nem érzéki eredetű, nem biológiai célokat szolgál, hanem egy irracionális kozmikus akarat szellemében jár el*. A szabad akarat nem indeterminált, kauzalitástól mentes szabadság, nem negatív értelmeződésű kötetlenség,[i]

i „Freiheit im negativen Verstande"

hanem értékmegvalósításhoz kötött pozitív jellegű irányultság.[i] A természeti lefolyások világa reálisan determinált törvényeknek engedelmeskedik.[ii] Erkölcsi törvények által motivált akarat ezzel szemben autonóm: nem engedelmesen, hanem szabadon követi a törvény adta előírásokat.[iii] *Profizikainak* ez a törvényadta lehetőségekkel párhuzamosan ám szabad akaratból lefolyó cselekvésmegvalósulás azért nevezhető, mert közvetlen racionális erővel hat eszmei világunk felépítésére. Hatása megelőzi ugyan az okságilag determinált eseménysort, ez a pretendus azonban nem időben, hanem rang szerint valósul meg.

A szabadság rétegjelenség; profizikai jellegét az bizonyítja, hogy minden alsóbb folyamat általa fundálódik. Szerkezetileg ez úgy értelmezendő, hogy a szabadság elveszítené evilági immanens jellegét és metafizikai problémává válna, ha nem az ember lenne a világ végső determinánsa. Miként maradhat azonban az ember a természetfeletti világokkal szemben szabad? A válasz egyértelmű: Ez csak úgy lehetséges, hogy a szabadság nem származékos; nem függvénye annak a törvényszerűségnek, amely egzisztenciális megvalósulását biztosítja. Kant az „*Autonomie der reinen Vernunft*" megfogalmazásban kifejezett tézise szerint a szabadság éppúgy feltételezi a metafizikai reális valóságtól való függetlenséget, mint a természeti okságtól mentes indeterminációtságot. Ez a meghatározás annyiban szorul kiegészítésre, hogy az ideális struktúra nemlét karaktere és a reális determinációs típusok kategoriális rétegezettségének törvényszerűsége az idealitás számára is reális jelleget biztosít, ami azért elengedhetetlen, mert egy realitást nélkülöző idealitás csupán tudatjelenségnek minősíthető, amely nem hat és nem szenved el hatást a reális feltételek modális összefüggésének szabályai szerint, hanem csupán irányt szab – lélektani folyamatok lehetséges útjaként.

A lélek halhatatlanságának problémája ez esetben olyan értelemben nyer kifejezést, hogy a morális lelkület ugyan feltétele az üdvösségnek, mégsem az erre való kilátás tesz egy cselekvést morálissá. A halhatatlanság problémájának ellentmond, ha azt az emberi igények szempontjából elemezzük; fogalmában nem hitvány halandó mivoltunk örökké való létének igénye manifesztálódik, feltételezését sokkal inkább az érték méltósága követeli meg, amely lehetőséget biztosít arra, hogy lelkületünket az örökkévalóságban létezve tudjuk az értékek követelményei értelmében alakítani.

A történelmileg jellemző megfontolásokat hosszú időn át a test és a lélek spekulatív jellegű kapcsolata uralta, logikus érvekre visszavezethető megoldás lehetősége első alkalommal a viszony kategoriális jellegének vizsgálata folyamán öltött bölcseletileg elfogadható alakot – a megfigyelésben, mely arra enged következtetni, hogy moti-

i „Freiheit im positivem Verstande"
ii „Existenz unter Gesetzen"
iii „Existenz nach Gesetzen"

válatlan vagy legalábbis tudatosan nem reflektált magatartási formák okozati megítélése esetében joggal feltételezzük olyan tényezők hatását, melyek valamiféle lelki rétegre vezethetők vissza. Az emberi mimikát, melynek ezernyi változatát vagyunk képesek belső történések jeleként megérteni, biológiai törvények alapján értelmesen magyarázni nem lehet. Ösztöntörekvéseinknek, biológiai jellegű bázisra épülő intencióinknak, illetve azok hangulati megnyilvánulásaiknak mindig van tárgya, még akkor is, ha e tárgy nem jellemzi domináns módon az aktuálisan megvalósuló tudati képet. A testi/lelki polarizáció ebben az összefüggésben kölcsönhatásra utaló kategoriális szembenállásként jelentkezik, melynek lényege az irracionális rétegtöbblet és az irracionális maradvány szintetikus alakzatában logikus értelmezhetőséggel ábrázolódik – jóllehet, egy irracionális Egészre utaló körlogika alapján.

A fentebb felsorolt háromféle irracionalitás szemléleti mód azt is kifejezésre juttatja, hogy a szaktudomány, beleértve a tapasztalati pszichológiát is, nem rendelkezik a kérdéskör kielégítő feltárását biztosító vizsgálati módszerek felett. A kanti posztulátum értelmében *lehet* a lélek halhatatlan is, miután a dialektikus szintézisként jelentkező Világegészben helyét és sorsát racionálisan meghatározni nem tudjuk. Kant meggyőződése szerint Isten létét is az értékek méltósága indokolja. Ha egy erkölcsös ember minden kétséget kizáróan meggyőződne arról, hogy nem létezik Isten, ennek tudatában sem érezhetné magát felmentve a törvények alól. Isten nélkül az értékek helyzete mégis reménytelenné válna e világban. Ha Isten nem garantálná a törvényeket, akkor a Rossz végső diadalt aratna. Erkölcsös és erkölcstelen egyaránt alá van vetve bajnak, hiánynak, szenvedésnek, erkölcsöst, erkölcstelent egyaránt elragad előbb-utóbb a halál, elnyel a sírgödör. Mindazok, akik moralitásuk tudatában magukat a teremtés végcéljának tekintették, az anyag céltalan káoszába hullnak vissza.

Kant az ismert istenérveket sorra veszi, és egytől-egyig elégtelennek tartja. A világ célszerűségéből levezetett istenérvről is úgy vélekedik, hogy az pillanatnyilat ugyan lenyűgözőleg hat, ha éppen a kozmosz csodáinak hatása alatt állunk, de ismeretelméletileg mégsem fogadható el bizonyítékként, minthogy a kontemplatív érzület nem kötődik átütő erejű bizonyítottsághoz. Marad számára az affektív jellegű érv, mely szerint Isten fogalma biztosítja számunkra azt a létbizonyosságot, melyben az ember az immanens világteremtő hatalmassággá magasztosul: Kell, hogy legyen Isten, mert a benne megvalósuló reménykeltő hatalom hiányában az értékek bukása láttán reményvesztetté válnánk.

Kant ezzel az érveléssel önmagával kerül ellentmondásba, miután értékek érvényesülésével kapcsolatosan evilági érzelmekről, érdekekről beszél. Támadható az argumentáció olyan szempontból is, hogy jellembeli és gondolkodási adottságok okából kifolyólag nem szolgálhat mindenki örömére, ha morális értékek diadalmaskodnak. Szolgáljanak ennek bizonyítékául az alábbiakban felsorolt példák.

- *Az értékelmélet elegendő metafizikai alapjának problémája.* Hatalma növekedésével többnyire nem növekszik az ember jóra való törekvése. Biztonsággal állíthatjuk, hogy a fent említett *láthatatlanná tevő gyűrű* birtokában sokan szörnyeteggé válnának. Nem kivételes jelenség, inkább általános emberi vonás a hajdani török szultánok véreskezű irgalmatlansága. A hatalom zsarnoki féltése készteti III. Mohamedet rokonai kiirtására: Kegyetlen vérszomjában 19 testvérét öleti meg. I. Szelim az iszlám szellemi feje, minden igazhitű ura, megmérgeztette saját atyját, II. Bajazid szultánt, kivégeztette két testvérét és öt unokaöcsét, hitbuzgalmában megöletett negyvenezer síitát. E lexikális adatokat tetszés szerint sorolhatnánk a végtelenségig, és e sorba a huszadik század diktátorai is beleillenének. Sztálin és Hitler milliókat megsemmisítő vértettei sokszorosan felülmúlják az említett történelmi személyiségek kegyetlenkedéseit. Ám ha egyéb, az idők folyamát átívelő hatalmi formációk zsarnokságát vesszük szemügyre, világosan láthatjuk, hogy minden korlátlan vagy nehezen korlátozható hatalmi szövődmény természeténél fogva kiéli korlátai határáig despotikus lehetőségeit, és a machiavellizmus receptje szerint távolítja el politikai ellenfeleit. Efféle törvényszerűségekre már Arisztotelész is hivatkozik. Ősi meggyőződés, hogy a legfőbb hatalom birtoka felold minden törvényi kötelezettség alól: „*Princeps legibus solutus est*". Caesar is szívesen idéz a Phoenissákból: „*Nam si violendum est ius, regnandi gratia violandum est.*"[i] E kormányzati elv, természetszerűleg, sohasem támaszkodik az érett értékelő közvéleményre. Értékhirdetés helyett bevált irányító eszköze az erőszak. Nem mérsékletes a néppel, félelmet kelt, hogy ő maga ne féljen: „*Nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant*" – mondja Tacitus (56 – 120). És a hatalom féktelensége a legkevésbé sem korlátozódik elmúlt időkre.

- *Az emberiség kultúra-appercepciója szűk*, képtelen átfogni egyetemesen minden kultúrértéket. A kultúrtörténelemben sok a holt anyag, előző korok lendületét nem értjük, saját korszakunkban is elspecializálódunk kultúrfelfogásunkban. Egyetlen gépezet, híd, épület megalkotásánál a szakemberek tömege működik közös erőfeszítéssel, egymás munkakörét meg sem értve. És miként a termeszek, koordinálva, de nem appercipiálva hozzuk létre történelmi jelentőségű alkotásainkat. A társadalom kollektíve izzadja meg értékeit, mint kagyló az igazgyöngyöket. Egy korszak értékproblémáit a legnagyobb elmék is alig ismerik fel, mivel a társadalmi élet tülekedésében másodrendű politikai szempontok felértékelése gyakorlatilag vakokká tesz a valóságos értékproblémák iránt. Jellemző e körülményre Ciceró esete, aki új történelmi korszak jeleként üdvözölte Caesar meggyilkolását. A gyilkosság idején, Róma környékén tartózkodik, biztonságban érzi magát, építkezik. A munkások a politikai válság miatt nem kapnak Rómában gabonát. „Antonius nem törheti a fejét semmi

i Ha szegni kell a jogot, trónért tedd csupán.

rosszban!" véli egyik levelében, „a gabona eltűnése oktalan rémület." Sejtelme sincs saját vége közelségéről, nem látja a rettenetes sorsot, amely úgy teljesedik ki rajta, hogy levágott feje Antonius feleségének birtokába kerül, aki tűkkel szurkálja a nyelvet, amely valaha a világtörténelem legékesebben hangzó mondatait szónokolta. Ha mindezt Ciceró nem látta, hogyan láthatta volna előre, hogy 44 év múlva kezdetét veszi az az év, amellyel majd időszámítását az emberiség újrakezdheti.

A politikai programozás szabályszerűen a legalacsonyabb értékszínvonalon történik, alaptörvényként él a politikai köztudatban, hogy az irányításhoz szokott nép csak ezt képes megérteni. Államférfi nem óhajtja a polgárok erényeit javítani, hiába mondja Platón a *Gorgiaszban*, hogy Periklész akkor lett volna jeles államférfiú, ha a polgárokat erkölcsileg jobbá teszi! A forradalmak története is azt igazolja, hogy az értékek a csatazajban válságba kerülnek. Valós értékek kialakulása a lehiggadás után következik be. Szociális érdekellentétek következtében kirobbant forradalmak alkalmával a hatalmon lévők önzése és a tömegek irigysége csap össze. A győztes forradalom hajlamos folytatni azt, amit az előző boldog birtokosok abbahagytak. A XVI. század első felének münsteri vallásos forradalma Leideni János (1509 – 1536) háremalapító orgiájában pusztult el. Spartacus lázadó rabszolgái, ha elfogtak néhány római urat, kardot adtak kezükbe és immáron ők gyönyörködtek volt uruk bajvívásában. Ez a történelmi igazságszolgáltatás? A francia forradalom vérpadjai előtt horgoló vénasszonyok talán igazságtól megrendült lelkülettel nézték az arisztokraták kivégzéseit? A legerkölcstelenebb szörnyeteg is népszerűséget ér el, ha cirkuszi komédiákban elhiteti a világgal, hogy mást akar, mint amit akartak a régi urak. Az elnyomás szellemi részét kevesen érzékelik, a tömeg nem jajdul fel Tacitusszal együtt… Az *Agricola* döbbenetesen festi le a szellem hallgatását: a rendszer nyilvánosan égetteti el a könyveket, az emberek szinte elszoknak a beszédtől, mivel félnek a besúgók jelenlététől. A gondolkozók még a gondolkozásról is leszoknának, ha a beszéd elfojtásához hasonlóan a gondolatot is el lehetne tiltani. Az újabb kor történelmében pont ez valósul meg a Francia Forradalom idején, amikor a feltételezett beállítódottság, illetve gondolati tevékenység okául szolgálhatott a vérpadra vonásnak. A *Gondolati Rendőrség* egyre finomabb kivitelezési formában válik a Huszadik Század hatalmi törekvéseinek hatásos eszközévé. A népjóléti programok sem annyira a szociális igazságosság szüleményei, hanem inkább politikai számítás termékei. Domitianus (Kr. u. 51 – 96) római császár azért népszerű, mert fényes játékokról gondoskodik, ajándékutalványokat szór a nép közé, készpénzzel kedveskedik a polgároknak. Tragikus sorsát mégis az pecsételi meg, hogy legközelebbi hozzátartozói esküsznek össze ellene, felesége tudtával gyilkolja meg magántitkára.

A szellemi szabadság elfojtása miatt a tömegeket forradalomra ösztökélni nem lehet. Aki az elnyomás szellemi vonatkozása ellen tiltakozik, egyedül marad, mint Thrases Paetus Nero bosszújával szemben: „*Sibi causam periculi fecit ceteris libertatis*

initium non praebuit". Bajt hoz magára, de forradalmi megmozdulás kezdeményezője mégsem lesz. Vespasianus jó császár, mert Róma „megmentésére" tíz milliárd szeszterciuszt költ: költőkkel, szónokokkal, énekesekkel, játékokkal és bőséges lakomákkal szórakoztatja az embereket. A vulgáris érték-ígéret és ennek teljesítése bevett politikai eszköze az antik társadalomnak: Több százezer polgár kap ingyen gabonát és olajat. Caesar kifizeti a 2000 szeszterciusz alatti házbéreket. Augusztus és Agrippa egy évig minden nőt és férfit ingyen nyírat és borotváltat. Marcus Crassus, amint Plutarkhosz írja, megvendégeli Róma egész népét és három hónapra ingyen gabonát ad. Ha az uralom képes az alacsonyabb rendű igényeket kielégíteni, a társadalom nem őszül meg a magasabb rendű értékek miatti aggodalomban. Nero határozottan népszerű, sírjára évek múltán is friss virágot tesznek. Otho császár (Kr. u. 32 – 69) fontosnak tartja, hogy felvegye maga is a Nero nevét, szobrát, képmását legnagyobb kegyeletben tartja. Caligula halála után a nép megakadályozza a köztársaság restaurálását; tetszik neki a császárság. A kulturális rendezvényekre nem özönlik a nép, a római kor irodalma fokról-fokra hanyatlik. Konstantin uralkodása idején a nyilvános fürdők száma nagyobb, mint ahány pékműhely működik Rómában. Prózai örömök hajszolása és az életértékek sivár szinten való megragadása általános betegsége sok korszaknak. Alfred de Musset (1810 – 1857) kifejezésével élve a „*maladie du siecle*" mindig a szűkre szabott érték-appercepcióból származik.

- *Az értékérvényesülést nagymértékben akadályozza az emberi érzésvilág labilitása*. Lélektani-biológiai tökéletlenségünk következtében pillanatról-pillanatra élünk, ezért fáradékonyságunk, betegségünk, egzisztenciális gondjaink állandó indulati készenlétben állást igényelnek és az értékkontempláció csak alkalmi kikapcsolódást jelenthet. A legkivalóbb tehetségnek is meg kell tanulnia az életben való elhelyezkedés keserves ügyletét, miközben magáévá teszi az alkotókészség egyre bonyolultabbá váló technikai vonatkozású hátterét. A mindenki által megcsodált zenei virtuóz sem takarékoskodhat e tekintetben, örökös gyakorlás, valóságos artista szorgalom szükséges ahhoz, hogy motorikus és szellemi felkészültsége megfelelő szinten maradjon. Az értékmegragadás fáradtságos gyakorlata lélektanilag állandó nyugtalansággal jár, de sok tekintetben talán mégis azok a legboldogtalanabbak, akik életük céljául nem önmaguk, hanem a tömegek boldogítását tűzték ki. Lélektani beállítottságunk számos esetben ellentétbe kerül szellemi törekvéseinkkel és így az érték a megvalósító életben is pusztába kiált. Vagy mi köze volt Morus Tamás (1478 – 1535) a „*Utópiában*" kifejtett meggyőződésének ahhoz a politikai ellentéthez, amely végül is vérpadra juttatta? Lélektani rejtély, hogy – egyébként dicséretre méltó módon – mért helyezkedik szembe VIII. Henrik egyházi törekvéseivel, amikor az *Utópia* társadalmában a vallási szenvedélyeknek igazán nincsen helye. Morus Tamás levágott fejét kitűzik a londoni hídfőre: meghalt olyan eszméért, amely alapjában távol állott problémakörétől. Már-

tírjává válik egy életformának, amelynek lerombolásához az Utópiában kifejtett pozitivista szemlélet nagymértékben hozzájárult. Francis Bacon (1561 – 1626) ugyancsak a társadalmat megváltó felvilágosultsági eszmék hirdetője, de hogyan egyeztethető össze a felvilágosultság próféciájával a megvesztegetés bűntette, amely miatt e gondolkozónak el kellett távoznia a közéletből? Tommaso Campanella (1568 – 1639) racionális társadalmi rendje homlokegyenest ellenkezik alaptermészetével. Személyében hóbortos, hajlíthatatlan, némileg talán kveruláns hajlandóságú jellem, nézetei miatt megkínozták, kerek harminc esztendőt töltött börtönben. Henri de Saint-Simon (1760 – 1825) a vallás és hadsereg uralma helyett az ipar és észszerűség uralmát követelte, nézetei sikertelensége miatt annyira meginoghatott az észben való hite, hogy főbe lőtte magát. Auguste Comte a modern pozitivizmus atyja, tagadója minden metafizikai létjogosultságnak, későbbi korszakában mégis vallásalapítói tevékenységgel foglalkozik, és misztikus látomásokkal gyötrődik. Paul Lafargue (1842 – 1911) egész életében a szocialista optimizmust hirdette, hiszen mint minden szocialistának, neki is optimistának kellett lennie. Az öregség várható kínjától rettegve, feleségével, Marx Károly leányával együtt, mégis megmérgezi magát.

Ha a haladás bajnokai nem boldogok, miként boldogíthatnák eszméikkel a világot? A XIX. század pesszimistái inkább lélektani pesszimisták, tökéletesebb álláspont valóban az értékrendi pesszimizmus, melyet Madách Imre (1823 – 1864) fejt ki meggyőző erővel: *„A történelmi erőfeszítés mindig az értékmegvalósítás csődjével jár."* Minden társadalmi optimizmusban megbújik egyfajta tudatos kalkulációja az emberi gyengeségnek. Vagy talán hirdetőik szellemi gyengesége nyilvánul meg a nézetekben?

A kanti posztulátum valóban logikai szükségszerűségre utal, hiszen *az ateizmussal lehet ugyan kérkedni, de ha Isten nincs, az ördög létét a világ nyilvánvaló tökéletlensége okából bajosan lehetne cáfolni.* Az értékmegvalósítás optimista pátoszában a szociális törekvések mindegyike abba a hibába esik – ezt lehetne egyébként a legújabb kor betegségének is tekinteni –, hogy objektív kultúrintézmények létesítésével megoldhatónak tekinti az ember tökéletesedésének problémáját is. Ez a tévhit egy ősibb, meggyőzőbben ható igazság ellen vét: *Nem a társadalom, hanem az egyén hivatott és méltó az üdvösségre*. Ha személyi hiányosságok a kultúrértékek megvalósításának eredendő defektusát tárják elénk, akkor az emberiség haladása sem biztosítható kielégítő módon valamiféle pozitivista színezetű intézményi mechanizmussal. Emiatt nem érvényesülhet Kant *Sollen* etikája sem gyakorlati szinten. Etikai törvények és létkategóriák abban különböznek egymástól, hogy a világot egységgé kovácsoló regulatív elvek az ember beavatkozása nélkül működnek. A kanti etika formalizmusában viszont a létező ethosz-struktúrák a reális létről leszakadva ábrázolódnak.

Az értékek kapcsolódási szerkezetének taglalása alkalmával utaltunk arra, hogy az ember abszolút pozícióban megnyilvánuló szemléleti módja lehetővé teszi olyan struktúrák tudatosulását is, melyek nem önerőből realizálódnak: *A megismerésben a*

nemlétet megragadása is lehetővé válik. Biológiai reflexek automatikusan reflektálják a külső ingereket, nem tekinthetők tehát alkotó erő kifejeződésének. Feltételes reflex kialakulása képessé teszi az állatot olyan tárgyak azonosítására is, amely konkrét ingerként közvetlenül nem hat rá. A pupilla például nemcsak fényre, hangra is összeszűkül, ha két jelenség korábban együtt szerepelt. Az alakmegragadás esetében az organizmus olyan anyagot is észlelhet, amely a múltban inger gyanánt nem működött és a jelenben sincs képzetként adva, de a mezőösszefüggés értelmében automatikusan fellép a tárgykereső tudatban – a lefolyó vízhez hasonlíthatóan, amely mindig megtalálja útját, még akkor is, ha előzőleg soha nem folydogált a terepen. Ilyen értelmű alakkiegészülés jellemzi a minőségi tökélesedés folyamatait, melyeket logikai törvényszerűségek alapján nem magyarázhatunk. Nota bene: *Alaklélektani tökélesedés a konkrétan megfigyelhető összefüggések reális struktúráját tárja fel, logikai kiegészülés ezzel szemben irracionális tárgyak létére utal.*

Logikai láncszemek ideál-kiegészítéseknek tekintendők, melyek véletlenszerűen töltik ki reális létezőkkel a formális alakzatot. Az ember és emberszabású majmok között keresett *missing link* logikailag szükségszerűen létezik, de nem bizonyítható, hogy reális megfelelőséggel bír. Az ember olyan világcsomó, amely önmagában egyesíti a létezés minden determináns válfaját és így e létezési végállomáson jelentkezik az is, ami már nincs, nem lehet, nem is lehetett. A reálstruktúrán antinomikus rések lelhetők fel, melyek kitölthetők irracionális feltevésekkel. Ha a szeretet, illetve szabadság egymás ellentétei, feltétlenül indokolt a kérdés, hogy mi alkotja a közepet. Erkölcsi naivitás és a teljességi tapasztaltság mi módon békíthető ki egymással? Réseket mutat fel mind az értékrend, mind a logikai rend; e realitási ürességek helyén valaminek mégis lennie kell. Az ember képes arra, hogy e réseket betöltse olyan teremtő erejű alkotásokkal, melyek mintái a természetben nem lelhetők fel. Művészi megközelítésben érzékeltethetünk és érzékelhetünk olyan hangulati jelenségeket, melyeknek közönséges ösztöntevékenységeinkben nincs tárgya. Biológiai folyamatok korrekciójának értelmében produkálhatunk olyan hatóanyagokat, amelyek a természetet irányító szükségszerűségek értelmében soha nem jöttek volna létre. Nyilvánvaló, hogy *a logika és az értéktudat nem rekonstruktív, hanem teremtő erővel bír,* ám az sem lehet kétséges, hogy a lehető értékrések mennyisége természetszerűleg nagyobb, mint a rendelkezésre álló matéria. Több a világban a nemlét, mint a lét, ezért az érték-tudatban jelentkezhetnek olyan értékstruktúrák is, amelyek örökké lebegő állapotban maradnak. A világ csak idealiter harmonizálható, a realitás mozaikkövei sohasem töltik ki a lehetséges alakokat érzéki jellegű és racionális tartalommal. Logikai és értéktudati szinten sok minden megjelenhet, ami reális valóságként elképzelhető, de nem létezik. Százas értékű aranytallér logikai valósága nem jelenti annak pénztárcában lévő valóságát. Kant legfőbb bizonyítéka Isten valóságát bizonyító érvek ellen is abban áll, hogy ha el is ismeri Isten létét regulatív ideák értelmében, ez mégsem

szolgálhat alapul a reális valóságot illetőleg. „Az értékek léte független a valóságban fellelhető megvalósulásuk fokozatától",[i] véli Hartmann; vannak rések a realizálhatóságban, beszélhetünk értékrendi missing linkről is. Az ideális Sollen választás elé állítja az embert. Scheler ezt így fejezi ki: „Legyen minden pozitív érték, és ne legyen negatív értelmű értékvalóság". Ez a „*Seinsollen*", illetve „*Nichtseinsollen*" nyilvánvalóan az érték reális anyagára vonatkozik, mivel az ember a felhívási helyzetet kategorikus affektusaiban éli át. Hartmann szerint az elsőrendű értéktudat, vagyis a kategorikus felhívás alapformája a lelkiismeret, amely az akarattal szemben refrakter, vagyis az akarattól független fellépésében áll kategorikussága, melyben az értékvilág ideális struktúrája megjelenik.

A lelkiismeret érzületekben megnyilvánuló léte az ember egzisztenciális helyzetének következménye. Az egzisztencia tudatilag önmagát szólítja meg benne – véli Heidegger, aki szerint a tény, hogy a világmindenség inherens az emberen, az „*In-der-Welt-sein*" tudatában fejeződik ki. A lelkiismeretben olyan gond jelentkezik, amellyel a hétköznapokban is találkozhatunk: „Mi legyen, mi van, mi nincs?" A nagyszabású, tragikus világgondot az időbeliség eredményezi, amely az emberi egzisztencia egészét halállal zárja le. Felelősségünk alapja, hogy senki sem tapasztalhatja mások halálát, egzisztenciánkkal magunknak kell gazdálkodni. Saját egzisztenciánkba zárt világunk mibenléte döntéseink eredményétől függ. Nincs kegyes feloldás a halál szükségszerű bekövetkezte alól, saját létünk értékét nem kárpótolja semmi. Az élet és halál terhe át nem vehető. A „*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst"* tétel szerint nincs lehetőség végtelen progresszusra, a lelkiismeret a világmindenségnek olyan értelmű megragadása, melyben az ember a létezés ura, ám a benne megnyilatkozó gond a felelősség terhéből fakad. Pozitivista lélektani irányzatok a lelkiismeretet a kondicionálás egyik fajtájaként értelmezik. Mélylélektani elképzelések magyarázata szerint lelkiismeretünk szorongásos függőségét bizonyos letiltások eredményezik. Lelkiismereti bűntudat csupán a következményektől való rettegésben jön létre, mint ahogy a macska is lapul, ha az elkövetett tolvajlás után várja a büntetést.

Reálisan megélhető félelemérzetek, szorongásos neurózisok természetesen magyarázhatók kondicionált reflexek alapján kialakult érzelmi reakciók alapján. Ezt bizonyítja a behaviorista Watson „*Little Albert*" néven hírhedtté vált kísérlete is, melyben egy kisfiút sikerrel kondicionáltak arra, hogy kisállatok láttán örök életére félelmet érezzen. Egy ilyen jellegű neurózis azonban nem egyezik meg a lelkiismereti funkciók jegyében létrejövő belső feszültséggel. Mint minden kozmikus jellegű affektus, a lelkiismereti reakció is túlmutat az individuum ösztönrendszerén. Meghatározó értékű lelkiismereti kérdések talán egyszer jelentkeznek az életben. Ezek legfőbb ismérve valóban az arra irányuló gond, hogy miben álljon a helyes cselekvés az adott

i „Werte bestehen unabhängig vom Grade ihres Erfülltseins im Wirklichen."

helyzetben? Amennyiben a döntés helytelennek bizonyul, a lelkiismeret nem a büntetéstől való félelmet eredményezi, hanem épp ellenkezőleg, hőn óhajtja a büntetést – miként Dosztojevszkij remekművében a gyilkos Raszkolnyikov is. Minél érettebbek a világnézeti beállítódottságok, annál kifinomultabbak a lelkiismereti reakciók. Ez az összefüggés arra vezethető vissza, hogy cselekvésrendszerünk bonyolult hálózatát magasabb szintről tekinthetjük át. Lelkiismereti kérdések aktiválódását nem fokozatos tanulás eredményezi, a helyes magatartási módra való „ráébredés" legtöbbször precedens nélküli problémákból fakad. Indro Montanelli (1909 – 2001) *Il generale Della Rovere* című elbeszélésének főhősét, egy kicsapongó életet élő szélhámost is egy váratlanul előálló életszituációban hozott egyszeri döntés teszi nemzeti hőssé.

Ha a lelkiismeret maga kívánja meg a büntetést, úgy ennek ontológiai alapját a felelősség elhárításban érzett tehetetlenség tudatában kell keresnünk. Ha tettek következményei visszamenőleg helyrehozhatók lennének, nem adódnának lelkiismereti kérdések. Ha a sértett személynek elégtételt adhatnánk, nem bántana bennünket a lelkiismeret. Csakhogy a sérelem alanya már halott és nincs hatalmunk feltámasztani. Macbeth felesége iszonyattal kérdi: „Ki hitte volna, hogy az aggnak annyi vére van? [… ...] E kezek sohasem tisztulnak már meg?" Az élet elmulasztott alkalmai felébresztik a lelkiismeretet, és végeredményben a lelkiismeret sem más, mint saját egzisztenciánk felett mondott ítélet. Szeretnünk kellett volna azt, akit megbántottunk. Más pályát kellett volna követnünk, mint amelyen haladtunk. A lelkiismeret hamis értékek megvalósításához fűződik. Ha minden vészt a sors mérne ránk, nem saját cselekményünk következménye lenne részben, nem szólalna meg bennünk a lelkiismeret a felelősség fájdalmának érzületeként. Valójában önmagunk számonkéréséről *sajátságos identitási jelenségről van szó: Az alany megítéli saját cselekedetét, hogy a cselekedet megítélése által önmaga ítéleti tárgyává legyen.* Amikor bűntudatunk kívánja a büntetést, valójában lemondunk a felelősségről. A büntetés azért gyógyít, mert az általunk elkövetett rossznak más hatalom által okozott rosszal való kiegyenlítése sorsszerű: Rajtunk kívül álló hatalom értékeli fel személyünket. A bűntudat végső következménye a kegyelem és megváltás kívánása: hordozza más azt a keresztet, amelyet bűneink miatt nekünk kellene hordoznunk. Itt nem arról van szó, hogy más kapja a büntetést, hanem arról, hogy más viselje a felelősség súlyát, és mi magunk megszabaduljunk az önmegítélés gyötrelmeitől. A felelősség nem a várható nehézségek és fájdalmak miatt terhes, hanem mert kétségünk támadt saját magunkkal szemben, elvesztettük magunk előtt önmagunk hitelét. A lelkiismeret, a megváltás és büntetés kívánása, szellemi kisebbrendűség érzéséből fakad. Nem vállalhatjuk magunkra e világban az isteni hatalom felelősségét, és a mélységből a magasba kiáltunk segítségért. Az egzisztenciának e gyötrelmében születik meg a transzcendáló aktus. Az általunk követett értékek devalválódnak, megismerésünk korlátait felismerjük, abszolút pozíciónk látszatnak bizonyul és eredendő bűntől terheltnek

tudjuk magunkat. Eredendő bűnünk pedig az az inherencia, amely a világmindenség csomópontjává teszi az önmagáért felelős individuumot. Plótinosz is úgy véli, hogy az individuum szükségessége átkos teher, mely lerántja az abszolút princípiumot az égi magasból és beleviszi a tiszta formába az anyagiságot. A személyiségben a metafizikai magasságból a mélység sötétjébe való lesüllyedés testesül meg. A *de profundis* hangulatnak megrendültségében az értékrend kanti Sollen jellege is felbomlik. A Sollen jellegű értékrendben a reális hiányokat feloldó közép a genus szerepét játssza: a „naiv tisztaság" és a „tapasztalati teljesség" között a szintetikusan érvényesülő közép logikai űrként jelenik meg: Itt kellene egy reális létformának léteznie, de ez realiter nincsen sehol. A világ szerkezetét betölti mindenütt egy tartalmatlan Sollen, és mi vázlatosan kiegészítjük a torzót.

Milyen lenne a világ, ha a nemlét rései nem lennének annyira nyilvánvalóak? Erre a kérdésre válaszol a kanti etika. A nemlétnek természetesen nincsen története, ezért, ha nem is öröktől fogva, de időtlenül lebeg a reális megvalósíthatóság felett. A Sollen-vonatkozások időtlensége tesz arról, hogy az érték első pillanatra Istent is jellemezze, a maga módján. Ám Isten ebbe az értelembe véve vagy feleslegessé válik, vagy csupán felügyelő orgánuma az értékmegvalósításnak. A *de profundis*, bűnbánó hangulatban a világ reális réseit kitöltő üresség kibírhatatlan végtelennek tűnik, a realitásokon észlelt értékantinómiák csak úgy oldhatók fel, hogy nem a realitásokat töltjük ki nemlét struktúrákkal, hanem a meglévő realitást emeljük bele egy olyan magasabb rendű realitásba, melynek az egész tapasztalati világ tagja, miként a pont is eleme a testnek. Egy ilyen realitás lényegéből kifolyólag tapasztalatfeletti kell, legyen: se panteisztikus extázisban, se racionális logikában nem ábrázolódhat. Ebből a pozícióból megítélve a tulajdonképpeni transzcendenciában is végső irracionalitásnak kell megvalósulnia. A megismerés e metafizikai síkján tárgyelméletünk is elveszíti bizonyosságát; a világ a maga teljességében és minden tudományával együtt látszat színvonalára süllyed: „Most tükör által és homályban látunk… Most rész szerint ismerek…" – tanítja Szent Pál az új ismeretelméletet.

Ez az ismeretelmélet nem logikai, hanem értékrendi vonatkozású. A Sollen jellegű értékpiramis elveszti abszolút méltóságát, az érték így már nem profizikai, hanem metafizikai értelmmel bír. A transzcendencia értékelméletében evilági cselekedetünk nem mágikus, nem óhajtja befolyásolni a misztikus hatalmakat a panteizmus receptje szerint. Nem is evilági célokat szolgáló finál nexust hordozó tett, hanem sajátságos terminológiával kifejezve: *próbatétel*. Az értéktranszcendencia így megvalósuló tudata történelmileg lassan bontakozik ki, világnézeti kiindulási ponttá a kereszténységben válik; azzal társadalmi jellegű következménnyel, hogy immanens karakterrel lép az élet terébe, és így az abszolútnak tartott hierarchia is látszatként jelenik meg benne: Rabszolga vagy szabad állapot relatív emberi kapcsolat csupán. „És ti gazdák …. tudjátok, hogy neki is, nektek is Uratok van az égben, s nála nincs személyvá-

logatás", tanítja Pál apostol az efezusiakhoz írt levelében. Hogy a cselekedet miért bűnös, vagy bűntelen? A zsidók ősi meggyőződése szerint nem immanens és nem is mágikus okok folytán. A világ és az emberi akarat tagja valamiféle természetfeletti, nem mitologizálható misztikus egységnek, mely nem élhető át mágia által. A mágia kölcsönhatást valósít meg az abszolútum és a személyiség aktusai között; emberileg meghatározható befolyásolási célokat feltételez. A transzcendencia álláspontjáról megítélve a cél rejtve marad minden megismerhetőség előtt. A midianiták elleni harcra Gedeon háromszáz harcost választ ki, különös módon. A számba vehetőket levezeti a vízhez, csatába azokkal vonul, akik a nyelvükkel lefetyelve oltják szomjukat …. A harcosoknak, akik e próbát végzik, fogalmuk sincs cselekedetük értelméről. Milyen céllal, mely megfontolássok alapján határozta meg Gedeon ezt a kiválasztási eljárást isteni sugallat alapján, csak az ő számára ismeretes. A cselekedet értékrendi értelme a transzcendencia színvonalán a világnézet részére is új távlatot nyit. Az immanens értékelmélet azt tanítja, hogy a friss és örökké sóvár élet, kiterjeszti birodalmát a csillagokig. A transzcendencia világnézete szerint azonban az életsóvárgást nehézkesség köti a Földhöz, szederinda módjára parányi tövisekkel kapaszkodik a világ javaihoz. Az értékimmanencia megtéveszti követőit: Ha kútba tekintünk, a víz színén is felcsillanni látjuk az eget. Az értékmegragadó szem azonban nem pillant a mélybe, hanem nyugtalan kereséssel felfelé kutat…

HARMADIK KÖNYV

Egyén, társadalom, vallás

16. FEJEZET

A kozmikus Egészben való részesedés alapjai

Schopenhauer elképzelései szerint a világ sokrétű jelenségeinek egységes Egésszé formálódását egy „*pars pro toto akarat*" érvényesülése teszi lehetővé. E koncepció értelmében a dolgok nem önálló minőségben, hanem egy olyan plurális sokaság vezérelvét megvalósítva jelennek meg, melyben az egyes részek egyenlő mértékben okai az Egésznek. A kaotikus egymásmellettiség reális anyaga e hatás alapján rendezetté válik, és a jelenségeket polarizáltan, a folyamatokat pedig ok/okozati kapcsolódások formájában éljük meg.

Kauzális kapcsolódások terén rendszer jellegű minőségi változások figyelhetők meg: Biológiai procedúrák keretein belül például az *ok* inger gyanánt, míg lélektani folyamatok alkalmával motívumként imponál. Megállapíthatjuk tehát, hogy a determinációs folyamatok rétegenként más-más minőségben lépnek fel. Ezek a nyilvánvaló módon, reálisan megfigyelhető tények fölvetik a kérdést, vajon mely elv alapján kötődnek egymáshoz a különböző rétegek. Schopenhauer, gondolatilag – tán akarata ellenére is – Hegelhez elképzeléseihez idomulva, abból indul ki, hogy a végső szintézis, amely az emberi szellemet összhangba hozza a világgal, csak akkor tekinthető ontológiailag megalapozottnak, ha a koncepció logikus szerkezetét reálisan létező tényezők biztosítják. Egy a realitás kizárólagosságára építkező alapelv azonban külső rálátás hiányában nem vezethet kielégítő eredményhez. A fundálási probléma a nagy elődök sikertelen próbálkozásával ellentétben megoldhatóvá válik, ha a fentebb kifejtettek alapján beláthatóvá tesszük, hogy a mindent lezáró szintézisnek nem kell szükségszerűen reálisnak lennie. A *Végső Egész* ugyanis nem más, mint egy az emberi tudatban megjelenő regulatív felhívás, melyben szellemünk metafizikai minőségének megfelelően sajátságos világdeterminálló tényezőként manifesztálódik a *final nexus*. Maga a tapasztalat nem tár és nem is tárhat fel a realitás szintjén semmiféle lezártnak tekintendő teljességet. Alacsonyabb rendű törvényszerűségek bizonyos kategoriális kiegészüléseket eredményeznek, de ha felsőbb szintekre utalnak is, hiányosságok folytán nem törekedhetnek világcél megvalósítására. A reális tartalmak hézagjai közt

megjelenő dezideratumok *ideális létezőkkel* telítik a tudati képet, melynek eredményeképpen szellemi produktumokkal kiegészülve jelenik meg a világszerkezet. Az így megvalósuló Egészben harmonikus illeszkedéssel alkotják Schopenhauer pars pro toto elemei a mindent lezáró – „Egy és Minden" – Legfelső Szintet. Ha pedig ez az egység azáltal, hogy kapcsolatba kerül az affektív módon érzékelt valósággal, érzelmi színezettel gazdagodik, valós alapot nyer a világ értékrendi szerkezete is.

Fentebb, a szellemi aktusok mibenlétének taglalása alkalmával már szó esett róla, hogy a determinációs típusok polarizáltsága feloldódik a szintézisben, amely az alsóbb rendű törvényszerűségek felismerésének alapjául szolgál, és amelyben több jelenik meg, mint amit az elemek összege summásan kifejezésre juttat. Vitán kívül áll tehát, hogy a szintézisben megnyilvánuló magasabb rendű tartalom irracionális jellegű, és az sem vitatható, hogy a lélektani törvényszerűségek alapján analóg módon létrejövő alakegészt is irracionális többlet jellemzi. A szintézist alkotó elemek összege és az összhatás alapján létrejövő *alakzat* minőségei közt megnyilvánuló különbséget jól ábrázolja a következő példa: Ha két egymástól térben elkülönülő figura egy bizonyos időn belül jelenik meg a látás mezejében, nem statikus alakzatokat érzékelünk, hanem egy önmagában azonos elem mozgását észleljük. Lényegében erre a szakirodalomban *phi-fenomén* névvel illetett minőségi változásra alapul a mozgókép technika és a műszeres képernyők diagramm szolgáltatása is. A *mozgás* minőségi közegében probléma mentesen izolálhatunk állóképmozzanatokat, ám ha az elkülönített elemek fogalmi szféráját nem léphetjük túl, képtelenek vagyunk megmagyarázni, miképpen valósítják meg *statikus* figurák, bizonyos *időbeli* feltételek teljesülése esetén, a mozgás dinamikus fogalmát. Érdemes itt megjegyezni, hogy a természettudományok által vizsgált *evolutív* szerkezeti egységekben is megfigyelhető egy *időtlen* esemény és egy *időbeli* történés minőségbeli különválásának törvényszerűsége. Ilyennek tekintendő az élet létrejöttének egyszeri *mozzanata*, amely az önmagukat reprodukáló életformák történelmi *folyamatának* bázisául szolgált. Ez a fejlődési menet magában foglalja mind a magasabb rendű állatokra jellemző *tudat,* mind az emberre jellemző *szellem* jelenségének formátumát is.

A pozitivista redukcionizmus világában e különválás ténye erősen vitatott. Ismételten beszámoltunk már róla, hogy a kategoriális különbségek és törvényszerűségek létét az u.n. egzakt természettudományos kutatás, minden komolyan vehető indoklás nélkül, csak abban az esetben ismeri el, ha a feltételezések helytállósága tapasztalati módon is igazolható. E doktrína értelmében a természet rendjét és azon belül az ember szerepét kizárólag a fizika, illetve pszichofizika módszerei illetékesek hitelesnek minősíthető vizsgálat alá vonni. Nyilvánvaló azonban, hogy tapasztalati módszerekkel nem lehet az állati lényeket jellemző tudati valóságot ábrázolni. A probléma természete kísérleti módszerek bevetésére nem nyújt lehetőséget, minden tudományos igényt nélkülöző kibúvónak tekintendő ezért a pozitivizmus magyarázkodása, miszerint léteznek ugyan ösztönös magatartási formák és szellemi tevékenység között

lényeges különbségek, ám ezek csupán *quantitatív*, nem *kvalitatív* jellegű, az evolúciós fejlődés során kialakult képességbeli többletek. A *szellem* csak mondvacsinált fogalom, melynek léte tapasztalati úton nem igazolható.

A természettudományok perdöntő szerepe bizonyos álláspontok kialakítása tekintetében annyira elhatalmasodott a technikai fejlődés során, hogy ma már egy minden bizonyítási eljárást nélkülöző, csupán személyes véleménynek minősíthető, természettudományos köntösbe öltöztetett megjegyzés is úgy vonulhat be a köztudatba, mintha módszeresen igazolt belátásról lenne szó. Jószándékú, érdemes kutatók is megfeledkeznek néha arról, hogy a tapasztalati ismeretszerzés nem tekinthető a tudományos kutatás kizárólagos eszközének. A huszadik század első felében egyre nagyobb jelentőséggel bíró részecskeelmélet kidolgozásának nélkülözhetetlen eszközének bizonyult például az úgynevezett *gondolati kísérlet* („*Gedankenexperiment*"), melynek lényege abban áll, hogy a kutató egy kérdés vizsgálata során műszeres megközelítésben nem realizálható feltételrendszereket állít elő *gondolatilag*, hogy aztán ismert törvényszerűségek alapján, *logikai úton* állapítsa meg, milyen eredményt kell szükségszerűen hoznia a gyakorlatban megvalósíthatatlan kísérletnek.

A módszer lényegének ábrázolása és a fent vitatott probléma vizsgálata céljából vizsgáljuk meg tehát a kérdést, milyen eredményeket hozhat egy gondolati kísérlet, melynek célja az ember magasabb rendű szellemi tevékenységének elkülönítésében áll az állatokra is jellemző tudati folyamatoktól. Vizsgálatunk tárgya azonosításának céljából abból kell kiindulnunk, hogy a *mindenkori* olvasóról, aki jelen fejtegetéseket igyekszik szellemileg realizálni, egyértelműen megállapítható, hogy *él és diszkurzív gondolkodásra is képes.* Aki ezeket a sorokat olvassa, konkrét személyétől függetlenül él ma, holnap és minden időkben, miután gondolati tevékenysége, ugyanúgy, mint jelenleg az enyém és a tiéd életet feltételez. Biztosra vehető az is, hogy az olvasó azért veszi kézbe irományunkat, mert megfelelő előismeretek birtokában ítéletet szeretne alkotni az írásba foglalt állítások tarthatóságáról.

A mű alapján, melyben élő személyek elmélkedései tezaurálódnak embertársai számára, nem dönthető el, hogy alkotója él-e még; csak valószínűsíthetjük, hogy ma élő kortársunk-e a szerző. De ha már nem él, jogunkban áll-e kijelenteni, hogy nem is létezik? Nem! Nem áll jogunkban, mert igenis, létezik! Az emberiség szellemében él azon gondolatok formájában, amelyeket olvasói magukévá tettek, elutasítottak, esetleg kritikus szellemben továbbfejlesztettek. Még ha értéktelen is a munka, mert hibás gondolati konstrukcióra épül, része kell, legyen az univerzális emberi szellemnek, mivel olyan kérdéseket boncolgat, melyek az emberiség bölcsőjéig vezetnek vissza. A legegyszerűbb ember gondolatai és gondolatilag irányított tevékenysége is hozzájárul a maga súlyával az emberi szellem időtlen alakzatának tartalommal való kitöltéséhez, hiszen valamiféle széles körben elterjedt vagy inzuláris meggyőződés eredményeként jött tartalmilag létre. E megkötésből kiderül az is, hogy a következőkben

felsorolt szellemi aktusok *élményében* nem szükséges minden individuumnak egyaránt részesednie ahhoz, hogy valóságuk ténye bizonyítékként szolgáljon az emberiség szellemének teleologikus fundáltságára. Tézisünket következőképpen fogalmazhatjuk meg: *A kozmikus Egészben való részesedés, melynek előfeltétele a szubjektum/objektum szembenállás felbomlása, egy olyan szellemileg megalapozott létforma, amely három egymástól eltérő minőségben valósulhat meg:*

i.) *Affektív jellegű értelem megragadásban* az ember érzelmei egyben a világmindenség önkifejeződését is reprezentálják. Ezek a magasabb rendű emóciók abban különböznek a nem gondolatilag meglapozott, csupán ösztöntörekvésekkel kapcsolatos affektusoktól, hogy nem irányulnak semmiféle ingerületkeltő tárgyra. Az élményt tudatosító személyben feloldódik a polarizáció; az ösztöntárggyal szemben álló ösztönhordozó viszonylat megszűnik, az *önazonosságban* involválódik minden külső tényező. Az ember számára, szellemi létformájára jellemzően, nemcsak külső ingerek – késztetések és averzív ráhatások – léteznek, rendelkezik az emberi szellem olyan tulajdonságokkal is, melyek segítségével képessé válik arra, hogy önmagának alkosson biológiai szükségletein túlmutató belső indítékokat. Lényegét tekintve nevezhetjük e tulajdonságot objektiváló képességnek is, mely által az ember szellemében külső ingerek minőségét felvéve tárgyiasulnak lélektani képzetek. Ezek az autonóm módon megvalósuló motivációs tényezők arra ösztönzik az embernek született lényt, hogy csodákat hozzon létre, melyek nem biológiai, hanem kimondottan szellemi/lelki szükségletek kielégítésére szolgálnak. E belső késztetések alapján jönnek létre azok a művészi alkotások, gondolati rendszerek, szimbólumok, jelentést hordozó logikai jelek, melyekben az emberi szellem, mint egy tükörképben csodálhatja meg önmagát.

Szellemileg emelkedik az ember az állatok fölé. Objektív létezők tulajdonságaival imponáló jeleket alkot viselkedése irányítása céljából önmagának és arra is képes, hogy feltöltse a természetet olyan érzelmi jellegű jelentéshordozókkal, melyek ösztönös reakciókat kiváltó ingerektől függetlenek. A virágok ezernyi színe, illata, alakja, az állatvilág pazar, határokat nem ismerő megjelenési formája, természeti tünemények sokasága ábrázolja számára a világmindenséget. Ezt az *okozati kapcsolódást* az teszi különlegessé, hogy szubjektum és objektum nem áll benne se érzelmileg, se szellemileg az egymásra utaltság viszonyában. Egy virágos rét hangulati aurája, vagy az akváriumban őrzött díszhalak elegáns mozgása és káprázatos színvarázsa különleges érzelmi állapotokat idézhet elő az emberben, a jelentéshordozók számára viszont nem tudatosul a tartalom, amely olyanná teszi őket, amiként megjelennek az ember számára.

Esztétikai élmények a pozitivista redukcionizmus értelmezésében kizárólag biológiai szempontból indokolt funkcionalitással bírnak; csupán a faj, valamint egyed létfeltételei biztosítása szempontjából rendelkeznek jelentőséggel E nézetet meggyőzően cáfolja a tény, hogy az állati és növényi individuumok perceptív készsége sosem lenne

képes a hangulati elemek tobzódó sokaságát regisztrálni, hiszen ez esetben az aranyhalnak is Rómeó érzelmi világával kellene reagálnia nemi jellegű ingerekre. A természet világa fűben, fában, állatban és a hegyek, tengerek, csillagzatok formagazdagságában olyan affektív tartalmakat jelenít meg, melyeket átélni maguk a jelentéshordozók képtelenek. Affektív tartalom ezeken az alanyokon csupán *inherens*, a kategoriális szembenállás *koherenciája* az emberben valósul meg. *Érzelmei világában az ember nem csupán saját emóciói hordozója, hanem megjelenítője a kozmosz affektív tartalmainak is*.

Ha nemcsak mi éreznénk a természetben, hanem a természet is érezne bennünk, akkor az identifikálódás panteisztikus jellegű lenne. Ám ha a jelenségek tárgyi valóságként manifesztálódnak tudatunkban, és csak mi érzünk a világ helyett, úgy az általunk realizált azonosulás esztétikai, illetve *képviseleti érték-identifikáció minőségében jelenik meg,* amely kapcsolatban felbomlik az alanyi/tárgyi szembenállás merevsége, és helyébe lép a dialektikus rétegszembenállás egymást feltételező kölcsönhatása: *Az ember átéli a világ affektív tartalmát, a világmindenség pedig az ember alanyiságában valósítja meg érzelmi objektivitását*. Szubjektív jellegű érzelmi tartalmaink tehát kozmikus jelentések hordozói is lehetnek. Ezt igazolja a mitológia, a szimbólum, az erkölcs és a művészetek affektív módon megragadható kifejező ereje.

A reduktív materializmus kizárja a kontemplatív azonosulás reális létének lehetőségét az érveléssel, mely szerint a dolgok önmaguk által meghatározott tárgykörén túlmutató, például mitológiai jelentéssel való felruházása tudatlanságra vezetendő vissza. E tudományosnak álcázott felfogás képviselői megfeledkeznek azon kutatási eredmények ismertetéséről, melyek azt lennének hivatottak kimutatni, hogy mért nem kínál az ember kozmikus pozíciójának elmélete megoldást a kategoriális rétegösszefüggések problémájának logikus feloldására.

A nyitottságot, melynek értelmében emberi érzelmeink messze túlmutatnak az önés fajfenntartás funkcióin, Wilhelm Wundt, aki a kísérleti pszichológia módszertani megalapozásában is maradandó érdemeket szerzett, a „*Heterogenie der Zwecke*" kifejezéssel jelöli. A *célzatok szerte ágazására* való utalással Wundt azt igyekszik kifejezésre juttatni, hogy nemcsak szellemi megnyilatkozások, de maguk az élettani folyamatok is túllépnek azon a célkörön, melyet egy csupán szűkösen megszabható biológiai szintű motívum jelölne ki számukra. Nyilván többet igyekszünk megvalósítani, mint amit az ingert keltő tárgyak jelölnek ki gondolkodásunk és magatartásunk céljaként.

Nem képezheti vita tárgyát az sem, hogy az ember esztétikailag, erkölcsileg és misztikus átélések tekintetében többet dolgoz fel élményszerűen, mint amire ösztönérdekeltségénél fogva szüksége lenne. A lehetőségek széles spektruma a világot szellemi aktusok tárgyává teszi, ám bármilyen érzelmi színezetű legyen is a benyomás, minden esetben a sorsszerűség élményét váltja ki bennünk – a kozmikus azonosulás jeleként. Nem szükséges asztrológusnak lennünk ahhoz, hogy életünk alapvető fordulataiból kiérezzük a világtörténések „*pars pro toto*" akaratát: megérezzük

azt, hogy cselekedeteinkkel hatunk a család, nemzet, hit- valamint kultúrközösség és ezzel együtt az egész világ sorsára. Éppúgy, mint ahogy a magunk életét is kollektív tényezők határozzák meg predestináló erővel.

ii.) *A logikai identitás* lényege abban áll, hogy benyomásaink tárgyminőségben tudatosulnak ugyan, a külvilág ingereit mégis lélektani képzetekként éljük meg. A szolipszizmus problémája is – mármint a kérdés, hogy képzeteink mögött léteznek-e reális korrellátumok – azt igazolja, hogy a dolgok alanyi/tárgyi vetülete kedvünk szerint cserélgethető: Legyen egyszer tudattartalmunk a megismerés tárgya, tekintsük máskor a világot képzelőtehetségünk játékának. Ha minden tapasztalati törvény azonosítása szükségszerűen feltételezi a logikai módszer alkalmazását, akkor maguknak a logikai törvényeknek szemlélete is megjeleníti az önmagában tükröződő identitást – például, ha meg kell állapítanunk, hogy a vizsgálat tárgyát képző törvényszerűségek másképp nem, csak logikai törvények alkalmazásával ragadhatók meg. Naiv törekvés lenne tehát a logikai kényszer alapját biológiai szinten keresni. A biokémiai folyamatok bizonyos fokig korrelálnak ugyan az élő szervezet funkcionális feltételeivel, a felfedhető összefüggések nem szolgálnak azonban magyarázatul a bennük megvalósuló csodára, magára az életre. A naturalista szemléleti mód e „jelentéktelen részletkérdés" vizsgálatánál nem akad fenn, átteszi magát elegánsan a létmegvalósulás egyik színteréről a másikra és kémiai folyamatokról beszél akkor is, amikor szellemi procedúrák alkotják a probléma magvát – mintha a tény, hogy amikor érzünk, gondolkodunk, cselekszünk, karakterisztikus elektrokémiai folyamatok is lejátszódnak a központi idegrendszerben, kifejezné a szellemi aktivitások lényegét.

iii.) *Az értékmegragadásban megnyilatkozó identitás* olyan esetekben, melyekben a személy más alanyiság sorsáért vállal felelősséget, nem tekinthető *képviseleti* azonosulásnak, amelyben, mint például az ügyvéd és védence között, csupán egy kereteiben pontosan meghatározott azonosulás jön létre. A különbség a kétfajta identifikáció között abban áll, hogy olyan feltételek teljesülése esetén, melyek a nemlét struktúrák szférájába emelik a megismerési szükségszerűségeket, az Én és Te fogalma *erkölcsi szinten* egyesül, ahol már nem reális tényezők szembenállása, hanem *metafizikai azonosulás valósul meg*. Ez esetben az értékvilágban nem Hans Vaihinger (1852 – 1933) elképzelésének megfelelő fikció jelenik meg, melyben az *Als Ob* behelyettesítési módszer érvényesül, tehát csak *úgy teszünk*, mintha a vizsgált jelenség valóban olyan lenne, mint amilyennek a segítségül hívott modellben ábrázolódik. Morális jellegű azonosulás esetében teljességgel feladjuk személyes létünket egy másik személlyel való szeretetteljes azonosulás jegyében.

A kanti regulatív ideák és a kapcsolódó posztulátumok nem tekinthetők afféle „tegyünk úgy, mintha" értelmű fikcióknak, mivel *kategoriális elemekként szolgálnak*

gondolkozásunk alapjául. Általuk válik bizonyossá, hogy az ideális struktúrák megismerő tudattól független valóságként teszik gondolatvilágunkat harmonikus Egésszé. A reális világfolyamatok logikus alapon létrejövő réseit nemlét struktúrák töltik ki, melyek meghosszabbítási vonalakként ábrázolják, milyen lenne a világ, ha a realitás nem egymástól független részismeretek alapján, hanem részekből összetett Egészként tárulna elénk. Ez az „Egy"-ség nem tekinthető fikciónak, mivel elemei konkrét ontológiai értelemmel bírnak. Épp ebben áll az értékrendi felhívás értelme: Azáltal, hogy kitűzi az affektív és logikai identitás mellett az *értékidentitás* célját is, szilárd bázist biztosít az emberi cselekvés számára, melyben *a Sollen és Sein*[i] *fogalmai megfelelő magatartási módban fedik egymást. A Legfőbb Jó az emberi cselekvés számára feladatként jelenik meg, melyet nem érhetünk el soha, mert, ha célhoz érnénk, elveszítené felhívó jellegét: megszűnne az értékmegvalósulás vonzalma.*

A szellemi aktusok mibenlétének vizsgálata szükségszerűen vezet a metafizikai problémához, mely a következő kérdéskomplexumban nyer kifejezést: Milyen feltételek alapján valósul meg a világ ontológiai megismerésének objektivitása? Mely logikailag igazolható törvényszerűségek jogosítanak fel bennünket arra, hogy szellemi tevékenységünk eredményeit objektív valóságnak tekintsük?

Szellemi identitás

Képzeteink lélektani *jelenségként* reprezentálják tudatunkban a realitás tényezőit; nem tükröznek semmit, csupán a maguk módján transzformálják az érzékekre ható ingereket. Autonóm módon megjelenő szellemi képesség valósul meg ezzel szemben az *ítéletekben,* melyek összevetik a szubjektumban megjelenített tudattartalmakat az őket felidéző érzéki valóság tényezőivel, hogy meghatározzák a megismerés valós tárgyát. Ítéleti aktus jeleníti meg tehát a szubjektum számára az objektivitásként elfogadott világkép körvonalait, és amennyiben a rekonstrukció sikerrel jár, természetszerűen ábrázolódik a *jelentésekben* a Világegész strukturális ismérveinek szellemi átirata. „*Igaz*"-nak minősül az ítélet tehát akkor, ha jelentése fedi a valóságot és ily módon azonos is vele. Ha pedig az igazság fogalma a tárgy és annak jelentése azonosságát feltételezi, elkerülhetetlenné válik a kérdés: Mi az elegendő alapja az így megfogalmazódó identitás létrejöttének? A kérdést, természettudományos vonatkozását kiélezve, ekképpen is

i Jól érzékelhető, hogy ez esetben is egy statikus momentum oldódik fel a dinamikus Egészben – oly módon, hogy a Van fölveszi a Legyen tulajdonságait.

megfogalmazhatjuk: Elfogadhatjuk-e elégséges alapul a behaviorizmus, illetve reflexológia tanítását, miszerint a központi idegrendszerben végbemenő tükröződési folyamatok nemcsak formális analógia tekintetében felelnek meg az ingert keltő jelenségek dinamikus struktúrájának, hanem egyben a szellemi megnyilvánulások forrását is képviselik? A jól ismert doktrína nem állít többet, nem is kevesebbet, csupán annyit, hogy a biológiai folyamatok fundamentumához felépítményként járulnak szubjektív jellegű szellemi aktivitások – mintha a már ismert és még fel nem fedett biokémiai folyamatok, valamint ezek molekuláris biológiai alapjai kielégítő magyarázattal szolgálhatnának a szellemi jelenségek mibenlétének szubsztanciális kifejeződésére.

Tagadhatatlan, hogy azonos jellegű külső folyamatok azonos jellegű belső reakciókat idéznek elő. Aziránt sem állhat fenn kétség, hogy a természet erői, melyek az önmagát reprodukáló élet létrejöttéért és annak sokrétű kibontakozásáért felelősek, egyaránt hatottak biológiai, valamint szellemi folyamtok létrejöttére és ma is meghatározzák az időben lejátszódó törvényszerűségeket. Ezek a cáfolhatatlan tények azonban nem egy alulról felfelé építkező mechanikus okozati kapcsolat szükségszerűségét bizonyítják, hanem épp ellenkezőleg, általuk válik a felülről lefelé ható, minden jelenségben megnyilvánuló teleologikus erő háttéri funkciója nyilvánvalóvá. Természettudományos magyarázat e tétel igazolására a probléma jellegénél fogva nem jöhet számításba, ám ugyanez vonatkozik a naturalista látásmód ellentétes értelmű felfogására.

Az empirizmus, minden ellenkező állítással ellentétben, nem minősíthető a tudományos ismeretszerzés kizárólagos eszközének. Köztudott, hogy az általános relativitáselmélet alapjait Einstein kizárólag logikai úton, elméleti megfontolások alapján vetette meg. Ez a nagy jelentőségű szellemi teljesítmény paradox módon bizonyítja „tapasztalatilag", hogy meghatározó természeti jelenségekben logikus következtetések alapján is kimutatható az objektivitás ténye. Ha tehát abból a tényből indulunk ki, hogy a reálisnak tekintendő külső tényezők *izomorf* azonosságot mutatnak a bennünk ábrázolódó képzetek struktúráival, akkor csak az szorul bizonyításra, hogy az *ítélet* fényt vet a tartalmi átfedésekre is. Beláthatóvá kell tehát tennünk, hogy a kozmikus identitásban kifejeződő objektum/szubjektum-szintézis olyan minőségű apperceptív bázist teremt a megismerés számára, melyben az ítélet jelentéstartalmai szubjektív jellegük mellett reális értelemmel is felruházódnak. E felfogás helyénvalóságát a következő megfontolások bizonyítják egyértelműen: *Ha a megismerési tartalmak csupán a reális adottságok izomorf tükröződései lennének, akkor csak gondolkozási szokásokról beszélhetnénk és így az ítélet fogalmának, illetve érvényességének nem lenne értelme*; minden ítélet csupán bonyolult reflexek és mező kiegészülések sorozatában realizálódna. Igazságról ilyen körülmények közt csak efféle szófordulatokban beszélhetnénk: „Reflexhatásaim arra késztetnek, hogy e tétel állításait igazként fogadjam el. Az igazság fogalmának konkretizálását, csak arra vezethetem vissza, hogy azért állítom azt, amit állítani kényszerülök, mert reflexeim erre késztetnek…" Ez a visszásság

teszi szükségszerűvé egy magasabb szintű instancia megjelenését, amely a fentiekben felsorolt három identitás formájában valósul meg, melyek mindegyike elegendő alapnak bizonyul a realitás és idealitás közti ellentmondás szintetikus feloldására. *Az alanyi/tárgyi identitás értelmében felfogott kozmikus egység tehát logikai bizonyossággal emeli metafizikai síkra a megismerést*. Érthetővé válik ezáltal az is, hogy miért nem értekezik a pozitivista racionalizmus sohasem másról, csupán a nyelvi jelrendszerhez kötött gondolkozási sémákról, melyek nyilvánvalóan nem ragadják meg a reális valóság lényegét, még ha objektív jellegű, materiális alapú tükröződésként lesznek is beállítva. Biológiai alapú ítéletelméleteknek tehát, amint látjuk, nincs alapja, mivel a reflexek összessége nem tekinthető hiteles eredménynek. Pozitivista és utilitarista koncepciók ebből az okból kifolyólag hivatkoznak gyakorlati vonatkozású eredményekre – azzal a kitétellel, hogy az igazság kritériumai a praxisban lelhetők fel. Egy ilyen jellegű érvelés azonban nyilvánvaló fogalmi zavarokra vezetendő vissza: Gyakorlati értelemmel bíró cselekedetek nem *igazságra,* hanem *eredményességre* utalnak.

Amennyiben elméleti eszközökkel igyekszünk az igazság kritériumait felfedni, arról kell informálódnunk, mi módon válik a logika alkalmassá arra, hogy meggyőző módon hidalja át a racionális és irracionális fogalmi rendszerek közti szakadékot, mely elválasztja egymástól a realitás és idealitás világát. Érdekes módon épp ez a szembenállás igazolja a metafizikai ideálszerkezet szükségességét. Ahhoz tudniillik, hogy egy értelmes, logikailag kifogásolhatatlan egységes Egész fogalmi meghatározásával alkothassunk magunknak képet a világról, a determinációs rétegek csúcsán állva, abszolút nézőpontból kell megítélnünk a jelenségeket és folyamatokat. Ebben a pozícióban, az identitás tudata abszolút természeténél fogva szolgál önmaga bizonyítékául: A látásmód hitelessége nem igényel magasabb szintű bizonyítékot, nem utal további alapok létezése felé, és ahogy a logikum maga határozza meg, mi a logika, az értéktudat is az érték fogalmában nyer értelmet. Személyünk a magunk individualitása tudatában azonos a világgal, ezzel lezárja az *Első és Utolsó Elv* felé vezető utat, áthidalja a rossz végtelen csapdáját. Személyiségünk lényege a világgal azonos tartalom demonstrálása által válik evidenssé.

Világ az egyénben, egyén a világban

Az életfilozófia gondolatrendszerének egyik megalapítója, Wilhelm Dilthey, az emberi szellem kialakulását az *öntudatra ébredés* („*Selbstbesinnung*") jelenségében véli fölfedezni, amely a filogenetikus fejlődés ismétlése gyanánt fokozatosan bontakozik ki

a személyben és a benyomások áttekinthetetlen sokrétűségből vezet az értelmi kategóriák kialakulásához. A világ, melynek középponti valóságát az introspektív módon végrehajtott önfelismerés alkotja, mind társadalmilag, mind személyes élményként lassan körvonalazódó szellemi struktúrák mértékében válik *szubjektív jellegű* Egésszé. Dilthey úgy véli, metafizikai szemlélet nem eredményezhet valós megismerést, merthogy minden lehető ismeret *introspektív jellegű megfigyelésekre* korlátozódik, ismeretszerzés csak szubjektív értelmezési szinten valósulhat meg. Hitelesnek tűnő belátások sohasem feltáró, hanem *leíró módon elemző („beschreibend zergliedernde"),* megállapításokra alapozódnak. Messzemenő következtetések az így szerzett ismeretekből nem vonhatók tehát le, vallási, művészeti és értékelő törekvések lényegét csak akkor értenénk meg, ha feltárhatnánk a bázisként szolgáló lélektani alapokat. Dilthey nem tagadja a külvilági tényezők realitását, hiszen akaratunk minduntalan ellenállásukba ütközik, ám a benyomások lényegének megfelelő megismerés lehetőségében kételkedik. Úgy véli, a gondolkozás fogalmi alkotásai sohasem lehetnek azonosak a valós dolgok természetével; *tudományos elme teremtményei* („*Geschöpfe des wissenschaftlichen Verstandes")* mindig csak egy Egész rendezetlen részmetszeteit ábrázolják. Ha tehát a metafizikára alapuló ismeretelmélet célja a világösszefüggés hiteles ábrázolása, akkor e vállalkozás hiábavaló. Nézetei végső bizonyítékát Dilthey abban a megállapításban juttatja kifejezésre, hogy a metafizika által ábrázolt összefüggések gondolatilag megközelíthetetlenek. A *szubsztancia* és a *kauzalitás* fogalma például szigorúan meghatározott *külső, tárgyi érvénnyel rendelkezik,* amely az abszolút megismerés minden felsőbb szintet kizáró közegében felbomlik, értelmetlen kategóriává válik. Ebben a tézisben is felismerhető Dilthey rendszerének mérvadó hiányossága, mely abban áll, hogy nem határozza meg az ember pozícióját a világmindenségben és ezzel nyitva hagyja a kérdést, van-e az emberi szellemnél magasabb szintű létezési forma a kozmikus Egészben.

Magasabb rendű instancia létezését igyekszik bizonyítani Hegel és vele együtt a német idealizmus két jeles képviselője, Fichte, valamint Schelling is egy olyan alakzat szellemi képében, amely emberi ténykedések hatására jön létre. E procedurális képződmény tárgyiasult eredményéhez, az *Abszolút Szellemhez*, nem férhet hozzá individuális emberi tudat. A rokon értelmű elképzelések közös jellemzőjét egy *dialektikus progresszió* képezi, melyben az *Idea* egy véget nem érő fejlődésmenetben tökéletesedik. A folytonos alakulásban lévő, mindent átölelő Abszolútum két ellentétes pontját az *Én* és a *Nem-én* képezi, amely polaritás szintetikus feloldása tapasztalati jelenségeket eredményez, melyek a *valóra váló megvalósulás* („*Werden des Gewordenen")* képletben fogalmazódnak meg befejezhetetlen történésként. Ilyen körülmények közt meghiúsul annak lehetősége, hogy a világfolyamat nemlét struktúrába torkoljon és ezzel a fejlődésvonulat megtorpanjon. Egy finális állapotba torkolló beteljesülés, melyben az *Idea* végső alakot ölt, egyben a világ végét is jelentené. Hegel gondolati konstrukciója ennek

lehetőségét egy kettős funkcionalitással zárja ki, melyben az *Idea* követelmény is, megvalósulás is egyaránt. Az ellentétpár dinamikája folytonosságban fejeződik ki, amely olyan alapstruktúrával látja el a világot, melynek legfőbb ismérve a permanens változás.

Kant ismeretelméleti koncepciójában feloldhatatlan *antinómiák* szolgálnak annak bizonyítására, hogy az emberi tudatban ideális, illetve reális létezők szembesülnek egymással ellentmondásos szerkezetben. Ez a felfogás implikálja a jól ismert nézetet, miszerint képzeteinket olyan tárgyak idézik elő, melyek létezési formája számunkra megismerhetetlen és örökre az is marad. Az érzékszerveket afficiáló jelenségek objektivitását Kant – az u.n. *transzcendentális appercepció* révén – egy abszolút jellegű tudatba helyezi ki. Azonos értelemmel látja el Hegel is a „*Bewusstsein überhaupt*" konstrukció fogalmát, melyben az *egyáltalán* („*überhaupt*") határozószó bővítéssel a tudati szint olyan megismerési formát ölt, melyben abszolút értelme folytán minden dolog saját valóságának megfelelően ábrázolódik. Az észlelt tárgyak *objektív* értelme mind Kant, mind Hegel rendszerében kizárja annak lehetőségét, hogy képzeteink valós megismerés alapjául szolgáljanak és ismereteink reális karaktert nyerjenek. Ilyen körülmények között az emberiség kutató szelleme számára örök időkre megismerhetetlen kell, hogy maradjon a világ önmagát értelmező valósága.

Korábbi fejtegetéseink alapján nyilvánvalóvá vált azonban, hogy *a szellemi konstrukciók tartalmi egységei az ember kozmikus megismerési helyzetében közvetlenül megélhető realitásként manifesztálódnak, és amennyiben az irracionális kiegészítések a nemlét réseit is kitöltik, zárt képet nyerhet emberi szellemünk a világról*. Ez azt jelenti, hogy *abszolút jellegű tudat megismerő képessége felett nem Hegel „Világszelleme", hanem az emberiség megismerő szelleme rendelkezik.* Transzcendentális tartalmaknak, különösképpen az értékeknek nem túlvilági, hanem kimondottan evilági jelentőségük van.

Nem szükséges a metafizika eszközeit segítségül hívni ahhoz, hogy fogalmat alkossunk magunknak a reális és ideális létezők kapcsolódásának feltételeiről; ehhez elegendőnek bizonyul Rickert megismerési szerszáma, a *profizika*, mely kozmikus értelemmel ruházza fel a jelentések alapjául szolgáló tárgyakat, miközben meghatározza pozíciójukat a Világegészben. Rickert e koncepció segítségével a tudati szférát egy olyan rétegben helyezi az immanens valóság fölé, melyben a jelentések evilági folyamatokhoz kapcsolódnak, lényegüket tekintve ezért a realitásra vonatkozólag (még) nem transzcendensek. A reális és ideális tényezők kölcsönhatását ebben a gondolati modellben az a tény bizonyítja, hogy cselekedeteink értékrendi alakzatban rendeződnek.

A dolgok *axiologikus*[i] jelentése Hartmann nézete szerint mindig a tapasztalati valóság egy bizonyos darabján észlelhető. Idézzük emlékezetünkbe: N. Hartmann a Kant által propagált *formális* etikával szembe helyezi a felfogást, mely szerint az etikus elvek minőségi fokozatokban manifesztálódnak és olyan *reális tartalmakhoz*

i Értékek tudománya a görög axa (érték) szóra való utalással.

kötődnek, melyekkel az emberi értelem a legelvontabb összefüggések esetében is szubsztanciális kapcsolatban áll. Az érzéki valóságtól történő elvonatkoztatás kizárólag absztrakció alapján jöhet létre, ami arra utal, hogy a gondolkodás háttéri tárgyait nem platóni metafizika értelemben vett ideák, hanem egy *intelligibilis szövevény tényezői alkotják, melyek külső hatás hiányában nem jöhetnének létre*. A jelentésrendszerek megvalósulását lehetővé tevő profizikai struktúrák hatásukat ilyen értelemben a létezés egy bizonyos *köztes* szférájában fejtik ki, amely a tapasztalat tárgyai felett áll, az emberi tudattal való reális kapcsolódása azonban az ellen szól, hogy metafizikai képződményként tartsuk nyilván.

Fentebb részletesen kifejtettük, hogy az ingeralapú benyomások értelmi elégtelenségeit szellemi folyamatok korrigálják nemlét-struktúrák segítségével oly módon, hogy a rendelkezésre álló ismeretek egy harmonikusan rendezett világképpé váljanak. E *re*-konstrukciós aktivitás működési elve a hajdani drótostót képességeihez hasonlítható, aki a tört korsót töredékei mintázata alapján varázsolta egésszé – még ha végezetül egy-egy darabka hiányzott is a meghatározó tényezők összességéből. A hiányosságokban megjelenő nemlét-struktúrák, ha nem is bírnak valós karakterrel, reális értelmet nyernek a Világegészben, mely általuk válik teljessé. Erről azok az ismeret-töredékek gondoskodnak, melyek együttesen egy az önálló elemekhez képest irracionális jelentéssel bíró minőséget valósítanak meg – a rétegelmélet alaptörvénye értelmében.

A profizikai struktúra, melyben a nemlét-elemek körvonalazódnak, nem vezethető vissza az érzéki valóság szerveződéséhez hasonlítható önálló elvre. Értelmi formálódása inkább zenei szünetnek felel meg, amely a körötte kivehető hangzatok által nyer jelentést a mű egészében. Ez a megvalósulási forma arra utal, hogy a profizikai struktúra nem rendelkezik érzéki eredetű benyomások jelenléte nélkül értelemmel, csupán olyan jelenségként értelmezendő – az aprioritás fogalmához hasonlíthatóan – melyről feltételezzük, hogy vetülete tudatunkban másképp realizálódik, mint ami valós lényének megfelel. Formálisan mind a profizikai, mint az apriori kettőzöttség a *kisebb/nagyobb* egymástól el nem szakítható ítéletpárjának felel meg, melyben a jelentések csupán viszonylagosságként nyernek értelmet. Abban a megismerési koncepcióban, melyet jelen fejtegetések igyekeznek ábrázolni, hasonló függőségi viszony áll fenn a jelentésmegvalósulás *profizikai*, illetve *apriori* dimenziója között: A profizikai a *tárgyi,* míg az apriori az *empíria előtti* jelentés értelmi dimenzióját határozza meg.

A *transzcendentális* kifejezés Kantnál egy az észlelést megelőző megjelenési módra utal. Ezzel a kifejezéssel szembe állíthatjuk a *transzcendens* szóval jelölt fogalmat, amely a megismerés számára közvetlenül el nem érhető tartományok, többek közt a profizikai tárgyak nemlét-körletét jelöli mintegy meghosszabbítási vonalként. A régi ontológia az „*ante rem / in mente / post rem*" megközelítésben minden dolgok egyneműségét jelzi. Kant úgy véli, a realitásnak megfelelő valós tények csupán képzetek közvetítésével jelennek meg tudatunkban, és bár a *Sollen* nem minősíthető reális

adottságnak, cselekvésünket mégis parancsolatszerűen irányítja. Ez a kettőzöttség a transzcendentális elméletek megoldásában, amely az összeférhetetlen tudattartamokat közös, a realitás fölé ívelődő szférába helyezi, ellentmondásmentesen feloldódik. Téves lenne tehát a *profizikai, apriori és transzcendentális* jellemzők metafizikai vonatkozását alapvetően tagadni. E szellemi konstrukciók, az *abszolút pozíció* fogalmával kiegészülve, az emberi létezésnek azt az immanencia és transzcendencia közt lebegő szféráját alkotják, melyben Sartre szerint a világ és a tudat kölcsönös függőségi viszonya magát az egzisztenciát valósítja meg[i]. Ahhoz azonban, hogy az ember a realitást a felsorolt négy dimenzió metszéspontjában állva plasztikusan élje meg, az empirikusan azonosítható tényezők csúcsán kell állnia: *önmagunk alkotását kell a világban látnunk, nem pedig azt a realitásnak kikiáltott, zártnak tekintendő Egészt, amelyről a kanti felfogás azt állítja, hogy nem ismerhető meg*.

Heidegger megfontolásaiban a világ úgyszintén az emberi gondolatok rendszere, melyben maguk a dolgok csak abban az esetben hatnak ránk, ha közvetlenül, „*zuhandensein*" nexusban érintkezünk velük. Metafizikai létük is csupán „adottságokhoz kötötten" (*Gegebenheitsweise*) ragadható meg. De vajon miben különbözik ez az álláspont a szolipszizmustól? Mindenekelőtt abban, hogy a világot a rendszer nem külső hatásoktól elvonatkoztatott szubjektív képzetként ábrázolja, hanem egy *pozicionális-metafizikai* jellegű szférába helyezve, ahol reális kapcsolatok jelennek meg a gondolkodás közegében. Wolfgang Köhler (1887 – 1967), az alakpszichológia egyik megalapítója és jeles kutatója szerint az észlelő alany és az észlelt tárgy egy dinamikus mező egymással kölcsönhatásban álló elemeinek tekintendő – a példa értelmében: Ha egy csapat katona vonul díszlépésben, úgy közös ütemhez igazodik minden alany, a csapat mozgástevékenysége mégis az egyedek aktivitásából tevődik össze. Hatásosabban illusztrálja a vezérelvmentes összhangot egy madársereg kötetlen mozgása, ahol az individuális szárnycsapások nem igazodnak egymáshoz, mégis úgy tűnik, hogy a sereglet véletlenszerű irányváltozásaiban közös akarat érvényesül, melyben feloldódik az alanyi/tárgyi szembenállás. E térbeli szemléletmód arra is felhívja a figyelmet, hogy kétdimenziós síkban nem ábrázolódik kielégítő módon a közeg, amely abszolútumként kell, hogy értelmeződjön. Találóbb tehát az ideális és reális létezők dinamikus viszonyának értelmezését sík mező helyett egy gömb alakú test felületén érzékeltetni. Ez esetben visszatérhetünk a más összefüggésekben hasznosan alkalmazott paradigmához, mely szerint a gömbfelület mindenegyes pontja az idom által meghatározott terület középpontjaként értelmezhető. *Az egyed és az összesség ilyen jellegű viszonya egyértelművé teszi, hogy csak a kozmikus Egészben elfoglalt abszolút pozíció biztosít lehetőséget arra, hogy egzisztenciánk monasztikus rendben tükrözze a világot anélkül, hogy maga a világ csupán a monasz szubjektív képzete legyen*.

i „L'ensemble des limites priori qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers."

Az eddigiekben felvázolt transzcendentális elmélet értelmében az abszolút pozíció, mely minden alany számára érvényes kell, legyen, csupán nemlét struktúrákban valósulhat meg. Ebben az értelemben válik érthetővé az egzisztencialista bölcselet azon felfogása is, melyet Heidegger az ember semmibe vetettségének példájával illusztrál. Abszolút pozíciónk úgy valósul meg a világban, ahogy egy világos képződmény ölt önerőből alakot azáltal, hogy kiválik a mindent átölelő, formátlan, végtelen sötétségből, amely nem közeg, nem ellenállás, és még csak háttérként sem járul hozzá a nemlétből előtűnő létmegvalósuláshoz: *Benne* és *nem általa* válnak dolgok lehetségessé, minden egyéb feltételtől függetlenül. Egzisztenciánk önmagát meghatározó tényezőként valósul meg olyan létviszonyok között, melyek felett nem áll determináns tényező. Nem szolipszizmusban, hanem úgy válik létünk önmagát meghatározó entitássá, miként a tudatában működő logika is saját törvényei alapján bizonyul önmaga relativitását abszolút módon kizáró megismerési szintnek. Az individuumok a nemlétszerű meghosszabbítási vonalak által felvázolt irracionális Világegész keretei közt virtuális tényezők kiegészülése folytán nyernek reális értelmet, az emberi létet tehát – Hartmann doktrínájával ellentétben – nem reálösszefüggések alapozzák meg.

Az emberi lét a virtuális szféra egy addig üres (egzisztenciával nem rendelkező) pontján válik ideális létezők önkifejeződése által reális valósággá. A *kozmikus individualitás* nem hasonlítható irracionális számhelyek fogalmához, nem elméleti konstrukció, hanem a konkrétan létező emberi lény megjelenési formája, amely a megjelenéskor aktuálissá vált életszituációban reális tartalommal telítődve formálódik individuális fejlődési menetben érett személyiséggé, miközben az ideális vonatkozások hordozójának szerepét is be kell töltenie. A konkrét emberi tudatban megnyilatkozó individualitásban az a kozmikus képződmény valósul meg, amelyben az individuum személyiséggé és hordozójává válik azoknak az ideális vonatkozású tartalmaknak, melyek a mindenkori reális életszituációhoz kötődnek.

A külvilági hatások a *Teljesség* virtuális feltételezése által válnak azzá a képzetté, melyben a megélt valóság tudatilag realizálódik. A reálhelyzethez kapcsolódva, és egyben azt kiegészítve valósul meg az apriori tudat hatására a képesség, amely az individuumot a személyiségfejlődés útján az Abszolút Egészbe helyezi, ahol az individualitás kozmikus értelme egybeesik a példaként szolgáló gömbön megjelenített központi helyzettel. *Az így megvalósuló egyéniség olyan élménycentrum, melyet tér- és időbeliség nem befolyásol* (a virtuális Világegészben, a tér- és időpont is abszolút „helyre" kerül), *csupán az emberi szellem, amely független a szemléleti kategóriáktól, ezért abszolút érvényű ítéletek alkotására képes.*

Személyiség és döntési szabadság

A fentiekben megfogalmazott álláspont nyilvánvalóan ellenkezik minden naturalista, materialista, pozitivista felfogással, amely az emberi tudatban többnyire valamiféle eszközt vél fölfedezni hatalmi érdekek, ösztöntörekvések vagy éppen faji lelkületek céljainak megvalósítására. A szellemi tartalmak Hegel értelmezésében is kristálytisztán bontakoznak ki, saját belső logikájuk értelmében. De ha ez valóban így van, akkor minden a folyamat szándékától eltérő ténylegesség csupán partra vetett üledéke a történelmi fejleményeknek? Mit számít ebben az esetben a személyes megjelenési forma? Mit ér Rubens érzékisége, Caravaggio féktelen természete, Leonardo da Vinci művészi és tudományos zsenialitása? Mit vesz fel és mit selejtez ki az emberi szellem? Léteznek valóban lényegtelen melléktermékek? Miben nyilvánul meg a fejlődés vonulata, ha a szellemi folyamatok egyébként is más tartalmakat tárnak fel, mint ami az őket hordozó tények természetéből konzekvens folyamodványként adódik? Független-e az irracionális számok általános problémája a ténytől, hogy a megfelelő aritmetikai törvény a kör sugarának és kerületének reálisan mérhető viszonyában is felfedezhető?

A személyiség individualitásának kérdései a mindenkori szociológiai viszonyokat meghaladó problémakörre vonatkoznak, melynek centrális felvetései a szabadság fogalma körül csoportosultak. E tézis elméleti megalapozását a római jog dolgozza ki, melyben a *persona* jogok és kötelezettségek alanyaként fogalmazódik meg, melynek alapképessége a *szabad elhatározás*, és ha ennek lehetősége nincs megadva, úgy hiányzik a jogérvényességi kellék a személy által megkötött ügyletben. Hadrianus császár ediktuma kimondja: A megfélemlítés, tévedés, megtévesztés támadhatóvá teszi az egyes személyek közt létrejövő jogi ügyletet.[i] Az *animus* jogi fogalomként vizsgálja a római bírtokrendszerben a kérdést, hogy a tudatosság, rosszhiszeműség vagy károkozási szándék milyen mértékben határozza meg a szerzett tulajdon érvényét. A dologjog, valamint kötelmi jog rendszerét ugyanígy hatja át a „*bona fides*" és a „*diligentia*" fogalma, mely a jóhiszeműséget, illetve lelkiismeretességet helyezi a peres ügyek döntési kritériumainak középpontjába. A teljes jogi piramis csúcsán, a szabadon cselekvő személyiség áll, aki abszolút jogi alapon rendelkezik a személyiségét illető dolgok felett. *A római jog a személyiség abszolút rendelkezési és cselekvési szabadságának vélelmére épül*, az ügyvéd nem képviselheti a peres személyt rendelkezési jogkörrel, sajátságos módon csak tanácsadóként járhat el. Ebben is kifejezésre jut a rendszer szellemének alapeleme, amely a konkrét személy idealizálásával annak döntési szabadságát állítja bölcseleti mélységgel a „*verbum regens*" posztjára.

i „Quod metus causa gestum erit, ratum non habebo."

A személyiség értelmének legtisztább metafizikai értelmét, ugyancsak kétezer éves távlatban, a kereszténység fedezi fel – nem jogi felelősség, hanem erkölcsi mértékadás szempontjából megítélve. A kategorikus ókori etika sorsszerűség alapján ítéli meg az értékekhez való viszonyt, Pál apostol a korinthosziakhoz írt levélben ezzel szemben kijelenti: „Mivel egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén támadnak fel." Az eredendő bűn, Ádám bűne, a misztikus identitási elképzelés alapján jön létre, a megváltás is egy ember, Krisztus, érdeme: Mindenki egyért, egy mindenkiért felel. A kereszténység történelmi érdeme, hogy helyreállítja a megváltás gondolatában a személy szabadságát. Ennek értelme nyilván nem abban áll, hogy mindenki érdemes a mennyországba jutásra, mert hiszen megmarad a megváltás után is az elkárhozás veszélye, de már nem elkerülhetetlen sors taszít a kárhozatba, hanem személyi bűn. Pokolba kerülhet a pápa, és a mennyek országába juthat a jobbágy is – annak ellenére, hogy a középkori társadalmi viszonyok közt a szabad költözködési jog még nem volt számára biztosítva.

Kant eszmevilága a szabadság kérdését egy meglehetősen bonyolult teoretikus rendszer központi problémájaként teszi vizsgálódások tárgyává. A megoldandó probléma abban áll, hogy erkölcsiségről nyilván csak akkor beszélhetünk, ha szabad értékfelismeréssel rendelkezünk, melynek érvényesülnie kell az isteni akarással szemben is – abból a felismerésből kifolyólag, hogy ne parancsolatok vakbuzgó betartása, hanem csak szabad akaratban fogant döntések tehetik az embert morális lelkületűvé. Ha nem létezne szabadság, értelmetlenné válna az erkölcsi törvény fogalma is. De ennek fordítottja is igaz: A szabadság irracionális fogalma csak etikai törvények alapján válhat realitássá, csupán személyes célirányultság szabadíthatja ki az embert a biológiai, esetleg társadalmi determináltság kötelékeiből, mert, ha csak kényszerek, szükségszerűségek determináló hatása alatt cselekedne, értékről kritériumok híján szó sem lehetne. Az lenne csak értékes, amit a gondolkozási kényszer nyilvánít értékesnek. Emberként azáltal válunk szabaddá, hogy értékeket követhetünk; nem kényszeríthet bennünket magatartási formánk megválasztásában se isteni akaratként felfogott, se tapasztalati megfontolások alapján meggyőződéssé vált belső késztetés. A követelmény logikus, mégsem magától értetődő. Hogyan válhatunk szabaddá, ha ennek lehetőségét a természet kauzális világa nyilvánvalóan kizárja, és metafizikai értelemben se fér össze az szabadság fogalma az abszolútum mindenhatóságával? A megoldás abban áll, hogy a természet és a metafizikai abszolútum léte mellett megfér az Én, valamint az Én-jellegű individuumok világa saját törvényszerűségeivel. Az erkölcstörvény – a *ratio cognoscendi* – érvénye a feltétel nélküli szabadság tudatához kötött, amely tudat együtt jár a személyiség önmeghatározásának képességével, ez pedig szabadság által biztosított okozatiságot követel. Az állati lény csak konkrét ösztönfeladatokat ismer: ha éhes, enni akar, ha álmos, aludni kíván, tudatát közvetlenül határozza meg a konkrét realitás. Emberek azonban álmatlan éjszakákat töltenek el

olyan célok irányvonalát követve, melyekből hasznuk sohasem származik, és e körülménnyel tudatosan számolnak is. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne jellemezné emberi lényünket önzés és primitív célok hajhászása is. A történelemi folyamatok mégis haladással, kulturális érlelődéssel járnak, az ember többet akar, mint amire realiter szüksége lenne: az idealitás mindig lépéselőnyben marad a realitással szemben:

Zénón állítása szerint Akhilleusz sohasem érheti utol a teknősbékát, a köztük lévő távolságot mindig csak feleződik. Mindig marad távolságrész, amely felezendő, felezendő, felezendő... A gondolat valóban végtelenségig oszt, mivel idealításban mozog, de a realitás véges, és egy véges távolság lefutható. A szellemiség és realitás között örök marad az antinómia, mivel a szellem a végtelenbe tekint, a realitás pedig megmarad saját korlátai között.

„Mi az ember?"

A *profizikai személyiség* lélektani terminológiában leírható tulajdonságokkal is rendelkezik, magatartásirányító vonásait illetőleg mégsem tekintendő a szaktudományok tárgyaként megjelenített differenciálpszichológiai jelenséggel azonosnak. Legfőbb jellemzői az értékirányultság stabil szerkezetében manifesztálódnak, melynek vizsgálata nem gyakorlati, sokkal inkább metafizikai módszereket igényel. A kanti *noumenon* a személyiség eme koncepcióját az *Intelligibilis Karakter* terminussal írja körül, melyet a reális függőségi viszony fölé boltozódó profizika abszolútumában rezidens, helyzetét minden determináltság feletti, ám a reális adottságoktól mégsem független pozíció jellemez. E közegben nem talál szubsztanciára a *„homoiószisz tó theó"* (Istenhez való hasonlatosság) emberi életcélt szolgáló ígérete és Isten fogalma sem reális tartalom, hanem csupán idea, melynek megközelítése emberi cselekvésben válik lehetővé. A profizikai személyiségben tehát egy a *realitás és idealítás* határmezsgyéjén létező egzisztencia valósul meg. Hartmann a feltételek e két komponens által létrehozott ötvözetet az emberi lét szempontjából elengedhetetlennek ítéli meg. Úgy véli, hogy egy a mindenségben személyiségként megjelenő lény létezése metafizikai értelemben csak az ideális és reális determinánsok által meghatározott zónában lehetséges.[i] Az így leírt létfeltételek által meghatározott determinációs közegben egy kategoriális novum jelenik meg, melyben a realitás és idealitás közti el-

i „Ein personales Wesen ist metaphysisch nur möglich auf der Grenzscheide idealer und realer Determination."

lentét úgy oldódik fel, hogy a személy, melyet valósnak kell tekintenünk, minthogy létezését önmagunkon is megéljük, alapvető tulajdonságai értelmében nem kötődhet kimondottan egyik létréteghez sem. Hartmann éles elmével ismeri fel a profizikai helyzet szükségszerűségét, csupán abban a kitételben téved, melyben azt állítja, hogy e logikusan körül határolt létezési szférában, egy mindent átható világdetermináció jeleként, rétegtöbblet is megjelenik. Nem veszi észre, hogy a személyiség létének egyedüli lehetőségét épp az egymásnak ellentmondó rétegtartományok *egymást kiegészítő* átfedése biztosítja. Scheler az együttes, ellentmondásmentes megjelenést az *aposzteriori* jellegű szenzorikus benyomások – látás, hallás, ízlelés, tapintás, szaglás – funkciójának az *apriori* strukturáltsághoz való kapcsolódásával igyekszik bizonyítani. Eszerint a szellemi aktusok számára a pszichológiai funkciók tárgyi valóságot képviselnek, ami észlelhető abban is, hogy különböző érzékszervi benyomások önállóan is egyugyanazon tárgy azonosításához vezetnek. Megfelelő tapasztalatok birtokában például bármely érzéki csatorna közvetítése alapján felismerünk egy péksüteményt, almát, használati tárgyak nagy részét stb. A szenzorikus funkciók hordozója minden esetben a konkrétan megélhető *Én*; erre a valós képződményre transzcendens az apriori *személyiség*. Scheler úgy véli, a transzcendencia értelme semmiben sem különbözik a profizika fogalmától, merthogy a személyiség egzisztenciája a rajta inherens világ korrelátumaként realizálódik.

Ezzel az elképzeléssel rokon értelmű modellben ábrázolják a neokantiánusok által „*transzendentale Apperzeption*", illetve Hegel által „*Bewusstsein überhaupt*" néven aposztrofált ideálstrutúrák, valamint Rickert, illetve Husserl elképzelései a profizika kifejezéssel körülírt fogalmi szférát. Lényeges különbség csak abban adódik, hogy a realitást a felsorolt rendszerek mindegyike a szubjektív módon felfogható világ kiegészítő rendszerének tekinti, amely megismerhetetlen valóságként lebeg az egyes individuumok tudati hátterében, és annak ellenére, hogy a személyiség legfőbb jellemzője az individualitás, egységesen hat mindenki gondolatvilágára.

A *Ding an sich* koncepció azt sugallja, hogy az ember nincs olyan megfigyelési pozícióban, mely lehetővé tenné számára, hogy individuális lényként szemlélje centrális pozícióból a világstruktúra valós összetevőit. Scheler rendszerében ezt a hiányosságot hivatott ellensúlyozni a *különféle lények aktusainak lényegbeli létegysége*[i] meghatározás, mely arra utal, hogy a személyiségi egység megelőzi a differenciáltságot. Az individuum tehát nem üres kiindulási – kanti értelemben „beszámítási" – pont, hanem konkrét valóság, és így magának az aktusnak nincs lélektani jelentősége. E tulajdonságokkal csak az *aktustartalmak*, más néven funkciók rendelkeznek. N. Hartmann e látásmóddal nem ért egyet. Ő úgy véli, indokolatlan a személynek, illetve az általa gyakorolt aktusoknak tudat feletti létet tulajdonítani. A fizikai megjelenésű személy-

i „Wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartiger Wesen"

ben, mely mások számára tárgyként van közvetlenül adva, nem funkciókat, nem is aktusokat, hanem az aktusban megnyilvánuló személyt értékeljük. Hartmann helyesen látja, hogy a személy individuális egységként értékelendő, hiszen felelősségérzetünk is személyekre vonatkoztatva érvényesül, a cselekvések tudati regisztrációja nem *metafizikai*, hanem *egzisztenciális* szinten realizálódik. Hartmann is minden bizonnyal erre gondol, amikor leszögezi, hogy a személy feladata az önmagához való hűség fenntartása. Ez a magatartási forma, mely mellesleg megjegyezve arra utal, hogy a személyt reálisnak tekinthető értékkomplexus övezi, metafizikai értelemben nyilván nem valósulhat meg, erre csak egzisztenciális szinten nyílik lehetőség, és így Kant kategorikus imperatívuszának sémája a *punktuális egzisztencia* pozícióban fordított értelmet nyer, amely N. Hartmann megfogalmazásában következőképpen fejezhető ki: „Cselekedj úgy, hogy magatartásod maximája más személyek által ne legyen maradéktalanul követhető.[i]

Könnyebben megértjük az Intelligibilis Karakter – szabadságot és etikát egyaránt magába foglaló – értelmét, ha megvizsgáljuk kellő figyelemmel a személyiség empirikus, illetve bölcseleti megközelítése közt adódó különbséget. Az empirikus *karakterológia* alapjait az ókori bölcselet vetette meg, amely a személyiségtípusok kialakulását a négy különféle testfolyadék – vér, nyálka, sárga, illetve fekete epe – domináns hatására vezette vissza. Ez a bizonyos módosításokkal mind máig érvényben lévő tipológia, mely az embereket, már hétköznapi viselkedésük alapján is a szangvinikus, flegmatikus, kolerikus és melankolikus természetű egyéniségekre osztja, a római orvosra, Galenusra vezethető vissza, aki nem elmélyült gondolkodás és logikus következtetések, hanem tapasztalati tényezők alapján fogta rendszerbe típusait.

Kant a bölcselet feladatait négy kérdésben fogalmazza meg, melyek egyike az ember világban betöltött szerepére irányul: „Was ist der Mensch?" A kérdés nyilván nem vizsgálható embertársaink kinézetéhez kapcsolódó viselkedésének megfigyelése alapján, mert ez csak a jól ismert, annakidején komolyan gondolt, ma mégis viccesnek tűnő ókori meghatározáshoz vezetne: „Az ember az a kétlábú lény, amelynek nincsen tollazata". Sovány eredménnyel járna az is, ha csupán önvizsgálódásokra hagyatkoznánk, de a két forrás által szolgáltatott információk együttes értelmezése már komolyabb belátásokhoz vezethetne. A kérdésfelvetés ontológiai megfogalmazásához azonban harmadik komponensként mindenképpen a világmindenségről alkotott képzetünknek is hozzá kell járulnia.

A jelenkori fejlődéspszichológia a személyiség érlelődésének problémáit külső szemlélőként vizsgálja gyakorlati szempontok előtérbe helyezésével, melyek középpontjában a kérdés áll, hogyan érvényesül a környezeti feltételrendszerek és belső

i „Handle so, dass die Maxime deines Willens niemals restlos das Prinzip allgemeiner Gesetzgebung werden könnte".

adottságok összjátéka a személyiség érlelődés folyamán. A tényt, hogy a gyermek logikája, illetve erkölcsi felfogása nem azonos-e érett személyiségek megfelelő kompetenciáival Jean Piaget a kísérleti pszichológia eszköztárával végrehajtott vizsgálatai egyértelműen bizonyítják. A megfigyelési feltételek gondos izolálása alapján nyert leletek arra utalnak, hogy mind a morális, mind a logikai kompetencia érlelődése több fejlődési fokot érintve jut el a felnőtt személyiség színvonaláig. Számos jel utal arra is, hogy az emberiség e két dimenzió mentén, azonos állomásokon keresztülhaladva érte el jelenlegi fejlődési állapotát.

A fentebb vitatott koncepciók lényegét annyiban érintik Piaget eredményei, hogy a kísérleti eredmények empirikus alapon, reális körülmények között bizonyítják az ítéletalkotó képesség szukcesszív kialakulásának tényét. Nyilvánvaló azonban, hogy ha az individualitás princípiumát nem az egyén hétköznapi életkörülményei között, hanem a Világegész közegében elfoglalt kizárólagos helyzetben kéne ábrázolni, külső szemlélődésre nem adódna lehetőség. A kozmikus közeg, melynek maga a vizsgálódó személy is alkotóeleme és amelyen kívül más vizsgálati platform nem létezhet, nem szolgálhat megfigyelési lehetőséggel, melyben az ember egy másik színtérről önmagára tekint. Ez a követelmény azt eredményezi, hogy a személyiség helyét rögzítő pozíció tudatfeletti, más szóval irracionális kell, hogy legyen. Személyi öntudatunk tehát csak olyan eredményt produkálhat az introspekció eszközével, amely egzisztenciális helyzetünkről informál saját rendszerünkben. A külső és egyben belső szemlélet a tudati és érzéki tartalmak tárgyiasításával jár, tárgyakból egyedül azonban személyiségkép nem állítható össze. Az egzisztenciális szellem tudati képét Rickert meglátása szerint egy jelentésrendszer vetíti az emberi individuum elé, melyben személyisége, mint egy tükörben vizsgálhatja önön képzetét. Az értékelő és logikai aktus önmagába visszatérő vizsgálódásaiból értelemszerűen következik, hogy alanyi/tárgyi különállásnak ilyen körülmények közt nincs értelme. Olyan eset áll ugyanis fenn, melyben az érték önmagát értékeli és a logikai törvények önmaguk megítélése folytán érvényesülnek. A személy Intelligibilis Karakterét ebben az értelemben alkotják tárgyfeletti és – objektív érvényük következtében – tudatos megragadástól független, tehát tudatfelettinek minősíthető valóságok. És így zsúfolódnak össze a fentebb fölvázolt modell értelmében a személyiség azon tényezői, melyek csomópontjában minden metafizikai probléma fellelhető. A vizsgált tényálladék ezen ábrázolási módja lehetővé teszi, hogy az emberi aktus törvényszerűségei alapján nyilvánítsunk véleményt a bölcselet Kant által megfogalmazott problémáját illetőleg: „Mi az ember?"

A személyiség punktuálisan meghatározott egzisztenciális pozíciója a Világegészben arra enged következtetni, hogy minden egyén önállóan határozza meg saját létfeltételei alapján azt az értékkomplexust, mely irányadónak bizonyul számára. Ebben a személyek közti divergenciában nyilvánul meg a személyiség metafizikai magvát alkotó *Intelligibilis Karakter* nagy horderejű jelentősége. Ha ugyanis abból

indulunk ki, hogy az Intelligibilis Karakter egyben értékirányultságot is megvalósít, úgy nem lehet kétséges az sem, hogy a cselekvést irányító szándék reális aktusokban generálja értéktartamait.

A szakpszichológia Theodor Ziehenre (1862 – 1950) visszavezethető meghatározása szerint a karakter azoknak a személyiségvonásoknak – érzületi és akarati reakcióinak – együttese, amely az egyedi fejlődés folyamán állandónak bizonyul. Ám ha a realitásban ez a felfogás be is igazolódik, kérdéses marad, van-e a szubjektív állandóságnak a világegyetemre kivetített vonatkozásban szubsztanciális hordozója? Kant szerint maga a szubjektum, melyet a karakter és az emberi cselekvés logikai hordozójának tekintünk, nem értelmezhető szubsztanciális realitásként. A szubsztancia ugyanis transzcendentális értelembe véve nem más, mint gondolkozási produktum, nem metafizikai egység, nem Ding an sich. Az „én gondolkozom" ítéletben az „Én" csupán logikai értelemben meghatározott alany, nem realitás. Ha tehát a gondolkozást végső, tovább nem osztható szubsztanciális értelemmel ruháznánk fel, úgy elkövetnénk a paralogizmus hibáját: „A gondolat az, amit gondolok." Ez a megállapítás elveszíti érvényét, ha különbséget teszünk a gondolkodás és a gondolatok tárgya között.

Az értékelő aktus bázisát egy metafizikai *beszámítási pont* képezi, melyben az adja meg az aktus értelmét, hogy általa a személy szabadon valósíthatja meg értékeit a világban. Reális életkörülményekre vonatkoztatva ez olyan szabadságot jelent, melyben függetlené válunk a természet mechanikus rendszerétől. Ebben a függetlenségben formálódik meg az aktusok elegendő alapja, és ez a *szabadság* szolgáltatja az értékrendi beszámítási pontot: *a személyiség önmeghatározó lényét önmagára irányuló szándékként* („*Zweck an sich selbst*").

Az ember cselekedetei lényegét meghatározó akarat tehát okozatosság feletti minőségéből, metafizikai forrásból származik: transzcendens mind a megismerésre, mind a megismerés által elénk tárt tárgyakra vonatkozólag. Az akarati szabadság transzcendenciája mögött Schopenhauer egy mindenre kiterjedő, egyetemes világakaratot vél fölfedezni. Hegel *Világszelleme*, melyet nem valamiféle racionális motívum ösztönöz a történelmi folyamatok formálására, nem más, mint saját tevékenységének rezultánsa, így végső értelmében ugyancsak univerzális akaratként értékelhető. Önmagából indul és bontakozik ki, önmagát teremti és ismeri meg, önmagának állít belső késztetések alapján célokat... Minden tekintetben empíria feletti irracionalitás.

Az egzisztencialista filozófia kantiánus elvekhez hasonlíthatóan fedezi föl az emberben az autonóm megvalósulást, de az emberi létet emellett is kizárólagos, minden más tényezőből levezethetetlen, valami másra nem redukálható metafizikai végső létezőként fogja fel. Ennek értelmében az ember maga a világ, minden, ami az egzisztencián kívül esik, már csak lét nélküli, irracionális bizonytalanság. Kierkegaard az oszthatatlan, redukálhatatlan, megfoghatatlan létvalóságról így vélekedik: „Van valami, ami a gondolkodásban kisiklik a logikai elvek fogságából, ez pedig az egziszten-

cia." Az ember kozmikus értelemben reprezentánsa a mindenségnek: magunk ruházzuk fel a világot azzal a jelentéssel, amely nem vezethető le természeti adottságokból, és nem is tartozhat a természethez. A biológiai szinten lezajló ösztöntevékenység is egy kozmikus jellegű célirányultság elképzelését támasztja alá. Hogyan is igazolhatná az aktusok személyhez kötött értelmét egy törekvés, amely az egyedek és generációk vég nélküli folyamában sztereotip egyöntetűséggel mutat egy az individuális egzisztencia elmúlásával értelmetlenné váló cél irányába! Csak egy kozmikus jellegű valóság adhat szándékolt megvalósulásnak értelemet. Az emberi aktus Rickert szerint is olyan magatartási mód, melyet érték irányit („*Verhalten zu einem Wert*"). Az értékalkotás nem lélektani jelenség, hanem folyamat, melyben egy egzisztenciával rendelkező entitás emberként teremti meg a világban önmagát. Ezt a kompetenciát Nietzsche az „*Überschöpfung*" szóval írja körül, ami magyarul „túlteremtést" jelentene, ez a kifejezés azonban nem fedi a gondolat valódi értelmét, melyet a „hiper-kreáció" kifejezés talán jobban visszaad. A számtalan esetben, néha szándékoltan is, hibásan értelmezett szó „*Übermensch*" is arra a teremtményre utal, melyet az értékmegvalósítás képessége különböztet meg minden más élőlénytől. Ezzel a felfogással szembe állítható Jean Jacques Rousseau véleménye, miszerint az ember legfőbb tulajdonsága a gonoszságra való hajlandóságban nyilvánul meg: „*Tout est bien osrtant jes mains de l'auteur des choses; torut dégénére entere les mains de l'homme*". Függetlenül attól, hogy egyetértünk-e ezzel a nem éppen hízelgő jellemzéssel, a gonoszkodás megnyilvánulási formáiban is cselekvési szabadság jut kifejezésre: Az ember ront vagy javít, de nem henyél.

Rickert szerint a céltalan természet és nemlét karakterű ideák között *harmadik birodalomként* jelenik meg az ember, aki teremtő aktusban egyesíti az idealitást a realitással. Ebben a minőségben nem pusztán az „és" szerepét tölti be; azzal, hogy értéket alkot, értelmet ad a világnak és benne önmagának. Az ily módon megvalósuló egzisztenciális világhelyzetet aposztrofáljuk az *éthosz* kifejezéssel. Ebben az ethoszmomentumok által meghatározott helyzetben kell tehát kimutatnunk az individuum és Intelligibilis Karakter kapcsolódásában megvalósuló *személy* jellemzőit.

A „*személy*" főnév – latinul *persona* – a *personare* igéből származik, amely eredetileg a színész álarcán át kivehető harsogás (*sonare*) által megjelenített szereplő azonosítására szolgált. Az ember szerepe, jobban szólva *feladata* a kozmoszban, a rá telepedő értékek hordozásában valósul meg. Individualitása folytán a személy egy speciális ethosz-helyzetet foglal el, amely egyben Intelligibilis Karakterét is megszabja. Maga az ethosz-helyzet, tehát a személyre ható feltételrendszer, a következőkben felsorolt lehetőségek szerint variál:

1) A személynek szól a *kategorikus értékfelhívás*. Ha a személy csak reflexszerűen cselekedne, akkor csupán ösztönfeladatokat valósítana meg, nem lehetne hordozója a kategorikus értékfelhívásnak. Ám az ember, ha csak a szexualitás példáját vesszük, a

nemi ösztönből is szerelmet alkot. Intelligibilis Karakterétől függ, hogy szerelme Des Grieux lovag, Tannhäuser vagy Don Rodrigue stílusában valósul-e meg. A moralitás és az esztétika átsző minden ösztön-megnyilvánulást, ennek folytán az ösztönfeladat olyan többletmotívummal gazdagszik, amely nem vezethető le az ösztön biológiai jellegű céljából. A kategorikusság értelmét *hiperkreáció* adja, amely értéköbblettel motivál ösztönérdeket nem szolgáló cselekvések végrehajtására. A kategorikusság intelligibilis értelme a biológiai érdekeket nem szolgáló cselekvésben nyilvánul meg.

2) *A személy értékalkotás és logikai ítélet tekintetében döntési szabadsággal rendelkezik*. Ha nem lenne *szabad*, nem állna rendelkezésére az igazság kritériuma, amely megismerési tevékenységének záloga. E kritérium ugyan – Kierkegaard példájával élve – Ábrahám önnyugtázó megállapítása: „Tudom, mert tudni akarom: Isten szól hozzám." Ebben a tudásban fejeződik ki, hogy a szabadság nem csupán indeterminált-ságot jelent, hanem magában foglalja a tudatos választás lehetőségét is. Tudati fogyatékosság, elmebetegség, gyengeelméjűség esetén, a személyiség nem tekinthető teljes értékűnek. Az ítélő tudat intuitíve a világ Egészét ragadja meg, ezért benne mindig az ideálisan kiegészített Világegész jelenik meg. Az Egész perspektívájában megvalósuló plaszticitás biztosítja számára a képességet, hogy minden lehető tartalmat, jelentéssel lásson el. Minden tudattartalmat elhelyezhet oda, ahová objektíve való, még akkor is, ha biológiailag megalapozott reflexek alapján a döntés értelmetlennek tűnik. *Evidenciaérzet korábbi meghatározásunk értelmében akkor jelentkezik, amikor a jelentés egy tudati résztartalom Egészbe való behelyezéséből származik. Az igazság logikai és értékrendi kritériumát tehát a személyiség határozza meg – önmaga számára az ítélethez szükséges abszolút pozíció értelmében.* A szabadság elvét hordozó ítélő tudat nem kötődik a motívumok tapasztalati rendjéhez, más rendet is teremthet, mint amit tapasztal. A szabadság jelentősége az Intelligibilis Karakter tekintetében az apriori princípiumok alapjára épülő harmonizálási képességben ölt testet.

3) *A felelősség fogalma nem a más emberekkel kapcsolatosan konkretizálódó felelősség tudatában – mások iránt viselt, mások előtt való felelősségben –, hanem a finál nexus kozmikus tényében valósul meg*. Logikai és értéktudata alapján képes az ember hiányosságokat érzékelni a világban, és képes arra is, hogy olyan okozati folyamatokat indítson el, melyek közbenjárása nélkül nem jöhetnének létre. Saját elhatározásától és akarati megnyilvánulásaitól függ nagymértékben, milyen világot kreál kimondottan önmaga számára. Módjában áll, az ösztönök korlátlan kiélésének lehetőségét megteremteni, de ennek ellenkezője, az ösztöngátlások megvalósítása is lehetőségként adódik számára. Szellemi felépítmény-elméletek gyakran hivatkoznak determináló tényezőkre, melyek végső értelme az alapelvben fogalmazódik meg, mely szerint a mindenkori *lét határozza meg a tudatot*. Ilyen koncepciókban egyéb külső adottságok mellett a faji

hovatartozás, a gazdasági rendszer vagy a társadalmi osztály szolgál a felépítmény alapjául, amely szigorúan meghatározza a tudati folyamatokat, és amelyet a szellem csupán kiszolgál. E rendszerek közös tévedése a felfogásban nyilvánul meg, amely átlényegíti a kategoriális dependencia törvényét; a formát anyagjelleggel ruházza fel, holott a forma értelme épp abban áll, hogy konkrétan meghatározza az anyag valóságbeli minőségét: ugyanabból a kőrakásból egyszer palotát, máskor templomot, erődöt vagy éppen börtönt épít.

Bizonyos szociáldarvinista színezetű elméletek képviselői számára evidens igazságnak tűnik, hogy az élet értelme a fennmaradásért folytatott állandó, könyörtelen harcban merül ki. Nehéz elhinni azonban, hogy egyedül a fennmaradás értelmet adhat az életnek. A modernkori tanítások eszményét, mely az ember alacsonyrendű ösztöneit, hatalmi törekvéseit, agresszív önmegvalósítást, harcos szellemét állítja be a történelmi fejlődés motorja gyanánt, kétkedéssel fogadta már a római költő, Juvenalis is, aki a gondtalan életet bűnnek minősíti.[i]

Nem lehet kétséges, hogy léteztek már mindig is személyek, melyek akkora erőbevetéssel küzdöttek primitív céljaik megvalósításáért, hogy végül szem elől tévesztették az élet valós értelmét. Lehet emberekről, sőt az egész emberiségről sok rosszat állítani, csupán azt nem, hogy szellemisége nem tár fel olyan új horizontotokat, melyek az ösztöntevékenység minden célját viszonylagossá teszik. Az ember felelőssége abban áll, hogy többet kell tennie, mert többet tehet, mint ami ösztöneiből kitelik. Felelősségét világterv alapozza meg, amelyet aktusokban követve igyekszik megvalósítani egy életterv értelmében. Előfordulhat nyilván olyan életterv is, amely csupán béka-szerepet ír elő egy bűzös mocsárban. De még az is, aki ilyen tervet igyekszik megvalósítani, felelősséget vállal magára, mert számolnia kell azzal, hogy a mocsarat még gyatra élete folyamán lecsapolják.

A felelősség közegében az ember önmaga sorsa kovácsa, a maga alkotta világ félistene. Ítéletei mértékét nem az szabja meg, hogy élni lehet-e a testére-lelkére szabott világban, világának rendelkeznie kell szemléletre való méltósággal is, amely a felelősség *értékrendi alapjából* következik. Nem csupán élhető anyag alkotása tekintetében viseltetünk felelősséggel, az általunk gyakorolt élet stílusát is felelősséggel kell megválasztanunk. Erre az élet reális tényeinek – apriori szemlélet keretei közt történő – értékjelentéssel való felruházása szolgáltat alkalmat. Stílus kérdése, hogy napi eledelünket porcelántálból szeretjük-e fogyasztani vagy megelégedünk fatányérral is. Választási lehetőséget kínál az alternatíva, hogy a szerelemben romantikusok vagyunk-e vagy csupán naturalisták. Stílus kérdése az is, hogy hitelesen igyekszünk-e az atya vagy anya szerepét magunkra ölteni a családban, vagy csupán adományozott szerepekben keressük megvalósulásunkat.

---

i „… et propter vitam, vivendi perdere causas”.

Nem ilyesmiről van szó! Az életstílus többet foglal magába, mint ami az egyes, önmagukat értelmező elemekből következik. Nem a reális helyzetek adta szűk választékra vonatkozik a szabadság fogalma, valós jelentősége kozmikus értékrendi vonatkozásban válik nyilvánvalóvá. Ha csak a „persona" értelmét vesszük alapul, megállapíthatjuk, hogy egy értékrendileg meg nem határozott szerep fontos különbségeket nem tesz láthatóvá. Az élet színterén az orvgyilkos éppúgy, mint a nemes célokért küzdő harcos emberi életet veszejt el. A felelősség alapja a szabadon magunkra öltött szerepben, azzal a kérdéssel fonódik össze, vállalkozunk-e arra, hogy nem kíméljük mások életét.

Az Intelligibilis Karakter elegendő alapja abban az értékrendi világnézetben nyilvánul meg, melyet az individuum kíván realizálni reális aktusban tevékenykedő személyiségében *egzisztenciális szinten*. Az így megfogalmazott személyiség nem apriori tudatszinten közelíti meg a reális élethelyzet tárgyait, életstílusa egy marad –Schopenhauer példájával élve, akár babra, akár pénzre megy a játék.[i] Intelligibilis Karakterrel koldus is, királyfi is egyaránt rendelkezik, a felelősség értelme mindig abban áll, hogy teremtő tevékenységünkben Isten értemében járunk el – még ha a szerep súlya alatt összeomlunk is.

Lélektani vs. szellemi önazonosság

Az *empirikus* karakter szellemi mozgásterét bizonyos gondolkodási állandók határozzák meg, melyeket viselkedésirányító momentumokként is értelmezhetünk. A pozitivista ismeretelmélet értelmében a tapasztalat elemeit úgy kell csoportosítani, hogy a megfigyelhető törvényszerűségek a leggazdaságosabb módon alkossanak összefüggésrendszereket. A „*lex parsimoniae*" – a takarékosság törvényének – alapelvét a skolasztikus bölcselő és ferences rendi szerzetes, William Ockhaim (1288 – 1347), fogalmazta meg olyan értelemben, hogy a jelenségeket leíró sokféle magyarázat közül annak kell hitelt adnunk, amely a legkevesebb bizonyíthatatlan feltételezéssel érvel. A fizikus Ernst Mach (1838 – 1916), aki behatóan foglalkozott a pszichológia kérdéseivel is és az alaklélektan egyik megalapítójának számít, ugyancsak a gondolkodási gazdaságosság (*Denkökonomie*) elvére hivatkozik, amikor a tudati folyamatokat szubjektív módon adott *szimbólumok*[ii] rendezéseként értelmezi. Tétele

i „Gleichgültig, ob man um Nüsse oder um Kronen spielt."

ii Mach ugyan speciális szimbólumokról beszél, de fejtegetéseiből kitűnik, hogy ezzel a kifejezéssel az alakegész fogalmát igyekszik megragadhatóvá tenni.

az egyszerű elképzelésre épül, mely szerint speciális érzéki benyomások esetében speciális ingerelemek egyesülnek viszonylag stabil formában. A gondolkodás tehát megalkotja, a tudományos kutatás terminus technikusaihoz hasonlíthatóan, önmaga fogalmi rendszerét; szubsztanciális tényezőinek eredete nem dolgokra, hanem érzéki jellegű komplexumokra vezetendő vissza. A *lex parsimoniae* által meghatározott vezérelv betartása tehát tudományos ismeretszerzés szempontjából feleslegessé teszi az aprioritás feltételezését. Minden dolog – testet, lelket is beleértve – csupán alkalmi tapasztalati jelenségek összefonódását realizálja tudatilag, metafizikai jellegű objektivitások értelmében nincs értelme e képződményekről beszélni. A *gondolkodási gazdaságosság* elve talán bizonyítékul szolgálhat arra is, hogy biológiai jellegű emberi létünket nem más, mint egymásba illeszkedő kémiai folyamatok sokszorosan összetett rendszere alkotja. Ezt a nézetet vallotta mindenesetre Anaximandrosz is, aki már az ókorban megvetette az evolúciós elméletek alapját az elképzelésben, mely szerint az *örökös keletkezés* folyamában jöttek létre az élőlények, és miként minden állat, az ember is a halból fejlődött ki. Démokritosz és Epikurosz felfogása annyiban tér el a modernkori atomelméletektől, hogy amíg az ókori gondolkodók az atomot oszthatatlan, változatlan végső szubsztanciaként írták le, addig a jelenleg aktuális álláspont a végső oszthatatlanság princípiumát az eseménykötegek állandóságában véli fölfedezni, melyet úgy kell elképzelnünk, hogy bizonyos „konstansok" minduntalan elvésznek, ám folyamatos rendszerességgel újfent létrejönnek. Az oszthatatlanság és változatlanság predikátuma korunk szemléletében már transzcendentális logikai fogalomnak minősül.

Köztudomású, hogy az antik bölcselők a matematikai beszámítási pontot – elméleti ismeretek hiányában – reális kvantumnak tekintették: A kilőtt nyíl Zénón állítása szerint mindenegyes pontban megáll, merthogy abban az időpontban, melyben a pálya egy pontját elfoglalja, nem lehet egyszerre másutt is. Hogyan valósulhat meg tehát, hogy a nyílvessző mégis célba ér? Magyarázatul a megállapítás szolgál, hogy a *pályapont* fogalma nem fed semmiféle valóságot, csupán matematikai fikcióként értelmezhető. A nyíl egyetlen pontban sem állomásozhat, reálsebessége minden pillanatban kell, hogy legyen. Ez az álláspont megegyezik a felfogással, hogy az idő se realitás, hanem *realitások korrelátuma*: kettő vagy több eseményfolyamat aritmetikai összevetése. A Föld tengely körüli forgásának egységnyi időelemei mérik megegyezéses alapon minden elmozdulás időtartamát. Ehhez viszonyítjuk Nap körüli keringésének időigényét, az évet és más bolygók megfelelő mérőszámait is. Ám maga a reálmozgás is csak más testekhez viszonyított elmozdulásként értelmezhető, sőt, amint ezt Ernst Mach, a relativitáselmélet ősapja kimutatta, a testek tehetetlenségéről is csak viszonylagos értelemben beszélhetünk.

Végtelen lassú mozgás éppoly kevéssé képzelhető el, mint végtelen gyors. Eddigi ismereteink szerint a fény tovahaladási sebessége a leggyorsabb létező.[i] A folyamatok térben és időben megvalósuló egymáshoz való viszonya tehát el nem függetleníthető a reális létezőktől, az úgynevezett *relátáktól*. Ezek a tények egyértelműen utalnak arra, hogy térben/időben ábrázolt adatok csupán reális létezők folyamatainak függvényeként nyerhetnek értelmet. A relativitáselmélet részben megfigyelhető jelenségek, részben logikus következtetések alapján mutatja ki a törvényszerűséget, mely szerint a mozgási sebesség növekvésével megrövidülnek a tárgyak, miközben az idő folyása lelassul. Aki tehát nagy sebességgel utazik az űrben, kisebbé válik és fiatalabb marad, mint ikertestvére, aki a Földön éli életét. Ám ezek a folyamatok se futhatnak a végtelenbe, erről a fény véges sebessége gondoskodik.

A Zénón féle paradoxon feloldása, amely a valós és virtuális tényszerűségek megkülönböztetésére épül, arra is fényt vet, hogy az idealitás törvényei, melyekben elkerülhetetlen a *végtelen* fogalmi jelenléte, nem fedik egymást a realitás törvényeivel. Az antik *aporia* éppúgy, mint a kanti *antinómia* két különböző rendszer törvényszerűségeinek közös rendszerbe történő kritikátlan összevonásából adódik. Zénón paradoxonára visszatérve: *Gondolatilag* minden pályarész végtelenségig osztható, ám a *reálanyag* oszthatósága a kvantumnál végződik. A geometriai fogalomrendszerben centrális szerepet játszó *pont* állandó jellegű, változatlan tovább nem osztható szubsztancia. A *reálkvantum* ezzel szemben nem állandó, nem is azonos önmagával, mivel minduntalan megsemmisül, majd újra keletkezik, oszthatatlansága így csupán matematikai állandóság minőségében értelmezhető. Gondolatban az időt is végtelen kicsinyre csökkenthetjük, a valóságos idő ezzel szemben, mint ahogy ezt a lehető legkisebb időegységre vonatkoztatva ezt fentebb bemutattuk, csak megfigyelhető történés lehet. A Planck féle „h" nemcsak térkvantum, hanem időminimum is: *maga a pillanat*. Nincs olyan végtelen kicsiny idő, melynek reálfolyamatában minden megáll. Amit mozdulatlanságként élünk meg, az csak olyan mozdulatlanság lehet, amelyet két egyforma sebességgel egymás mellett azonos irányban haladó vonaton az utas észlel a másikon. Ha viszont mozgásról beszélünk, különbséget kell tennünk tehetetlen tömegek mozgása és olyan mozgási folyamatok között, melyek a világ állandó jellegű keletkezési állapotát/folyamatát határozzák meg. A szakadatlan áradatban megjelenő új minőségek nem vezethetők vissza az elemek vég nélküli kombinációjára, sokkal inkább a fejlődés újabb és újabb állomásai *időbeli többlet* produktumainak tekintendők. A római kor szereplői, nem atomkötődések biokémiai folyamatainak hordozói, nem is olyan kémiai elemek véletlen találkozásának manifesztációi, melyek más közegekben ma is léteznek, hanem *emberek* egy régmúlt időtájon. Olyan minő-

i Konkrét fogalmat alkothatunk magunknak nagyobb sebességről is, például egy virtuális olló élei metszéspontjának tovahaladása képében. Természeti folyamatként ilyen mozgásforma nem jöhet létre.

ségek megtestesítői, melyek annak előtte nem léteztek és soha többé nem is fognak létezni. A kérdés magától adódik: Miként jönnek létre ezek az *időbeli többletminőségek*, és vajon mivé lesznek?

A tétel, „*Semmiből nem lesz semmi, de ami van, az nem válhat semmivé*", olyan törvényszerűségre utal, amely az idealitásban fogalmazódik meg. A megállapítás hitelességét az adja, hogy *időtlen állandóságban* csupán ideális összefüggések létezhetnek, reálfolyamatok keretei közt lezajló megvalósulások ezzel szemben mulandók. A *semmi* ideális jellegű fogalmának helyét a keletkezés elméleti összefüggésében a *nemlét* veszi át. Ez a reális létet megelőző és azt követő *in statu nascendi* állapot magában foglalja az egymást követő stádiumok állandó jelenként megélt *creatio continua* kiteljesülésének és letűnésének lehetőségét, amely a materializmus és pozitivizmus gondolatrendszerében megfelelő jelentéselemek hiányában nem fejezhető ki.

Különös produktuma a materialista terminológia visszásságnak az anyag apriori, öröktől fogva létező, *idealizmust idéző* feltételezése Ennek értelmében a megvalósulási progresszió nem is lehet más, mint az időtlen létező atomok tervszerűtlen, csupán néha-néha célba találó cikázása. N. Hartmann ezt a látásmódot alulról felfelé építkező metafizikának nevezi. A XIX. Század ilyen értelemben dolgozta ki a biológiai evolucionizmus tanát véletlenszerű mutációs és szelekciós okozati folyamatok eredményének formájában. Így jelenik meg az ember a majomfélék csoportjába sorolandó állatként a törzsfejlődés során. Pozitivista felfogás szerint, legfőbb emberi tulajdonságaink ma is animális jellegűek.

Darwin feltevése alapján a tudomány az időfolyamatot ábrázoló geológiai rétegekben kereste az összekötő kapcsot az ember és a majomállat között. A *missing link kutatás* arra az eredményre jutott, hogy a mai ember fizikailag azonosítható formájában a kenozoikum negyedkorszakában a dilluvium idején lépett a világ színterére, hozzávetőlegesen félmillió évvel ezelőtt. Bizonyosra vehető azonban, hogy a homo sapiens, melynek szellemi képességei az emberével megegyeznek, egy jóval későbbi, rövid fejlődési stádium eredménye. Kérdéses marad mindemellett, hogy morfológiai adottságok megbízhatóan utalnak-e a szellemi teljesítőképességre. A neandervölgyi ősember koponyájának térfogata, kereken 1.500 köbcentiméterrel, nagyjából megegyezik a homo sapiensével, hátrahagyott nyomok mégis arra engednek következtetni, hogy intellektuális képességei tekintetében messze elmarad a mai ember mögött. Kuriózumként jegyzi fel az anatómiai szakirodalom, hogy Dosztojevszkij koponyájának űrtartalma Anatole France agyának térfogatát, egyenértékűnek mondható kulturális teljesítmények mellett, majd egy harmaddal meghaladta. Anatómiai adatok más vonatkozásban sem korrelálnak szükségszerűen emberi mércével mért intellektuális képességgel. Összehasonlító anatómiai vizsgálatok bizonyítják, hogy minden élőlény között a cet agya a legtekervényesebb, legintelligensebb állatnak mégsem tekinthető.

A szellemi képességek genetikai kérdéseit azért tartottuk érdemesnek röviden megvilágítani, mert pozitivista elméletek, mint fentebb már említettük, az ember metafizikai elhivatottsága ellen szóló érvként, az érdemlegességet messze túlhaladó jelentőséggel ruházzák fel a homo sapiens állati eredetét. Erre a kimondottan együgyű érvelésre utalva jegyzi meg a katolikus pap és etnológus Wilhelm Koppers (1886 – 1961), hogy a történelem kizárólag csontvázak alapján nem rekonstruálható, az ember teljes értékű elődjének csak azt a lényt lehet tekinteni, amelyik kulturális alkotásokkal jelenik meg a természet életterében. Kétségtelennek tűnik azonban az is, hogy a homo sapienset megelőző előemberek egyike sem áll közvetlen rokonságban a mai emberrel. A német paleontológus Edgar Dacqué (1878 – 1945) a fejlődési vonal megszakadását azzal a feltételezéssel magyarázza, hogy az ember ősei a Föld őstörténetének klimatikus adottságaiban nagy szerepet játszó szuperkontinensről, *Gondwanáról* származnak. Dacqué az u.n. *ideális morfológia* tanainak értelmében, melyek Goethe elképzeléseire vezethetők vissza, a gerincesek kezdetleges felépítési jegyeiben is a teljes értékű ember formálódásának átmeneti állapotait véli felfedezni. A mesés felfogás bizonyítékait, mely szerint *az evolúció ősformája és végcélja* az ember, Dacqué mitológiák anyagában igyekszik kimutatni.

A kérdés, hogy őseink mikor, milyen körülmények közt váltak emberré, megfigyelhető tények alapján döntendő el, melyeket a szaktudománynak kell szolgáltatni. A megjelenés időpontja nem érinti az Intelligibilis Karakter kapcsán felvetődő kérdéseket. Bölcseleti szinten abból kell kiindulnunk, hogy Intelligibilis Karakter felett csak olyan lény rendelkezik, amely felmutatja a szellemi aktusok végrehajtásának képességét. *Szellemi,* illetve *lélektani* megnyilvánulások diszkrét kategóriákat képeznek, nincs közöttük átmenet. A szellemi aktusok megjelenésének első biztos jeleként a szerszámkészítést foghatjuk fel az evolúciós folyamatban. Ez a tevékenység nem azonosítható a gorilláknál megfigyelt husángok, csimpánzoknál szokásos piszkáló eszközök használatával, és a páviánok kő, illetve kókuszdió dobálásával. A minőségi többlet nyilvánvaló. Lényegét a szerszám előzetes megtervezése, kivitelezése és nem utolsó sorban az elkészített eszköz megőrzése teszi ki. A tervezés *tárgytudatot* feltételez, ez pedig *apriori lényegismeretre vall*, mellyel a felhasznált elemek gyártási cél tekintetében lesznek megítélve. Nem mindegy például, hogy milyen anyagból készül egy kaparószerszám. A tevékenység, melynek folytán az ősember követ pattintgat, hogy egy előzőleg megtervezett alakot létrehozzon, extatikus karaktert mutat. A viselkedési forma objektív, kontemplatív, semmiképpen sem sorolható ösztönös lélektani funkciók közé. Nem létezik az emberen kívül élőlény, amely ilyen jellegű aktusképességgel rendelkeznék, Intelligibilis Karaktert az embernek tulajdoníthatunk egyedül.

Kétségkívül léteznek az emberre jellemző késztetések és magatartási formák közt olyanok, melyek más élőlényekben is felfedezhetők. Vitathatatlan mindenesetre, hogy minden szellemi és lelki jelenségnek az élet keletkezéséig, vagy ha úgy tetszik,

a teremtésig visszanyúló alapokra épül. N. Hartmann rétegelmélete ilyen értelemben vizsgálja a holt anyagból kiinduló élettani, pszichológiai és szellemi folyamatokat átívelő kapcsolatrendszer kölcsönhatásait, bölcseleti szinten. A biológiai pszichológia ezzel szemben az élettani funkciókra épülő magatartási formák feltételrendszerének vizsgálatát tűzte ki feladatául. E két, célkitűzéseiben és vizsgálati eszközeiben egymástól eltérő kutatási területen szerzett ismeretek nem állhatnak egymással szemben. Erről értekezik Schopenhauer, aki úgy véli, *minden tapasztalati ismeretnek megvan a* maga egyedülálló jelentése, és ha megfontoljuk, a metafizikai szintnek megfelelő minősítés is elsősorban a megfigyelés perspektívájától függ.

Fentebb már példálództunk azzal, hogy egy elektron nagyságú, egyébként gondolkozó lény nem regisztrálhat a világ történéseiből mást, csupán nukleáris folyamatokat – akár egy mészkőszikla molekula-konglomerátumában, akár a létezés értelméről elmélkedő filozófus agyában foglal helyet. Egy ilyen helyzet fennállása esetén a reflexológia okozati szintjén lejátszódó jelenségek is irracionálissá válnának, és csak a metafizika égisze alatt lelnének transzcendens magyarázatra. Logikus megfontolások utalnak arra, hogy ellenkező irányban is információvesztés nélkül transzponálható az ember pszichikai vonatkozású élményanyaga: Egy mélyreható esztétikai élményt előidéző énekhang hanghordozókon is visszaadható olyan minőségben, amely az élő hanghoz hűen jeleníti meg a műélvezetet lehetővé tevő akusztikus ingereket. A hanglemez puszta látványa ember számára nyilván nem teszi lehetővé a művészi alkotás élményszerű birtokba vételét, elképzelhető azonban egy meseszerű lény, amely a hangbarázdák látványát esztétikus élményként dolgozza fel. E gondolati kísérletek azt bizonyítják, hogy a transzcendálás szellemi aktusának megfelelő *transzpozícióban* a kategoriális rétegösszefüggésekre jellemző inherencia, illetve koherencia jelenik meg. A példaként ábrázolt jelenségek lelki folyamotokat mutatnak ugyan be, jelentőségük azonban rétegösszefüggések megjelenítésében is követhetővé válik.

A biológiailag megalapozott személyiségtípusok fogalma, mely az Intelligibilis Karaktertől függetlenül, illetve azzal párhuzamosan jellemzi az individuális emberi egyedet, már az ókorban is gyakorlati jelentőséggel bírt. Cézár például, korhű feljegyzések szerint, nem félt a piknikus felépítésű Antoniustól, ám tartott a nyurga, leptoszom testalkatú Cassiustól. Nem kétséges, hogy ez a beállítódottság személyes tapasztalatok alapján jött létre, testi adottságokból levezethető magatartási módok tudományos magyarázataként azonban, ha vitatható értelemben is, a már említett testnedvek szolgáltak. Korunk kísérleti pszichológiája mesterségesen állít elő tipikus reakciókat kiváltó helyzeteket, melyek személyre szabott összegzése hipotetikus viselkedési minták kialakítására szolgál. Abban a tekintetben, hogy a vizsgálódások egy értelemmel, öntudattal és kommunikációs képességgel rendelkező lényre irányulnak, melynek tudatos cselekedeteit akarati tevékenység vezérli, megegyezik a bölcseleti látásmód a gyakorlati kérdéseket vizsgáló lélektan felfogásával. Lényeges különbség

a két közelítésmód közt abból adódik, hogy a behaviorista, tapasztalati, mélylélektani, valamint egyéb, spekulatív jellegű személyiségkoncepciók a magasabb rendű szellemi tevékenységet közönséges lélektani funkcióként tartják számon, melynek jelentősége csupán felszíni adottságok különbségében nyilvánul meg. A felfedett magatartási módozatok azt hivatottak rendszerbe foglalni, hogy milyen stratégiák alakultak ki az *anyagi létezési* forma adta problémák legyőzésére.

Az Intelligibilis Karakterben megvalósuló szellemi struktúrák koncepciója ezzel szemben arra a meggyőződésre alapszik, hogy az ember nem csupán önfenntartó, fajfenntartó, ösztöntörekvések által determinált lény, hanem olyan teremtmény, amelynek értelmi képességei alapján módjában áll áthatni az egész kozmikus valóságot. Szelleme független a test létezését maghatározó téridőben fogant feltételektől. Képes arra, hogy anyagi természetű struktúrák fölé emelkedve létre hozzon önmaga számára egy világot, amelynek realitása független a természet rendjétől és azoktól az érzéki benyomásoktól, melyek a közvetlenül rá ható környezetet alkotják. A morális akarat tehát nem *pótkielégülést* valósít meg, mint ahogy ezt mélylélektani tanítások igyekeznek elhitetni, hanem olyan célt szolgál, amelytől nem vár kielégülést, csupán azt, hogy a realitás kényszerei alól kivonja szubjektumát. A *szellemi önazonosság*, mellyel önmagunkat és létfeltételeinket oszthatatlan egységként szemléljük, függetlenít az érzéki benyomásoktól: Lehet a világ olyan, amilyen, az ember értékattitűdjei függetlenek a kívülről ható erők determináló valóságától. És mert az Intelligibilis Karakter értékirányulása nem azonos a világ értékrendjével, szabadsága beszűkítéseként éli meg a fennálló szociális értékrend kötelmeit is. Moralitása az aktuálisan érvényes értékvalóságot túlhágva a még nem létező, ám szellemi realizációt igénylő értékek megvalósítására irányul. E fejlődésmenetben a társadalom csupán tárgyiasult hordozója a mindenkori értékeknek, melyek sohasem a létrehozott intézményekben, szociális struktúrákban, hanem mindig az *adott időben élő individuumokban* rezidensek.

Művészileg csak olyan alkotások képesek a társadalmi viszonyokat és az egyén szerepét ábrázolni, melyeket különleges tehetséggel megáldott egyének hoznak létre. Ám, ha nem létezne egy fogékony közönség, mely a társadalmat szintén esztétikai kontempláció szemüvegén át nézi – még ha nem is alkotó készséggel megáldottan –, a leghatásosabb művészi alkotásoknak se lenne értelme, és a művészetek társadalomformáló ereje sem valósulhatna meg. Átvitt értelemben a politika is művészetnek tekintendő. A társadalmi fejlődés „kreatív menedzserei" a politikusok, akiknek célja abban áll, hogy a társadalmi valóság berendezéseit olyan értelemmel ruházzák fel, melyet megbízó közösségük szemléletre érdemesek talál. Annak megítélése, hogy a társadalom szerkezetében létrehozott alkotások – képviseleti fórumok, intézmények, berendezkedések – mennyiben állják meg az irántuk való elvárások tekintetében helyüket, csak lelkiismereti kérdés lehet. Magának a társadalomnak nincs lelkiismerete, strukturális differenciálódásainak azonban tárgyiasult esztétikai arculata van, amelyen

érdemi változásokat csak különleges morális alkotókészséggel rendelkező individuumok, illetve az általuk létrehozott eszmékre fogékony közösségi fórumok eszközölhetnek. Tágabb értelemmel rendelkezik tehát a fentebb már vitatott esztétikai szemlélet, mint a művészi alkotások bensőségessé tétele folytán megvalósuló műélvezet. A történelem vándorlás az értékek világában – egy olyan gyalogutazás formájában, melynek során minduntalan kilépünk lábnyomunkból, hogy előrébb jussunk, haladhassunk tovább. Mindig keresünk valamit, ami nincs, de lehetne. Az emberi szellem erőfeszítése állandóan a megkötöttség ellen tör. A középkor jogalkotóinak szokása volt, törvényeiket örökkévalósági záradékkal ellátni, csak épp a későbbi generációk semmibe vették e mások által értékmegvalósításnak kinyilvánított fogadalmakat.

Hegel a történelmi haladás legmarkánsabb dimenziójának a gondolkodási formák folytonos fejlődését tekinti, mellyel a szellem erőfeszítése a megkötöttség ellen tör és e feladat elvégzése során egyre hatásosabb eszközökkel dolgozik. Kanttal szemben, aki a logikát zárt, fejlődésképtelen rendszerként értelmezi, amely az emberrel együtt jelent meg a szellem világában és jottányit sem változott azóta, Hegel úgy véli, az aktusok minőségi fokozatokban alkalmazkodnak a gondolkozási formák érettségi fokához, miközben az egyes kulturális törekvések médiuma önálló szerepkörben is érvényesítheti hatását. Ezt a – Hegel munkáiban csak implicit módon kifejezésre juttatott – nézetet karolja föl a neokantiánus Ernst Cassirer (1874 – 1945), aki úgy véli, a logikának nem szükségszerűen kell matematikai szigorral fellépnie, rendszeralkotó funkciója érvényesülhet kötetlenebb formában is. A természeti törvényszerűségek realitásában észlelhető szigorú logika nem fedi az emberi szellemben megjelenő világ értelemet. Tudati folyamataink messzebbre nyúlnak, mint amit egyszerű tükröződés biztosíthat; önálló törvények alapján működnek, melyek szerkezetében a természettudományos gondolkodás által túlhaladott, archaikus mechanizmusok is meggyőző hatással érvényesülnek. Hans Leisegang a minden logikát nélkülöző evidenciaélményt, melyet a természetes gondolkodásmód eredményez, egy fiatalkori élménnyel illusztrálja – egy vasárnapi prédikációra emlékezve, melyben a tiszteletes arról beszélt, hogy Jézus Krisztus feltámadása a biztosíték arra, hogy hívő kereszténykre is üdvözülés vár. Leisegang ebben a szentenciában serdülő ifjúként hibás következtetést vélt fölfedezni. „Ha a barátom Max eltörte a lábát", gondolta, „abból még nem következik, hogy rám is ez a sors vár." Későbbi tanulmányok során felfedezte, hogy állításai bizonyítékaként szent Pál is gyakran használja leveleiben e gondolkodási formát. E megfigyelés alapján jutott Leisegang a meggyőződéshez, hogy amennyiben egy kiindulási pont axiomatikus helyességéről meg vagyunk győződve, úgy erre az álláspontra egy egész, a formális logika struktúráival felérő logikai rendszer építhető. Önálló logika valósul meg a történelmi folyamatok esetében is, amikor az állam, jog, művészet, vallás és mítosz közegében sajátos rendszerek manifesztálódnak, melyekben az egymástól eltérő tárgyak egymástól eltérő megközelítési módot igényelnek. Rejtett, a

mai gondolkodók számára hozzáférhetetlen logikai rendszerek bizonyítéka gyanánt értelmezi Leisegang a német nyelv főneveinek az esetek nagy részében látszólag véletlenszerűen hozzárendelt nemeit. Cassirer is ilyen és ehhez hasonló bizonyítékok alapján jut el a meggyőződésig, hogy filozófiai kérdések vizsgálatára a formális logika eszközei nem alkalmasak. A mitologikus gondolkodásmódban megfigyelhető jelentésformák talapzatára építi tézisét, mely szerint *a természettudományos kutatási ágazatok esetén általánosan elfogadott logikus bizonyítási eljárások fogalmát szellemtudományi ismeretszerzés esetén a formális logikai értelmezésen túlmutató jelentéssekkel is el kell látni.*

Amennyiben az emberiség szellemének fejődési vonaláról átfogó ismereteket kívánunk szerezni, nem hagyhatók figyelmen kívül azok a *gondolkodási modalitások,* melyek eltérnek a formális logika szigorúan determináló törvényeitől. Leisegang és Cassirer meggyőző érvelése alapján bizonyítottnak tekinthető, hogy a szellemtudományokban létjogosultságot kell adnunk többfajta, egymás mellett megférő logikának. Jean Piaget empirikus eszközökkel biztosított felismerései is alátámasztják a tényt, hogy meggyőződések, melyek nem a formális logika követelményeire alapozódnak, ítéletekhez vezethetnek, melyek evidenciaélmény formájában rögződnek tudatunkban.

Az egzisztenciabölcselet sajátos logikájára jellemző a látásmód, melynek értelmében a dolgokat lényegileg sohasem az jellemzi, amiről a jelenben kiteljesülő értelmük ad felvilágosítást, hanem egy olyan folyamat, melyet az individuális *Én* alakít ki magának élményszerű befolyások alapján. A tudati képzetek középpontjában nem a tapasztalati általánosságon belül meghatározott különös individuum, hanem az egyedi, egyszer való, megismételhetetlen ember áll. Egy – a regisztrált benyomások alapján teljesen ismeretlennek tűnő – idegen világra ébredő új Egzisztencia tudatában a dolgok facéron, minden előzőleg szerzett ismeret nélkül válnak jelenné. A nemlétből létezővé váló, értelemmel rendelkező lény üres tudata gyakorlatilag mindent reflektálhat, „ami van", de csak olyan tartalmakkal töltődhet fel, melyeket önmaga generál egyéni módon, ami tehát a téridő-folyamatban fokról fokra nyer kimondottan a maga számára értelmet. Jaspers e folyamatot *szellem építkezésének* nevezi. Nem áll messze ez a felfogás az angol felvilágosodás központi személyiségének, Francis Baconnak (1561 – 1626) modelljétől, melyben e bölcselő a középkori etikai irányultság ellenpólusaként, korát megelőző módon, a „tudás hatalom" címszóval látta el az egyéni fejlődés értelmét – jóllehet, az individuum szerepét nem kozmikus vonatkozásban, hanem a társadalom keretei közti érvénysülés tekintetében határozta meg.

A szabadság fogalmát az egzisztencialista filozófia az ember elidegeníthetetlen szubjektivitása értelmében nem kizárólag a természeti okozatosságtól való függetlenség jegyében fogalmazza meg, tárgyi indeterminációt mellett jelentőséget tulajdonít az értékirányultságot meghatározó *szabad beállítódottságnak* is. Három választási lehetőség létezik, amely a preferált életviteli forma értelmét lényegileg meghatározza: Lehet az életmód *tárgyi jellegű*, melyben a személyiségmegvalósulás gyakorlati tettek

formájában ölt testet. Lehet *kontemplatív;* a szellem ez esetben lemond a teremtő szabadságról és csak a szemlélődés funkciójára irányítja egzisztenciális megvalósítását, tehát esztétikai beállítottságot praktizál, amely a jelenségek szelektív észlelésével jár. És választhatja az *alkotó szellem* kreatív beállítódottságú önmegvalósítását is, hogy a vitális sodródással szemben megbízható bázist teremtsen magának a végtelenben – Jaspers „*Halt im Unendlichen*" címszava értelmében.

Ezek a stratégiák, ha értelmet is adnak az élet által megkívánt tényekedéseknek, nem teszik felismerhetővé, hogy igazság érvénysül-e eredményükben. Jaspers úgy véli, az igazság fogalmát objektíválás célzatával vizsgálni nem lehet, nem is szabad, mert minden igazság csupán szubjektív evidencia formájában, önmagunk egzisztenciális szintű megvalósításában jeleníthető meg. Saját életünk értelmén túlmutató igazság ezért nem is létezhet. Ez az álláspont a „*szubjektív jellegű objektivitás*" oximoron értelmében helytálló. Cselekedeteink igazsága mindig csak élményszerűen, szubjektív tudattartamok formájában jelenik meg – még akkor is, ha ítélkező Énünk egy tőlünk idegen individuum felfogásával azonosul. Transzcendens kritérium olyan minőségben nem létezhet, melyben az igazság objektivitását, mintegy fáklyaként, külső jelenség világítja meg. De ebből nem vonható le a következtetés, hogy a szellem környezeti befolyásoktól függetlenül, totális önkényességgel teremti meg a maga világát, hiszen paranoid téveszmék által gyötört betegek is reálisan létező *külső* tényezőket ítélnek meg fenyegetőnek, és érzéki csalódások esetén mi magunk is valós benyomások hatása alapján ülünk fel a tévhitnek. Piaget kísérletei is bizonyítják, hogy külső jelenségek alapján ítélkezünk szigorú logikai kritériumoknak ellentmondóan is. Dilthey úgy véli, a szellemi struktúra történelmileg kialakult egységébe mindenféle, mindenfajta tudati specializálódás belefonódik a maga önálló jelentésével. Ez a mechanizmus szolgál magyarázatul arra is, hogy különböző korszakok gondolatrendszerében elvi összefüggések jelennek meg olyan átfedések formájában, melyek a bizonyítás logikai eszközétől független, teret, időt áthidaló azonos látásmódban manifesztálódnak. Démokritosz és Avenarius tanai a megragadott tárgyak különbözősége ellenére nyilvánvalóan egyugyanazon materialista, naturalisztikus iskolához tartoznak. Ha pedig Hérakleitosz és Hegel felfogása az objektív idealizmus tekintetében egyezik, úgy Platón, illetve Fichte rendszere a gondolatokban testet öltő szubjektív idealizmus eszméjét illetőleg azonos. A megjelenített törvényszerűségek mindegyike egy-egy speciális logika értelmében ábrázolja az összefüggéseket. Az alapgondolatokat közös rendszerbe tömörítő *fölöttes rétegalakzat* ellentéteket áthidaló homogenitása arra utal, hogy nem a hegeli Világszellem fejlődési állapota, hanem a vizsgálat céljából megragadott *tárgy minősége* variálja a mindenkori gondolkozási technikát. Attól függően, hogy milyen jelenségeket ítélünk meg, más és más logika alapján közelítjük meg a konkrét problémát. A tudati folyamatok messzemenő alkalmazkodóképességét az teszi lehetővé, hogy az Intelligibilis Karakter érlelődése

értékmegragadás tekintetében egzisztenciális szinten valósul meg. Ez önmagába véve nem jelent különösebb újdonságot, hiszen azonos eredményre jutott Leibniz is, akinek rendszere olyan képet fest a világról, melynek mindenegyes elemében tükröződik a mindenség. A monasz-elmélet csak egy lépésre választ el bennünket attól a fentebb részletesen kifejtett világképtől, amelynek értelmében a jelzett gömbfelületen elhelyezkedő emberi individuumok mindegyike egyrészt saját világa központjában áll, másrészt azonban hozzájárul a maga minimális súlyával a Világegész karakterének kialakulásához. A pontszerűség azonban ideális, végtelen kicsinységre utaló fogalom, amely nem alkalmas emberi lények megjelenítésére. De ha abból indulunk ki, hogy a virtuális gömbfelületen valós individuumok foglalnak helyet, számolnunk kell azzal is, hogy a realitás pozíciójában vizsgált *Egész* alakzatán kitöltetlen rések maradnak. Ez a hiányosság a koncepció tárgyát képző modellben természetszerűleg adódik – abból kifolyólag, hogy irracionális nemlét-rések szükségszerűen biztosítanak helyet a szerkezeti egészben folyamatosan egzisztenciát kereső és nyerő tényszerűségek számára. A reálisan létező, személyiségre jellemző individuális létfelületek irracionalitásuk ellenére egyértelműen elhatárolódnak egymástól; összességükben azonban így is többletminőséget eredményeznek, amely a konstitutív elemeken inherens. Ezzel lezárul a kör: *Az aktusidentitás minden egyed számára teremt egy önmagában érvényes világot, az irracionális Egészből visszaható inherencia azonban úgy hat az elemekre, hogy azok individuális szabadságuk ellenére egy koherens képződményt alkotnak, melyben az igazság objektív kritériuma közvetlen módon válik átélhetővé.*

EXKURZUS:
AZ INTELLIGIBILIS KARAKTER TIPOLÓGIÁJA

A kanti *formális* etikával ellentétben Nicolai Hartmann, abból indul ki, hogy az erkölcsi elvek konkrét *tartalmi* vonatkozással rendelkeznek, cselekvésirányító hatásukat ennek ellenére aprioritás jellemzi. A *Jó*, amely körül az alapvető erényértékek – *nemesség*, *teljeség* és *tisztaság* – csoportosulnak, nem *gondolati* azonosítás folytán aktualizálódik tudatunkban, hanem *intuitív* döntés eredményeként. Befolyása nem parancsszerűen, hanem a lelkiismeret intő hatása alapján, szabad akaratban érvényesül. Véglegesen meghatározott tartalommal bíró fogalomként ezért nem is definiálható, *jelentése a mindenkori (élet-) anyagban jut kifejezésre, amelyen* megfelelő döntések eredményeként *konkretizálódik*. Az értéktáblázat azonos szintjén elhelyezkedő erkölcsi értékek cselekvési vonzatukat tekintve homogén csoportokat alkotnak, melyek az említett tagozódásban a következőkben ábrázolt jellemzők alapján írhatók le.

1) A *nemes lelkület* magasztos élettartartalmakra való irányultságban jut kifejezésre. Értékek területén nem elégíti ki az általánosan elfogadott *Jó*, a legkiemelkedőbb minőség megvalósítására tör, magasröptű céljai felé haladva szeretne tökéletessé válni. A nemes forradalmár kerüli a kompromisszumot, olyan életideálok vonzatban él, melyeket felfelé tekintve követhet. Ellentéte a hétköznapi lélek, mely alapjába véve nem megvetendő, sekélyes életviteli szintje miatt talán csak sajnálatra méltó.

2) A *teljesség* („*Fülle*") *erénye*, mely a világ értéksokasága felé való nyitottságban nyer kifejezést, kiküszöböli a *nemes jellem* egyoldalúságát, széleskörű tapasztalatok szerzésére képesít. Negatív hatású élmények értékét a teljességre törekvő személy abban látja, hogy anyagot szolgáltatnak az értékszintézis számára. A teljesség ellenpontja szűkkeblűségben nyilvánul meg, zárt életviteli formát eredményez, mely kizárja a megpróbáltató kihívásokat.

3) Az *erkölcsi tisztaság* ellenáll minden kísértésnek. Széleskörű tapasztalatszerzésre nem törekszik, naiv közvetlenséggel fedezi fel és éli át az értékeket. A *tiszta jellem* gyermetegsége abban nyilvánul meg, hogy lelkileg a romlatlanság értelmében szegény. Szűziessége, finom érzékenysége, ártatlansága vonzó erő. A tisztaságot csak elveszíteni lehet, megnyerni nem. Értékeit akkor ismerjük fel igazán, amidőn veszendőbe megy.

Egy adott intelligibilis karakter konkrétan megvalósuló, stabil egységként manifesztálódó realitását három egymástól független, összhatásában minőségteremtő tényező szabja meg, melyek a *szabadság, kategorikusság, felelősség* momentumában nyernek kifejezést. A *nemesség* erénye ebben a konstrukcióban apriori jellegű látásmódnak minősül, amely *kategorikus* értékek felismerésére képesít. A *teljességet* megcélzó törekvés a *szabadság* adta lehetőségeket érvényesíti, értékek harmonizálása értelmében. A *tisztaság* az értékszemlélet közvetlenségét biztosítja és ilyen értelemben a realitás felett lebegő *értéktranszcendencia* átélésére való képességnek tekinthető. Ha tehát a *felelősség* lényegét a reális tartalmak irracionális többlettel való felruházása teszi ki, akkor e képességet a *tiszta jellem* valósítja meg a legszembetűnőbb módon.

Hartmann fejtegetéseiből kiderül, hogy az alapvető erényértékek a személyiség azon apriori konstansaiban manifesztálódnak, melyekben az értékmegragadás domináns tendenciája jut kifejezésre. Nem a ténylegesen megvalósított értékek képezik tehát a személyiség stabil vázát, hanem a potenciális képességek, illetve a *szándék*, amely az adott személyiséget irányítja a számára megragadható értéksokaság által megvalósított feltételrendszerben. A felsorolt jellemzők megelőzik a tartalmiságot és a *Jó* fogalmát is csak várakozó magatartás formájában juttatják a lelkiismereti tevékenység céljaként kifejezésre.

A felelősségérzetet átható értéknoézis kategorikussága, mely felette áll minden reáldeterminációnak, lehetővé teszi az ember számára, hogy teleologikus értelemben hasson saját világának formálására. És ha azt is számításba vesszük, hogy a *nemesség, teljesség és tisztaság* erényei nem életviszonyok által formált jellemzői a konkrét egyéniségnek, hanem profizikai adottságok közvetlen megnyilvánulásai, melyhez természetszerűleg kapcsolódnak metafizikai jellemzők, megállapíthatjuk, hogy az intelligibilis karakter olyan helyzetet foglal el az irracionális Világegészben, amely a valóságnak speciális értékjelentést tulajdonít. A tény, hogy Hartmann rendszerét nem elméletileg konstruált, a reális életviszonyoktól messze eső embertípusok alkotják, művészi alkotások bizonyítják, melyek a mindennapi életben megfigyelhető, a differenciálpszichológia jellemzői segítségével is jól ábrázolható, valószerű figurákat keltenek életre.

Vonjuk a következő összeállításban ezeket a művészileg kreált, létező figurákat közelebbi vizsgálat alá.

a) Ibsen Henrik figurája, Brand, *a Nemes Jellem* prózai megvalósítója, aki jellemében kiforrottan tér vissza szülőföldjére. Röviddel megérkezése után azzal vonja magára a falu lakóinak figyelmét, hogy egy veszedelmes viharban átkel törékeny lélekvesztőjében a fjordon, hogy egy gyermekgyilkos, bűnös apának, aki öngyilkossági kísérlete után halálán van, elvigye a végső vallási vigaszt. Ez a bátor akció a kezdetben gyanakvással fogadott férfit a cselekvés hősévé teszi, és falu népe megválasztja őt lelki pász-

torának. Élete pozitív fordulataként éli meg Brandt a sikert is, hogy szíve választottja Ágnes, régi udvarlóját és színes ábrándok ígéretét elhagyva, hozzá megy feleségül.

Papi hivatását életénél is komolyabban veszi Brand, vallási meggyőződésben tökéletes polgárok kineveléséért indul harcba. Az erkölcsi megújhodást, melynek megvalósítása nézete szerint önzetlen s egyben könyörtelen fellépést igényel, nem szociális programok kiegészítésének, hanem az emberi felemelkedés alappillérének tekinti. Ez a meggyőződés vezet ahhoz, hogy saját édesanyját is keményen elítélje. Korlátolt lelkületű, eltévelyedett személyként kritizálja anyját, aki minden életenergiáját haracsolásnak szenteli. Brand, alapvető értékirányultságához méltón, nem jóságos megygyőzéssel, hanem rideg fensőbbséggel igyekszik őt saját ideáljai értelmében átnevelni. Értésére adja, hogy vagyona növelésére irányuló törekvési talán bizonyos tartalmat adhatnak a hétköznapnak, de ezzel a kórosan beszűkült értékszemlélettel szem elől téveszti az élet valós értelmét, áldozatává válik egy bűnös eszmének.

Brand fanatizmusa bizonyos mértékben azonos a *nemes lelkülettel*, mégsem fedi annak fogalmát teljességgel, mert amíg a nemes karakter fölfelé tekintve egyetlen vezércsillagot szemlél, addig Brand földi jelenségekre szegezi tekintetét, képtelen a valós világtól gondolatilag elszakadni. Mindemellett világosan, minden elfogultság nélkül ítéli meg és ítéli el anyja jellemét. Amidőn a gazdag asszony halálán van, megtagadja tőle a végső szentség szolgáltatását, mivel az asszony nem mutatja semmi jelét a bűnbánatnak. Brand jelszava a megalkuvás nélküliséget kifejező „Mindent vagy semmit!" amely beállítódottság magában foglalja azt a nézetet is, hogy anyjának papi segédlet nélkül kell diadalmaskodnia élete szennyén, és ebben ne számítson Isten kegyelmére, „Mert bűnnel teljes az a tett, mely félig készült s színre lett."

A „Minden" értelmében feláldozza családi élete melegét is. Kisfia halálos beteg, nem bírja a zord éghajlatot, orvosa véleménye szerint a családnak, fia egészsége érdekében, déli vidékre kellene költöznie. Brand rövid időre bizonytalanná válik, megrendül, de végül győzedelmeskedik benne az elhívatottság szelleme, mely azt súgja, hogy a jóságot nem szabad lágyságként értelmezni. Azzal álltatja magát, hogy Isten sem szánta meg a maga fiát, az Olajfák Hegyén szenvedő Krisztust, magára hagyta minden emberi gondjával. Ki kellett a keserűség serlegét fenékig üríteni Jézus Krisztusnak is. Brand számára nem esik latba, ki idegen, ki rokon, figyelmen kívül hagyja az orvos javaslatát: Ami gyermeke számára a zord éghajlat, az Brand számára a siralmas kötelességteljesítéssé válik. Amikor gyermeke meghal, Ágnes keservesen megsiratja. Brand szerint azonban az anyai könny is bűn, holt gyermekében csupán a porhüvelyt látja: „Ami testfeletti benne, az amúgy is már Istennél van, nincs tehát ok gyászolásra." Ágnes anyai lelkülete tiltakozik a magyarázat ellen. Ami a férjnek közönséges holttetem, számára még mindig kedves gyermekének földi maradványa. Ágnes *tiszta jellemmel*, teljes szívvel csodálja férjét, fűti Brand hitbuzgósága, de lelke mást is áhít: áhítja a szeretetet, ragaszkodik az édes emlékekhez. Gyermeke ingét,

kabátkáját, sapkáját természetes anyai gyöngédséggel őrzi ereklyeként. Brand ebben is bűnt lát és a keresztelői ruhácskákat egy ismeretlen apától származó, árokparton szült gyermek anyjának ajándékoztatja. Ágnes a kiábrándítón zord erkölcsi éghajlatot nem tudja elviselni, belepusztul a lelki ridegségbe.

Brand özveggyé válik, következetességét elismeréssel nyugtázza a hívők serege, hírneve eljut messzire. Jogosnak tartja Brand a méltatást, és bár a sikerélmény, ha nem is szédíti meg, elégtétellel tölti el, mégis egyedül érzi magát. Az a gondolat gyötri, hogy a legkietlenebb pusztában vándorolva se érezné magányosabbnak magát, mint azok közt az emberek között, akik vezéregyéniségüknek tekintik. Politikai érdekhálózat fonja körül, az elpolgáriasodás veszélye fenyegeti, ő marad azonban a maga útján, kicsiny, régies istenháza helyett új, pompás templomot emeltet, melynek avatása népünneppé válik. Brand ekkor döbbenettel tapasztalja, hogy nem élvezi a dicsőséget, megretten a pompától. A harangok zengésében és a viharos orgonazúgásban, elvei feladását ismeri fel. Elhatalmasodik rajta a gondolat, hogy Isten igazi temploma a róna, a tenger, a puszta, a fjord, a mennybolt. Hitét nem árnyékolhatják be semmitmondó külsőségek. Bezárja a templom kapuját és kulcsát folyóba veti.

Közéleti szereplése ezzel lehetetlenné válik. Az ünnepségen jelenlévő prépost nyíltan ki is mondja: Brandból püspök nem lesz soha. De ő nem törekszik, nem is törekedett soha társadalmi megbecsülésre. Mindig is új Mózesként igyekezett követőit a megálmodott Kánaán felé vezetni. A tömegek lelkesedése azonban lankad, nem hull manna az égből, a hitben fogant bizalom lassacskán szertefoszlik. Csodát áhít a nép, Brand ehelyett harcot hirdet, és a meghirdetett küzdelem célja sem balga vágyak kielégítése, hanem a szűz akarat fénye, a hit tüze, a szív erénye, a tövisfüzér…

Egy ilyen jutalom elvárása nem lelkesíti a tömeget, cserbenhagyják Brandot, aki rendületlenül folytatja útját a legmagasabb csúcsok felé, pedig már csak egyetlen egy hívő tart ki mellette, egy félkegyelmű. Fagyos magányában Ágnesről és gyermekéről révedezik, mintha minden a régi meghittségben visszatérne hozzá. Brand ennek az utolsó kísértésnek is ellenáll, félbolond hívétől sem fogadja el a lényének kijáró tiszteletet. Erényei fönségében új hitet szerezve igazoltnak érzi magatartási módját, és amidőn egy lavina eltemeti, akarata győzelmében bízva várja az üdvösséget…

Nem, üdvösséget Brand nem várhat! A hit, ha az élet jelenségeit még olyan mélyen át is hatja, magát az életet, az emberi kapcsolatok lényegét át nem értelmezheti. Nem kezelheti eszközként az értékmegvalósító akarat a reálisan megragadható dolgokat. *Vállalni* a kereszthalált, a hús kínját, a lélek keserveit erény; mindezt *keresni*, *akarni* azonban bűn. A kategorikusság értelme abban nyilvánul meg, hogy jutalom metafizikai tényezőktől nem várható, mivel ez kimerítené – Kant megfogalmazásában – a heteronómia fogalmát. A nemes karakter, amidőn értékek felé tör, ne csak az evilági boldogságról mondjon le, de ne számítson az üdvösségre sem. Az értékmegvalósítás tökéletes érdektelenséget követel.

b) Goethe Faustja, érett, sok tapasztalattal rendelkező ember, aki az élet útját nagyrészt már megjárta, a *teljes személyiség t*ökélyét igyekszik megvalósítani. Felvilágosult fő, ismeri a bölcselet, a jog, az orvostudomány s a teológia titkait, többet tud, mint számos doktor magiszter, írnok és egyházfi, mégis úgy érzi, nem tudja, amit tudnia kell. Nincs semmi iránt előítélete, nem fél az ördögtől sem. Mágiában igyekszik a dolgok megértésében fejlődést elérni, hogy az emberek tanítására, javítására, megtérítésére alkalmas képességekkel rendelkezzen. Ám a szellemidézés sem hozza meg a várt eredményt, a megidézett árnyéklény nem rendelkezik ismeretekkel, amely a tudást, melynek már birtokában van, valamilyen módon túlhaladják. Érvényesül tehát Faust személyében is az egzisztencializmus tétele, mely szerint senki sem ismerheti helyettünk az igazságot.

Egy húsvéti séta alkalmával a város kapuja előtt, szemlélgeti Faust famulusával, Wagnerrel, az ünneplő tömeget. Jelentéktelen emberkék jelentéktelen problémáiról fecseg a sokaság. A diákok lányok után szaladgálnak, fontoskodva értekeznek a városi politika ügyes-bajos dolgairól díszesen öltözött polgárok. Faust e tömegben a bölcs doktor, akit hódoló tisztelettel üdvözölnek. Az átlagpolgár elismerése Faust számára azonban csak gúnyolódásra érdemes semmiség.

„Minden, amit tudunk, lényegét tekintve haszontalan, arra lenne nagy szükség, amit nem tudunk." Az elmélkedő séta közben egy uszkár csatlakozik a professzorhoz. „Vajon egy ilyen eb értelme mi lehet-e más, mint egyszerű idomítás eredménye? E tulajdonsága tekintetében szinte ember számba vehető." A kutya kitartóan követi Faustot, nem hagyja magát elzavarni, végül is, a doktor dolgozószobájában kiderül, Mefisztó bújt a képébe. De mi is ennek az ördögi fajzatnak a lényege?

Ő az, aki mindig csak rosszat akar, ám végül mégis a dolgok jó kimenetelének okává válik. Vajon Faust szomjas lelkülete, szennyes kalandok közepette, azonosul-e későbbi útján kísérője lelkületével? A *Teljes Jellem* számára a jóságnak való átlagos megfelelés a világ unalmas oldalát jelentené, ezért tesz rosszat olyan esetekben, melyekben a legtöbb ember az erény biztos útját választaná. De hogyan is lehetne a világot más módon harmonizálni!? Mefisztó e világban a részek részének része – a teremtő kezdet alapanyaga, sötétség, melyben világosság születik. Ő az a bizonyos ellenlábas, melyben a világfejlődés hajtóereje lakozik. A fausti *teljes lelkület* nem elégszik meg azzal, ami van, elégedetlen ugyan a *nemes* is a létezővel, de ő nem aprózza el magát, hanem egyetlen magas cél felé tör. Faust a múló pillanatok sokaságát egyesíti, személyében a világ értelmes egésszé válik. Törekvései végső célját a Mindent Átfogó élménye határozza meg, melyért vállalja az elkárhozást is. Egy feltétellel: Lelkét csak akkor veheti birtokba az ördög, aki minden kívánságát teljesíti, ha úgy érzi és ezt kategorikusan ki is jelenti, hogy eljött a pillanat, amely testi-lelki igényeit teljes mértékben kielégíti. Ahhoz azonban, hogy ítéletet alkothasson a világ egészéről, nemcsak a Jó megvalósítása lehet a célja, ki kell kóstolnia a Rossz adta lehetőségek élménydi-

menzióit is. Olyan életet élhet tehát, melynek során nem gátolja ösztönei kiélésében sem erkölcsi kötelem, se realitási kényszerek, csupán az irracionális fenyegetettség:

Werd' ich zum Augenblicke sagen,
Verweile doch! Du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!

Eléri-e valaha az élmények kergetésének végállomását, amikor megállítani kívánja az idők múlását és kijelenti, hogy a pillanat szépsége megéri a kárhozatot? E múló gyönyört, melynek örökkévalósággá kellene válnia, nem mérhetjük korlátolt emberi érzületekkel. Benne a Teljes Jellem diadalérzete nyilvánul meg, amikor kijelenti a végső győzelem pillanatában: „Üssön a halál órája! Az óra megállhat, a mutatók lehullhatnak a számlapról…"

Az ördöggel kötött egyezség alapján megkezdi Faust a múló pillanatok kergetését. Auerbach pincéjében vad mulatozások közepette visszanyeri fiatalságát. E momentumban valóban a Teljes Jellemre utaló kötetlenség válik valóra, melyben az ifjúság élmények iránti fogékonysága egyesül a tapasztaltság fölényével. Eme készségek birtokában könnyűszerrel csábítja el Faust Margarétát, a *tiszta* polgárlányt, aki egy háborítatlan szerelmes éjszaka reményében altatót ad anyjának. A pásztoróra alkalmával tör rájuk bátyja, Bálint, akit Faust megöl.

Fék nélküli élménykergetésében Faust a Walpurgisz-éj boszorkányaival dorbézol, mosdatlan ösztön-kielégülések közepette élvezi az élet tenyész-örömeit. Egy erdei elmélkedés alkalmával Mefisztó beavatja a szerelem kettős arculatának rejtelmeibe, melynek csupán egyik oldala a földöntúli gyönyörűség, amely álmodozásban egyesít Eget és Földet. A szerelem csodájában átéljük az isteni világteremtés minden szépségét, ám amidőn a földöntúli intuíció a mennyei magaslatok csúcsára hág, véget vet a csodának egy szemérmetlen mozzanat, melyet részletezni még Mefisztó is röstell. Margaréta, vétkes szerelméből kijózanodva, gyermekgyilkosságig süllyed, Tettének következményeit nem tudja elviselni, megőrül. A végső kárhozattól égi kegyelem menti meg.

Faust a császári palotában halad tovább kalandhajhász útján, beleszeret a nemességet képviselő női ideálba, az elvarázsolt mitológiai asszonyalakba, Helénába, aki előtt térdet óhajt hajtani. Heléna azonban szellemalak marad, és Faust közeledtére eltűnik. Kiadós alvilági kalandok után Faust módos emberként tér vissza a Földre. Nagy terveket sző az emberiség jövőjét illetően, amikor az elkerülhetetlen öregséggel hívatlan vendégként beoson házába a Gond: Faust megvakul. Világosság már csak nyugtalan lelkét élteti tovább, szellemileg tevékeny marad, a tengertől akarja visszahódítani a földet. Látása elvesztését nem is tekinti oly nagymértékű fogyatékosságnak, mely tevékenységében gátolná. Testi jellegű törődöttsége halála közeledté-

vel, úgy tűnik Pál apostol megvilágosultságával párosul. Immáron azt vallja, egyetlen szellemi alkotás felér ezer kéz teljesítményével is. A lemúrok munkazajában, akik már sírját ássák, gátépítő munkások ásóinak pengését véli felfedezni. Boldogan vallja, hogy *szabadságot és életet csak az érdemel, aki naponta dolgozik azért, hogy szellemével méltó emléket állítson magának a röpke élet utáni időkre.*

A teremtő akarat diadalának előérzetében kívánja Faust lelkét a szerződésben rögzített pillanat értelmében cserébe adni. Egyetlen testi vonatkozású élmény sem ragadta meg énjét annak előtte akkora varázzsal, hogy hatása alatt kívánjon örökre időkre maradni. A megvilágosodás élményanyaga azonban, mely szellemi alapokon nyugszik, most olyan távlatokat jelenít meg előtte, melyektől soha nem akar megválni. Vajon mi készteti az aggot, halála kapujában arra, hogy lelki üdvösségét a sátánra bízza? Válaszunk csak egy lehet: A heteronómia szabálya ily módon tör magának utat Faust életében. Se földi jószág, javadék, se lelki üdvösség nem határozhatja meg, mit tekint az ember értéknek, ám senkinek sem mindegy, milyen nyomokat hagy maga után, amikor elhagyja az élők világát:

> *Es kann die Spur von meinen Erdetagen*
> *Nicht in Äonen untergehn….*

A személyt vezérlő *eszme materializációjában* ölt testet az, ami alkotóját képviseli majd akkor, mikor már eltűnt az enyészetben. Gátak állják a hullámok verését késő korokban is, melyekben építő mestereik neve, dicsősége már rég feledésbe merült. A jövendő nemzedékek fennmaradásáért harcoló, pszichológiai funkciók által irányított lény csupán az ösztönkielégülés gyönyöréért hozza meg áldozatát. De ha nem ígér semmit a jelenben és egy később beérő személyes jutalom se honorálja a fáradozásokat, úgy e *semmiért* csak egy szellemi lény képes áldozatot vállalni. Ez pedig az a nyomorúságos ember, aki a jelen kínjait hordozza, hogy önként feladott örömeit olyanok élvezzék egykoron, akik majd akkor élnek, amikor az ő testét már rég elhagyta a lélek. Ebben a szellemi aktusban fordított az idő folyása: a mindenkori jelen a múlt felé irányul, melyben képzetek, érzések, hangulatok kelnek személyről leváló tárgyakként új életre. A régmúlt szellemi termékeiből mindenki részesülhet, aki mások örökbe hagyott élményeiből részesülni kíván. A *nemes* és a *teljes* lelkület itt az örökös és örökhagyó szerepében egészíti ki egymást, amely szerepkőrben a kölcsönös szeretet nem felebaráti – térben, időben egymáshoz közelállók közt érzett – szeretet; nem „*Nächstenliebe*". Értékrendben magasabb szinten áll az időben és térben egymástól távolállók kölcsönös szeretete, a „*Fernstenliebe*". A mindenkori jelen alkotószellemének, mely maga is profitál az elmúlt korok kultúrahozamából, célja csak a jövendő művelése lehet. Ezt nevezi Nietzsche ajándékozó szeretetnek („*schenkende Tugend*"), amely erény a jövőbeni *Übermensch* kiművelését szolgálja.

A kulturális kincsek korlátlan mennyiségben ajándékozhatók feldolgozásukra képes és egyben hajlamos szellemek javára oly módon, hogy ezáltal az ajándékadó nem lesz szegényebb. Milliók és milliók élhetik át egyetlen kultúraalkotó gondolatait, tetteit, intim érzelmeit szelleme objektivitása következtében.

c) Shakespeare a *tiszta jellem* tragikus szépségét tárja elénk a *Hamletben,* akinek atyja, a dán király, váratlanul meghal. Özvegye, Gertrúd, néhány hónappal a temetés után férjhez megy Claudiushoz, a néhai király öccséhez, akire nemcsak ezáltal nehezedik a gyanú árnya, hogy bátyja halála az ő lelkén szárad, bizonyos jelenések is az ő gyilkos szerepére utalnak. A történések nem hagyják Hamletet nyugodni, bánatosan visszavonul, különös viselkedésével már-már az őrültség gyanúját kelti. Ami kedvét szegi, nem annyira a trónöröklést érintő jogtalanság, hanem anyja méltatlan viselkedése. Kulturáltan kifinomult lelkülete megütközéssel konstatálja, hogy a gyász nyoma sem fedezhető az asszonyon, sőt, mintha férje halála furcsa kielégüléssel töltené el. A meglepő viselkedés nem készteti Hamletet könnyelmű ítélkezésre, gyötrődve tépelődik, vajon mi lehet igaz a mindenfelől fülébe jutó szóbeszédből. Valóban erőszakos halált halt-e királyi apja? Az önemésztésnek maga a meggyilkolt uralkodó szelleme vet véget azzal, hogy a fia előtt megjelenvén arra szólítja fel őt, álljon bosszút a gyilkos trónbitorlón, Claudiuson.

Hasonló földöntúli sugallat parancsként hatott antik elődjére, Oresztészre, aki engedelmeskedett a bosszúra való felhívásnak és habozás nélkül hajtotta végre az ítéletet. Hamlet azonban Nemes Jellem, aki igényt tart lelki szabadsága megőrzésére, maga akar dönteni, hogy a kategorikus felhívásnak milyen érvényt adjon. Emberi élet kioltása *bosszúból* alapvető erkölcsi beállítottságába ütközik, keresi tehát az önkényes igazságtevés és erkölcsi felelősség közti ellentmondás feloldásához vezető utat. A probléma középpontját a lelki hányódás alkotja, mely az élet által ráírt szerepkör ellentmondásosságából adódik. Úgy érzi, erkölcsileg nem tud a rá kirótt feladatnak megfelelni. Apja halála mélységesen megrendítette, ám, ha az természetes úton következett be, nem hárul rá semmiféle kötelezettség. De vajon milyen felelősség terheli személyét, ha apja gyilkosság áldozata lett? Felelős magatartás-e, a gyanú felett egyszerűen elsiklkadni? Mit kell tennie, ha minden kétséget kizáróan bebizonyosodik, hogy apját Claudius ölte vagy ölette meg? Anyjához természetszerűleg kellene, hogy a szerető gyermek érzelmi szálai fűzzék, szeretetre való méltóságát azonban ellehetetleni a király halálát övező gyanús viselkedés. Magyarázható talán anyja magatartása azzal, hogy ő is benne van a gyilkos komplottban? De akkor is, ha minden gyanú bebizonyosodik, mennyiben fogadható el erkölcsileg egy a vérbosszú ürügyén végrehajtott további gyilkosság? Tépelődésében Hamlet őrülettel viaskodik, lélektani zsargonnal kifejezve pszichózisba menekül. Belső konfliktusát tetézi, hogy nem érzi jogosnak a szellem felhívását, hiszen valójában az áldozatnak kellene gyilkosát a maga módján büntetni.

Vándorszínészek érkeznek az udvarhoz. Hamlet egy futó ötlet alapján eljátszatja velük a király meggyilkolásának történetét, abban reménykedve, hogy a szimbolikus tetemre hívás fényt vet a bűnös személyére. És valóban: a trónbitorló képtelen végig nézni a királygyilkosság jelenetét, kirohan a nézőtérről. Hamlet már biztos lehetne benne, hogy gyilkosság gyanúja megalapozott, nem képes azonban minden további nélkül elfogadni a rá háruló a könyörtelen vérbíró szerepét. Inkább anyjához fordul a kéréssel, bánja meg múltját és tagadja meg Claudiust, minden bajok okozóját. Az őszinte beszéd azonban nemcsak, hogy nem hoz eredményt, Hamlet belső konfliktusa, amely a csalódottságból és kiábrándultságából adódik, egyre csak fokozódik, és már dühkitörésekhez vezet.

Úgy érzi, tennie kéne valamit, cselekvőképességét azonban gátlások bénítják, melyek alapja nem gyávaság, hanem a barbár jelenben ki nem élhető szeretet. Udvari környezetében Ophéliához gyengéd érzelmi szálakkal kötődik, a lány azonban gyanakvással fogadja közeledését, mivel apja és fivére komolytalan nőcsábásznak tartja a királyfit, és erre a megítélésre nagy nyomatékkal fel is hívják figyelmét.

A trónbitorló tisztában van már azzal, hogy leleplezték, jogosan tart Hamlet bosszújától, ezért királyi parancsolattal, majdhogynem száműzetés szerűén, Angliába küldi, hogy az általa felbérelt orgyilkosok ott megöljék. Hamlet előtt nem maradnak titokban nagybátyja tervei, minden oka meglehetne, hogy cselekvésre szánja el magát, ám a jogos ellenállás kivitelezésében áthághatatlan belső ellenállás akadályozza. Cselekvésképtelensége nem gyávaságra vezethető vissza, ezt az bizonyítja, hogy amikor az Angliába tartó hajót kalózok támadják meg, vitézi módon harcol a martalócok ellen.

Előzetes bejelentés nélkül tér vissza Hamlet Dániába, és itt rögtön megérkezése után Ophélia önkezű haláláról értesül. Bizonyos fokig bűnösnek érzi magát, mert a lány elutasításként értelmezhető magatartását sértődött durvasággal viszonozta. Laertes, Ophélia bátyja az öngyíkos cselekedetért egyenesen Hamletet vádolja. Claudius igyekszik e konfliktust a maga hasznára kihasználni és alattomos tervet forral ki. Rábeszéli Laertest, hívja ki Hamletet párbajra, ő pedig egy mérgezett tőr segítségével gondoskodik majd arról, hogy saját élete veszélyeztetése nélkül ölhesse meg ellenfelét. Ahhoz, hogy egészen biztosra mehessen, Claudius, minden eshetőséget megfontolva, még egy serleg mérgezett bort is készenlétben tart. Hamlet erkölcsi meggyőződésével összeférhetőnek tartja az életre-halálra szóló küzdelmet, nem találja problematikusnak, hogy ellenfelét a bajvívás során meg is ölheti, hiszen ez esetben nem sötét indulatok által diktált vérbosszú a tét, hanem szerelmi ideálja védelmében kell küzdenie méltó módon. Az összecsapás során a mérgezett tőrrel Laertes halálos sebet ejt Hamleten, de ezzel még nem ér véget a küzdelem. Összecserélődnek a fegyverek és Hamlet is megsebesíti Laertest a mérgezett tőrrel. Közelgő haláluk árnyékában megbékélnek egymással az ellenfelek és Laertes feltárja Hamlet előtt a

trónbitorló gyilkos cselszövését. E lelki erőforrás birtokában nem esik már nehezére Hamletnek élete utolsó perceiben Claudiusszal végezni.

Shakespeare drámája Hamlet alakját egy szelídlelkű, gondolatvilágában talpig becsületes személyként ábrázolja, aki jóságos uralkodója lett volna országának, ha sorsa másképpen alakul. Cselekedetei és belső vívódásai arra vallanak, hogy nem képes az erkölcsileg züllött világ követelményeinek maradék nélkül eleget tenni. A ráháruló feladatokat csak akkor képes végrehajtani, ha azok lovagias magatartási módot igényelve feloldják benne a gátlásokat, melyek egy olyan értelmű szeretetre épülnek, mely több mint felebaráti vagy „ajándékozó". A nemes gondolkodásmódban ábrázolódó érzületek valóban univerzális kötődésűnek tűnnek. Hamlet szeretete hevesen kötődik imádottjához, mégsem kívánja mindenáron megtartani. Ennek ellentéte a kutyahűséghez hasonlítható: Az eb gazdája sírján néha elpusztul, nem éli túl elvesztését, arra azonban nem lenne képes, őt azzal a céllal elhagyni, hogy hosszabb távlatban boldoggá tegye. Az ilyen, erkölcsileg alacsonyabb rendű szeretet által áthatott lélek nem képes magára vállalni a *kaméliás hölgy,* Marguerite Gautier, áldozatát, aki Armand életéből azért lép ki, mert a férfit mindenekfelett szereti.

A szeretet, melyben feloldódik az alanyi/tárgyi szembenállás, egzisztenciális szinten, érzelmi azonosulásban nyilvánul meg – személyekkel, élő és élettelen tárgyakkal, például műalkotásokkal, ereklyékkel szemben. Lehet különböző intenzitással embereket, kutyát, macskát, házat, hazát szeretni… Minél átfogóbb a szeretet, annál kozmikusabb jellegű az érzelmi azonosulás, melyben mások helyett érzünk, más örömeit, gondjait tesszük a magunkévá.

Ha Tiszta Jellem találkozik a bűnnel, ítélete felmentő: „Nem tudja szegény, mit cselekszik!" E kijelentés értelme azonban nem azonos az antik etikáéval, mely szerint a *Rossz* elkövetője magának tesz rosszat, hiszen igazi boldogságnak csak bölcs elme örvendhet. A Tiszta Jellem másképpen értelmezi a tudatlanságot: Affektív identifikációban úgy hatnak rá érzelmek, hogy azok átélésére az érzelmi azonosulás tárgya képtelen. Érezzük a kiszáradt fa, a fagyott madár szomorú sorsát, a vihar dühét, rózsa hervadását, őszben a mulandóságot, a tavaszban az újrakezdés reményét, de eközben tudomásunk van arról is, hogy azok a lények, amelyekre affektív ítéleteink vonatkoznak, nem élik meg sorukat oly módon, ahogy mi ruházzuk fel őket értelemmel.

A szeretet, mely magában foglalja az együttérzés, részvét és szimpátia érzületeit, kiterjeszthető tehát végső értelmében a *helyettesítő affektusok* fogalmára. Ez pedig nem más, mint érzelmi jellegű feltárása annak, hogy miképpen kellene helyesen cselekednie annak, aki az értékmegvalósítás praktikus jelentőségét nem ismer fel. A szeretet mindent átfogó spektrumában fundálódik a szenvedés és az aggodalom is:

Where love is great, the littlest doubts are fear;
Where little fears grow great, great love grows there ….

Shakespeare Hamlet szájába adott e gondolata értelmében a szeretettel arányos mértékben növekszik a félelem. A *tiszta* lélek épp ezért nem hisz, a *teljes* lelkület meggyőződését követve, a létezés minden megnyilvánulását magában foglaló világharmóniában. A jelen nyomorúsága felett nem huny szemet, hanem aggódik, szeret mások helyett, önként veszi magára mindannyiunk keresztjét. Ebben a magatartási módban nem a *nemes* és *teljes* erkölcsi alapérték szintézisét valósítja meg – nem fordul el misztikus parancsteljesítés formájában a világtól, de nem is marad a realitás kényszereinek foglya. A Tiszta Jellem metafizikai problémája épp ebben, a *meg nem valósítható szintézis szakadatlan keresésében* áll. Hamlet a jelen feladatait igyekszik lelkiismeretesen ellátni, nem törekszik megvalósíthatatlan eszmék realizálására, mint ahogy ezt Brand teszi, ám arra is képtelen, hogy Faust kalandjaiba bonyolódjon, mivel iszonyodik a Rossz fenyegető szennyétől.

Az intelligibilis karakter értékelméleti problémája a kérdésben nyilvánul meg, hogyan értelmezzük a bűnt és annak következményét, a bűnhődés fogalmát.

17. FEJEZET

Az Intelligibilis Karakter metafizikája

A realitások világa az Intelligibilis Karakter számára mindig kihívásként jelenik meg – értéktabló formájában, melyet a felismert *javak* állítanak eléje. A feladat az adott Intelligibilis Karakter értékrendjének függvényében, mely valós természeténél fogva ellentétben áll a mindenkori etika kívánalmaival, egyedenként más és más életviteli formát követel meg. A világi adottságok az értékmegvalósulás részmetszeteit tárják a személyiség elé, ezért mindig több a tennivaló, mint a tétlenségre nyíló alkalom. Megfogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy az Intelligibilis Karakter harcban áll a valósággal, melynek értéktelensége épp olyan zárt és következetes szisztémát alkot, mint amilyet az értékek rendszere.

A differenciálpszichológia tapasztalati módszerek alapján rendezi a megfigyelhető személyiségtípusokat, melyekről a későbbiekben még röviden szót ejtünk, elöljáróban jegyezzünk meg csak annyit, hogy viselkedési típusok alapján alkotott osztályok *nominális* jellegűek, értékrendi sort tehát nem, csak kategóriákat alkotnak; *ordinális* és magasabb rendű skálák csupán *képességek* (pl. intelligencia) és *hajlandóságok* (pl. agreszszivitás) tekintetében nyernek értelmet. Az Intelligibilis Karakter megjelenési formái, a szakpszichológia által extrahált típusokkal ellentétben, alkalmasnak bizonyulnak ordinális jellegű rendezésre is. Egy megfelelő, a követett értékeket normatív módon minősítő skála létrehozatala csupán a pozitív módon kidomborodott minőségek ellentétének meghatározását követeli meg. Amennyiben a Hartmann féle tipológia egyedeit tehát antagonisztikus végpontok maghatározásával polarizáljuk, értékelő jellegű beosztáshoz jutunk. A következőkben ezeknek a skáláknak a tartalmi hozadékát vonjuk vizsgálat alá.

a) A *nemesség* ellentéte a hétköznapi értelmébe vett *trivialitás*, mely nem mindig értéktelenséget, de minden esetben értékcsökkenést jelent. Ez a típus minden igyekezetével a reális élethez kötődik. Habzsolja a múló pillanatok tartalmait; nem ritkán ételben, italban, esetleg más élvezeti szerekben vagy éppen szerelmi kéjben. De az örömkergetésben sem teremt rendet, kalandok esetén nem ura helyzetének – csak

áldozata vagy élvezője. Nem kötelezi őt se sznob előkelőség, se előítélet. Ha szerzett vagy örökölt kiváltságokra hivatkozik, csupán ürügyként használja utalásait, sekélyes céljai elérésre. Amennyiben baj éri, nem tűnik sajnálatra méltónak: tragédiája nincs, csak balesete. Sokszor még kárörvendők vagyunk is vele szemben; legfőbbképpen akkor, ha felsül és az élet élvezésére irányuló ravaszkodása sikertelen marad. Irodalmi mintája a pohos lovag: Falstaff. A kérdésre, hogy egy konkrét személy intelligibilis karaktere milyen értékminőséget képvisel, inkább vétkei, mint erényei adnak megfelelő választ. A *Közönséges*, ha értéktudatra ébred, *Nemessé* válik; a *pöffeszkedő Teljesség* pedig nem más, mint épp ez a *Közönségesség*.

b) *A Teljes ellentéte a korlátolt* személyiség, mely nem rendelkezik semmiféle távlati látásmód felett, beszűkült életszemlélete következtében mindent bevett konvenciók alapján ítél meg. Bigott vallásgyakorló, bensőjében megélt hit nélkül; erkölcscsősz etikai belátás képessége nélkül; toleranciát igényel önmagával szemben, anélkül, hogy ezt a maga részéről másokkal szemben tanúsítaná; szolidaritás a szemében mindig az, ami az ő érdekét szolgálja. Dogmatikus beállítódottsága következtében mások szemében hamar meglátja a szálkát, ugyanezt a kritikát saját személyére vonatkoztatva sértésnek veszi. A *Szeget szeggel* című Shakespeare darabban a herceg Tiszta Jellemként nem érvényesíti senkivel szemben a törvény szigorát, így nem alkalmazza a szigorú előírásokat azzal a férfival szemben sem, aki olyan nővel él együtt, aki nem hites felesége. Az erkölcsi rend helyreállítása érdekében helytartót nevez ki azzal a meghagyással, hogy érvényt szerezzen a törvényeknek. Angelo, a törvény őre, valóban következetesen jár el, ha nem saját szenvedélyéről van szó. Ám amikor megkísértik és házasságon kívüli szerelmi viszony lehetőségét kínálják fel neki annak ellenében, hogy megkegyelmez egy ilyen bűn miatt halálra ítéltnek, elbukik.

Angelo nem minősülhet Nemes Jellemnek, mert a Nemes önmaga viselkedését szabályozza a legnehezebb bilincsekkel; jelszavát, „*Fiat justitia, et pereat mundus*", Brutus úgy értelmezi, hogy amennyiben a szükség ezt úgy hozná, nemcsak apján, de saját fián is végrehajtaná a legsúlyosabb büntetést. A korlátolt jellem csak dogmatikus és épp ezért céltalanul kegyetlen. Hiányzik belőle a nagyvonalúság, bár a legkisebb emberi gyarlósággal szemben is mennykövek dörgését hallatja:

For every pelting, petty officer
Would use his heaven for thunder,
Nothing but thunder

A Korlátoltnak nincs humorérzéke, és talán ebben nyilvánul meg legfőbb értékcsökkenése: degenerált Nemes. Etikai orvossága a teljesség értékbőségében lenne talán felfedhető…

c) *A Tiszta Jellem ellentéte a szennyes elvetemültség*. A *közönségesnek* minden jó, a *korlátoltnak* semmi sem jó, a *szennyezett* alatta áll minden értékítéletnek, képtelen bármit is jónak vagy rossznak tartani. Önzése gátlástalan. Minél nagyobb fokú a szennyezettség, annál teljesebb az értékvakság: nincs az a Rossz, melyet adott esetben el nem követne a Szennyes Karakter. Értékrendileg illeszkedő magatartásmódhoz nem köti őt, a gyöngyök közt turkáló, moslékot habzsoló disznót se öröm, se félelem, se konvenció. Lényét döntő módon meghatározó ismertetőjegyet a nagyravágyás teszi ki, a legmagasabb értékek felé ágaskodik, de ha azt eléri, keze nyomán a gyémánt is homályos hamiskővé válik.

A *Szennyezett* kívül esik a *Nemes*, *Teljes* és *Tiszta* által lefedett cselekvési rádiusz fogalomkörén. A *Gonosz Lélek* nem korlátolt, nem is közönséges, ezeknél sokkal mélyebbre süllyedt: egyszerűen elvetemült. Goethe Mefisztója valamilyen módon mégiscsak a *Nemes*, Madách Luciferje pedig a *Teljes* látásmódja felé tendál, és Faust teljességének, illetve Ádám nemességének ellenképét mutatja be. Az igazi Gonosz sohasem katalizátora a Jónak – még közvetve sem. Morális tekintetben nem értéktelenséget, hanem mérhetetlen mélységekből felbukkanó alávalóságot testesíti meg.

Értékirányultságok és ezek hiányát jelző vagy ellenpontját meghatározó attitűdök olyan fénytörésben ábrázolják az egzisztenciális megvalósulás lehetőségeit, melyek etikai szabályzatok alapján teszik megragadhatóvá a magatartási módozatok lényegét. A reális világ adottságai e diszpozíció értelmében kizárólag olyan ellenállást képeznek, melyek az Intelligibilis *Karakter* stratégiájának fényében világítják meg az élet kényszerítő eseményeit. Való igaz, hogy minden számottevő drámai esemény az Intelligibilis Karakterek konfliktusát és nem az életsorsok lefolyását ábrázolja. Nem kerülheti el azonban figyelmünket, hogy az értékirányultság nézőpontja csupán jelentőségteljes döntési helyzetekben érvényesül, a hétköznapok értelmét olyan tényezők határozzák meg, melyek nem pozícionálhatók az értékek rendszerében. Cselekvési stílusokat, melyek az individuális létmegvalósítás alapjait képezik a modern karakterológia megoldásában a valóságban megfigyelhető személyiségvonások együttese képezi. Lényeges különbség a megfigyelési alapon felvázolt személyiségkép és az Intelligibilis Karakter között abban áll, hogy amíg a szakpszichológia prognosztikus adatokat kíván létrehozni, addig a bölcseleti emberkép a már megvalósított cselekedeti formák alapján ítéli meg az individuum karakterét. Módszertanilag a különbség abban nyilvánul meg, hogy a bölcselet előre meghatározott viselkedési mintákhoz keresi az adott sémába illeszthető karaktert, az empirikus lélektan pedig a megfigyelhető viselkedési módozatok összességét osztja be olyan kategóriákba, melyek maximális módon elkülönülnek egymástól. A szakpszichológia elsősorban gyakorlati problémák megoldására keresi a választ, ami konkrétan a kérdésben nyilvánul meg, hogy milyen cselekedetek lesznek a felfedett személyiségvonások alapján egy konkrét individuum esetében nagy valószínűséggel előre láthatok. Az Intelligibilis Karakter

ezzel szemben az emberiség és a világmindenség egzisztenciálisan átfogó viszonyai közt helyezi az individuumot abba a pozícióba, melyben saját világát megalkotja és ezáltal az univerzum alkotó elemévé válik.

Ezzel a különbségtétellel visszatérhetünk az állati intelligencia és az emberi szellem közti eltérés egy újabb szempont alapján történő vizsgálatára. Nevelő hatású társadalmi berendezkedések természetesen nem idegenkednek attól, hogy az állatidomítás eszközeivel, például megfélemlítéssel, hassanak egyénekre. Fasisztoid berendezkedéseknek ilyen jellegű ráhatások a legfőbb jellemzői, a történelem egyenes irányú fejlődési vonala mégis azt bizonyítja, hogy maradandó siker a fenyítés és jutalmazás, egyszóval kondicionálás eszközeivel nem érhető el. Arra, hogy mért van ez így, a következőkben felsorolt pontokban igyekszünk választ adni.

– Az emberi szeretetben megnyilvánuló azonosulást más személyekkel és tárgyakkal művi úton megvalósítani nem lehet. A füvek, fák, madarak, kisgyermekek, a haza szeretetét se logikus alapú meggyőzési kísérletekkel, se nevelési ráhatások eszközével kikényszeríteni nem lehet. Autonóm etikai törekvések létét bizonyítja a tény is, hogy a történelmi fejlődés hősei nem egyszer előzetesen megszokott életmódjuk ellen fordulnak. A körülmények között, melyekbe beleszülettek, nem saját bőrükön érezték a világ baját, hanem csak azért élhették azt át, mert bennük élt a szeretet affektív sajátsága, a mások helyett való érzés. Buddha, Pál apostol, Szt. Ferenc kedvező társadalmi körülmények között éltek, mégis a világ gondjának hordozóivá váltak.
– Nemcsak az ösztönösség hatását, de a „Tiszta Ész" mindenhatóságát is kétségessé teszi az erkölcsi forradalmak ténye. Mértékadó változások az erkölcsi meggyőződésben mindig a fősodratú felfogás ellen irányulnak. Mindnyájan tudjuk, hogy politikai kalandorok, sőt sok esetben bűnözők is céljaik megvalósítása értelmében a jó erkölcsre hivatkoznak; tudják jól, hogy amennyiben valódi énjüket tárják fel, elvesztik hitelüket. Más azonban a szavakba öltött hitvallás és más a cselekedetekben megnyilvánuló önfeltárás, ha pedig e két faktor nem esik egybe, az észlelhető disszonancia cselekvésre készteti az igazságérzetet, melyet kinevelni senkiből nem lehet.
– A kritikátlan módon átvett érték-beállítottság, amely önmagában a Jó felé irányul, gyakran nyer destruktív hatással érvényt. Ismételten előfordult már a világtörténelemben, hogy tudatosan áldozták fel népek „nemzeti becsületért", katonai dicsőségért, valós tartalmától elidegenített vallási, világnézeti meggyőződésért biztonságukat, javaikat, fiaikat… Tragikus következménye valós értelmüktől megfosztott értékirányultságoknak, hogy korunk társadalmi feszültségeiben és erőszakos összetűzéseiben is vezető szerepet játszanak. A naturalista propaganda minden időkben azt szerette volna híveivel elhitetni, hogy a társadalmi ideálok megvalósításáért folyó küzdelem a harcososok vagy azok ivadékai számára praktikus eredménnyel jár majd. Ám az önként meghozott áldozatok jutalma legtöbbször csupán eszmei dicsőségnek

bizonyult, miközben hétköznapi értelmét árvaságra jutott gyermekek, rokkantság, nyomor határozta meg. Periklész olyan racionális kor gyermeke volt, amelyben már evilági realitásokra is hivatkozni kellett. A peloponnészoszi háború hallottainak temetése alkalmával a hátramaradottaknak megígérte, hogy az elesett hősök gyermekeit az állam nevelteti fel közköltségen. Tudta jól, hogy ahol a vitézség pályabére a legmagasabb, ott válnak a férfiak a legderekabb polgárokká. Hiábavaló lenne azonban a történelmi küzdelmek értelmét hasznossági eredmények alapján megítélni, két fiával együtt maga Periklész is a háborúval járó pestis áldozatává vált. Ha pedig a történelmi folyamatok szociális fejlődést, nagyobb biztonságot, több szabadságot eredményeznek mégis, úgy ez bizonyára nem az empirikus lélektan által felfedett személyiségvonások kontójára írandó, hanem az intelligibilis karakterben megjelenő értékek hajtóerejének köszönhető.

– Legélesebb ellentétbe a realitással mindig a *Nemes Jellem* kerül, mivel alapvető beállítódottsága folytán minden kompromisszumot elutasítva tör tragikus módon a konfliktusok lezárása felé. Számára a valóság és az értékmegvalósítás reális lehetősége között hatalmas űr tátong, melyet személye csak hősies áldozatok árán képes áthidalni. Az érték megvalósításáért folyó harc számára a kategorikus, átmeneteket nem tűrő értékfelhívás következtében sorsszerű. Önmagát csupán eszközként látja a *Mindenért* folytatott küzdelem színterén, ahol nem mások, de nem is saját érdekében cselekszik. Feláldoz minden alacsonyabb rendű értéket a legmagasabb szinten megjelenő érték megvalósításáért. És ha így az összefüggések egészéből kiragadottan bűnösnek tekinthető magatartást is tanúsít, alacsonyabb értékeket eltipró vétkeit bocsánatosnak kell tekinteni. Bűnös magatartás csak a közönséges személyiségre jellemző, a Nemes vétsége elszántságnak tekintendő. Bukása esetén Szókratész módján gúnyolódik, ám valóban úgy érzi, hogy a világból távozása nem saját személye elvesztését, hanem a maga mögött hagyott közönséges világ értékszegényedését jelenti. Ezzel a metafizikailag értelmezhető beállítódottsággal azonban nem vigaszt keres, hanem azt juttatja kifejezésre, hogy ebben a világban minden érték veszendő, a halál ezért nem tekinthető félelemkeltő veszteségnek: „… aki igazán szerelmes a bölcsességbe … … azt a reményt táplálja, hogy sehol azt el nem éri, csak Hadész lakában". A *Nemes Jellem* irracionális indoklással tör célja felé, számára a transzcendencia inkább távlat, mint célkeresztbe fogott lehetőség, üdvössége is csak másodlagos jelentőséggel bír. Szembenéz a halállal bátran, önként vállalja végzetét, nem a sors által előírt értékpusztulás beteljesedése, hanem épp az érték felmagasztalása végett. Mártíromság által a *Nemes* önmagát oldozza fel a bűn alól.

– *A Teljes Jellem* szeretne mindent, mindenkit megérteni, mindent megbocsátani, valójában nincsenek is reális konfliktusai. Harmonizáló értékirányultsága abban nyer kifejezést, hogy szétesőreális elemeket igyekszik több-kevesebb sikerrel ideális értékrend értelmében összeilleszteni. Az elkerülhetetlen negatív élményeket inkább a tehetetlenség, kiszolgáltatottság érzete, semmint nyílt konfliktus váltja ki. „Ach,

bin ich des Treibens müde!" – a tipikus sóhaj, mellyel a fáradozások sikertelensége felett érzett rezignációt időről időre kifejezésre juttatja. Amikor elcsügged, nem az ernyedtség fizikai formája, hanem egy sajátságos kiábrándultság fogja el. Stílusa taktikusnak nem nevezhető, mégis tudja, mikor kell megfelelő időben megfelelő eszközt alkalmazni. Soha sincs lezárt, teljen kiérlelt megvalósítási módszere, és bár cselekvése mindig a külvilágra irányul, minden tette az önmegvalósítást célozza meg.

Az ókor neves kutatója Gaston Boissier (1823 – 1908) Cézárról jegyzi meg, hogy Róma teljhatalmú uraként közvetlen és távolabbi környezetével szemben kegyelmes magatartást tanúsított – egyrészt természetes igényének megfelelően, másrészt számításból: „*pro natura et pro institutio*". És habár alapvető természete nem idegenkedett a kegyetlenségtől, öncélúan nem volt embertelen soha, de attól se vonakodott, hogy érdekeit durva erőszakkal érvényesítse. Hispániában például egy várost, amely már megadta magát, rohammal vett be, csak azért, hogy ürügye legyen szabad fosztogatásra. Amikor Cicero az imperátor uralma alatt továbbra is a köztársaság hősének, Catónak dicséretét zengi, Cézár nem lép fel eréllyel, véres bosszú helyett maga is tollat ragad, és írásban vesz elégtételt: „scribere-proscibere". Közismert rugalmassága ellenére sokan fordulnak ellene, többnyire sekélyes látásmódú *Korlátoltak*, akik rövidtávú elképzeléseik következtében nem tudnak céljaival azonosulni. Emellett személyes nehezményezések is szerepet játszanak abban, hogy ellenségei sokasodnak: Régi barátai zúgolódnak, mert nem részesíti őket külön bánásmódban, politikai ellenlábasai mértéktartó hatalomgyakorlása ellenére siratják veszettnek hitt demokratikus jogaikat. Céljai sokrétűek, nagyívűek, rajta kívül senki nem képes áttekinteni őket. Caesar, ha despotikus hajlandóságú volt is, diktátorként mégis csődöt mondott, mivel ellenségei és állítólagos barátai módot találtak rá, hogy félre állítsák útjukból.

Vajon mit érezhetett Caesar, amikor a közismerté vált feljajdulással, „*Et tu, mi fili, Brute!*" fogadott fiát Brutus is ott látta az életére törő árulók között? Valószínűleg megvetés és undor fogta el, de talán egy bizonyos sorsmegnyugvás, melyet halála előtt mindenkinek érezni kell, akinek nincs megbánni valója. Érdemes hát fáradozni a világharmóniáért? Ha csak ennyi az eredmény, biztos nem. Közkeletű gyakorlat, hogy amikor az élet nagy hangszerelői a sekélyesség zátonyára futnak, felróják nekik valós és mondvacsinált bűneiket, „elpuhultságukat", „korrumpálhatóságukat", „perverzitásukat"… A vádlók persze könnyen alkotnak maguknak fogalmat a vétkekről, hiszen maguk is részesei voltak a hibáztatható cselekedeteknek, ha nem is olyan mértékben, mint a bukott egyéniség, akitől kisebb mértékben féltek, mint amennyire irigyelték merészségét.

A *Teljes Jellem* így nem is annyira az értetlenkedők áldozata, hanem a „*taedium vitae*" szenvedője. Caesar tán nem is iszonyodik gyilkosaitól, megvetésében sem ül döbbenet, hiszen ismeri őket, és elvben érti cselekvésüket. A *Teljes* etikai princípiuma a szabadság, és ahhoz, hogy szabad legyen, erősnek kell lennie… De ha szelleme

unatkozik, ha akarata ernyedt, fogatlan oroszlánná válik, melyet az egerek is harapdálhatnak. Ilyenkor minden tette bűnné válik, még erényei is bűnnek minősülnek: jó ízlését, pompaszeretetét társadalomellenesnek tartják, szabadságát ledérségnek bélyegzik. A *Teljes* ilyenkor mások szemével nézi és már maga is bűnösnek érzi magát: Bűnössé válik, mert nem tud mit kezdeni szabadságával; a szellemi koldus kéregető létformája már ez az állapot. Hol található kiút? A válságos lelki állapot ezen óráiban jelenik meg a karakterváltozás csodája: a megvilágosultság, az illumináció. Teljességi élet után így világosodik meg Buddha, Pál apostol, Ágoston, Szent Ferenc és még sokan mások a gondolat és erkölcs nagyjai közül. Buddha és Ferenc a *tiszták* útjára lép Pál és Ágoston *nemessé* válik… A megújhodás lemondás a szabadságról, „*Selbstvernichtung der Freiheit*", ahogy Fichte mondja.

– A *Tiszta Jellem* ellenségek seregét vonzza magára azáltal, hogy erkölcsileg tántoríthatatlan, mégsem viszálykodik senkivel, mert szereti ellenségeit is. Viselkedése nem oroszlán módjára *nemes*, nem is *teljességre* törő, mint a mindent legázoló, mindent letaroló bikáé, hanem bárányéhoz hasonlíthatóan szelíd. Ha a *Nemes*, trivialitása miatt, megveti, a *Teljes* pedig unja a világot, mert minduntalan a *korlátoltak* ellenállásába ütközik, úgy a *Tiszta* meggyőződéssel vallja, hogy minden kavicsot ékkővé lehet varázsolni, csak türelemmel kell csiszolni. Szeretetérzete nem azonos a vonzódás tárgyát magának önző módon kisajátító affektussal, sokkal inkább az *áldozatos érzelem* kiteljesedésben nyilvánul meg.

Kant szerint a szeretet által megvalósuló cselekvés nem minősíthető morális magatartásnak, merthogy a moralitás csak autonóm ítéletre épülhet, amely független minden tapasztalati befolyástól. Úgy véli, akkor autonóm az Ész (valójában az akarat!), ha kizárólag erkölcsi belátás alapján, minden érzelemtől függetlenül irányítja a cselekvést. Az értéknorma kategorikus jellege tehát abban áll, hogy az általa foganatosított cselekvés semmiféle kritériumot – ösztön-kielégülést, érzelmet, érdeket – nemhogy nem igényel, de nem is tűr. Az értéket semmi másért, csupán magáért az értékért kell megvalósítani.

Ilyen értékfelhívás azonban nem létezhet, mivel az akarat által vezérelt folyamatok nem valósulhatnak meg kizárólag racionális, minden emocionalitás nélkülöző tudattartalmak alapján. A tapasztalati pszichológia eszközeivel bizonyítható, hogy a szavakban kifejezhető vagy csupán gondolatilag realizálható fogalmak, elképzelések, minden esetben affektív jelentéstartamot is hordoznak. Kontextus tekintetében ösztöntörekvéseket kísérő affektív folyamatok és diszkurzív gondolkodást jellemző érzületek között tehetünk különbséget. A racionális belátást igazoló evidenciaélmény, mely azt jelzi, hogy gondolkozásunk helyesen követi a csupán emberekre jellemző logikai utat, olyan affektus, amely ugyancsak ellentmond Kant követelményének. Descartes már a XVII. században ilyen értelemben feltételezi *magasabb rendű* érzületek létezését, melyeket Wilhelm Jerusalem (1854 – 1923) a XX. század elején azonos ér-

telemben, intellektuális érzelmek megnevezéssel, empirikusan bizonyítható tényként kezel. Az ilyen jellegű affektív impulzusok közismert változata a nyelvfilozófus Karl Bühler (1879 – 1963) által *aha-élménynek* nevezett, hirtelen beálló megkönnyebbülés, amely a problémamegoldó gondolkodás folyamán a megoldás pillanatában jelentkezik. Arkhimédész felkiáltása „heuréka" szintén ilyen jellegű élményre utal. Megállapíthatjuk tehát, hogy tapasztalatilag igazolható a tény, miszerint az emberre jellemző diszkurzív gondolkodást állandó jelleggel affektusok kísérik. Ebből pedig az következik, hogy *tudattartalmaink külön-külön tárgyi értékűek ugyan, ám az összefüggések, amelyben megjelennek, alanyi átélésben jellemzik az egyént.*

Az ismeretelméleti elegendő alap szellemi aktusaink dialektikus szerkezetében, a „*coincidentia oppositorum*"-ban nyilatkozik meg, mely alkotó módon egyesíti a realitás szintjén megjelenő ellentéteteket. Beszélhetünk például egymást kizáró tényezőkként *legnagyobbról* és *legkisebbről,* mely ellentét úgy oldódik fel, hogy az abszolút értelemben vett legnagyobbnak természetszerűleg – mivel rajta kívül semmiféle nagyság nem létezhet – magában kell foglalnia a legkisebbet is. Ha Kant kifejezésével élve az ismeretek teremtő szintézise (*„produktive Synthese der Erkenntnis")* nem jöhetne létre, akkor csupán egymástól független tudattartamokról adhatnánk számot, nem léphetne fel a megismerésben olyan fogalmi rendszer, amelyben saját képzeteinket és az őket generáló ingeranyagot egy ránk ható Egész részeiként tudnánk be.

Azonos jellegű szintaxis alapján valósul meg az Egész fogalma a *Tiszta Jellem* által erkölcsi szinten gyakorolt szeretetben is. *Az erkölcsi parancs kategorikussága nem szubjektív jellegű akaratnak engedelmeskedik, hanem egy univerzális érzületegész felhívásának, amely minden izoláltan megjelenő belső rezdülést magában foglal.* A világmindenséget végtelen szomorúságban átölelő szeretet, a „vért verejtékező szeretet", különleges kozmikus helyzetünkből fakad; *profizikai adottság*, melyet csak személyes átélésként azonosíthatunk. Aki ezt az élményt nem ismeri, könnyen beszélhet – kívülállóként – egy bizonyos szimpátiaérzület hisztérikus színezetű megnyilvánulásáról. A világot átölelő szeretet nem pózol, végtelen egyszerű, naiv, az élet zaklató indulatai által elnyomott, ritkán észlelt jelenség. Azt azonban, hogy létrejötte természetes adottságokhoz kötődik és bizonyos feltételek teljesülése esetén talán szükségszerű is, történelmi példák bizonyítják. A kategorikus szeretet nem szolgál érdekek kielégítésére, nem válik öncélúvá még akkor sem, ha jótevő hatása nyilvánosságot nyer. A jelenkori érdekösszefonódások világában az ilyesmi majdhogynem abnormitás számba menő furcsaság. Vajon miféle érdekek húzódnak meg az elesettek istápolása, önkéntes szegénység, szerető bűnbocsánat mögött? A felforgató forradalmiság, politikai hóbort? Ha felteszik a kérdést, te vagy-e a zsidók királya, a közéleti szereplés realitásaihoz szokott fülek számára misztikus érthetetlenséggel övezett a felelet: „Az én országom nem e világból való". A választ megfogalmazhatnánk így is: „Nem fűződik érdekem evilági hatalom gyakorlásához, mégis hatalommal bírok."

A kötelességtudó szeretet megnyilvánulásáról nemcsak alsóbb szinteken megjelenő osztályok tagjaival kapcsolatosan beszélhetünk, jellemezheti ez az életérzés a társadalom bíborba öltözött előkelőségeit is: „Vigyázz, hogy el ne császárosodj!", inti magát Marcus Aurelius szerénységre; saját személye számára teszi kötelezővé a jóságot, egyszerűséget, igazságszeretetet, kendőzetlenséget, tisztaságot, istenfélelmet… Talán politikai számításból, vagy lelki üdvösség reményében? Nem, hiszen maximái közé tartoznak az önfeladás azon formái is, melyek előírják, hogy békében kell tűrni az ócsárlást, nem szabad gyanakodni, kevéssel kell beérni. Minden kívánatos és kerülendő körülményt a jelszóval relatívizál: „Tekintsd az élet dolgait álomképeknek!" Ösztönös vonzódásnak vagy viszolygásnak ebben az érzelemvilágban, melyben a legszörnyűbb megpróbáltatások is tartozékai az élet szép és jeles dolgainak, csupán másodlagos szerep jut. Ez a szeretet, mely inkább egy érzelmekkel telített világnézetnek, mint létfeltételeket biztosító afekciónak tűnik, nem azonos azzal a szeretettel, melynek legfőbb jellemzője a gyöngédség. Ebben a felfogásban Isten maga is a szeretet megszemélyesülése, melyben minden hiányérzet, szenvedés, fogyaték diadalomteljesen feloldódik. A panteista Nirvánában megnyugvó személy számára másként módosulnak az érzelmek, lelkülete nem kíván, nem is utasít el semmit. A szeretet Istenében ezzel szemben minden érzelem jelen van, csupán földi szennyeződéseit levetve manifesztálódik. A lényeges különbség tehát abban áll, hogy a Nirvána plurális tapasztalati világból kiszakított egyöntetűségével szemben, melyben a világ *immanens*, Istenben a szeretet *transzcendentális* módon jelenik meg.

A transzcendencia tudatára a *Tiszta Jellem* úgy ébred rá, hogy kiszakad a szeretet értékelő kötelmeiből. Bírái ítéletének nincsen rajta foganatja, a maga részéről ő sem ítélkezik felettük, mint a *Nemes*, és nem is érez csömört az ítélet elszenvedése során, mint a *Teljes*. Úgy áll bírái elé, mint aki tudja, bármi lesz ítéletük, bántódása nem eshet. Értéktudatát, mely erre a beállítódottságra képesíti, nem rafinált okoskodásban, szellemi kiművelődésben szerzi, minden értékösszefüggést közvetlenül megért, előzetes tanulás nélkül. Miből ered e bölcsesség? Nem komoly erőbevetések árán sajátította el, nem tanulta, hanem vele született. Tudására ezért nem is büszke, és épp e naivitás jelzi értéklátása őseredetét. Ugyanez okból támad fel benne a kicsinységi érzet, amidőn a naivitás szűnőfélben van, mellyel azelőtt sosem kellett megküzdenie. Margaréta döbbent csodálattal ismeri fel Faust szellemi képességeit, szégyenkezve hallgat, igent meg nemet mond kényszeredetten… Pedig amikor először találkozott a doktorral, annak udvariaskodására közömbös nyugalommal válaszolt: „nem vagyok sem kisasszony, sem szép!" De a tisztaság elefántcsonttornyából ezután kilépett, és miután beszennyeződött, nem volt már képes igaz szívvel imádkozni – ahogy akkor, amikor nem volt miért, csak kiért, tudniillik másokért. Nyugalma elmúlik, szíve elnehezül, nem találja helyét. Egy szentmise idején a Gonosz szörnyű vádakat sugdos fülébe… Mennyire más volt azelőtt minden, amikor még ártatlanul járulhatott az

oltár elé, amikor az imádság félig gyermekjáték, félig szívben való isteni jelenlét volt! De imádkozhat-e most szegény feje az anyagyilkosság után édesanyja üdvéért.

Megjelenik nála is a lelkiismeret, a minden érdek nélküli Kínzó és jelzi, hogy a világ rendje sérelmet szenvedett. Az orgona harsogva hirdeti a világ végét: „*Dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla!*" Isten haragjának napján, mit remélhet a szegény bűnös: „*Quid sum miser tunc dicturus?*" A bűnösé vált *Tiszta* nem tehet semmit; nem választhatja a *Nemes* mártíromságát, nem reménykedhet a *Teljes* megvilágosultságában sem: A veszendőbe ment tisztaságot visszanyerni nem lehet. Az értékpusztulás e hangulatában a bűnös a mélységből kiált a transzcendencia felé, könyörögve kéri a megváltást. Ha a *Nemes* az érdektelenség, a *Teljes* pedig a világharmónia reprezentánsa, úgy a *Tiszta Jellem*, értékkonfliktusában a panteizmus és idealizmus metafizikai szintézise körvonalazódig a transzcendencia tudata által.

Miben áll az értékrendszerek objektivitása?

Etikai meggyőződésen alapuló cselekedetek nem vezethetők vissza se biológiai, se lélektani törvényszerűségekre. Értékvonatkozás tekintetében ez azt jelenti, hogy az Intelligibilis Karakter cselekvési hajlandóságai nem magyarázhatók empirikus alapon. Megértésük, az indítékok kontemplatív természete miatt, metafizikai megközelítést igényel. A *Tiszta Jellem* „*de profundis*" hangulata ilyen értelemben feltételezi elegendő alapként a transzcendenciát, amely a rá irányuló gondolkodási folyamatok lényegét tekintve monumentális kiegészülése a fenomenális jelenségek tér és időbeli világának. A Világegész olyan realitás, amelyben a mindenség sokasága egyetlen oszthatatlan Egészt alkot. A dialektikus módszer értelmében az érzéki benyomások a létezés legalacsonyabb fokát ragadják meg, melyben az összeegyeztethetetlen tagok feloldódnak egy végső misztikus egészben: a körgondolati logikai identitásban. Maga a Világegész a szenzorikus benyomások atomisztikus jellege következtében érzékileg nem regisztrálható, tapasztalatilag mégis megragadható, mivel az irracionalitást is tapasztalatilag azonosítjuk. Ebből következik a körgondolati logika, melynek értelmében az irracionális racionálissá válik, miként a racionálist is irracionális jellegzetességek övezik A kölcsönös megalapozottság végső értelmében feloldhatatlannak tűnő ellentmondáshoz vezet, mely szerint minden, ami van ésszerű, csak maga az Ész ésszerűtlen, mivel nincs rajta kívül másik ész, amely lényét meghatározhatná.

A marxista dialektika önmaga elegendő alapját fordított értelemben határozza meg: „A világot azért vagyunk képesek megismerni, mert tudatfolyamataink anyag-

szerűek, és lényegét tekintve a világ is anyag." Az anyagi létforma a materialista felfogásban nem szembesül szellemi szubsztanciával, ezért nem is definiálhatja a szellemi egzisztenciális állapot önmaga ellentéteként ily módon: „Az anyag az, ami nem szellemileg létezik." A következetes materializmus szerint minden csak anyag-megnyilatkozás, ezért az anyag önmagát jellemzi a „*materia est materia*" formájában. Dialektikus megközelítés szempontjából azonban egyre megy, hogy a végső identitást, szellemnek nevezzük-e vagy anyagnak, mindkét esetben „*idem per idem*" definícióval van dolgunk. Ám ha a racionalitás alapelve abban áll, hogy a megismerés tárgyai egyéb tárgyak rendszerében nyernek értelmet, úgy irracionálisnak minősül minden dolog, amely mással nem hozható értelmi összefüggésbe, csak önmagával. Ennek értelmében mind a logikus identitás, mind az affektív identitás irracionális kell, legyen. A marxi dialektika nem fogadja el az irracionalitás fogalmát, de az ilyesmi nem szóhasználat kérdése. Marx „*anyag*" minősége a megismerés számára épp olyan irracionalitás, mint az a fogalom, melyet Hegel rendszerében a „*szellem*" tölt be. A világ mind a marxi dialektika felfogásában mind a Hegel által ábrázolt képben – a transzcendens metafizikai koncepcióval ellentétben – részeiben és összességében megismerhetőnek tűnik.

A transzcendencia világa e koncepciókkal ellentétben nem racionális, nem is irracionális, hanem *értelemfeletti* jelenségeket ölel fel és ezzel szerves egészet alkot a tapasztalatilag azonosítható jelenségekkel. Szerepet kap ugyan a panteista metafizikák rendszerében is az *Egész*, ám ebben az összefüggésben a tapasztalatfelettiség nem értelemfelettiségnek, hanem érzékfelettiségnek minősül; nem fedi a transzcendencia által jelölt entitások fogalomkörét, melynek gondolati kifejtése értékelméleti alapon válik lehetővé, amely értelemben csupán paradox ismeretelméleti tárgyleírásnak tekintendő.

A panteista metafizika legmagasabb szintű affektusa a részvét, melyben alárendelt részegységet képvisel a szeretet. A „*Deus caritatis*" metafizikai koncepciója ebben az értelemben tölti be az irreális értékhelyeket realitással, melynek polaritása az idealitással továbbra is megmarad. A dialektikus szemléleti mód megszünteti ugyan az egyszintű, atomizált világképet, amidőn feltárja a megismerés történelmi kibontakozását, leíró koncepciója folytán azonban mégsem alkalmazható az értékrendi posztulátumok realizálására. Hegel amúgy is úgy véli, a történelem folyamán nem az ember magasztosul fel, hanem csak az egyedek alkotta szellem válik szabaddá. A személyiség jelentősége az érdekközösségek – „társadalmi osztályok" – előtérbe helyezése folytán a materialista ideológiák felfogásában is másodrangú szerepet tölt be. A szociális érlelődés középpontját jellemző módon itt sem etikai kérdések, hanem az anyagi boldogulás feltételei alkotják. A marxista dialektikában végcélként megjelölt kommunizmus csupán gyatra szurrogátuma a keresztényi utolsó ítéletnek, melynek etikai vonatkozású felismerése az *„igazsága tétetik mindeneknek"*,

jelszó szerint azt célozza meg, hogy értékrendileg az igazsághoz való hűség kerüljön a legfelső szintre.

A dialektikus metafizika oly módon küszöböli ki az empíria réseit, hogy gondolati bázisának a logikailag megalkotott Világegészt tekinti. Léteznie kell kétségkívül a transzcendens metafizika értelmezése alapján is egy logikai Világegésznek, de az így felvázolt végső Egész nem csupán ismeretelméleti létkiegészítésként értelmeződik, hanem értékrealitás is képvisel, amely alárendeli magának a realitás valóságjellegű módozatait. Az ily módon létrejövő „*ens realissimum et perfectissimum*" kielégítő választ ad az Intelligibilis Karakter manifesztációjával kapcsolatosan felmerülő praktikus vonatkozású kérdésekre is, melyekre a dialektika eszközével felfedett összefüggések nem tudnak válasszal szolgálni. Abszolút jellegű ugyan a dialektikus Világegész is, mert hiszen rajta kívül nem létezik más Egész, amely meghatározhatná minőségét, értékrendileg azonban neutrális, mivel a kategoriális törvények csupán feloldják az antinómiákat, de nem emelik őket magasabb szintre. A kanti kozmológia eredménye lényegét tekintve abban áll, hogy nem minősül többé problémának a véges és végtelen, szabadság és determináltság rész és egész szembenállása. Logikus érvek alapján nyer bizonyítást, hogy a véges szüli a végtelent, a végtelen pedig a végest. Az értékelméleti kategorikusság esetében azonban ugyanez a tétel így hangzana: „Az értékes értéktelen, az értéktelen pedig értékes." Egy ilyen értelmű paradoxon természetesen elfogadhatatlan. Kimondhatjuk tehát, hogy a kategoriális analízis meggyőző módon mutatja be az antinómiák feloldódását, de a feltárt összefüggések kizárólag a világ logikai szerkezetére vonatkoznak, melyek nincsenek hatással az erkölcsi kategóriák érvényére.

A transzcendens metafizika ezzel szemben nem érvényteleníti az antinómiákat, csupán kilátásba helyezi feloldásukat. És nemcsak, hogy érintetlenül hagyja a természetszerű polaritásokat, hanem még abszurd értelmű – „*credo, quia absurdum*" jellegű – antinómiákra is hivatkozik, tehát irracionális és emellett alogikus. Ez a tapasztalati valóság törvényszerűségeinek minden szempontból ellentmondó szintaxis teszi érthetővé azt is, hogy a *Tiszta Jellem* értékattitűdje nem szintetizálja a *Nemességet* és *Teljességet*. A paradox etikai törvényszerűségek általános érvényének látszólag ellentmond, hogy a felelősségérzet erénye a kategorikusság és szabadság szintézise eredményeképpen („Sorsom az, amit szabadon vállalok magamra") jelenik meg. Ne feledjük azonban, hogy ennek a valóban erkölcsi jellegű összefonódásnak csupán evilági immanens értelme van.

Dilthey kimutatja, hogy a görög metafizika racionális világösszefüggéseket tár elénk, melyek végső soron egybeesnek az irracionálissal. Ez a koincidencia azonban nem takar ellentmondást, minthogy racionalitáson logikus következetességet kell értenünk, amelynek lehet irracionális tárgya is. A keresztény hitszellem Dilthey szerint az isteni gondviselés metafizikája, ezért szükségszerűen értékrendi. Ilyen értelemben szétzilálja az olyan harmóniát, amely a dialektika rendszerében válik láthatóvá, és

megteremti a kozmológiai ellentétpároknál jóval nehezebben feloldható értékelméleti antinómiákat, melyeket a következőképpen foglalhatunk össze:

§1. A számunkra létezőként megélt világ nem csupán ontológiai tekintetben, de értékrendileg is látszat csupán. Az értékek kategorikus jellege azt indikálja, hogy minden, amit az abszolútum megvalósítani igyekszik, feltétlenül Jó kell, hogy legyen. Ezzel szemben határozott tapasztalásunk van a Rosszról is. *Honnan ered tehát a Rossz, ha az általunk megélt világban a Rossz éppúgy boldogíthat, mint ahogy a Jó szenvedések kútforrásává válhat?* Kiutat a dilemmából a felfogás mutat, melynek értelmében cselekedeteink transzcendens értelműek: Jócselekedeteink, melyek mások hasznára válnak, Isten dicsőségét szolgálják. De ha a Jónak e világon öncélúsága nincsen, és értéket minden csak „*ad maiorem Dei gloriam*" nyerhet, minek tekintsük akkor a Rosszat, talán próbatételnek? Ennek ellentmondana a tény, hogy a megpróbáltatás nem teszi jóvá a rosszat, és ezért a Rossz metafizikai eredetét is antinomikusnak kéne tekintenünk. Az pedig elfogadhatatlan lenne, hogy Isten, aki végtelen jósággal tekint az emberre, siralomvölgyet teremtett számára. Lehet, hogy a Rossz is csak látszat? Nem lehet, mert, ha ez így lenne, nem tekinthetnénk bűnnek a rossz cselekedetet sem. Tamás szerint Isten engedelme nélkül nem jöhet létre a világon semmi, ezért Istenben keresendő az emberi cselekedetek oka is. Ám a Rossz mégse lehet isteni tulajdonság, úgy kell tehát eredetét illetőleg értelmezni, hogy az csak a tökéletlen emberre jellemző. Nem realitás, hanem csupán hiányosság, ontológiai fogyaték: Annak következménye, hogy az ember nem mindenható, és amit alkot, nem lehet teljes értékű, tökéletes. Ágoston szerint az emberi szabadság értelmét a „*posse peccare et non peccare*" lehetőségek határozzák meg, melyek értelmében Isten azért teremtette szabadnak az embert, hogy módjában álljon a bűn ellen védekezni vagy nem védekezni. Ádám, az ember, ennek a szabad akaratnak a szellemében vétkezett, hallgatott a Gonoszra, szembefordult Istennel. Ha az ember isteni értelemben tökéletes lenne, úgy jósága a „*non posse peccare*" magatartási módban nyilvánulna meg. Ez a beállítódottság azonban azért nem jellemezheti az embert, mert a szabadság elve összeegyeztethetetlen az abszolút isteni hatalommal.

§2. A transzcendens metafizikai valóval szemben nem érvényesülhet szabad akarat se jó, se rossz irányban. Metafizikai értelemben csak akkor lenne realizálható a szabadság elve, ha az ember abszolút pozíciót foglalna el, legfőbb determináns lenne a mindenségben. Ellenkező esetben, ha tehát a transzcendens metafizikai Való rétegként épülne a realitásra – „*ens realissimum*" formájában –, megszűnne szabadsága és csupán bábuként fejthetne ki látszatcselekedeteket a „legfőbb metafizikai létező" szolgálatában. Anselm nyilvánvalóan felismeri ezt a problémát, amidőn azt kérdi, miként egyeztetendő össze Isten mindent előre meghatározó prospektív látásmódjával az emberi szabadság érvényesülése. Ha Isten előrelát valamit, annak szükségszerűen

be kell következnie, ezért minden, ami a szabadság szellemében valósult meg, Isten mindenhatóságának ellentmond – hacsak nem érvényesül a tétel, miszerint Isten bennünk cselekszik, mi pedig őbenne. De ezt az eshetőséget is ki kell zárni, mivel érvényesülése esetén bűnös cselekedetek is Isten hozzájárulásával hajtatnának végre.

§3. Ha a Rossz Istentől származik és mindenhatóságával szemben szabadság sem lehetséges, akkor mire alapozódhat az ember transzcendens felelőssége? Elképzelhető, hogy a Rossz mellett cselekvési szabadság is eredendő tulajdonsága az embernek? Nem, mert, ha ez így lenne, akkor senki másnak, csupán önmagának tartozna felelősséggel, és ezzel Isten szerepe a statiszta szintjére redukálódna. Kérdéses marad emellett az is, hogyan viselkedhet felelős módon transzcendens értelembe véve az ember, miután nem képes megítélni az „értelemfeletti" transzcendens következményeket. Teológiai értelemben megfogalmazható a kérdés így is: Milyen felelősség áthágása miatt vár örökkévaló kárhozat a véges érvényű bűnöket elkövető emberre?

A pozitivista gondolkozás értelmi szférájában talán nevetséges időszerűtlenségnek tűnnek a felsorolt antinómiák, ám nevetésre csak az kényszeredhet, aki könnyelműen elsikkad az ember értékkonfliktusai felett. Az értékelméleti következetesség mércéit a pozitivista felfogásban csupán egyfajta konvenció, a történelem során kialakult magatartási kódex képviseli, melynek szelleme a döntési kritériumok érvényesítését ösztönös vagy hasznosnak minősíthető magatartás kérdésévé teszi. Elfogadható persze ez az álláspont is, de csak azzal a feltétellel, hogy lemondunk minden emberi méltóságról, melynek hiánya esetén az erkölcsi rend és az esztétikai érték népszavazással meghatározható követelménnyé válnék, az anomáliák korrekcióját pedig gyógypedagógiai kezelés, illetve pszichoterápia tenné lehetővé. Nem igényel bővebb bizonyítást az állítás, hogy az emberi életnek nem sok értelme lenne azon túlmenően, hogy kiélje azt, ami biológiai szinten meghatározható természetéből következik, ha nem hatna rá egy objektív módon létező értékrendi összefüggés.

Bizonyítást igényelne mindemellett a tézis, mely szerint a felsorolt antinómiák konstruktív elemekké válnak egy objektív értékrendben, ahol a transzcendencia egy olyan irracionális valóság létét feltételezi, amely emberi egzisztenciánkat mérvadó módon befolyásolja. A tétel tapasztalati igazolására a kérdéses befolyás irracionalitása miatt nem kerülhet sor. E tekintetben Spinoza negatív jellegű bizonyítékára kell szorítkozhatunk, mely kimondja, hogy Isten akarata és értelme épp oly kevéssé hasonlít a miénkhez, miként nem hasonlít a kutyacsillagzat sem az ugató ebhez.

A hit számára azonban elegendő, ha az *affektív logika* közvetett bizonyítéka meggyőzőnek tűnik azáltal, hogy az irracionalitás ködfüggönye mögött fölsejlik valami, aminek körvonalaiban kirajzolódik a megváltás vágya. A vészterhes fenségű csontváztáncos halál e vágyakozásban elveszíti a régi metszetekben ábrázolt enyészet szerepét és a lefelé fordított üszkös csont helyett lobogó lánggal emeli a remény fáklyáját a magasba.

Az értéktelenség mélységéből feltörő felismerés bizonyossá teszi, hogy a halál a transzcendencia felé vezet:

Oszlik lelkemnek barna gyásza:
Nagy, fehér fényben jön az Isten,
Hogy ellenségim leigázza ….
……..
Szívemben már őt megtaláltam,
Megtaláltam és megöleltem
S egyek leszünk mi a halálban.[i]

A halál hozza tehát a megváltást.

Tárgyak és javak illeszkedése

Az értékelmélet *javakról*, a logikai szemlélet *tárgyakról* értekezik; a javadék olyan tárgy, amely értékminőséget mutat és így nemcsak racionális, hanem affektív jelentéssel is bír. Tárgyról racionális értelemben csak olyan dolgokkal kapcsolatosan beszélhetünk, melyek a logikai szerkezet identitási princípiumával fundálódnak, tehát korrelatív kapcsolatban állnak a logikai identitás legfőbb egységével. A regulatív princípiumok vizsgálata során kiderült, hogy a Logikai Egészt hordozó legfőbb genus lényegét tekintve nem realitás, hanem csupán *követelmény* – reális megalapozottság nélkül. Maga a realitás is fogyatékos, nemlét rései folytán állandó kiegészítésre szorul. Nem képes kitölteni az idealitás szerkezetet tartalommal, ezért helyet kapnak az ideális struktúrákban olyan tényezők is, melyek nem mutatnak fel tartalmi megfelelőséget a reálvalóságban, *tévesnek kell tehát tekintenünk minden elméletet, amely a logika törvényszerűségeit empirikus alapokra igyekszik visszavezetni*.

A logikai világszerkezet metafizikai következményei abból adódnak, hogy az ember a világmindenség legmagasabb fokán áll, felette nem létezhet tapasztalati módon érzékelhető realitás. Az idealitás űrjét reáltartalom nélküli, logikai meghosszabbítási vonalak tényszerűségei töltik ki. Kizárólag logikai jelentéssel, tehát tárgyi megfelelőséggel nem bíró fogalmak alkotására és megértésére az képesít bennünket, hogy *intuitív-apriori* tudattal rendelkezünk a tapasztalat feletti Vi-

i Ady Endre: Jön az Isten

lágegészről. A csupán érzéki benyomások alapján elénk táruló világ mozaikszerű képegységek atomisztikus szerkezetével hat ránk, egységes benyomást a logika teremtő ereje biztosít számunkra. Meghatározott jelentéssel felruházott alakzatot e benyomások a logikai hálózatban nyernek, ahol a képzetek szellemi ítélet tárgyaivá válnak olyan eredménnyel, melyben a virtuális kiegészítés vázát a realitás egymástól független képekben megjelenő egységei alkotják. Logikai szinten a tárgyak *jelentését* abszolút értékűnek, *tartalmát* pedig a valóság objektív tükröződésének kell tekintenünk, minthogy ismereteinket a legmagasabb megfigyelési pontról történő áttekintés eredményezi. Kijelenthetjük tehát, hogy *a logikai világkép összetevőit objektív és abszolút módon határozza meg a transzcendens alkotóképességgel bíró ember*, de emellett látnunk kell azt is, hogy az értékirányultság szemléleti módja mind a virtualitások, mind a realitások törvényszerűségeinek részleges tagadásával jár. Nézzük meg miért!

Korábbi fejtegetéseink alapján bizonyítottnak tekinthető, hogy az irracionális aktus affektív módon ruházza fel jelentéssel a világmindenséget. Ha pedig az így átélt érzelmi Egészben megjelenik egy logikailag azonosítható tárgy, akkor e tárgy értékhordozó javadékká válik. Értékké tehát affektív átélések kapcsolódása teszi a logikailag megragadott tárgyakat, amelyek önmagukban csupán arról adnak felvilágosítást, hogy a jelölt dolog melyik topológiailag meghatározható pozícióját foglalja el a legfőbb genusnak. Az élettan modelljét segítségül hívva ábrázolhatjuk ezt a szintézist úgy is, hogy a logikai világszerkezet csupán anatómiai vonatkozású meghatározása az abszolút jellegű összefüggéseknek, fiziológiai jellegű funkcióikról az affektív közegben megjelenő tárgyak informálnak.

Az értékvilág, illetve logikai világ nem ellentéteit, hanem antagonisztikus momentumait valósítják meg egymásnak. A logikai váz jelentősége abban áll, hogy affektív módon megfogalmazódó tartalmaknak, melyek önmagukban csupán misztikus szimbólumok jelentését valósítják meg, értékminőséget kölcsönöz. A panteista világkép tehát egy olyan, minden logikai összefüggést nélkülöző koncepció, melyet a racionalizmustól való elfordulás eredményez. De az affektív átélésben megjelenített, racionalitással kiegészített, tehát értelmileg *és* érzelmileg megragadott világot sem tekinthetjük a mindenséget teljeséggel átölelő Egésznek, amelyre ráillik az „*ens realissimum et perfectissimum*" kifejezés, mivel a világmindenség nem zárul le a már megvalósított értékekkel végérvényesen. Transzcendentális értelmét illetőleg, mint ahogy erről már többször is szó esett, a Legfőbb Érték mindig csak feladat – soha el nem érhető, „Sollen" jellegű valóság. Tényleges értékrealizálás csupán alacsonyabb szinteken érhető el, a legmagasabb szint értéke elvész a nemlét végtelenjében. Misztikus élmények boldogságérzete is csak akkor válik élhető valósággá, ha elfordulunk a racionális világtól és ezzel kiiktatjuk a fájdalommal járó érzületeket, hogy átadhassuk magunkat a kínok megszűnésével járó gyönyörnek.

Az értékmegragadás legfelső szintje a realitás tagadására alapozódik, melynek során a Legfőbb Jó *lét*-realitását elnyomja a Legmagasabb Érték *legyen*-valósága. A kérdésre, „Hogyan harmonizálódik e két jelenség az értékszerkezetben?", a transzcendens metafizika adja meg a választ.

Szelektív látásmód, világnézet

Köznyelven szólva *világnézetnek* nevezzük azt a gondolkodási mechanizmust, amely döntési helyzetekben különösebb mérlegelés nélkül vezet határozott állásfoglaláshoz – azáltal, hogy az érintett személy ismerni véli a kritériumokat, melyek a személyiségének megfelelő magatartási módhoz vezetnek. A marxista ideológia ezt a mindenkori döntéshozatalt megkönnyítő automatizmust, amely a beállítódottságok konzisztens halmazából adódik, kimondottan környezeti hatásokra vezeti vissza. Érveit a „*lét* határozza *meg a tudatot*" címszó alatt tárgyalja apodiktikus kinyilatkoztatások formájában. „Ha megváltoznak a termelési viszonyok", így a közismert példa, „úgy velük változik a társadalom jellemző világnézete is". Szociológiai tényezők szolgálnak tehát egyedüli okául a világnézetnek, melynek ily módon minden esetben csak okozati szerep jut.

A gondolkozási lustaság vagy éppen képtelenség nyilván nem ismeri fel, hogy tudati tevékenységünk a determinációs folyamatokat multifaktoriális módon ragadja meg. Monokauzális okozatosság csak „*pars pro toto*" minőségben léphetne fel, mivel szemléletünk a gondolkodást befolyásoló külső hatóerők feldolgozásában éppoly integratív, mint érzéki benyomások esetében. Képtelenek vagyunk például egy színt elképzelni anélkül, hogy valamiféle alak ne járulna hozzá, fogalmilag ennek ellenére éles különbséget teszünk alak és szín között. A lélektani reakciók okozatos kapcsolódása is ilyen jellegű diszkriminációs tudati folyamatok alapján választható el minden egyéb determinációs típusról.

Reálfolyamatok esetében az okozatosság elméleti elegendő alapja az energia- és anyagminőség összegének konstans mennyiségében nyilvánul meg. A szubsztancia e két megjelenési formája a természetben csupán minőségi változáson eshet át, összmennyisége minden hatásnak ellenáll. Ettől eltérő sajátosságot mutat az időbeliség, ahol a jelen valósága megsemmisül a jövőben, a múlt pedig úgy szüli a jelent, hogy ami volt, megszűnik létező valóság lenni. A térben lejátszódó folyamatokban az anyag és energia mennyisége tehát örökkévaló, időbeli jelenségek azonban efemer természetűek, reális megragadásuk csak a jelenben lehetséges, a múlt és jövő perspektívája csak képzeletet szül.

Az időbeli alak az oksorozat három dimenzióját, a múlt „mélységet", a jövő „magasságát" és a jelen „szélességét" keletkezési térszerűséggé formálja, ahol az okozatosság csak annyiban marad érvényben, amennyiben vitathatatlan, hogy a jelen is létezőből született, habár az egykori létező mára már a nemlét mélységében elsüllyedt múlté. A gyakorlati gondolkozást nem zavarja az antinómia, mely szerint a térben minden megmarad, míg az időben minden megsemmisül. Ebben a problémakörben is nyilván azzal a momentumpárral van dolgunk, melyet az imént említett szín/alak viszony képvisel. A probléma transzcendens jellegű vizsgálata láthatóvá teszi az antinómia feloldásának lehetősségét, mely abban áll, hogy a determinációs szisztémát nem időben lejátszódó folyamatok összességének, hanem – más típusú összetevők mellett – az irracionális Egész egy részének tekintjük. Természettudományos törvények azért nem rendelkezhetnek metafizikai érvénnyel az irracionális Egészben, mert a múltat, jelent, jövőt felölelő Egységes Időtérben folyamatok nyilván nem jöhetnek létre. A lineáris okozati kapcsolódásokat sztochasztikus fejlemények váltják fel a térben, melyben az egységes folyamat végkimenetele egyre valószínűbbé válik. Azt, hogy ez az okozati modell nem valamiféle abszurd elképzelésen nyugszik, a Carnat-Clausius termodinamikai törvény igazolja, amely kimondja, hogy az entrópia növekvéssel a világ eseményhorizontja az időfolyamatban folyamatosan szűkül, míg végül mozdulatlanságban megáll. Ezzel egyensúlyi állapotba kerül az anyag és energia kölcsönhatása és megszűnik minden aszimmetria, amely téridőben lejátszódó folyamatokat eredményezhetne.

Természettudományos törvények csupán egy bizonyos világmetszetre, adott esetben a mindenség térbeli szerkezetére vonatkoznak, melyek az irracionális Világegész dimenzionalitásában elveszítik értelmüket. A kérdést, hogy milyen minőségben maradnak érvényben a Teljes Egészben, éppoly kevéssé tudjuk megválaszolni, mint ahogy egy szoba berendezési tárgyaiból sem következtethetünk egy másik szoba tartalmi adottságaira, ha a két lakrész közötti kapcsolat csupán abban áll, hogy a helységek ugyanabban a városban lelhetők fel. Az úgynevezett *kozmológiai antinómia*, mely a világ véges vagy végtelen kiterjedésének problémáját feszegeti, eleve megoldhatatlan, mivel a rétegtörvények és polarizációk szintetizálásának érvényesülését a Világegész irracionális törvényeivel igyekszik összefüggésbe hozni. A modern természettudományok világkeletkezési elméletei is – köztük az ősrobbanás teória – azért bizonyulnak egytől-egyig tévesnek, mert fogalmi elemeik feloldhatatlan antinómiákhoz vezetnek.

A reáldeterminációk megragadása természettudományos rendszerekben, sajátságos módon, ideál törvényszerűségek alapján történik. A megfigyelt összefüggések fundamentumát mindig egy olyan apperceptív bázis képezi, melyben logikai elegendő alapot nyernek olyan feltételek is, melyek bizonyíthatóan nem léteznek. A reálfolyamatok okozati láncolata például kontinuitást feltételez, ám – ahogy ezt már több

ízben is megállapítottuk – a realitás atomisztikus, megszakításos szerkezetű. Okozati kapcsolódások mozzanatokban jönnek létre – valahogy úgy, amiként a sakkjátékban lépésenként sem folyamatos módon változik az állás, mert esetenként egy-egy figura leüti a másikat. Azt, hogy az ütésnek milyen keretek közt kell alkalmazkodnia a szabályokhoz, a tábla 64 mezőből álló síkja határozza meg. Reálisan elképzelhető háromdimenziós, térbeli sakkjáték is, a táblára érvényes szabályok ez esetben elveszítik értelmüket, valami mégis megmarad belőlük. Így kell a természettudományos törvények metamorfózisát is elképzelnünk az irracionális Egész vonatkozásában.

Ha nem lenne apriori tudatunk a világszerkezetről, nem lennénk arra sem képesek, hogy az okozatos kapcsolódásokat elválasszuk fogalmilag a reflex jellegű egymásutániságtól. A „*Russel–Köhler tézis*" szerint okozatossági tudat azért jön létre, mert az ingert keltő világ struktúrája oly módon felel meg a mentális folyamatok szerkezetének, amiként két különböző ház belső felépítése felel meg egymásnak, ami azt eredményezi, hogy az egyik építményben megszerzett tájékozódó képesség érvényesülhet a másikban is. A példa lényegében helytálló, csupán annyiban érdemel kritikát, hogy nem derül ki belőle, miképpen rögződik tudatunkban a Világegész struktúrája. Ahhoz, hogy egy *generális analógia* alapján ábrázolódjanak külső ingerek a világról alkotott felfogásunkban, elengedhetetlen lenne, hogy anyagi entitások közvetlen módon gyakoroljanak okozati hatás tudati folyamatainkra. A megismerés kritikája azonban kimutatja, hogy rétegkapcsolatok kategoriális törvényszerűségek alapján jönnek létre, okozati hatáskifejtés kizárólag egy-egy rétegen belül valósulhat meg. Ezzel a megkötéssel az is érthetővé válik, hogy tárgyi jellegű ingerek tudati reflexiója csupán egyszerű inger/reakció összefüggések formájában manifesztálódik. Az így megvalósuló feltétlen reflexek azonban csak időbeli *kontiguitást* eredményeznek, világ*kontinuitásra* nem engednek következtetni. A külvilág és az élő organizmus szintézise, amely az idő dimenzionalitásában valósul meg, nem minősíthető kizárólagos lélektani jelenségnek, hiszen következményszerű reakcióképződés a tudatos magatartást nélkülöző egysejtűek viselkedését is jellemzi. Létrétegeket átívelő okozatosság egy olyan, csakis az emberre jellemző készséget feltételez, melynek birtokában az ítéletalkotó személy tapasztalatait és a tapasztalat mögött meghúzódó dologi világot egynemű valóságként kezeli és *tárgyként* a mindent átfogó Világegészbe helyezheti.

Nem minősíthető logikai ítéleteink modus-szerkezete sem okozatos kapcsolódásnak, szillogisztikus következtetések ugyanis úgy adnak értelmet reális tapasztalataink anyagának, hogy szerkezetük egyben azt is jellemzi, miként kapcsolódnak a realitás objektív, illetve szubjektív jellegű tényezői az univerzális Világegészben egymáshoz. Könnyen belátható, hogy a „minden ember halandó" tételből nem okozati kapcsolódás vezet a konklúzióhoz, miszerint „Szókratész ember, tehát halandó", hanem a magától értetődő összefüggés, mely csak azzal magyarázható, hogy az *ítéletek egymáshoz fűződő tartalmi viszonya megfelel az apriori ítéletszerkezet ideális felépítésének*.

Az ember esztétikai jellegű ismeretszerzése sem minősíthető az okozatosnak megítélhető tudatformálódás kútforrásának. Ha megfontoljuk, hogy még egy végtelen egyszerű, pentatonikus szerkezetű népdalban is kifejeződhet a világegység reális és irracionális jellemzőinek mindent átölelő harmóniája, újfent arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a gondolkozási és értékelő aktusokban nem az anyagi világ törvényszerűség-metszete ábrázolódik, mint ahogy ezt a Russel-Köhler féle elmélet igyekszik beláthatóvá tenni, hanem sokkal több: Az ember szellemiségében formát öltő és benne természetszerűen lezáruló Világegész.

Nemcsak kulturálisan csiszolt személyekre, de természethez közelálló népekre is jellemző a gondolkodásmód és ítélkezés olyan egysége, melyben számtalan felfogásbeli és értelmezési lehetőség idomul tapasztalatilag követhetetlen módon egymáshoz. Egy ilyen látásmód csak akkor valósulhat meg, ha a szemlélődő a Világegész nézőpontjából vonja az élet meghatározó jellemzőit vizsgálat alá és ennek eredményeképpen juttatja világnézeti felfogását magatartási módozataiban is kifejezésre. A pozitivista szemlélet például olyan ideológiai színezetű látásmódot jelenít meg, amelyről azt kell megállapítanunk, hogy vagy nem ismeri fel, vagy elsikkasztja a világmindenséggel fennálló kapcsolat szellemi csodáját. Ilyen hatások alapján juttatja kifejezésre például a csodálat végső fokát a tatárok hódításai iránt H. G. Wells, akit szociológiai eszméken csiszolódott műveltsége folytán alig érdekelnek az antik kultúra máig érvényes tanításai. Kína hatalmas területi és időbeli kiterjedtsége is jobban lenyűgözi, mint a jelentéktelen földrajzi térségen folyó peloponnészoszi háború tragédiája.

A kizárólagosan társadalmi vonatkozású tényekre szorítkozó tanításokat az jellemzi, hogy nem sok jelentőséget tulajdonítanak a kulturális fejlődés történelmi vonulatának. Abban látják az antik világ legfőbb jellemzőjét is, hogy társadalmi szerkezete hódító háborúkra és rabszolgatartásra épült. Ilyen értelemben emlékezik meg a marxista történelemírás is az ókori kultúrákról, melyek „rabszolgatartó társadalmi berendezkedésükkel *szükséges rosszként* jelentek meg a történelem színterén – a létező szocializmus megvalósítása felé vezető úton." Központi szerepet játszik ugyanebben a retro-moralizálási hajlandóságokkal átszőtt gondolatvilágban az elnyomott rabszolgák helyzetének elemzése, mindenki téved azonban, aki azt hiszi, hogy a mérlegelések súlypontját az érintettek lelki megviseltetése képezi. A nem éppen magas színvonalú analízisek középpontját ebben az összefüggésben is az osztályharcok jellemzése szolgáltatja, amely fogalmi közegben érthetetlennek tűnik, hogy az antik tragédiákban a sors által boldogtalanná tett hősök nem rabszolgák, hanem királyok.

A rabszolga szerencsétlen sorsú ember, nem tragikus hős, aki ideáljai megvalósítása során bukik el, tragédiát azonban csak a társadalom kiválasztottjairól, olyan személyiségekről lehet írni, akik szabad döntési lehetőségek felett rendelkeznek. Őket nem társadalmi helyzetük vagy egyéb szociális adottságok sújtják porba, hanem az irracionális életösszefüggések emberfeletti hatalma. Az antik történetírás nem is me-

rül el szociológiai kicsinységek taglalásában. E szemléleti módban kifogásolhatjuk ugyan a krónikások pontatlanságát és azt a furcsaságot, hogy Thukydidész, Sallustius, Livius és Tacitus a megelevenített jellemek világnézeti beállítódottságát hosszú lélegzetű monológok formájában ábrázolja, melyek – ebben biztosak lehetünk – soha el nem hangoztak. De e történészeknek nem állt szándékában, hogy szociológiai jellegű fejleményeket jelenítsenek meg objektív módon, ők saját állásfoglalásukról adtak számot, konfliktusok kapcsán. Ezen persze a mai napig nem változott semmi, különbség csak abban adódik, hogy a jelenkor történészei úgy adják elő „kutatási eredményeiket", mintha ezek tagadhatatlan tényekre épülnének.

Történelmi eseményekben sorsszerű küzdelmek nyernek kifejezést, a hősök drámai alakok, melyek mondásai és cselekedetei híven illusztrálják a jelenbe torkolló szellemiség kibontakozását. Létezik tehát a szociológiai értelemben vett vaskos fejlődési vonal mellett egy párhuzamosan érlelődő *intelligibilis valóság* is, amely fontosabb következménnyel jár a mindenkori világnézetet illetőleg, mint a kényszeredetten aprólékos tényvalóságok elve. Akhilleusz történetében felfigyelhet a szociológiai irányultságú történész a fejlett ötvös iparra, amely a hős pajzsának részletes ecsetelésében nyer kifejezést, ám ha kulturális értéket képvisel is az ötvösművészet, a világnézeti álláspontok kifejtését illetőleg nem szolgál számottevő információval. A szicíliai háborúkat ugyan fából épített hajókkal vívták, a görög hadsereg döbbenetes pusztulása mai szemmel nézve azonban így is tragikusnak tűnik. Vagy talán kevésbé lenne végzetszerű az esemény, ha a harci eszközök modern acélóriások lettek volna? Arról is elgondolkodhatunk, milyen útvesztők során kanyarogtak a fejlődési folyamatok odáig, hogy hódító háborúkat mára már nem területi, hanem a világnézeti okkupáció elve lát el értelemmel. A nagy geostratégiai háborúkat sem gyilkos harci eszközökkel, hanem raffináltan kiagyalt gazdasági hadműveletekkel vívják. Tekervényes eszmeváltozások eredményeként könyvelhetjük el azt is, hogy civilizált társadalmi berendezkedéssel bíró országok polgárait világnézeti hitvallásuk miatt ma már több hátrány érheti, mint amit ténylegesen elkövetett bűnökért kiérdemelnének. Ez is arra utal, hogy nem a szociológiai tényekben bújik meg a tragikum, hanem az értékelő ítéletben. Megfogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy nem szociológiai struktúrák formálják az ember szubjektív valóságát, hanem az ember ítéli meg világnézeti alapon a megvalósuló dolgokat.

A felsorolt példák azt mutatják, hogy a szociológia fogalomrendszerében azonosítható tényeket sohasem okozati kapcsolat fűzi a világnézethez, hanem az emberi szellem tárgyi és alanyi (szubjektív, illetve objektív) valóságot integráló képessége, melyet eddigi fejtegetéseink során a metafizikai abszolút pozícióból értékelő éthosz helyzetnek neveztünk.

18. FEJEZET

A történelem bölcseleti fejlődésvonala

A történelembölcselet ahelyett, hogy a konkrétumok labirintusában tévelyegne, az időfolyamban megjelenő profizikai struktúrákat tárja fel az ethosz fejlődési vonalát követve. Konkrét cselekmények, események ebben a látásmódban csupán az apriori struktúrák érzékeltetése szempontjából bírnak jelentőséggel, a módszer lényegét a felismerés adja, hogy a világtörténelemben lejátszódó események mindig valamiféle metafizikai alapra épülnek. A történetbölcselet tehát a kultúrák intelligibilis karakterét tárja fel és az egyes közösségek kultúrmegnyilatkozásait világítja meg értékvonatkozás tekintetében. Ebből a perspektívából megítélve a történelem a világnézetek harcaként jelenik meg, melyben okozatos kapcsolódási láncolatot csupán az alapvető felfogások által kiváltott események alkotnak, maguk a nézetek metafizikai alapokra vezetendők vissza. A világnézeti beállítódottságban, amint ez a fentiekben nyilvánvalóvá vált, nem a szociológiai rend okozata, hanem ennek ellenkezője: a szociológiai tényezők ítélőszéke valósul meg. A személy és az őt körül ölelő történések közti összefüggéseket a modernkori államelmélet egyik megalapítója, Montesquieu (1689 – 1755), következőképpen fogalmazza meg: „A sors nincs hatással jellemünk alakulására, ennek fordítottja igaz: A jellem formálja, és adott esetben átformálja a sorsot."

A panteizmus, amint erre fentebb már utaltunk, etikai követelményeket is kielégít ugyan, de metafizikája alapvetően ontologikus jellegű, mivel alapelve arra irányul, hogy feloldja a tapasztalati jellegű világ-pluralitást az ideális *Egy* fogalmában. Nem illethetjük az elképzelést a logika hiányának vádjával, hiszen a „minden *Egy*" megállapítás sem állít mást, mint ami a logikai identitás elvében is megjelenik. A panteista misztika és a racionalista monizmus ilyen értelemben összeegyeztethető egymással. Ezt bizonyítják Spinoza fejtegetései is, melyek kimondják, hogy az erkölcsi abszolútum értelmében Isten első, egyetlen oka a mindenségnek, és ebben minőségében nem szorul semmiféle értékmintára, tehát a *Jóra* sem. Órigenész (185 – 254) és Plótinosz mellett Johannes Scotus Erigena (810 – 877) is az *emanációs* elméletet alapján értelmezi a világot: Az istenség Egészéből áramlik ki minden realitás a világba és

oda is tér vissza. A *Rossz* az isteni mindenségtől való eltávolodás következménye, üdvösség pedig az isteni Egyben való megtérésben válik valóra. Eckhardt Mester (1260 – 1327) ugyancsak Isten és a személyiség egyesülésének aktusában képzeli el a megüdvözülést és teszi az élet kötelmeiből való szabadulást a morális értékmegvalósulás feltételévé.

Racionális értelemben a világ csupán Rendet jelenít meg, értékkel nem rendelkezik, metafizikája ezért mechanisztikus világszerkezetet eredményez. A panteizmus a dialektikus „*coincidentia oppositorum*" felfogásban a mechanizmus elvét semlegesíti ugyan, de az így megvalósuló misztikus identitásban a Jó is egyesül Rosszal. Ez viszont azzal jár, hogy még az ördög számára is elérhetővé válik az üdvösség.

A transzcendens metafizika szintjén a *legfőbb erkölcsi Jó* semmiféle fölöttes elv hatása alapján nem válhat relatív értékké. Ez a minden törvényre kiható szuverenitás érvényesül abban az alapvető kitételben, amely az értékösszefüggéseket nemcsak irracionálisnak, hanem minden logikai követelményeitől függetlennek tartja. Ilyen feltételek mellett az *Abszolút Jó* értéke nem utalhat arra, hogy Isten hatalmát felülírja, ez azonban egy alapvető ellentmondásosságára utal, melynek feloldása csak a következő körlogika segítségével válik lehetővé: *Azt, hogy az isteni korlátlan hatalom az abszolút Jóval szemben is érvényben marad, a tétel indokolja, mely szerint Isten alkotja a törvényeket, és ha ezeknek alá is veti magát, rá épp azért nem vonatkoznak, mert lényével azonosak.* A transzcendens értékvalóság tehát azért nem áll függőségi viszonyban a reális világ felemelkedésével és süllyedésével, mert érvénye Istenben már a teremtés előtt is fennállt.

Voltaire Zadigról szóló meséjében az Úr angyala felgyújtja a vendéglátó gazda házát, meggyilkolja annak ártatlan fiát, ám a mindent átfogó összefüggések titkos kapcsolatai értelmében mégis jóságosan cselekszik. A panteisztikus látásmód ebben az abszurd reál-konstellációban azt juttatja kifejezésre, hogy az érték, bármely hatással is, az istenség mindenkori szándékát képviseli.

Ehhez hasonlítható, mégsem azonos antinómiákat eredményez a transzcendens metafizika abban az értelemben, hogy az istenség abszolút hatalmát nem kapcsolja evidens módon az értékek rendjéhez. Alogikusnak minősíthető a kapcsolat olyan szempontból is, hogy Isten kategorikus mindenhatósága bizonyos áthághatatlan keretek között a világ értékrendjével ellentétes hatalmat képvisel. George C. Kerner (1770 – 1812) az értékpolaritás irányának stabilitása kapcsán kreálja abszurd lehetetlenségként a példázatot, mely szerint megütköztető perverzitás valósulna meg, ha egy abszolút hatalom akaratából a jelenlegi értékrend pólusai felcserélődnének és a béka varangyait kellene szépnek, a milói Vénusz testalkatát pedig csúnyának tartanunk. Istent azért kellene ez esetben az örök szépség forrásának és hordozójának tekinteni, mert megajándékozta az emberiséget Vénusz rút látványának ellentéteként a varangyos béka szemölcseinek szépségével. Az értékrend és a transzcendens metafizika ele-

gendő alapja antinomikus módon áll ugyan egymással szemben, de ez nem vezethet az értékhatás fenntartása kedvéért odáig, hogy Hermann Cohen nézetéhez kapcsolódva kijelentsük, a vallási meggyőződésnek kell etikai kódexekben megfogalmazottakat követnie, nem pedig a mindenkori értékrendet metafizikai szempontból megalapoznia.

A transzcendens metafizika meghatározása értelmében az érték, ellentétben a panteista felfogással, nem emanációs következmény és nem is áll semmiféle összefüggésben anyagi folyamatokkal; megelőz minden evilági realitást, melyet a teremtés a semmiből generált. A transzcendens metafizika értékvonatkozás tekintetében így éles határvonalakkal különíthető el a panteizmus értékrendjétől, melyet – többek közt Johannes Scotus és Eckhardt Mester esetében – bizonyos mértékben a herészisz vádjával is illethetünk.

Platón filozófiája történelmi kibontakozás tekintetében a panteista misztika és a racionalizmus közti átmenetet képviseli, mivel az idealitás fogalmát tapasztalati benyomások segítségével igyekszik ábrázolni. Korszakalkotó jelentősége abban áll, hogy megjeleníti az értékrendi metafizika alapvető formáját, melyben egy irracionális hatalom első ízben válik hordozójává az értékminták összességének. Ezt a nézetet képviseli Schopenhauer is, aki az általa felvázolt panteizmus keretein belül részletesen kidolgozza az összefüggések logikai szerkezetét. Előrelépés e tézisben a korábbi elképzelésekhez képest abban áll, hogy kimondja: Emberi élet az istenségben való abszorpcióban egyedül nem nyerhet értelmet, a *theószisz* ennél többet kell, jelentsen. Magában kell foglalnia a célirányos tevékenység szükségét is, melynek célját az istenséggel való egyneműség határozza meg. Ez pedig másban nem, csakis a Rossz leküzdésében valósulhat meg.

Szókratész ilyen értelemben fejti ki *Theaitétosz* című művében a nézetet, mely szerint az ember azáltal válik hasonlatossá Istenhez, hogy tudatosan lép fel a Rossz ellen. „A Jónak nem lenne értelme, ha ellentéte, a Rossz nem létezne, melynek elveszejtése az istenséghez való hasonlatossághoz vezet." Ebben a tézisben nyer a metafizikai elegendő alap értékgaranciára irányuló törekvése történelmileg első ízben transzcendens közegben kifejezést, bár az istenség fogalma a fejtegetésekben még emberi vonásokban ábrázolódik. Lényeges változás e tekintetben az *Új Akadémia* megalapítója, Karneádész műveiben figyelhető meg, aki ideálok tekintetében az antik világ panteista antropomorfizmusa ellen fordul. Mitológizáló nézetrendszerek helyett nála etikai kérdéseket kutató értekezések kerülnek a bölcseleti kutatás előtérbe, melyekből már kiérződik az ítéletalkotás dogmatikus tételeinek gondos kerülése. Érzéki csalódások megfigyelésével járó megfontolások a későbbiekben ahhoz az általánosan elfogadott meggyőződéshez vezetnek, hogy a világ a maga valóságában megismerhetetlen, mivel a gyakorlati életben szerzett benyomások a jelenségeket nem lényegüknek megfelelően tükrözik. Erre az alapelvre alapozódik a bölcseleti tanítások szkeptikus irányzata, amely Arkheszilaosz (Kr. e. 315 – 241), műveiben már egyenesen a tapasztalati valóság tagadását célozza meg.

Alexandriai kultúrkörökben bontakozik ki az újplatonizmus tanítása, amely már tudatosan keresi az utat egy elméletileg megalapozott metafizika felé. Vezető személyisége Plótinosz, aki nyomatékosan elkülöníti műveiben az általa alacsonyabb rendűnek nyilvánított természeti világ jelenségeit a szellemi természetű dolgoktól és ezt a megkülönböztetést az emberi létmegvalósulás kérdéseinek taglalása folytán is érvényre juttatja, miközben műveiben egyfajta misztikával ötvözve igyekszik a klasszikus idealista hagyomány gondolatvilágához csatlakozni. Logikai törvények érvénytelenítése a hitben megvalósuló tényeket illetőleg, az istenség ész és logika feletti létének megfogalmazásával,[i] nála jelenik meg történelmileg először.

Philon, Krisztus születése tájékán, a transzcendencia kérdéseinek átfogó vizsgálata alapján kijelenti, hogy a legegyetemesebb lény, amely nem lehet materiális jellegű, minden vonatkozásban elkülönül az ember direkt módon megélt világától: Jobb, mint bármiféle erény, több, mint a tudományok összessége, benne valósul meg a jóság és szépség abszolút értelme. Egyedül őt, Istent tekinthetjük szabadnak, rajta kívül minden más dolgot és személyt kényszerűségek szövevénye köt meg. Isten lénye reális anyagi szinten már csak azért sem képzelhető el, mert ez esetben, evilági kötelmek által ő is beszennyeződne; valósága gondolatilag megragadhatatlan, logikailag azonban megjeleníthető, mert tudjuk, hogy *van*. Ám minden név, amely tulajdonsággal látja el, téves megjelölése az általa képviselt abszolútumnak: Ő nem valamiféle megvalósulási folyamat („*werden*") eredményeként vált létezővé, hanem minden létező okozati előzménye. Ezzel az állítással Philon azt igyekszik kifejezésre juttatni, hogy Isten lényének megragadása logikai okfejtés útján nem hozhat eredményt, fogalmi realizációja csupán közvetlen megvilágosodás alapján lehetséges. Tegyük hozzá, hogy metafizikai jellegű megvilágosultság („*hé energeia*") mindig a világtól való elfordultságot feltételezi és a „*de profundis*" hangulattal párosul.

Vizsgálódásaiban Philon is vallásos hittartalmakat igyekszik a helénisztikus filozófia tanaival közös nevezőre hozni, panteista jellegű koncepciójában irracionális elemek keverednek szimbolikus jelentéshordozókkal. Merész gondolatmenetekben fogalmaz meg bölcseleti problémákat, melyek az *ideális nemlét*, irracionális jellegű *panteista világfogalom,* valamint az idealizmus feletti *transzcendencia* kapcsolódási viszonyát taglalják és lényegüket tekintve mind a mai napig érvényesnek minősíthetők. A következőkben ábrázolt fejtegetések többek között egy olyan fogalmi rendszer kialakítását is megcélozzák, amely az időközben kidolgozott kutatási módszerek segítségével harmonikus egységbe képes foglalni a nevezett tényezőket.

A dialektika módszerét illetőleg ismételten meg kell jegyeznünk, hogy érvénye a racionálisan megragadható idealitás és panteista irracionalitás kapcsolódására korlátozódik. A műveletek csupán azt eredményezik, hogy a *logikai* léthiányok be-

i „Hyperbebékosz tén nou physzin"

töltődnek, a logika feletti reális létréseket azonban, melyek az értékelmélet eljárási módja által válnak láthatóvá, a módszer nem képes (nem jogosult) értelmezni. Az érték-idealitás legmagasabb szintje és a reális valóság heterologikus viszonyban áll egymással, ugyanez jellemzi a panteizmus reális átélését kifejező és a logika feletti transzcendenciában megvalósuló szimbolika viszonyát. A két polaritás közös vonása abban áll, hogy az egyik oldalon gondolatilag realizálható tudattartalmak jelennek meg, a másikon pedig olyan logikai szükségszerűségek pozicionálódnak, melyek csak affektív módon közelíthetők meg. Mindkét esetben kiegészítik egymást a különböző jellegű értelmezési módok egy magasabb rendű szellemi egységben.

E „magasabb rendű szellemi egység" fogalmával kapcsolatosan jegyezzük meg, hogy létezésének feltételezése ősi keletű. Már az ókori bölcselők is tisztában voltak azzal, hogy nem minden tudattartam fejezhető ki szavakban. A nyilvánvaló tény, hogy az érzéki benyomások többségét konkrét megnevezések formájában tudjuk azonosítani és szellemi közkinccsé tenni, nem azt jelenti, hogy a gondolati folyamatok fogalmi vázát olyan szerkezeti egységek képezik, melyek névvel illethetők. Az sem szorul bizonyításra, hogy önállóan megjelenített szavak tudati reprezentánsai nem képesek a világról való ismereteinket *másolatként* ábrázolni. A megszerzett tudásanyag rögzítését és kommunikatív feladatok nyelvi ellátását az érzékelt probléma komplexitásától függően – melyben az átölelt tudásanyag is kifejeződik – csak kisebb-nagyobb szövegmodellek teszik lehetővé. A modernkori nyelvfilozófia és a tapasztalati módszerekre támaszkodó pszicholingvisztika behatóan foglalkozik a kérdéssel, milyen komponensek eredője a készség, mely lehetővé teszi, hogy képesek vagyunk gyakorlatilag minden ismertté váló problémát, problémamegoldást nyelvi modellek formájában ábrázolni. Tapasztalatilag bizonyítható, hogy nemcsak nyelvi szimbólumok bírnak jelentéssel, hanem – mint ahogy ezt Karl Bühler vizsgálatai meggyőzően bizonyítják – a fogalmi szférák átfedésében is megjelennek tudattartalmak, melyek izolált szavak segítségével nem juttathatók kifejezésre. Ezeket a konkrét szemantikus referenciával nem rendelkező momentumokat, melyek értelmes egésszé fűzik a szimbólumok segítségével megjelenített nyelvi szövevényt, többnyire affektív szinten azonosítjuk. Minden racionálisan meghatározható gondolati egység felmutat olyan fogalmi összetevőket is, melyek tartalma az Egészben elsikkad – hacsak nem ruházzuk fel egy újonnan megalkotott szimbólum alapján olyan jelentéssel, melyet az adott nyelvi minta egésze határoz meg. C. G. Jung ezt úgy fejezi ki, hogy nem minden eszményi tartalom határozható meg racionálisan megragadható értelemben, a szimbólumok jelentése azonban képes – a racionális és affektív jelentéstartam együttes hatása alapján – a legelvontabb fogalmak szellemi realizációjára is. A transzcendens metafizikai szimbólum, metaforikus képben kifejezve tehát egy olyan ajtó, amelyről megállapítani csak a Teljes Egész keretein belül lehet, hogy csupán falra festett illuzórikus értelemmel bíró jelenség-e vagy ténylegesen elvezet valamerre.

Nem áll szándékunkban Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) *Logikai-filozófiai értekezéseinek* egészét kritikai vizsgálatok alá vonni, szükségesnek látjuk azonban, hogy két alapvető tévedésre felhívjuk a figyelmet, amely a fentiekben kifejtettek cáfolatára alkalmas lehetne. A harmadik tétel, miszerint *a tények logikai képe a gondolat*, arra a téves felfogásra alapozódik, hogy tények megragadására kizárólag logikai eszközök bizonyulnak alkalmasnak. A már elmondottakhoz fűzzünk ehelyütt csak annyit hozzá, hogy ontológiai vonatkozásban minden belső rezdülést ténynek kell tekintenünk, a legtöbb csupán érzelmileg azonosítható faktumnak azonban vajmi kevés köze van a logikai úton megközelített valósághoz. A tétel már csak azért sem bizonyulhat helytállónak, mert logikailag megragadott jelenségek sohasem statikus, izomorf jelleggel ábrázolódnak a tudatban; nem másolatai, hanem dinamikus, érzelmileg és értelmileg feldolgozott vetületei külső folyamatoknak. Még nagyobb tévedésre épül a traktátus hetedik – bizonyítási eljárásnak alá nem vetett – tétele, amely apodiktikus bizonyossággal kimondja, hogy *amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell*. Ha ezt a felszólításnak is minősíthető doktrínát mindenki betartaná, ismereteink gyarapítására nem kerülhetne sor. Ennek bizonyítására elegendő az utalás, hogy tanulási folyamatokban mindig olyan megfigyelések feldolgozása szolgáltatja az anyagot, melyekről az illető egyénnek háttéri ismeretek és információhordozó szimbólumok hiányában még nem állt módjában nyilatkozni. Kommunikatív jellegű állásfoglalásra azonban csak megfelelő interindividuális platform kialakítása után kerülhet sor. Wittgenstein tehát abban is téved, hogy a beszéd alapját képző struktúrákat rigid, fejlődésképtelen eszközként tartja számon. Még egyértelműbbé válik az álláspont tarthatatlansága, ha az emberiség szellemi fejlődésvonulatát a nyelv lexikális és strukturális érlelődése szempontjából vonjuk vizsgálat alá. Az eddigiekből egyértelműen kiderült, hogy a jelenkori bölcseletben használatos fogalomrendszer folyamatos érlelődés eredményeként jött létre, és csak úgy érhette el mai színvonalát, hogy fennálló gondolati modellek konstruktív módon, folyamatosan kiegészültek. A megvalósuló szellemi konstrukciók reális tartalma – éppúgy, mint a folyamatosan felfedett természeti törvények – szellemi manifesztációja előtt is reálisan létezett, vitathatóvá azonban csak a gondolati összkép differenciálódása következtében vált. Metafizikai elméletek tehát valójában fejlődési folyamatoknak kitett gondolati képletek, melyek az adott kor ismereteire alapozódnak.

Logikus érvekkel támasztottuk alá fentebb az állítást is, mely szerint az egyes korszakokra jellemző metafizikai alaptételek nem társadalmi viszonyok hatására nyernek kifejezést, hanem önmegvalósító fejlődési potenciál értelmében reflektálják a mindenkori társadalmi környezetet és keresik azok alakításának lehetőségeit. A kultúrfejlődés e konstansai csupán meghatározott alaptípusokból álló zárt rendszer keretein belül jelenhetnek meg, de ha saját törvényeik alapján manifesztálódnak is, nem férhet ahhoz sem kétség, hogy mindig az adott történelmi fejlődésállomás

szolgáltatja a reálviszonyok valamely, az addigi ismeretek tükrében jelentéktelennek tűnő összetevőjével azt az impulzust, mely szisztémaváltozáshoz vezet. A fejlődést kiváltó triggert mégsem tekinthetjük okozati folyamatok lineáris következményének, mivel olyan körülmények közt jön létre, melyet a modern káoszelmélet Ray Bradbury (1920 – 2012) nyomán *pillangóhatás* kifejezéssel jelöl – egy stabilnak tűnő rendszerre vonatkoztatva, melyben véletlenszerű folyamatok statisztikailag valószínűtlen, mégsem lehetetlen pozitív visszacsatolása alapján nagymértékű változásokat idéznek elő. Zárt rendszerekben, melyet az emberi kultúra is képvisel, a dinamikus tényezők alapvető, stabilnak minősíthető kategóriákba sorolhatók. Ilyenek az intelligibilis viselkedési konstansok is, melyeket a szakpszichológia tapasztalatilag azonosított karaktereihez hasonlíthatóan egymástól élesen elkülönülő „metafizikai jellemek" alkotják. A személyeket jellemző *értékirányultság* alapján a rendszerben két alapvető típus kontúrjai bontakoznak ki, melyek egyikét az *evilági* létmegvalósítás kizárólagos célja jellemez a másikkal szemben, melyben a *szellemi* orientációt olyan elemek határozzák meg, melyek tapasztalati folyamatokban nincsenek adva. A cselekvést irányító beállítódottság alapján e második típus két további alosztályra bontható. Az egyiket az jellemzi, hogy tagjai mágikus ceremóniák erejével igyekeznek reális jelenségeket a maguk igénye szerint formálni. A másikat a reális életfeltételektől való fokozott mértékű elfordulás és az ezzel járó, erkölcsi jellegű önmegvalósítás szándéka határozza meg jellemzően.

Átmenetek természetesen léteznek a felsorolt típusok között, így a mások boldogulásáért való *ima* és magunk vágyát érintő *fohászkodás* is mágikus cselekedetnek tekinthető, amennyiben a kontemplatív átszellemültség „*differencia specificificumától*" eltekintünk. Bizonyos megkötöttségekkel „*üdv-javaknak*" tekinthetjük azokat az önzetlen módon végrehajtott cselekedeteket is, melyek előnyéből mások nagyobb mértékben részesülnek, mint mi magunk. Az ilyen cselekedetekben – amennyiben bizonyos értékelési szempontokat kiiktatunk – Max Weber (1864 – 1920) kifejezésével élve az *értékszociológia* egy bizonyos formája valósul meg. A magatartási mód motivációs faktorjai nem azonosak ugyan azokkal a jellemzőkkel, melyek az Intelligibilis Karakter kialakulásában jutnak szerephez, értékelméleti síkon mégis közös hátéri faktorokról beszélhetünk.

Az ókori kultúrfejlődés tendenciáját megfigyelve kijelenthetjük, hogy az emberiség fokozatosan fordul el a világ immanens értékeitől, miközben a transzcendencia módszerével kifejezhető értékvonatkozású elképzelések egyre határozottabb alakban nyernek értelmet. A hanyatló római birodalom sírfeliratairól kiderül, hogy polgárai szemében, akik a túlvilági élettől várják az üdvösséget, az értékek kiteljesedésének helyévé vált a korábbiakban még sötéten fenyegető árnyékvilág. Boethius (480 – 525) úgy véli, a tiszta lelkiismeretű lélek földi fogságából szabadulva jut az örök üdvösség honába. Tudományos alapossággal és meggyőző indokok részletekbe menő felsoro-

lásával vállalkozik Szent Ágoston (354 – 430) Isten városáról („*De civitate Dei*") írott művében a keresztény nézetek észszerűségének alátámasztására, illetve pogány bölcseleti álláspontok cáfolatára. Elmés bizonyítási eljárásnak veti alá többek közt a vallástörténet folyamán időről időre előtérbe kerülő dogmatikus állítást is, mely szerint Isten és a Gonosz városa egymás közelében fekszik. Termékeny gondolkodásmódját az is bizonyítja, hogy a panteista felfogással szembe állítja a semmiből való teremtés, illetve Isten örökös létének nézetét és ezzel eljut a transzcendens etika konkrét megfogalmazásáig, amely már egyértelműen a gyakorlati élet fölé emelkedő *irracionális alogikus értékmegvalósulást* hirdeti.

A történelmi fejlődés során kialakult, metafizikai elegendő alapból levezetett etikák konzisztensnek nyilvánítható gondolatvilágát Nicolai Hartmann a következőkben felsorolt kategóriákba osztja.

1) Schopenhauer a Világegész konceptusát *panteista* modellként ábrázolja, amely *nem tartalmaz semmiféle normatív jellegű előírást*. Irracionális etikáját a Jó és Rossz iránti közönyt jellemezi; nem tulajdonít a mindenséget átható istenségnek megfelelő magatartási módok meghatározására kiterjedő hatalmi pozíciót. Erkölcsi követelményeket az ember nem vallásos meggyőződés, hanem affektív azonosulás alapján elégít ki, melyben hangulatokkal átitatott világkonstellációk szolgáltatják az élményanyagot, szorongató vagy feloldó színezettel.

Különös jellemzője az ily módon indukált magatartási módnak, hogy nem cselekvés idézi elő a megfelelő érzelmi állapotot, hanem épp fordítva, nagy erővel fellépő affektusok terelik a cselekedeteket regulatív módon egy bizonyos etikai irányba. A szabadság fogalma ebben az összefüggésben elveszíti jelentőségét. Csupán indeterminizmusról beszélhetünk olyan értelemben, hogy választási lehetősségek épp oly kevéssé állnak rendelkezésre, mint ahogy erkölcsi jellegű késztetések megvalósítására se nyílik tér. Eduard von Hartmann az effajta cselekvési irányultságban, melyben a megcélzott hatás szolgál indítékul, az „*actio in distans*" vonásait véli felfedezni, mellyel az emberi cselekedet mintegy visszakényszeríti a mindenséget a teremtés előtti állapotba.

2) Az antik *racionalizmus* esetében az etikai befolyás normatív jelleggel lép fel, olyan értékmegvalósító intenció formájában, amely autonóm a realitás kényszerítő hatásaival szemben. Etikai elvárásoknak megfelelő magatartás intellektuális belátás alapján jön létre, melyben affektív jellegű motiváció nem játszik szerepet. Hartmann az antik racionális etikában központi szerepet tulajdonít az erősen kidomborodó normatív vonásnak, amely a kanti morális imperatívuszhoz hasonlóan reális lehetőségek alapján méri fel a cselekedetek értékét. Ebben a látásmódban jut történelmileg első ízben kifejezésre a meggyőződés, hogy az ember nemcsak sorsa rendezését illetőleg tanúsít kompetens magatartást, hanem bűnei felett is úrrá válhat.

3) Első, felületes megítélés alapján úgy tűnik, hogy az előbbiekben leírt látásmódok szintézise a felelősség komponensének hozzáadásával kielégíthetné a *keresztény etika* alapvető követelményeit. Hartmann azonban arra figyelmeztet, hogy a kereszténység nem bízik az emberi akarat erejében. Az ember gyönge, és bár intellektuálisan és affektív vonatkozásban a lelkiismeret hatása alatt áll, így tudatában van a helyes útnak, mégis a rossz felé hajlik. Az értékautonómia azáltal, hogy független instanciát képez, formális tekintetben nem feltételezi a transzcendencia égiszét, ám minden más jelenséget meghaladó tekintélye metafizikai fórumot igényel hitelesítése céljából. Hétköznapi gyakorlatra kivetített jelentősége ennek a követelménynek abban áll, hogy a gonoszság az általa privilegizált eszközökkel diadalmaskodhatna, ha a legmagasabb fórum ítélőszéke, tekintélyénél fogva, ezt meg nem hiúsítaná.

Az értékidealitás fölé ily módon boltozódik a realitás legmagasabb szintje, melyet fentebb az *ens realissimum et perfectissimum* kifejezésben foglaltakkal írtunk le. Ám a logikai tudat a szintézis e fajtáját nem ismeri – Kant ezt világosan látja és kifejezetten tagadja a realitás és a perfekció harmonizálásának lehetőségét – *a keresztény metafizika tehát amellett, hogy irracionális, alogikus is*. Aquinói szent Tamás (1226 – 1274) egyértelműen ki is mondja, hogy vannak dolgok, melyek nem bizonyíthatók, mert minden logikai megközelítésnek ellenállnak, ezek értelme csupán kinyilatkoztatásokban válik evidens módon felfoghatóvá. Jegyezzük meg, hogy a keresztény metafizika nem is szándékozott sohasem szisztémáit logikai elvek kontrollja alá vonni. Tertullianus (160 – 249) határozottan utal arra, hogy a test feltámadása éppen azért kell, hogy vallási jellegű bizonyosság legyen, mert lehetetlenségnek minősül: „*certum est, quia impossibile est*". Ugyanez a gondolat jelenik meg a „*Credo, quia absurdum*…" kijelentésben, amely helyesen értelmezve nem azt jelenti, hogy *azért* adok hitelt egy állításnak, mert abszurditást bizonygat, hanem mert „hiszek igazságtartamában, még ha az a reális létben lehetetlennek tűnik is."

A görög racionalizmus képtelen volt etikája elegendő alapjának megteremtésére, ugyanez vonatkozik a kantiánus felfogásra is, melynek nehézségei abból adódnak, hogy nem képes harmonikus, logikailag megalapozható egységbe fogni világképét az erkölcsi követelményekről alkotott felfogásával. A szabad akarat követelménye nem fér bele az erkölcsi parancsolatok által beszűkített élettérbe. Kant értékelmélete így kizárólag ontológiai jellegű, ami azt jelenti, hogy semmilyen vonatkozásban nem lépi túl a metafizikához vezető senki földjének demarkációs vonalát. A hegelianizmus ezzel szemben átlép a kozmológiai antinómiák birtokolta reális tartományból a metafizika világába, dialektikája azonban a panteizmus zsákutcájába szalad, melyben nem képes feloldani a racionális ontológia mechanisztikus karakterét. Ez azt eredményezi, hogy ami a racionalizmus esetében materializmusnak minősült, a panteizmus fogalomkörében csak annyit változik, hogy itt a mágia ismérveit is hordozza.

Affektív tartalmában ugyan kétségkívül az erkölcsiség irracionális alapját valósítja meg, naturális erővel érvényesülő kategorikussága azonban ambivalens hatásirányát illetőleg misztikus felfogásra épül. Erkölcsi tartalmak értelmezhetők egyrészt úgy, hogy istenség sújt le az emberre, másrészt azonban úgy is, hogy ember köti az „*actio in distans*" törvénye értelmében gúzsba az istenséget. A Jó és Rossz metafizikai megvalósulása azzal az eredménnyel jár, hogy a Gonosznak éppúgy vannak követői, mint a Jónak, és úgy tűnik, hogy a bevethető eszközök hatásfokát illetően az egyensúly a Rossz javára billen.

A panteizmus erkölcsi követelményei az egyén „*participation mystique*" jellegű részesedése folytán az Egészben kollektív jellegűek. Jaspers úgy látja, a közösség kész tények elé állítja az embert a követelményekkel, melyek abból a világnézetből fakadnak, melybe beleszületik, szabad választási lehetőségek folytán mégis ő maga szabja meg, milyen értékek megvalósítására vállalkozik. Így az egyes személyek értéke sem azáltal válik értékvalósággá, hogy az egyén olyan közösség tagja, melynek nézetei értékesnek minősíthetők, hanem az individuális önmegvalósítás alapján. Ebben nem játszik szerepet a társadalmi pozíció, a foglalkozás vagy a megvalósított életpálya, mindezek a momentumok csupán a szerepre utalnak, melyet az életben játszunk. Az egyén felelősségét Jaspers röviden úgy fogalmazza meg, hogy mindenki szabad elhatározása alapján járhatja be azt az erkölcsileg követhető utat, amely Istenhez vezet. Ennek veszélyét az erkölcsi önelégültségben fedezhetjük fel, amelyben a hit büszkén birtokolt javadékká válik és az ember azt hiszi, hogy már az, ami lehetne. Erre a fennhéjázó, gőgös tartásra már Pál apostol és Ágoston is felhívta a figyelmet, Kant pedig romlottság gyökerét vélte benne fölfedezni. Az ellenszert Jaspers az értékmegvalósítás dinamikájában véli fölfedezni, amely rendszerében olyan értelmet nyer, hogy a Legfőbb Értéket megvalósítani nem lehet, irányvonalát csupán követni tudjuk – Isten által vezérelve.

Mégis mi az, amit isteni vezércsillagnak nevezhetünk? Ennek meghatározására Jaspers se vállalkozik, ő is csak a megvilágosultság múlandó állapotáról ad számot, abban az értelemben, hogy a szabadság érzete tudatosítja bennünk a transzcendencia ajándékát, melyben emberi létünk legfőbb jellemzője az a kötetlenség, amely a reálisan ránk ható körülmények fölé emel bennünket azzal az eredménnyel, hogy a transzcendenciában vándorolhatunk az önmagunk által képviselt *Egy* minőségében az *Egyben*.

Ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Philon és Plótinosz munkásságát az jellemezte, hogy a görög bölcselet gondolatvilágát igyekezett összeegyeztetni a keresztény látásmóddal, akkor Jaspersról elmondhatjuk, hogy ő ennek ellenkezőjét valósítja meg. A keresztény hitvallásban fellelhető tanításokat igyekszik az egzisztencialista filozófia rendszerébe illeszteni, a transzcendencia fogalmi rendszerének életszerű tartalmakhoz való rögzítésére azonban nem vállalkozik. Ehelyett az emberi létfeltételeket

minden vonatkozásban átölelő *Egy* fogalmát terjeszti ki olyan értelemben, hogy az magában foglalja Istent is, aki az ember felé konkrétumokként nem értelmezhető *rejtjelekben* tudósit akaratáról. Jaspers ezzel a kommunikatív aktussal igyekszik megoldani az akarati szabadság problémáját az értékmegvalósítás területén: Isten nem ad parancsot, csupán találós kérdések megfogalmazása formájában értekezik az emberrel. Az isteni és emberi akarat konfliktusának problémája ezzel az áthidalással azonban nem oldódik meg, hiszen a feladatokat, melyeknek csak egy Istennek tetsző megoldása létezhet, azzal a céllal üzeni Isten, hogy az emberek ezek alapján találják meg a mennyek országába vezető utat. Az elkárhozással való veszélyeztetés, érzelmi szinten, ez esetben is fennáll.

Az affektív azonosulásból származó panteizmus és a racionális aktusból származó idealizmus a kategoriális dependencia törvényszerűségei szerint aktiválja az ellentétes pólusokat kölcsönösen, amint ez a nyelvi szimbólumok denotatív, illetve konnotatív jelentéstartamának konzisztens jelentésegységéből is kiderül. Kategoriális egyenrangúság abban nyilvánul meg, hogy egy bizonyos minőség mindig egy másikra is utal: emóció a rációra, ráció az emócióra, rész az egészre, egész a részre, kicsi a nagyra és így tovább... Racionális tartalom azért fogható fel bizonyos mértékig affektív értelemben is, mert a képzetek ingerületi forrása emocionális szinten érvényesül. A pszicholingvisztika empirikus kutatási ága cáfolhatatlan tényekre hivatkozik a tézissel kapcsolatosan, mely szerint az emberi nyelv kialakulásának kezdete intenzív érzelmekkel telített szituációkra vezethető vissza. A kölcsönösség elvét alátámasztja többek között a tény, hogy műalkotások esetében mind a racionális, mind az affektív feldolgozási módnak egyenrangú, egymást szervesen kiegészítő szerep jut. Amikor a természet vidámságát vagy tájbéli búsongását átéljük, valahogy úgy, mint amikor zenei élményekben részesülünk, hangulatok ébrednek fel bennünk, melyeket a természettel való azonosulásként élünk meg: A természet üzen, és az ember megérti üzenetét. A kérdést, hogy az emberben érez-e a természet vagy a természettel érez az ember, azért nem érdemes feszegetni, mert a kommunikációs csatornákat épp az jellemzi, hogy az adó és vevő fél szerepe folyamatosan változik.

Racionális és affektív tényezők összeolvadása mindennapi élményünk kellene, hogy legyen, liberális-ateista nézetek világszerte „hivatalossá" tett magyarázata azonban mára már odáig vezetett, hogy gyermekeken kívül, akik még nem veszítették el a velünk született látásmód képességét, kevesen ismerik a természetben való teljes feloldódás élményét. A modernkori polgár a társadalom partikuláris tényezőjeként éli meg személyét, napi küzdelmei értelmét is ennek a pozíciónak a stabilizálásában látja, majdhogynem kötelező módon. És ha természetrajongónak tartja is magát, valójában csak konzumálja a természet varázsát, anélkül, hogy azonosulna magával a természettel. Az önkéntesen magáévá tett világnézet személyes szabadságára vonatkozó káros hatását nem ismeri fel, mi több, megcsonkított szabadságát cseleke-

detei legfőbb motivációs tényezőjeként tartja számon. *Felvilágosult*, valójában hamis módon befolyásolt látásmódja értelmében bárgyú törekvésnek tartja azoknak a tudósoknak a tevékenységét, akik korábbi időkben neves egyetemeken foglalkoztak a metafizika kérdéseivel és emellett a mágia kutatásának rejtelmeiben is elmerültek.

N. Hartmann az aporiák problémakörének taglalása alkalmával azt a nézetet juttatja kifejezésre, hogy a megismerés folyamán nem lép ki önmagából a szubjektum (alany), amidőn az objektumot (tárgyat) megragadja, és az objektum se olvad be a szubjektumba, hogy eggyé váljon vele. Jogosan vetődik fel tehát a kérdés, miképpen jöhet létre ilyen körülmények között megismerés. A választ a fenti példák adják meg, melyekből kiderül, hogy kategoriális kapcsolódások sohasem okozatos folyamatok eredményeként, hanem a tényezők kategoriális affinitása alapján jönnek létre. Az összetartozás egésze ez esetben nem osztható ketté, mivel az egyik komponens a másik nélkül nem rendelkezik értelemmel – mint ahogy a *kisebb* fogalma is szükségszerűen feltételezi egy *nagyobb* létét.

Kategoriális összefüggések értelmében boltozza be a logikai és affektív Világegész kölcsönösen egymásra utaló egysége az ok/okozati sorok szövevényét, melyben a „*coincidentia oppositorum*" szabályai szerint a tárgy éppúgy megjelenik a személyben, mint a személy a tárgyban, mindkettőjük egysége pedig az irracionális Egészben rezidens. Ebben a megvilágításban ismét értelmet nyer a fentebb más összefüggésekben megvilágított dimenzionalitás mentes, mégsem pontszerűen elképzelendő szerkezet, ahol az Egészben minden tárgy korrelatív kapcsolatban áll az alannyal, maga az Egész azonban konkrét kapcsolódások nélkül boltozza be a reális elemeket. Hartmann megoldása, melynek lényegét a tapasztalati valóság bevonása adja meg, egy elméletileg jól megalapozott koncepcióban rehabilitálja a XIX. században ismeretelméleti vonatkozásában már ugyancsak lekicsinyelt, sőt jelentőségét tekintve véglegesen leírt metafizikát.

„Előtted egy pohár víz, ami valójában benned van." Ilyen értelmű megállapítások, melyek a Világegész perspektívájából tekintve helytállóak, a realitások szintjén meglehetősen abszurdnak tűnnek. Az abszurditás feloldása a metafizikai jellegű tárgyi tudat értelmében így fogalmazódik meg: A kijelentés, „ez itt pohár", a képzettől független valóságában nem feltételez térbeli kapcsolódást, mivel alany és tárgy az egymást feltételező Egyben – egymásban való jelenlét minőségében – egybeolvad. *A reálfolyamatokra jellemző okozatossági reláció, amely benyomás az ítélő tudat számára az önmaga realitását megalkotó szubjektum perspektivikus látásmódjának következménye, az irracionális Egész szintjén elveszíti értelmét.*

Az állati viselkedés alapjául szolgáló tudati szinten magasabb rendű nézőpontok nem jelennek meg. Csak az ember képes különbséget tenni *észlelő* és *ítélő* szellemi tevékenység között. Ez azt eredményezi, hogy az ember teret nem igénylő fogalmat képes alkotni magának a „külső/belső-kettőzöttséget átfogó Egész" *statikus* beren-

dezkedéseiről, az okozati kapcsolódások *dinamikus* folyamatától pedig el tudja különíteni az időfolyamatban létrejövő megvalósulás és elmúlás törvényszerűségei alól felmentett *örökkévaló* kategoriális kapcsolatokat.

Az esztétikai móduszban működő megismerési forma, melyet fentebb úgy ábrázoltunk, hogy belső érzületeinket külső tárgyak generálják, külső tárgyak pedig emberi módon érezhetnek, ezzel tágabb értelmet nyer. Chopin egy-egy noktürnjét a zeneértő közönség túlnyomó többsége egyszerű szóval kifejezve szomorúnak fogja megítélni, ami nyilván arra vezethető vissza, hogy a recipiens számára a darabokból szomorúságérzet árad. De vajon kinek, minek a bánatossága jelenik meg abban, ami bánatként nyer értelmet? Chopiné, melyet a zene kifejező erejében mi is megérezzük? A miénk, amit Chopin helyettünk jeleníti meg? Vagy talán a zongoráé, amely tárgyként szólaltat meg az emberrel való kapcsolatában emberi érzelmeket? Ilyen kérdéseknek a külső/belső Egész kategoriális összefüggésének terében nincs értelme: A logikai tudat közegében feloldódik az alanyi/tárgyi szembenállás és a tények önmaguk tárgyává válnak. Moralitás tekintetében önmagunkról, mint dinamikusan velünk megvalósuló Rosszról és a Világról, mint a bennünk és rajtunk kívül statikusan létező Jóról ítélkezünk egy időben. A kategoriális összefüggések törvénye tehát etikai szinten abban a tényben nyilvánul meg, hogy az ítélkezési folyamatba bevonjuk a mindenség Egészét.

Dialektikus kapcsolódások esetén, melyekben a jelenség egymást kölcsönös felidéző részegységekre bontható, a „*circulus vitiosus*" jellegű rossz végtelen megszüntetése érdekében válik szükségessé a kategoriális ellentétet feloldó szintézis, amely az „irracionális közép" megjelenésével jár együtt. Ennek figyelmen kívül hagyása eredményezi az ellentmondást, amely a marxista dialektikát jellemzi azáltal, hogy egyrészt elismeri a kategoriális összefüggések létét, másrészt megmarad a vulgáris anyagelvűség színvonalán. Ez az ellentmondásosság nemcsak a magát dialektikus materializmusnak nevező koncepcióra jellemző, világnézeti elvek konstruálására ugyanebből az okból kifolyólag a pozitivizmus azonos axiómákra épülő variánsai is alkalmatlanok, mivel nem rendelkeznek megfelelő egzisztenciális alappal.

Egysíkú, kizárólagosan tapasztalati valóságra épülő koncepciók képviselői úgy viselkednek, mint valamiféle mesébe illő lények, melyek egy sötét pince mélyéről állítják határozottan, hogy felettük nem létezhet épület, melyet Ég és Föld ölel körül. A pozitivizmus az okozatiság kizárólagos elve alapján cáfolja az idealizmus és a panteizmus eszmeiségének létjogosultságát – annak ellenére, hogy e rendszerek a logikai, illetve affektív azonosság élményei alapján elméletileg kielégítően demonstrálják az okozatos folyamatok fölé rétegződő irracionális boltozatót. A koncepciók hiányossága abból adódik, hogy értékelméleti igényeket az eddigiekben részletesen megvilágított okokból nem elégíthetnek ki.

A panteista megoldásban biztosítottnak tűnik az értéktörekvés konkrét célok fölé emelkedő irracionalitása – olyan heterogónia formájában, amely az erkölcsi aktusok

kiemelkedését biztosítja az ösztöntörekvések és elődlegesen szociológiai aktivitások közegéből. A konkrétumokra épülő etikai kódex nem biztosít azonban döntési szabadságot, mivel olyan kategorikus felhívások szólítják fel az aktushordozó személyt erkölcsi értékű cselekvésre, melyek maradék nélküli követése vakbuzgalomhoz vezet. A „*nemes*" Intelligibilis Karakter személyiségének elegendő alapja ilyen jellegű irracionális, az ösztöncélokon túlmutató célkitűzésre utal. A kategorikus felhívásra való beállítottság, amint ez Brand sorsán meggyőzően ábrázolódik, elkerülhetetlen bukáshoz vezet.

Az idealizmus nemlét szerkezete kielégítően biztosítja az értékek függetlenségét a metafizikai hatalom értékteremtő önkényével és a realitás értékdeterminálo hatásával szemben. Alkalmat ad a választásra s ezzel a létfeltételek ideális követelményeknek megfelelő harmonizálására, de emellett túl nagy teret biztosít szubjektív jellegű meggyőződések kialakítására, mivel nem fogalmazódnak meg benne olyan kategorikus irányelvek, melyek a panteista látásmódot jellemzik: A Jó ösztönös követése taszítja Margarétát a bukásba, Faust pedig annak a szertelenségnek esik áldozatul, mellyel a korlátokat nem ismerő szabad életformát igyekszik megvalósítani.

A panteista és idealista világnézeti elv által felkínált megoldások gyengéje másmás hiányosságban nyilvánul meg, melyek követelményei mindezen túlmenően kölcsönösen ki is zárják egymást: A panteista szemléletre jellemző világteremtő kényszer, amely az sorsmeghatározás elkerülhetetlenségében nyilvánul meg, összeegyeztethetetlen az eredendő bűn gondolatával, melyet az idealista választási lehetőség, illetve ítéleti szabadság indukál. *Az érték* e két egymásnak ellentmondó beállítottság szintézise alapján a racionális idealizmus és affektív misztika, vagy másképpen kifejezve, az affektív determináltság és a szabadság elve közti résben jelenik meg a *felelősség* magasabb rendű ideáljának alakzatát öltve. Ez esetben is egy olyan fogalomról beszélünk tehát, melynek megvalósulási feltételeit gondolati és emocionális jellegű belátás szolgáltatja. *Affektív* alapját a szeretet, mások sorsát figyelemmel kísérő beleélés, mások helyett való érzés csodája valósítja meg. Mikor pedig a szeretet összeomlik a *racionalitás* keresztjének súlya alatt, átvalósul a szeretet önmaga magasabb szintű étékévé, és a transzcendens metafizika a „*Deus caritatis*" valóságában jelenik meg.

Maga a szeretet, melyben a legintenzívebb benyomásokat keltő emóció kel életre, lényegét tekintve etikaellenes; lenyűgöző ereje ugyanis hatástalanítja a szabadság momentumát. A metafizikai transzcendencia hiposztazált szeretetként eltörli a panteista jellegű eredendő bűnt, kiszélesíti a szabadság fogalmában rejlő cselekvési lehetőségeket, és ezzel megbontja az etikai struktúra irányadó kereteit. A Tiszta Jellem bukását a felelősségvállalás ilyen jellegű szuszpenziója idézi elő.

A felelősség fogalma etikai egyensúly értelmében a bénító erejű szeretet és az affektív indítékoktól mentes szabadság szintézisében valósul meg. Mindebből az következik, hogy az ideális és panteista eszmerendszer ellentétes pólusainak szintézise folytán megvalósu-

ló metafizikai közép alogikus kell, hogy legyen, mivel a szabadság megvalósulási igénye éppúgy, mint a kategorikusság elve az értékmegvalósítás feltételeként nyer létjogosultságot. A transzcendens értékmegragadás irracionális jellegű szimbólumai tartalom nélküliek; ezért már a transzcendencia felé való átmenetet képviselő zsidó istenség faragott képekben való ábrázolása is tiltva volt. Irracionális közegben az érték csak úgy valósíthat meg, hogy tárgya megragadható, de nem definiálható logikai korrelátumokban.

A transzcendens metafizika tárgya affektus feletti, ebből szükségszerűen következik, hogy nem igényel semmiféle mitológiai vonatkozású jelentésszolgáltatást. A keresztény istenségnek ezért nincs is szüksége arra, hogy detronizálja elődeit. Értelmi megragadhatósága tekintetében csak annyit kell megjegyeznünk, hogy az értékmegvalósítás lehetősége a két egymást kizáró elv szintézise következtében ugyan alogikus követelmények megvalósítását feltételezi, maga a szisztéma azonban teljes mértékben logikus. A rendszer logikája átfogja az irracionalitást is, amidőn helyét a *glóbus intellektualitásion* jelöli meg.

Nyitva marad mindenesetre a kérdés, hogy a tudományosság elve értelmében bizonyítható-e logikai eszközökkel a transzcendens metafizikai valóság léte, vagy éppen eszmei tarthatatlansága. Ez vezet el az istenbizonyítékok problémájához és ezen belül a logika szerepének maghatározásához.

Teleologikus világelv és világvalóság

Az ismeretelméleti, illetve értékelméleti elegendő alap felderítésére irányuló erőfeszítései során az ember szükségszerűen átlép a létezés valóságát kutató gondolkozás köréből a megismerés azon szférájába, amely a metafizika szintjén igyekszik a problémát megoldani. A metafizikai módszer annyiban különbözik ontológiai jellegű problémafelvetésektől, hogy amíg ez utóbbiak tapasztalati eszközökkel igyekeznek megválaszolni a racionális és irracionális jellegű tárgyak mibenlétét és szerkezetét illető kérdéseket, addig a metafizika az érzéki valóság felett álló absztrakt logika eszközeivel kutatja a világ anyagi és szellemi létét átszövő *irracionális* Egész problémáit. A transzcendencia érintőleges felvázolása mellett az eddigiekben két metafizikai koncepciót vontunk tüzetesebb vizsgálatok alá, melyek során megállapítottuk, hogy a *logikai* struktúrákban involvált atomisztikus elemek kohéziójára a regulatív ideák révén megvalósuló közvetlenül belátható identitás jellemző, az a*ffektív* átélés valósága pedig a panteista Világegész realitásához vezet, melynek szerkezetét a *coincidentia oppositorum* elve jellemzi. Ez az elv Nicolaus Cusanus okfejtései értelmében kimondja,

hogy a Világegészben minden igazságnak az ellenkezője is igaz kell, legyen, hiszen maga az Egész nem lehet önmagában ellentmondásos. A racionális/irracionális univerzalitás tudati realizációja mindkét esetben a „*mintha*" Schopenhauer által explikált képzeleti formula („als ob") segítségével történik. Legtöbb embernek nem okoz nehézséget, beleélni magát egy bizonyos szerepbe, csupán az absztrakciós készség egy megadott szintjét követeli meg az elképzelés is, hogy önmagunk személyében éljük át a világ Egészét. Ennek értelmében Schopenhauer receptje szerint csak annyit kell tennünk, hogy kivonjuk a képzeletből az *Én* fogalmát: úgy teszünk, *mintha* nem létezne az a gondolkozó szubjektum, melyben az elképzelés megjelenik. A pozitivista gondolkozás a metafizikai megoldásban rejlő lehetőségeket fásult közömbösséggel szemléli, nem veszi tudomásul, hogy már egyetlen kijelentésben is a maga teljes dimenzionalitásában megjelenik az objektum és szubjektum ellentétének feloldódása. Az „én a védőügyvéd kérem védencem felmentését" kijelentésben például a vádlott tárgyi valósága megszűnik, személye az ügyvéd logikai tudatában involválódik, aki helyette és nevében jár el.

Az affektív identitás jelensége is lépten-nyomon fellép annak a pozitivista nézetnek cáfolatául, mely szerint az erkölcsiség csupán szoktatás eredménye, nem szellemi identifikációból származó többlet. Amikor a színész alakít, a néző sírva fakad egy tragédia hatása alatt, más személy sorsát, erkölcsi felelősségét, jellemét éli át, és a kötetlen azonosulásban szinte szertefoszlik saját személyisége. A szórakoztató ipar termékei hatására előálló kikapcsolódás élménye se más, mint egyfajta, mások élethelyzetének magunkra öltésében megnyilvánuló tapétaváltás. Az erkölcsiségben a szeretet vagy sajnálkozás érzelmi közegében megvalósuló belső átlényegülés mások sorsának viselése folytán nem egyszer döbbenetes belső erőket mozgósít – szülői vagy gyermeki odaadásban, hazafias önfeláldozásban, eszmék iránti lelkesedésben… Ilyen jellegű affektív felhevültségek semmi módon nem hasonlíthatók az állatok egymás iránti vagy emberrel szemben tanúsított vonzódásához. Minőségi többletet képvisel a szociológiai vizsgálatok tárgyát képző szimpátiaérzéssel szemben is, mivel az csupán affektív rezonanciának tekinthető, amely csökkenti, de nem szűnteti meg a személyek közti érzelmi jellegű disztanciát. Tömeglélektani jelenségek alapját képző azonosulásról jegyezzünk meg röviden annyit, hogy a tömeg akaratába beolvadó személy csupán cselekvés szempontjából ruházza át felelősségét másokra, akik valamiképpen automatizáló hatással vannak rá. Az identifikáció ez esetben nem szellemi jellegű azonosulás, melynek specifikus jellemzője abban áll, hogy a személy mérlegel, és kontemplatív formában oldódik fel az erre méltónak megítélt közegben.

Fentebb már bővebben értekeztünk a meditatív jellegű *panteista,* valamint a kontempláció egy bizonyos formájára épülő, az Egész tárgyi valóságával való *idealista* azonosulásról, melyet Jaspers nemes egyszerűséggel „Átfogó" (*das Umgreifende)* névvel illet. A világot átfogó Egészben jelenik meg minden, ami emberi ésszel megragadható,

elképzelhető; benne fundálódik mindaz, ami logikus következtetések eredményeként vagy intuitív módon megállapítható. A világ létezési alapját más létezővel nem hozhatjuk kapcsolatba, tanulmányozása rajta kívül eső perspektívából nem lehetséges. Tulajdonságait rendszeren belül kell vizsgálni, magunkba forduláshoz hasonlítható módon, mely esetben csak akkor jutunk objektív eredményhez, ha megállapításainkból kiiktatjuk az énérzetet. A Világegész mibenlétének tanulmányozása is ezt az eljárásmódot követeli meg: látásmódunkból ki kell szűrni a szemlélődő szubjektum perspektívájából adódó hibaforrást. Aki erre képtelen, mert nem tud kilépni a szubjektivizmus bűvköréből, annak, ha mégis gondolatokat kíván alkotni a történések egészéről, önmaga árnyékával kell harcot vívnia. Ezt teszik a pozitivista álláspont képviselői, amidőn csak olyan dolgokat fogadnak el vita tárgyául, melyeket érzéki benyomások vetítenek a tudati valóságba. Ez az álláspont végső kifejlődésében minden absztrakt modell elutasításához vezetett. Ernst Machról is feljegyezték kortársai, valahányszor az *atom* kifejezést használta valaki, gúnyosan megkérdezte tőle (bécsi dialektusban, ezzel is az elképzelés számára triviális voltára utalva), hogy látott-e már valaha olyasmit, amiről beszél.

A metafizikai álláspontot, elismerésre méltó módszertani fejlesztések ellenére, a *logikai empirizmus bécsi köre* mereven elutasította. A huszadik század elején már minden jel arra utalt, hogy a metafizika túlhaladott gondolkodásmóddá válik. Ekkor lépett a bölcselet színterére Nicolai Hartmann, akinek legnagyobb érdeme talán abban áll, hogy mind a pozitivizmus konstruktív gondolkodást kizáró álláspontját, mind pedig a német idealizmus spekulatív koncepcióit kritikus éllel átvizsgálva feltárta egy olyan metafizika alapjait, amely összhangban áll a realitás tapasztalati tényeivel, és nem mond ellent a természettudományos kutatás eredményeinek sem.

Elvont összefüggések, amennyiben a realitás talajára épülnek, metafizika világnézeti álláspontok megfogalmazására is alkalmassá válnak, ez azt jelenti, hogy az élet valós közegére vonatkoztatva irányelvként szolgálhatnak. Ám ez a strukturáltan megvalósítható átélés olyan konfliktusanyagot hordoz magában – amint ez az *intelligibilis karakter* vizsgálata során bebizonyosodott –, melyben a történések személyes tragédiává válhatnak. Az univerzum metafizikai elegendő alapjának történelmileg nyomon követhető kutatása Isten keresésében valósul meg, amely tevékenység Hegel terminológiájában *theodicea* kifejezést viseli olyan értelemben, hogy Isten létét természetes fogalmak rendszerében kell bizonyítani. Ám a kérdést, mi végett vagyunk a világon, se pszichológiai, se szociológiai jellegű törvényszerűségek nem válaszolhatják meg, csakis a gondolkodási lustaság redukálhatja a probléma megoldásához vezető kérdésfölvetést racionális belátások síkjára és szűkíti be indokolatlanul a természetes megfontolások alapján létrejövő belátások lehetőségének körét. Aki a történelemi folyamatok megítélésében az értékekhez kapcsolódó irracionalitást figyelmen kívül hagyja és csupán társadalmi folyamatok közvetlen értelmezése útján igyekszik az emberi fejlődés össze-

tartó elvét meghatározni, szellemi sötétségben botorkál; úgy tesz, mint aki behunyja szemét és ennek alapján állítja, hogy sötétség borítja a világot. Ez a látásmód jellemzi a liberális köntösbe bújtatott ateista ideológiákat is, melyek szociológiai törvényszerűségek elemeivel igyekeznek keretbe foglalni könnyen cáfolható tanításaikat.

A tény, miszerint az állatvilág létmeghatározó tényezői ösztöntörekvések értelmében valósulnak meg, nyilván nem képezheti vita tárgyát. Tagadhatatlan, hogy az önfenntartás, fajfenntartás és azok a magatartási formáknak, melyek szociológiai, illetve a szociálpszichológia által felfedett törvényszerűségek szintjén szolgálják az individuumot, illetve az adott közösség megmaradását, okozati elvek alapján valósulnak meg. Ám az se vonható kétségbe, hogy az okozati láncolatok, melyek a tudattal rendelkező élőlények életviteli körülményei közegében megfigyelhetők, nem érvényesülhetnek alacsonyabb rendű létformák, például növények esetében, ahol más minőségű kapcsolódások határozzák meg a létmegvalósítás alapvető feltételeit. Ha például megállapítjuk, hogy a fajfenntartás biztosítása céljából az ernyős virágzatú pitypang légmozgásra, a zárt magvú bojtorján pedig a melegvérű állatok helyváltoztató mozgására hagyatkozik, láthatjuk, hogy tudati folyamatok hatása itt nem érvényesül. A két alapvetően különböző, mégis ugyanazt a célt szolgáló folyamatban minden kétséget kizáróan egy teleologikus világelv jut kifejezésre. És ha magától értetődőnek tűnik, hogy a növényvilág és állatvilág közti különbséget a tudati folyamatok jelenléte, illetve hiánya határozza meg *differentia specifica* gyanánt, akkor az sem lehet kétséges, hogy a szellem megjelenése teszi ki azt az eltérést, amely az emberi és állati lény között a határvonalat megvonja és láthatóvá teszi az ellentmondást, mely által a pozitivizmus ellentmondásossá válik, amidőn a szellemi folyamatok láncolatát is okozati kapcsolatok eredményeként hirdeti meg.

A biológiai hátterű életjelenségek, melyekhez hozzászámíthatjuk az ösztönös indítékú magatartási formákat, nyilván kielégítik az okozatos folyamatok kritériumát, ebből azonban nem következik az, hogy a történelmi események is kauzális kötődésű eseményköteget képeznek. Multifaktoriális függőségi viszonyban álló rendszerek esetében a folyamati láncolatok rendezőelve ugyanis véletlenszerű. Szolgáljon az állítás bizonyítására a következőkben ábrázolt példázat. Gyakran esik szó róla, hogy Amerika felfedezése nagyban járult hozzá a reneszánsz kultúra történelmi megjelenéséhez. Ez nem vonható kétségbe, mint ahogy az sem, hogy James Watt (1736 – 1819) találmányának, az első üzemképes gőzgép erőforrásának köszönhető történelmileg a XVIII. század végén szintérre lépő ipari forradalom kibontakozása. De beszélhetnénk az atombomba, illetve a digitális technika történelemformáló erejéről is, és felkérhetnénk a fent említett személyek eszmei örököseit, mutassák be az okozati kapcsolatok lefolyásának algoritmusát, amely a négy történelmi fordulópontot úgy köti össze, hogy eljussunk a jelenig. Ha nem létezne teleologikus vezérelv, amely a történelmi folyamatokat erkölcsi vonzatként irányítja, nem szólna semmi az ellen se, hogy

az emberiség társadalmi szerveződése visszaforduljon a kőkori állapotok irányába. Egy olyan rendszerben azonban, ahol a cselekvési folyamatok rendszereződésének elvét *telosz* határozza meg, értékadó megfontolások elmélete elkerülhetetlenné válik. Ennek tagadásában nyilvánul meg a magát dialektikus marxizmusnak nevező ideológia ellentmondásossága, amely a történelmi folyamatokat okozatossági elvre vezeti vissza, de a fejlemények *végcélját ugyanakkor* apodiktikus bizonyossággal az osztályok nélküli társadalom víziójában vetíti előre. A látásmód hátterét képző ideológia alapelvét Engels következőképpen foglalja össze: „Az eddigiekben megvitatott történelmi folyamatokról megállapítottuk, hogy osztályharcok történelme ábrázolódik bennük […] az egymással viaskodó társadalmi osztályok a termelési és kereskedelmi folyamatok következményeiként jöttek létre […] a társadalom mindenkori gazdasági szerkezete képezi tehát a reális alapot, mely által egy bizonyos történelmi szakasz jogi és politikai berendezkedése valamint a vallási, filozófiai és egyéb képzeleti felépítmények végső szinten magyarázatot nyernek."[58]

Engels nyilván a természettudományok által megfigyelt okozati kapcsolatok törvényszerűségeivel igyekszik felruházni az ember szabad akaratában gyökeredző társadalmi folyamatokat, ami már önmagába véve is kalandos vállalkozás, hisz nem tesz különbséget tapasztalatilag megfigyelhető tárgyak és az emberi szellem alkotta jelenségek között. De a konstrukcióból nem derül ki az sem, mi vezeti az okozati kapcsolatok láncolatát végezetül a kommunizmus formájában megvalósuló erkölcsi jellegű végcélhoz, ha nem valamiféle teleologikus elv.

Láthatjuk tehát, hogy még a progresszív materializmus se tud lemondani – belső ellentmondásosság kárát is számításba véve – etikai elvek szükségszerű ábrázolásáról az emberi cselekvések rendszerében. A dialektikus materializmus és más pozitivista, liberális szisztémák etikai koncepciójának közös vonása abban áll, hogy egy minden erkölcsi igényt kielégítő társadalmi berendezkedésben szükségtelen egy istenség létét is feltételezni; embernél magasabb rendű lény nem is létezhet. Ezzel az állásponttal szemben valóban bizonyításra szorul a transzcendens értékelmélet helyénvalósága. A mindent eldöntő kérdésben arra kell választ keresnünk, hogy a fent vázolt összefüggési rendszerek folyamatai, melyek az etikai nézetek progresszív jellegű érlelelődését is magukban foglalják megvalósulhattak volna-e véletlenszerűen. Fordított jellegű problémafelvetésként megfogalmazható a kérdés úgy is, hogy logikus érvek alapján igazolható-e a szóban forgó teleologikus tendencia – a transzcendens jellegű teleológus irányzat –, amely az isteni akarat „rejtjelekben" kifejeződő megnyilvánulásának tekinthető.

Az „istenkérdés" vetülete a társadalmi valóságban

Alapvető tézisként induljunk ki abból, hogy az állati létformát meghatározó okozatos cselekvéssorozatok egyértelműen szembeállíthatók az emberi személy individuális önmegvalósításával, amely kölcsönös kapcsolatban áll a Világegész sorsával. Ha tehát képesek vagyunk érzelmileg és logikailag átélni a világ egészéből ránk ható kihívás jelentését, választ kapunk a kérdésekre is, melyek Isten létét, lényét, akaratát illetőleg a theodicea problémakörében megfogalmazódnak. Mielőtt elmélyülnénk azonban az istenérvek részletes megvitatásában, tekintsük át a valláskritika történelmileg megfigyelhető fontosabb állomásait.

Egyértelműen racionális jellegű kritika valósul meg Xenophanész filozófiájában, aki a Krisztus előtti hatodik század végén a vallási elképzelések elégtelenségének tartja, hogy az ember az isteneket úgy ábrázolja, ahogy önmagát látja ruházatában, beszédében és minden más megjelenési formában: Az etiópiaiak istene fekete bőrű, széles orrú, a trákok istene pedig kék szemű, vörös hajú. Ha az ökrök, lovak, oroszlánok festeni tudnának vagy értenének a képfaragás mesterségéhez, úgy isteneiket ők is saját alakjukhoz hasonlónak ábrázolnák. Epikurosz (Kr. e. 341 – 270) Demokritosz atomisztikus elvére alapozódó természetfilozófiája kimondja, hogy istenek nem léteznek, csupán az emberi félelem teremti alakjukat. Azért vágyik az ember az általa szellemileg megalkotott istenek társaságára, mert olyan pártfogóra van szüksége, akinek segítségére – bizonyos ellenszolgáltatások ellenében – kritikus pillanatokban számíthat. Lucretius (Kr. e. 98 – 55) a „*De rerum natura*" című írásában ugyancsak természetfilozófiai tanítások mellett tesz hitet. Dicsérően hivatkozik nemes elődjeként Epikuroszra, aki nem félt senkitől, semmitől és bátran hatolt át a mennyökövekkel, szellemekkel telített mindenségen. Ő merészelt, a dolgok valós tényállásának ismeretében, az emberek között elsőnek szembeszállni a zord lelkületű mennybeliekkel. Leterítette őket, akik most ott fekszenek, ahová valók: lábai előtt.

A brit empirikusok, pozitivista modorban, tapasztalati tényezőkre vezetik vissza Isten fogami megjelenítésének szükségszerűségét. Thomas Hobbes azt a nézetet vallja, hogy a vallásos meggyőződés a korai emberek álom és valóság közti különbségtétel képtelenségére vezethető vissza, David Hume pedig, az *emberi természetről* szóló művében, azt fejtegeti, hogy az elképzelés, mely Istent mindentudó, legbölcsebb és legjobb lényként ábrázolja, arra a megfontolásra utal, mely szerint az ember saját elméjének működése alapján mintázza meg istenét, és eközben azokkal a véges képességekkel, valamint pozitív jellembeli tulajdonságokkal, melyeket ideálja felmutat, kitolja a végtelenségig önmaga határait. Metafizikai jellegű megfontolásokat Hume a szokásos materialista fenntartásokkal érvényteleníti, melyek szerint a tapasztalati

valóság határait túllépő okfejtések ellentmondanak az okozatosság törvényeinek: „Szó van-e metafizikai okoskodásokban mennyiségekről, számokról? Nincs! Van-e bennük valamiféle közlés tapasztalati tényről, létről? Nincs! Úgy hát tűzbe az ilyen munkákkal, melyek nem tartalmazhatnak kézzelfogható érveket, csupán álokoskodást!" Herbert Spencer (1820 – 1903), aki biológiai, antropológiai tanulmányai mellett szociológiai kérdésekkel is foglalkozott, a vallási meggyőződéseket arra a tézisre vezeti vissza sajátságos pozitivista modorban, mely szerint a primitív gondolkozás az árnyék, tükörkép és visszhang észlelését egy másik Én jelenlétének bizonyítékaként fogja fel. Ezek a tüneményeket korábbi életek fragmentális maradványaiként Isten létét bizonyítják primitív elmékben, melyekben a haláltól való félelem által egy olyasfajta magasabb rendű kontroll megteremtése válik lelki szükségletté vallási hatalom formájában, amit az életben államhatalmi személyiségek valósítanak meg. William James a vallásos tételek iránti szellemi vonzódást és ezzel együtt Isten képének megalkotását ugyancsak lelki szükségletekre vezeti vissza, és az ilyen indítékú skolasztikus tanításokat meddő spekulációnak tartja. *Principies of psychology* címen 1890-ben közzétett művében körvonalazódnak a behaviorizmus módszertani elvei, melyeket kiterjeszt a vallásosság attitűdjeinek mechanikus értelemben történő kezelésére. A külvilág ingerei eszerint analóg fizikai reakciókat váltanak ki, melyekből csupán másodlagosan származnak érzelmek, vallási kérdéseket is egyszerű, empirikus módon vizsgálható jelenségek gyanánt, nem pedig elvont teológiai problémaként kell kezelni.

Wilhelm Dilthey fellépésével kialakul az empirikus magatartáskutatás ellenpólusa. Tagadja ugyan Dilthey is a metafizika létjogosultságát, emellett relativizálja azonban a természettudományos kutatás jelentőségét is, annak hangsúlyozásával, hogy az empirikus módon szerzett ismeretek értéke semmibe vész, ha nem egészül ki a szellemtudományok módszereivel feltárt belső tapasztalással. Munkái önmegfigyelés alapján igyekeznek kimutatni a vallási tartalmak mélyebb szellemi hátterét, melyek élménye nézete szerint az ember örökletes tudati diszpozíciójából fakad, ami azzal jár, hogy se mítoszok, se konkrét istenképek nem képesek kifejezni az istenélményt, amely a vallásos meggyőződés alapjául szolgál.

McDougall a radikális empirizmus eszmei háttere alapján, ennek ellenkezőjéről van meggyőződve miközben azt hirdeti, hogy „vegytiszta" vallásos meggyőződés nem létezhet; amit annak neveznek, az csupán félelem, csodálat, megalázkodás és egyéb könnyen azonosítható emberi érzelmek, törekvések konglomerátuma, melynek eszményi jelentéshordozója egy isteni tulajdonságokkal felruházott lény. A felsorolt belső mozzanatokat eredetileg különféle természeti erők hatásaira vonatkoztak, melyek megszemélyesített fogalomképe gondolkodási ökonómiára vezethető vissza. Emberi cselekedetek mögött mindig bizonyos, a megfelelő magatartási módra jellemző indítékok, elhatározások állnak. Ezek a szubjektív módon megfigyelhető összefüggések ruházódnak át a mitologikus gondolkodás alkotta cselekvési dinamikára, melyben az

egyes diszpozíciók a templomi orgona mechanikájának jellegzetességével felruházva aktivizálódnak. Külső ingerek a billentyűk szerepének megfelelően elevenítik meg a velük korrespondáló érzelmi töltetű reakciókat, a sípokhoz hasonlíthatóan. Logikus érvelésnek még a látszatát is tudatosan kerülő cinizmus jelenik meg Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) tanaiban az állítással, miszerint egoista szükségletekkel teljes lelkület teremtette meg Isten alakját az emberben, aki oly módon igyekszik kitörni a végtelenbe, hogy fantáziafigurát állít látszatküzdelmek céljából önmagával szembe. Isten kultikus figurája mögött maga az ember rejtőzik, aki e konstrukció segítségével igyekszik magát a természettől való függőségtől felmenteni. A morálban hiába keresnénk metafizikát, mivel alapja a boldogságra való törekvés. És mivel el kell ismernünk e törekvést mások esetében is, az egyéni törekvés – az úgynevezett etikus magatartás – a szociális ösztönszerűség egy bizonyos formája. Úgy tűnik, hogy ebben a gondolatban, ha ugyan torz formában is, de megjelenik a mások törekvéseivel való identifikálódás erkölcsi tartama.[59]

Isten képzeletbeli személye Alfred Adler (1870 –1938) *individuálpszichológiai* koncepciójában csupán lelki törődöttségeket kompenzáló segédkonstrukció szerepét tölti be; vezérlő eszme („*leitende Idee*") minőségében szolgál eszközként az u. n. *kisebbségi érzéssel* párosuló szorongási állapot feloldására, és ezzel valamiféle őrző, védő, vigyázó felépítmény („*schützender Überbau*") funkcióját tölti be.

C. G. Jung lelkész családból származik, hívő keresztényként igyekszik a vallásos érzületeket tudományos szinten magyarázni. Az eddig felvázolt koncepciókkal ellentétben ő nem az *egyén* lelkületében kutat tényezők után, melyek a hit lelki szükségszerűségét magyarázzák, hanem az istenhitben megnyilvánuló lelki közösséget vonja vizsgálat alá, hogy a lelkiekben megnyilvánuló kohézió faktorait fölfedje. A hitközösség kollektív érzületeiben szerepet kapnak olyan természetes érzések is, amelyek a családban betöltött gyermeki függőség, anyai-apai szeretet, illetve tekintély alakít ki. Ezekhez a reális érzületekhez kapcsolódik az áhítatos vallási elvonatkoztatás, és így egyesül Isten képének *archetipikus szimbólumokban* történő szellemi mintázatában a realitás az idealitással.

Az ábrázolt rövid összefoglalóban közel sem hoztunk fel minden érvet, melyek mentén a transzcendencia elméletének kritikusai Isten metafizikai jellegű megjelenítését támadják, igyekeztünk azonban a különböző típusokat reprezentatív példák segítségével megjeleníteni. Közösnek tűnik mindenesetre az idézett látásmódokban, hogy a megszólaltatott gondolkodók, ha nem is kínálnak fel elfogadhatónak tűnő alternatívát, tagadják a metafizikai megközelítés létjogosultságát.

Meglehetősen naivnak tűnik Xenophanész és nézetéhez csatlakozó bölcselők kritikája, mely szerint együgyű az elképzelés, amely Istent azokkal a tulajdonságokkal ruházza fel, melyeket az ember maga is birtokol, csak éppen nem olyan nemes kivitelezésben. És ha Adler úgy véli, vallásos lelkületeknek csupán azért van szüksége az

Istenben megjelenített „fantáziaképre", mert égi patrónust látnak benne, nem közöl semmi újat, csupán Istent egyéb tulajdonságaitól megfosztva profanizálja azokat a gondolatokat, melyek a vallási tanításokban a teremtői gondviselést illetőleg megjelennek. Feltűnő az igyekezet is, amellyel magukat minden természeti törvény feltárására képes tudós elmék az emberi butaság teremtményeként ábrázolják Istent, és ahogy ezt W. James, illetve McDougall teszi, nevetséges gondolati konstrukciók alapján nyilvánítják megoldottnak a kérdéseket, melyek Platón és Arisztotelész óta foglalkoztatják az emberiséget. A hivatkozott partikuláris affektusok (félelem, csodálat etc.) hétköznapi köntösbe bújtatottan nyilván nemcsak akkor minősíthetők vallásos jellegű élménynek, ha a világmindenség arculatán jelennek meg. Kivételt végleges megoldás prezentálásának igényétől nagynevű, érdemes pszichológusok se képeznek, akik vallásos megygyőződés alapján boncolgatják a lelki tényezőket és Isten gondviselő hatalmasságának benyomását ösztönszerű szociális érzületekkel igyekeznek összeötvözni. Jung fejtegetései családi, baráti, illetve hitközösségekben fellángoló alapvetően pozitív, ám lényegüket tekintve triviális érzelmeket vetítenek ki az istenség szimbolikusan megjelenített fogalmára. Ez az elképzelés abba a materialista koncepciókban is fellelhető tévedésbe esik, hogy egy *alulról fölfelé és nem fölüliről lefelé irányuló leképzésnek megfelelően értelmezi a realitás és idealitás affektív jellegű viszonyát*. Jól ábrázolja a projekció valós irányát a tény, hogy az egyiptomiak nem csordáik marháját ruházták fel Ápisz isteni erejével, hanem az istenség élő jelképét látták a bikában megvalósuló konkrétumban. Az eszményi tulajdonságokkal felruházott szimbólum tehát nem maga az imádott istenség, hanem csupán egy misztikus jelenség „mintha-behelyettesítéssel" generált alakja. Másképpen kifejezve: Nem az élő bikát kiáltják ki imádói a termékenység istenének, hanem az istenátélés veszi fel tárgyiasult formátumban a bika képét.

Ilyen jellegű misztifikálás jelenik meg az animizmus élővé varázsolt tárgyaiban is. A panteizmus ennek megfelelő meggyőződéssel vallja, hogy minden érzéki valóság csupán látszat; tudati folyamatokban *áttételesen* megjelenő mintázata a valós jelenségeknek. Az aprioritás eme ősidők óta megoldatlannak tűnő problémáját a pozitivista arrogancia tarthatatlan megoldási javaslattal igyekszik örök időkre kiiktatni a tisztázandó kérdések köréből. Nem is akar meggyőzően hatni, amikor azzal tér ki az érvelési kötelezettségek elől, hogy egyenlőségjelet tesz az irracionális jelenségek és szimbólumai közé. Ezt teszi akkor is, amikor a *Corpus Christi* liturgikusan megjelenített szimbólumát cinikus félreértelmezéssel kannibalizmusnak minősíti. Mielőtt közelebbi vita tárgyává tennénk ezt a gyűlölködő fogalmi összevonást, jegyezzünk meg csupán annyit, hogy a tudathasadásos elmebetegségek egyik jellemző szimptómája is abban áll, hogy az érintett személy konkrétumokban szimbólumokat lát, szimbólumot pedig konkrétumként értelmez.

A végtelenség affektív jellegű, ellentmondásoktól megtisztított átélése, melynek folytán az ember erkölcsi létközösséget vállal a világegyetemmel, nem vonható össze

problémamentesen azokkal az azonosulási törekvésekkel, melyeket az antropológia animizmusként tart számon. A különbség abban áll, hogy amíg az univerzális Egész misztikus átélése esetén a világmindenség érzületi töltete ragadja meg az emberi lelkületet, addig – mint ahogy ezt fentebb már megjegyeztük – a vallásos meggyőződések natív rendszereiben az ember látja el lélekkel a természet elemeit. Edward Burnett Taylor (1832 – 1917) ősi népek vallásait tanulmányozva arra a meggyőződére jut, hogy ha nem is teljes, de fragmentális átfedésekben megjelenik már az animizmus élményvilágában is a világegésszel való azonosulás tendenciája. Magasabb szintről tekintve az affektív indukció valóban kölcsönös jellegű.

A misztikus identifikáció tehát őseredeti, az ember gondolkodásmódjában közvetlen módon megjelenő adottság. Fragmentális benyomások jelentőségét Eduard Spranger precízen fogalmazza meg, amidőn tetszőlegesen kiválasztható élmények értékének kapcsolatát vizsgálva kijelenti, hogy ezek jelentősége mindig csak az individuális élet egészének összértékére vonatkoztatva határozható meg. Meg kell ennek alapján azt is állapítanunk, hogy az érzelmileg felvázolt világ-valóságban megjelenő entitások nem hozhatók közvetlen kapcsolatba érzéki benyomások tényezőivel, a megszerzett ismeretek így szükségszerűen metafizikai problémává válnak.

A pozitívizmus felfogását e kérdés megközelítését illetőleg két probléma jellemzi: Egyrészt óvakodnia kell attól, hogy kauzális összefüggések keresése közepette az ismeretelméleti agnoszticizmus útvesztőjébe tévedjen, mivel okozati kapcsolatokra korrelatív összefüggések hiányában itt nem hivatkozhat. Másrészt a lehető összefüggések kompetens megvilágítására a materializmus logikai eszköztára nem alkalmas, hiszen az értékek ontológiai lényege anyagi szinten másképpen manifesztálódik, mint az *individuális élet összértékére* vonatkozólag. A materializmus eszköztárának ellentmondásosságának esetével állunk akkor is szemben, amikor a szellemi lét megjelenésének lehetőségét igyekeznek az eszme képviselői cáfolni a maguk számára kisajátított dialektikus módszer segítségével. A megoldási kísérlet adott esetben ekképpen zajlana le: A *tézist* az anyag fogalma szolgáltatja, az *antitézis* a materialista felfogás értelmében szintén csak anyag lehet, így aztán a *szintézis* se lehet más, csak anyag. Joggal kérdezzük tehát: Hol jelenik meg itt a dialektika módszere?

A materialista szkepszis kritikus átvilágítása után rátérhetünk az istenérvek közelebbi vizsgálatára. Egy mindenható isteni lény jelenléte az érzelmileg és értelmileg felfogható világban az eddigiek értelmében három alapvető tételből kiindulva lehetne bizonyítható.

[1] A *panteista alapelv* képviselőjének tekintendő Spinoza mellett Hegel is, akinek filozófiai rendszere abban tér el elődjeitől, hogy egy meglehetősen tagolatlan, materiális alapokon nyugvó képet von a dialektika eszközének segítségével az idealizmus gondolatrendszerébe, melyben az irracionális elemek panteista értelembe vett reális

tartalommal ruházódnak fel. Spinoza monizmusa fordított értelemben tér el a mitológiai alapokon nyugvó panteizmustól, tudniillik abban, hogy forrását nem affektív indítékú misztika, hanem racionális spekuláció képezi. Rendszere alapvető hibájának kell a látásmódot tekinteni, mely az aritmetika eszközének kritikátlan bevetésében nyilvánul meg és ahhoz vezet, hogy nem tesz különbséget az idealitás és realitás törvényei között. Nem ismeri fel, hogy léteznek logikailag korrektnek minősíthető következtetések, melyekben realiter lehetetlen eredmények valósulnak meg. Spinoza istensége valójában *logikai irracionális genus*, amely nem sokban különbözik Arisztotelész istenített Első Mozgatójától.

A panteizmus világelvének magyarázata racionális érvek alapján azért nem lehetséges, mert a látásmódból levezethető argumentáció ontológiai istenérvhez vezet, melyet Kant hibátlan logikával cáfol azzal a közvetlenül belátható tézissel, hogy megjeleníthető a tudatban oly fogalom is, amelynek empirikus tárgy nem felel meg, ám e fogalmak nem realitást, hanem logikai ideákat képviselnek. Első megítélésre jogosnak tűnik az ontológiai istenérv híveinek ellenvetése: „Lehet, hogy ez így van, de akkor hogyan jön létre az abszolútum tudata, hiszen amit abszolútumként fogunk fel, annak sincs tapasztalati háttere?" Kant rendszerében a választ az *apriori logikai tudat* fogalma adja meg. Ez a természeti adottság nem rendelkezik konstitutív képességgel, nem képes rendezni a reflektált valóságot, csupán virtuális irányt ad a gondolkozásnak. Kant *kategorikus imperatívusz* koncepcióban ezt a funkcionalitást nevezi *Sollen* felhívásnak, mely tudatunkat erőnek erejével áthatja, még ha valós tényként nem is jelenik meg. Ebbe az értelmi kategóriába esik rendszerében – többek között – Isten fogalmi meghatározása is.

Spinoza nem tesz különbséget a logikai szükségszerűségek elve és a reális valóság rendezettsége között. Nézete szerint a gondolatok rendje és kapcsolati rendszere minden tekintetben egybeesik a dolgok szerkezeti jellemzőivel. Emberi lényként a gondolkozás legmagasabb szintjén, abszolút pozícióból – „*sub specie aeternitatis*" – ítéljük meg a dolgokat, megismerésünk tehát metafizikai természetű, és ez már magában is azt jelenti, hogy szükségszerűen ismerjük az igazságot.

Spinoza nem az affektív misztika rendszerében, hanem a racionális evidencia közvetlen, élményszerű tudatában ragadja meg az istenség fogalmát a megállapítással, mely szerint az intellektualitás legmagasabb szintje Isten szeretetében („*amor Dei intellectualis*") nyilvánul meg. A misztikus azonosulás szerepét, amely ezen a szinten ötvöződik mentális folyamatokkal, intuitív megismerési mód („*scientia intuitiva*") látja el a funkcióval, mely egységes tudati képet eredményez az „Isten bennem, én pedig Istenben" állapotnak megfelelően, ahol az istenség egészében való részesedés („*pars est infiniti Dei intellectus*") érvényesül. Amit az ember e megismerési állapotban *tudva érez*, megfelel az isteni tudat tartalmának. Ez nem tekinthető ugyan empirikus jellegű szellemi gyarapodás eredményének, de közvetlenül megvilágosuló misztikus

tudást kölcsönöz, melyben metafizikai igazság manifesztálódik. A világ téves értelmezésének lehetőségét az így létrejövő belátás kizárja, mivel tudati valóságunk itt megegyezik azzal, amit az isteni Ész gondol bennünk. Valótlan pedig isteni gondolat nem lehet.[i]

Isten nem téved, ezért az ember megvilágosult látásmódjában megjelenő tudomás a dolgok természetéről szintén nem lehet téves, hiszen az emberi lényben abszolútum gondolkozik. Istenről e tulajdonságokon túlmenően nem lehet állítani semmit, minthogy minden konkrét meghatározás végtelen Egészének tagadásával járna – a *determinatio negatio est* értelmében. Isten *Végtelen Egésze* nem egyeztethető össze a *rossz végtelen* határtalanságával, mivel az abszolútum véges. A kör önmagában zárul le: Isten a dolgok immanens oka, maga a *teremtő természet* („*natura naturans*"), a belőle létrejövő lényekben jelenik meg a teremtett természetet („*natura naturata").* E két fogalmi rendszert épp oly kevéssé lehet duális módon értelmezni, mint ahogy az anyát sem lehet a méhében hordozott magzattól értelemszerűen elkülöníteni. Másképpen kifejezve: Minden dolog Istenben fogant, ezért minden dolog egyben Isten is.

Spinoza „panteista igazsága" tehát nem tapasztalati indukció eredménye, amint ez a természettudományos kutatásban megszerzett ismereteket jellemzi, hanem közvetlen módon átélt azonosság. Az így értelmezett misztika törvényszerűségeit épp oly kevéssé lehet kérdésessé tenni, mint ahogy a logikai alapelveket se lehet megkérdőjelezni. Egyikük helyénvalósága se bizonyítható külső kritérium alapján, csupán belső önazonosító igazsággal: A logikai alaptudat éppúgy, mint a misztikus intuitív tudat önmagába visszatérő forrása és egyben bizonyítéka is az igazságnak, amely, minthogy külső tényezőkből levezethetetlen, cáfolat tárgya nem lehet.

Spinoza rendszere az eddigiektől független módon ábrázolja a tárgyak racionális és emocionális értelmének elválaszthatatlanságát, emellett egyéni módon mutatja be, hogy irracionális tartalmak is megragadhatók logikailag körül határolt tartalmak minőségében. Az ilyen alapokon nyugvó modernkori panteizmus alaptételét a „*Natura sive Deus*" tétel fejezi ki, amely metafizikai identifikáció formájában egyértelműsíti, hogy Isten és a természet egymást nem kizáró fogalmak. E látásmódban minden okozatosság – az időbeliségtől független abszolútumban – matematikai jellegű szükségszerűséggé válik, és így az sem vetődik fel kérdésként, miként valósulhat meg Isten által a teremtés aktusa. Emberi vonatkozásban úgy válnak a dolgok abszolútummá, hogy – ha ugyan megismerő képességünk korlátozottsága folytán az anyagi, illetve szellemi jellegű tartalmak egymástól független jelenségek benyomását keltik is – Isten abszolút valóságának tudatosulásával ellentmondásmentes értelmet nyernek.

A német misztikus és teológus Angelus Silesius (1624 – 1677) hasonlóképpen hirdeti Isten fogalmának elválaszthatatlanságát a tudati jelenségektől: „Ha Isten nem

i „Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est."

lenne, én sem lennék, ha én nem lennék, Isten se lenne." A tételben világosan megjelenik a panteizmus fogalmi körében elkerülhetetlen probléma, amely a világ szubjektív értelmezését az objektivitásra való törekvés szükségszerű eszközeként alkalmazza, de végezetül Istent még akkor is szubjektív képződményként értelmezi, ha fogalmát a természet abszolútumában tárgyiasítja. Spinoza úgy próbája meg áthidalni az így megjelenő nyilvánvaló ellentmondást, hogy a már említett létezési modalitásokat („*res extensa vs. res cogitans*") a monizmus elvének fenntartása mellett ellentmondásmentes egymásmellettiségként ábrázolja. Hegel, aki szintén a monizmus panteista formájában fogalmazza meg Istenről való elképzeléseit, a modellt azzal a kritikával illeti, hogy az ábrázolt szerkezetben megjelenített látásmód nem elégíti ki az észszerűség követelményeit. Logikus kapcsolódások lehetőségét Hegel olyan modális összefüggésekre korlátozza, melyek a „véletlenszerűség vs. szükségszerűség" polaritás mentén rendeződnek az okozati egymásra utaltság fokozatai értelmében. Spinoza attribútumai, az „*extentio*", *illetve* „*cognitio*" Hegel szerint csupán individuális megnyilatkozásai a móduszoknak. Ez az álláspont a későbbiekben N. Hartmann fentebb megvitatott rétegelméletében nyer igazolást, melyben az anyagi és szellemi létforma ellentmondását a *koherencia* csupán részleges feloldásban részesíti.

Attribútumok és *modalitások* etikai értelembe véve csupán empirikus vonatkozásban értelmezhető jelenségek, melyeket nem köti semmi az abszolútumhoz. Fogalmi körvonalaik a gondolkodási folyamatok egymásra rétegződő *tézis-antitézis-szintézis* következetes építményében jelennek meg véső eredményként – szükségszerűen, közvetlen beláthatósággal.

Az „Isten bennünk, mi pedig Istenben" jellegű kapcsolósás Hegel szerint nem szintetikus egység, nem dialektikus építkezési mód eredménye, hanem kategoriális összevonás. Nem más, csupán az abszolútum logikailag kötetlen mintázata a szubjektumban, ezért nem is tekinthető Isten objektív jellegű megjelenítésének. Hegel eredményesen alkalmazza kritikájában azt a Kant vizsgálódásai alapján nyilvánvalóvá vált törvényszerűséget, mely szerint kategoriális kapcsolódások nem eredményeznek minőségi többletet, csupán a látásmód tengelyét helyezik az előzőtől eltérő szögbe. E megállapítás helyénvalóságához nem férhet kétség, hiszen valóban nem a logikai tudat tartalmai felelnek meg a dolgok rendjének, mint ahogy ez Spinoza és Descartes racionalizmusában ábrázolódik, az ellentétek tényleges feloldódására az szolgál magyarázatul, hogy a misztikus identifikáció fölöttes egységében a *coincidentia oppositorum* rendező elve érvényesül.

Spinoza istenképével kapcsolatosan felmerül a kérdés, hogy ez a szigorú megfontolásokra alapuló istenség milyen erkölcsi követelményeket állít az ember elé, és vajon etikai elve mennyire kongruens a kereszténységi szeretet eszményével. Nyilvánvaló, hogy a koncepció lényegét kitevő istenség-felé-való-fordulásban kontemplatív jellegű szeretet valósul meg, amely nem azonos a panteista abszorpcióval; maga az istenség

minden érzéki, érzelmi jellegű tárgyi vonatozástól mentes. Nem fordulunk hozzá *tőle való* érzelmekkel, nem is számíthatunk isteni viszontszeretetre, és ebből kiderül, hogy ez az Isten nem tekinthető a *deus caritatis* elv megtestesítőjének. Ellentétben a transzcendens metafizika istenségével nem hív fel értékmegvalósításra, de nem is értékgarantáló. Az emberi szellemiségben megvalósuló „*amor Dei intellectualis*" reális fogalomként csak az istenség önszeretetében nyerhet értelmet.

A panteista misztika által sugallt világnézetet az a markáns, minden más látásmódtól elkülönítő vonás jellemzi leginkább, melyben az időfolyam jelentősége egy *kimondottan antiteleologikus tendencia* hatására minimálisra csökken. Spinoza koncepciójában ez egy minden tekintetben egyöntetű, értékkülönbségeket és intenzitásfokozatokat nélkülöző, mértani jellegű szerkezeti egység összefüggéseiben valósul meg, melynek *időtlen abszolútumában* integrálódik Isten gondolati képe. Az *amor Dei intellectualis* misztikus, minden létezőre kiterjedő szeretet-kohéziójában az egész világ benne foglaltatik; minden és mindenki részesül benne az istenséghez tartozás következtében. Ezzel létrejön egy sajátságos identifikáció, melyben az ember értékteremtő szabadsága elvész. Isten tökéletessége is csupán a minden létformára rátelepedő összességben és nem szellemi-erkölcsi vonatkozású minőségekben valósul meg. Az emberi szabadság Isten végtelen hatalma folytán, nem a természet feloldhatatlan okozatossága miatt megy veszendőbe. Az etikai felelősség így nem is lehet antinomikus. Nem létezhet se Jó, se Rossz, döntési folyamatokra, magatartási módokra csupán a bűntől való mágikus szennyezettség sorsszerű formasága képes hatni.

Az erkölcsi törvények hatástalansága azonban nem egyedüli oka annak, hogy a panteizmusban elsikkad a személyes felelősség ténye. Plotinosz (204 – 270) említést tesz arról, hogy az individuális megjelenési forma az Egészhez viszonyítva vesztességnek minősül. Ez a megfontolás áll Spinoza eljárási módjának hátterében, amikor a „*determinatio negatio est*" értelmében nem jellemzi Istent különös attribútumokkal, de az emberi tökély megőrzése céljából az emberi szellemet sem ruházza fel individuális megjelenés lehetősségével. Ennek etikai vonatkozású jelentőségét elegáns egyszerűséggel fogalmazza meg N. Hartmann megállapítása, miszerint nem az *akarás* („*Wollen*") és *kényszerűség* („*Sollen*") végpontok között, hanem az istenség világossága és a sötétségbe burkolódzó anyag feszültségterében jelenik meg az erkölcsi konfliktus.

A panteista etika a személyiség relativizálódása következtében mágikus jelleget ölt: nem erkölcsi felelősség irányítja a személyiség sorsát, hanem varázslat. A gyarló ember nem cselekedetei alapján, hanem megbélyegzettség folytán viseli a bűn jegyét homlokán, Káin ivadékaihoz hasonlóan. Felelősség tehát nem a szabadság jegyében lesz önként vállalható életúttá, hanem egy tekintélyelvű instancia önkénye alapján, amelynek parancsa akkor is köt, ha az egyén nem vállalja a terheket.

Spinoza etikai tanait bírálva jegyzi meg Windelband, hogy a felvázolt fogalomrendszerben kötelmeknek nyoma sincs. A rendszer etikája csupán deskriptív jellegű

felsorolásokból áll, melyekben emberi cselekvések, törekvések oly módon fogalmazódnak meg, mint egy geometriai idom strukturális jellemzői. Tartalmi vizsgálat alá vonva csupán élettelen szerkezeti egységek jelennek meg egy körzővel, vonalzóval szerkesztett virtuális egészben. Ha meg is értjük a vázolt etikai problémát, valóságos erkölcsiségre nem adódik lehetőség. A döntési helyzet olyan reakciót kényszerít ki, amely a csillagok konstellációjának megítéléséhez hasonlíthatóan, minden érzelemtől mentesen foganatosítandó.[i]

A panteista beállítódottság mintázata a társadalmi élet szerveződésének szintjén is megjelenik, amikor a szabadság elve nem jut kifejezésre és minden betöltött poszt, elfoglalt rang, kiosztott szerep végzetszerű adottságként nyer érvényt. A társadalmi berendezkedés intézményesített rendszere érzéketlen erkölcsi jellegű igényekkel szemben; autoritásánál fogva, nem kötelezhető semmire. Nem a keresztény szellemiség, sokkal inkább egy panteista jellegű önistenítés jelenik meg I. Jakab (1566 – 1625) angol király proklamációjában, amelyben az abszolutizmus alapvető tételét megfogalmazza: „*The state of monarchy is the supremest thing upon earth; for kings are not only God's lieutenants upon earth, and sit upon God's throne, but even by God himself they are called gods.*" Ilyen értelemben a rossz, gonosz uralkodót is el kell tűrnünk, mint a sors által ránk mért csapást, nincs jogunk ellene lázadni. Egy visszás cselekedet értelemszerűen Isten ellen fordulással lenne egyenlő. Hobbes azonos felfogásban indokolja meg a *Leviathan* című államelméleti írásában az állam „felelősséggel senkinek nem tartozó mindenhatóságát" a véleménnyel, miszerint a legzsarnokibb államrend is magas rendű értéket képvisel, többet ad, mint az államon kívüli élet, melyben mindenkinek mindenkitől félnie kell. Az állam létrejöttét olyan szerződés eredményezi, melyet az emberek egymással kötnek azért, hogy személyekre vagy egy testületre ruházzák a társadalmi főhatalmat. És ha ez a főhatalom gátlástalan módon vissza is él a ráruházott hatáskörrel, úgy el kell önkényét fogadni, mivel a fennhatóság bármely korlátozása a „*contradictio in adjectio*" tényállását merítené ki, mellyel egy züllési folyamat indulna meg. Ez pedig egy társadalmon kívüli állapothoz vezetne újra, ahol mindenki mindenkinek farkasa.

A társadalmi szerződés gondolata racionális szellemben született az idealizmus gondolatköréhez tartozó törekvések eredményeként. Rousseau a felvilágosult gondolkodásmód érveire hivatkozva fejti ki az abszolutizmus kritikáját *Social Contract* című művében. A világosan megfogalmazott, minden dogmatizmustól mentes nézetekben jelentős előrelépés valósul meg a panteista világképhez képest, melyben egy zord, önző kollektivizmus nyer kifejezést. Az apodiktikus kötelmek által nem feszélyezett liberális felfogásban megszűnik a panteista fejlődésképtelenség, az állam immáron nem az abszolútum reprezentánsa, hanem már csak egy korlátolt illetékes-

i „Nec ridere nec lugere neque detestari sed intelligere."

séggel felruházott *jogi személy*. „Logikai beszámítási pontja az individuális személyi cselekedeteknek", semmi több – mint ahogy ezt Hans Kelsen jogelmélete kimondja. E látásmódban határozottan érzékelhető Platón absztrakciós elve, melynek értelmében az ideális tudat nem más, mint a realitás absztrahált vetülete.

A megkérdőjelezhetetlen államhatalom és Kelsen idealista jellegű, kimondottan liberális államképződmény által meghatározott polaritásába illeszkedik egy olyan értékrendi megvalósulás fogalma, mely az állam intézményét az erkölcsi felelősség hordozójaként értelmezi. A kormányzat és a nép ebben a konstrukcióban egyenlő mértékben felelős a kultúrértékek szem előtt tartásáért – mind megőrzésük, mind megvalósításuk tekintetében. A polaritás két szélső értékét a panteista álláspont szerinti „*The king can do no wrong*" kijelentésben, illetve liberális idealizmusnak megfelelő „*Vox populi vox Dei*" megfogalmazással jelölhetjük. Jól érzékelhető, hogy mindkét elképzelés a hibába esik, mely maradék nélkül ruházza fel egy-egy pólus megszemélyesítőjét a joggyakorlással és ezzel megszűntet minden elmozdulási lehetőséget a másik irányába. Az állam azonban nyilván csak akkor láthatja el helyesen és kimerítően a rá háruló feladatokat, ha jogi berendezkedéseiben testet ölt egy a kultúrfeladatok gyakorlati megvalósítására is elkötelezett testület. Ilyen értelemben nem tevődhet össze a polgárok absztrahált cselekedeteiből az államiság fogalma, hiszen nem a közösség egészében történik az értékmegvalósítás, ez a feladat mindig egyénekre hárul. Az államnak egy olyan, személyeket és generációkat integráló formációt kell alkotnia, melynek cselekedetszerű megnyilvánulásai egy elegendő metafizikai alap logikai szükségszerűségére vezethetők vissza. Ez a közösségi elv, fejődési lehetőséget biztosít, az említett koncepciókkal ellentétben, különféle variánsok megvalósulásának.

Marxista meghatározás értelmében az állam nem más, mint a szervezett erőszak hatalmi valósága, amely érdekszövetségnek a történelmi fejlődésmenetben mindig is, az osztályuralom fenntartása volt a célja. Az ipari forradalom folytán kialakult kapitalista államrendet csak a munkásosztály forradalmi fellépése döntheti meg. Ennek sikerével szükségszerűen jár együtt az osztálytársadalmak megszűnése. Gyakorlati vonatkozásban tehát a szociológiai tényezők egyenlőtlen eloszlását helyezi előtérbe az elmélet, ontológiai lényegét tekintve azonban panteista elvekre épül: a munkásosztály uralmának megvalósulását sorsszerűnek tekinti. Programja azt is előre vetíti, hogy a hatalomátvétel után pártját már semmiféle társadalmi erő nem mozdíthatja el törvényesen. Ezzel egyértelművé válik a liberális felfogást radikálisan kiiktató tökéletes átfedés az abszolút monarchiák elméletével. Egyik társadalmi rend abszolútumát se szabad megkérdőjelezni; lázadás mindkét hatalmi rendszer törvénykezésében főbenjáró bűnnek minősül. Változtatásra felmerülő igények ápolása még gondolati formában is személyes veszélyeztetettséggel jár. Különös ellentmondása a mindent elsöprő forradalmi mozgalmaknak, hogy a „*gondolati rendőrség*" napjainkban egyre finomabb formákban megvalósított szellemi diktatúráját a Francia Forradalom ja-

kobinusai ötlötték ki, a „szabadság, egyenlőség, testvériség" lobogójának árnyékában. A „Forradalmi Törvényszék" nemcsak a vádlottak magatartását vizsgálta, hanem bepillantást igyekezett nyerni azok gondolatvilágába is, hogy adott esetben kiegészítse a vádpontokat. Hasonló abszolutisztikus elvek érvényesítésére törekednek korunk gondolati rendőrei is, akik a „*politikailag korrekt*" beszédmód humánus lózungjainak leple alatt a kulturális marxizmus aberrációit igyekeznek szalonképessé tenni.

Ne essünk abba az tévedésbe, hogy a történelem során fellépő, abszolút hatalomra törő társadalmi berendezkedések változatos repertoárja a kommunista diktatúrák bukásával végleg kimerült. Minden eszmerendszer szellemiségét gyarló halandók képviselik, akik eredetileg értékes vagy kevésbé értékes gondolatok gyakorlati érvényesülése érdekében kisebb-nagyobb mozgalmakká, idővel politikai pártokká szerveződnek és az emberi élet értelmét olyan dogmatikusan felépített szisztéma védnöksége alá helyezik, amelynek körletén kívül a gyakorlatban még csak gondolati alternatívák is tiltva vannak. Minden megnyilvánulás, amely a galamblelkűség színfala mögött elbújtatott hatalmi érdekszférán kívül esik, eretnekségnek minősül. Régi eszmék varázsa újabb elképzelések fényében elvész. Ezzel egy időben nem oszlik azonban fel az avult eszme gyakorlati szószólóinak érdekszövetsége, amely az alapelvtől már régóta eltávolodva új, gazdasági érdekekkel szinkronizált arculatot nyer. Ekkor következik be a dogmába menekülés jól ismert fordulata, melynek során az érdekszövetség szószólói nem észérvekre támaszkodva, hanem népbutító eszmék erejével igyekeznek hatalmukat bebetonozni. Az eltorzult eszmék ekkor már csupán maskaraként jellemzik a magát makacs módon érvényesíteni akaró társadalmi formációt. Így volt ez a múltban, így van ez jelenleg, és így lesz ez a jövőben is. Ezt a sorsot nem kerülte el a kommunizmus eszmevilága sem, melynek képviselői ma már vörös színüket vedletten a progresszív baloldaliság zöldjében tetszelegnek a nyilvánosság tükre előtt, jól tudván azt is, hogy aki zöldnek teteti magát, azt hamar megeszik a kecskék. De ez nem nagyon nyugtalanítja őket, mert az újabb színváltozásra, melynek számukra nincs értékrendbeli akadálya, már jó előre felkészültek.

[2] Az *idealista metafizika* az antik gondolkozás köreiben bontakozik ki; szellemi, etikai fejlődésének csúcspontját a sztoicizmus látásmódjában éri el, amely két meghatározó jellegzetességgel különül el minden más felfogástól. Egyrészt a világ mechanikus jellegű körforgásában látja a változások lényegét, másrészt meg van róla győződve, hogy a sors gondviselés („*providencia*") jelleggel irányítja az ember életútját. Kleanthész (Kr. e. 330 – 232), aki a sztoicizmus egyik megalapítójaként lesz számontartva, ezt a beállítódottságot úgy fogalmazza meg, hogy Zeusz világtervében minden rossz jóra fordul. A sztoicizmus optimista látásmódjában tehát racionális prestabilitás harmóniája foglalja el a szeszélyes Sors helyét. Az idealista gondolkozás nem hisz az érzékek megbízhatóságában. Élhető realitás helyett – a meggyőződés

jegyében, hogy a valóság csupán a realitás logikai reprezentációjában nyilvánul meg – a logikailag fölfedhető apriori világszisztémát ruházza fel az objektivitás attribútumaival. Okoskodása a hétköznapi élet szorongató, naturalista erejű élét igyekszik elvenni azzal a céllal, hogy az élet viszontagságainak kitett halandó „sztoikus nyugalommal" fogadhassa az elkerülhetetlen megpróbáltatásokat. Jellemző beállítódottsága a maximában nyer kifejezést, mely szerint nem a rossz dolgok hatnak ránk kínzó erővel, hanem a gondolatok, melyek a tényeket övezik. Képszerűen kifejezhetjük ezt úgy is, hogy az idealítás világa üres vasúti kocsiként ábrázolja magát, amely ülőhelyet kínál fel mindenki számára. Arról azonban, hogy az utazó a gyakorlatban mi módon foglalhatja el helyét, az útmutató nem tájékoztat. A sztoicizmus érzéki valósága az anyag, és ezzel a világmindenség is folyékony halmazállapotú valósággá válik, melyet nemes finomsággal hat át az istenség tűzszerű lehelete. A panteizmus „világ-lelke" a dolgokban megbúvó logikai csírák („*logoi szpermatikoi*") formájában jelenik meg, melyek megmaradnak az isteni őstűz által mozgásban tartott periodikus világmegvalósulási folyamatban is. A tanítás jelentősége abban áll, hogy dinamikus alapelve kiküszöböli az antik idealizmusban lappangó panteizmust. Legfőbb jellemzője az idealista látásmód alapján megalkotott világképeknek abban nyilvánul meg, hogy az affektusok kozmoszépítő szerepe mellékessé válik. Az érzéki stimuláció vázára logikai jellegű következtetésekből adódó mozaikelemek telepszenek, melyek által az összképben egy materiális jellegű metafizika ábrázolódik.

A *monista világegységben* nem merül még fel az objektum/szubjektum probléma, amely a kartezianizmus dualizmusában szembesít a kérdéssel, miképpen hat a kiterjedés nélküli lélek a testre úgy, hogy akaratlagos mozgásokat hozzon létre. Fordított értelemben is megfogalmazható a kérdés: „Hogyan hozza létre a test logikus összefüggések alapján a lelki és szellemi folyamatokat?" Az idealista monizmus elképzelései alapján a kérdés egyszerű módon megválaszolható: Test és lélek egyugyanazon szubsztanciából felépülő létezőt mutat be, két megjelenési formában, melyek kölcsönösen utalnak egymásra – kategóriapár formájában – a mindent átfogó irracionális Egészben. A karteziánus racionalista felfogás ezt az egységet választja szét a szellemi és tárgyi megvalósulás egymástól elkülönítendő rendszerére, melyben szinkron folyamatok működési elve nem érvényesülhet. A dualista perspektíva materialista alapelve okozati folyamatok feltételezésére késztet, mely szerint a szellemi-lelki tevékenység anyagmozgások eredményeként jön létre – valahogy úgy, ahogy ezt William James elképzeli, amidőn a szomorúság okát a sírásban véli fölfedezni és a gondolkodást homlokráncolás által indukált folyamatok következményének tartja.

Az idealizmus modelljének volumenébe a *panteista reális Egész* nem fér bele, mivel a dolgok értelmét e látásmód csupán az emberi ész közegében képes megfogalmazni. Maga a realitás megmarad fizikai anyagminőségnek, mely az érzékekre hat. Az idealizmus számára nem kétséges, hogy a logika nemcsak az anyagi valóság

deskriptív megjelenítésére, hanem jóval többre képes, bár affektív alapon megvalósuló ismeretszerzésnek nincs helye látókörében. A szemlélet értelmében úgy válik az Ész metafizikai valóság hordozójává, hogy az általa prezentált eredménynek minden szenvedélytől mentesnek kell lennie.

A mindenséget beboltozó logikai rend azonban nem lehet csupán elméleti igazságok hordozója, a gyakorlatban megvalósuló értékrend számára is irányt kell mutatnia. Ha pedig az érték a felfogás elméleti szabványa értelmében a világharmóniával történő azonosulásban valósul meg, úgy a morális cselekedeteknek is a természetben felismert logikus törvények szerint – „*homologoumenósz té physzei zén*" – kell gyakorlattá válnia. A morális törvénytudatnak tehát szintén mentesnek kell lennie affektív tényezőktől, értékfelismerést csak racionális ítélő képesség („*phronészisz")* biztosíthat. A sztoicizmus legfőbb erkölcsi tanácsának egyike ilyen értelemben teszi szükségessé az affektusok semlegesítését – azzal az érveléssel, hogy az érzelem („*hé pathé*") a reális valósághoz kötöz – gonddal, szorongással, aggodalommal, amely a gyönyörérzetet követi mindenkor, minden körülmények között.

Az idealizmus érzelemmentes szemléleti módja így egyértelműen a panteista, affektív jellegű világátélés természetes ellenpólusa. Az antik hedonizmus sztoicista változata ezért az „okos, óvatos duhajkodás" tanának tekinthető – a panteista naturalizmussal szemben, amely démonikus kiállást, szenvedélyes magatartási módozatokat követelt és féktelen orgiáik élvezetében is megnyilvánult.

A panteista gondolkozás számára a világ esztétikai szerkezete szimbólumokban fogalmazódik meg. A valóság e látásmód értelmében érzéki közvetlenséggel nem ismerhető fel, mert ami érzékelhető, az nem több, mint jelenség („*to phainomenon*"). Mitológiai képekben sem az istenség valóságát észleli az ember, a magánvaló („*Ding an sich*") ugyanis érzékileg nem tapasztalható. Schopenhauer is ilyen értelemben idézi Sextus Empirikust, akinek véleménye szerint az atom soha nem lesz megismerhető a maga valóságában. Minden, amit megnevezünk csupán véleményünk szerint az, aminek tartjuk. Azt, hogy a maga valóságában mi micsoda, soha nem tudhatjuk meg – véli már Démokritosz is.

Az atomizmus antik elmélete nem ismeri az irracionális többlet fogalmát, mely a részecskék integrációja és szisztémaalkotása folyamán egyre magasabb és magasabb szinten jelenik meg, hogy végezetül egyetemes világtörvényt alkosson. Amikor bizonyos szabályok szerint rendeződnek és építik a világot az atomok, valamiféle egységes törvényi elvet követnek, amely már akkor is érvényes, amikor a hidrogén még pusztán hidrogén, az oxigén pusztán oxigén, együtt nem alkotnak még vizet, materiális szinten mégis magukban hordozzák az egységes világelvet. Mindezek alapján, legalábbis első megközelítésben, elkerülhetetlennek tűnik egy teleologikus elv feltételezése. Kant kimutatja azonban, hogy *célszerűség* logikailag nem okvetlenül feltételezi egy konkrét *cél* tényleges meglétét. A természet célirányosnak tűnő megnyilvánulásainak

sem kell konkrét célt követnie. De vajon mi készteti az elemeket arra, hogy összhatásként olyan többletet produkáljanak, amelyet az alkotó kvantumokban nem fedezhetünk fel?

A Világegész kétségkívül más minőségben tárul elénk, mint amit részleteiben mutat. A panteista értelembe vett „Ding an sich" olyan irracionális Egészt valósít meg, melynek csupán egy bizonyos megjelenési formáját mutatja be az érzéki valóság. Az Egészben jelentkezik az a minőségi többlet, melyet az elemek szerkezeti egysége az organizációs rendszerek fejlődésével egyre magasabb szinten produkál. Magától értetődő, hogy kezdve a prokariótáktól, az emberig bezárólag, más és más organizációs szintek jelennek meg különféle élőlények számára a külvilág reflexiója folyamán, és afelől se lehet kétségünk, hogy a világ egészét csupán az ember képes, transzcendens megjelenési formákat is involválva, bensőségessé tenni. Ehhez a mindent átfogó képhez tartoznak azok az archaikus lények számára érvényes, számunkra apriori jelleget mutató benyomások is, melyek a törzsfejlődés során ábrázolták és ábrázolják ma is az embernél alacsonyabb rendű élőlények számára a világot…

A Világegészben tűnik el számunkra az idő, belőle lép ki a jövendő. Hol lehet másutt, ami volt, amikor már nincs, és hol van az, ami lesz, de még nincs? A Semmiben? De hisz a Semmiből nem lehet sohasem Valami. Minden, ami most van a jövő ölében szunnyadt valaha, és nem válhat soha semmivé. Amit a jövő hoz, nem teremtői megvalósítás, mert van – már most is, csupán olyan időbeni formában létezik, amelyhez nem férhetünk hozzá. Ki mérné felelősen állítani, hogy a szubsztancia, ami jelenleg testét alkotja, eltűnik egykoron örökre. Ami van, az volt és lesz – még csak azt se mondhatjuk, hogy örökre, mert a szó magába foglalja az idő fogalmát, ami az Egész lényegét nem jellemzi.

Az ember számára se időbeni megvalósulás, hanem szimbolikus átélés jeleníti meg az irracionális többletet az Egészben, ahol az erotikus formahatás, az ösztönös felismerés nem atomot, se nem jelenséget, hanem a metafizikai hátterét valósítja meg annak, ami van. Arra utalnak a panteista misztika szimbólumai is, hogy a leképzett jelentések nem a valóságot, hanem a mögöttük létező Világegész egy bizonyos metszetét jelenítik meg. Az ősember nem azért karcolta sziklába a szarvasünő képét, hogy vadásszon rá, és nem tekintette az égő csipkebokrot Mózes sem Istennek. Isten láthatatlan, véli a transzcendencia felé való átmenetet képviselő zsidóság. Mózes kérdésére, kire hivatkozzon népe előtt, Isten nem nevezi meg magát, hanem a transzcendencia értelmében nyilatkozik: „Vagyok, aki vagyok."

A totemállat álarca, Dionyszosz tiszteletére rendezett ünnepi játékok, istenszobrok és gyakorlatilag valamennyi kultúrcselekedet az istenséggel való érintkezés, azonosulás („*ho enthousziaszmosz*") eszköze. A görög esztétika korhű értelmezésében fontos szerepet játszik a szimbólum, amely *nem igényel valóságos hatást, csupán valóságot takar*. A műalkotás utánzás („*mimézis*") eredménye, véli az arisztotelészi esztétika,

mely ezzel a meghatározással a kifejezési eszköz megalkotásának folyamatát írja le, tehát a kommunikációs aktus üzeneti részét jellemzi. A recepciót a teória a műélvezet során megvalósuló ismeretszerzés és a *katarzis* folytán létrejövő erkölcsi megtisztulás fogalmának leírásával értelmezi. Jogos azonban a kérdés, hogy miben áll az új, a műélvezet előtt még nem birtokolt ismeret, ha az appercepció tárgyaként fungáló művészeti alkotás csupán valami meglévőnek az utánzata? Mért több egy utánzat, mint a mintaként szolgáló valóság? Erre csak egy válasz lehetséges: *A valódi*[i] *művész képes arra, hogy a valóság számtalan, végtelen egységre bontható képéből olyan kritériumok alapján válogassa össze alkotása összetevőit, melyek irracionális többletet eredményeznek, s ezzel meghaladják a közvetlen benyomások színvonalát. Hatásukban tehát olyasmire képesek, ami a látszat mögötti valóságot megjeleníti*. Amit a műélvezet folytán megélünk, az nem saját szenvedélyünk, nem is másé. A műalkotás a reális valóság kínjait elfedve vezet a katarzis élményéhez: Megszabadít bennünket minden káros szenvedélytől, hogy tisztán, teljes erővel hasson ránk a mindenség szerető érzülete.

A művészi tevékenység teremtési aktus, ehhez nem férhet kétség, de talán nem annyira egyértelmű, hogy a műélvezet ugyancsak egy extatikus jellegű kreatív folyamat, melyben a recipiens reprezentatív elemek alapján képes élményszerűen rekonstruálni a világot – valós Egészében. Alacsonyabb alkotói, illetve műélvezeti szinten a mű szórakoztató eszközzé válik. A műélvezetre jellemző azonosulás az ábrázolt jelenséggel ugyan megmarad, de csak felszínes formában – inkább egy illúzió, mint a valóság élményét ébreszti fel bennünk. Erre utalhatott Arisztotelész is, amikor megállapította, hogy a műélvezet a testi-lelki felüdülés eszközeként („*hé diagógé*") is számításba jöhet. Az esztétikai tapasztalásban tehát vagy a műélvező saját személyétől való kikapcsolódásszerű elvonatkoztatás, vagy a művészi alkotásban bemutatott ingerületminta irracionális többletének hatása fejeződik ki. Lényeges különbség a vallásos jellegű kultikus azonosulás élményéhez képest abban nyilvánul meg, hogy az esztétikai élményt tudatos megfontolások is kordában tartják. A művész, illetve műélvező ugyanis első sorban embertársaival igyekszik felvenni a kapcsolatot. Klages teóriája szerint kifejezési törekvésünk logika előtti készség; a *kifejezés-jelenség* („*Ausdruckserscheinung*") megelőzi a nyelv fejlődéstörténeti módozataiban a logikus körülhatároltságot, maga a nyelv pedig megelőzi a diszkurzív gondolkodás kialakulását. És valóban: a nyelv csak részben logikus, a szimbolikus jelek összefüggő alkalmazása tudvalevőleg a képírás kezdetének tekinthető. Ebből az következik, hogy az ember szellemi közösségének kialakulásában az első, legalacsonyabb szintű absztrakciós folyamat annak kifejezésében nyilvánul meg, ami valójában nem érzéki, de nem is fizikai jellegű tapasztalatszerzés.

---

i Ezzel a megkülönböztetéssel bizonyos, legújabb kori („posztmodern") művészetelméleti törekvések ellen foglalunk állást, melyek az alkotások kommunikatív értékét devalválva minden megfelelő ambícióval készült műterméket művészi értékkel ruház fel.

Feltehetjük a kérdést, vajon értékazonosítás tekintetében ezen a ponton válnak-e el a panteizmus és idealizmus útjai. A válasz egyértelmű: Nem világnézeti különbségek, hanem a műalkotás és a recipiens közötti érzelmi/értelmi koherencia, illetve annak hiánya dönti el, milyen hatás válthat ki a szelektált jellemzők képében ábrázolódó valóság. Panteisztikus, illetve idealisztikus látásmódtól függetlenül válthatnak ki bizonyos tapasztalati módon megfogalmazható társadalmi szegmensekben mások számára túlságosan elvontnak vagy éppen giccsesnek tűnő alkotások nagymértékű azonosulási tendenciát. De hidegen hagyhatja egy műremekként nyilvántartott alkotás hatása a megjelenített értékektől érzelmileg, értelmileg távolálló közönségrétegeket is. Világnézeti *idealizmus* csupán azt eredményezi, hogy az identifikáló aktusban az ember ad értelmet az Egésznek – logikailag, morálisan és esztétikai értelemben. A *panteizmus* elve alapján megjelenített világképben pedig érzelmek alapján válik valósággá egy érző világmindenség olyan értelemben, hogy amiként mi érzünk a mindenségben, úgy érez a mindenség is mibennünk. A műélvezet aktusát mindkét esetben, ha nem is egyenlő mértékben, racionális és emocionális jellegű mentális folyamatok valósítják meg – e két összetevőből álló tudati képben.

A tudati realizációban súlypontszerű különbségek is megjelenhetnek, ami ideális szellemi struktúra esetében azt jelenti, hogy transzcendens azonosulás esetén nem istenség kibontakozása ábrázolódik az aktusban, hanem az emberi személyiség egészére rátelepedő irracionális *pro fizikai struktúra*. Az identitás ez esetben úgy jön létre, hogy amikét a világot kitevő dolgok megvalósulásában és elmúlásában kreatív erő munkálkodik, akként válik teremtő lénnyé az ember is a logikai tudat működésében és az értékelő ítéletben. Az idealizmus tehát az ember megistenülését eredményezi, ellentétben az antik istenségek emberi minőségben ábrázolt arculatával, melyet a panteista felfogás borzadályokkal telítve hoz létre. Azzal, hogy minden dolgok mértékévé az ember szellemiségét teszi, levetkőzi ugyan az idealitás a mitikus kiszolgáltatottságból adódó sorsszerűséget, ám az eszme ezzel együtt „vak óriás" marad, mivel a logikai és értékstruktúra csupán a realitás biztos alapjából kiinduló metafizikai boltozattal képzett egységben biztosíthat zárt világképet.

Az antik gondolkozás nem jut még el a kanti transzcendentális szemlélethez, amelyben a szellemi struktúra csupán realitás nélküli virtualitás. Fontos bölcseleti előrelépésnek minősíthető azonban, hogy felismeri a szabadság erkölcsi szükségletként megjelenő princípiumát. Ez az akcentuseltolódás már a görögség esetében is azzal járt, hogy politikai döntések tekintetében a jósdának egyre jelentéktelenebb szerep jutott. A római közéletben a társadalmi jelentőség tekintetében véglegesen kiérlelt szabadságideál a papi testületek ellen irányuló szekularizációs törekvések legfontosabb érvévé válik. Az eleinte pozitív, idővel ellenirányú végletekbe csúszó folyamat végül oda vezet, hogy a görög kulturális örökségre épülő római civilizáció, teljhatalmú császárok irányítása alatt, elvtelen katonai erőszak áldozatává válik.

A birodalom határvonalai túlterjednek Európa és a Közel Kelet térségén. Kultúrcélok kitűzésére kategorikus tartalmakkal, ahogy ez a görög hegemónia idején még magától értetődő volt, a gazdasági egyensúly és társadalmi berendezkedés szempontjából elkerülhetetlenül állandósult terjeszkedési folyamat nem ad már lehetősséget.

Visszatérve a metafizikai alapkérdés problémájához megállapíthatjuk, hogy az antik gondolkozásban eluralkodik az a teleologikus szemlélet, mely szerint az istenség végső célpontjául szolgál egy logikailag determinált világrendnek. Arisztotelész már említett felfogása szerint létezik valami, ami létrehozza a mozgási folyamatokat, melyek a világot jellemzik, ez a valami eredendő oka mindennek, ami a világon történik. Az Első Mozgató (*prṓton kinoun*) szerepét Arisztotelész nyilván úgy képzeli el, ahogy a logikai célkitűzésből származó cselekedetek az embernél is szellemi eredetre vallanak. Ebben a megközelítésben közvetlenül észlelhető, miként alakul át egy tudati folyamat okozatos anyagi folyamattá a fizikai világban. Arisztotelész számára úgy tűnik, nem okoz nehézséget a kartéziánus problematika megoldása. Koncepciójában nincs akadálya annak, hogy a szellemi lét anyagi létté alakuljon: „Hermész benne van a márványban, mely *anyaga a formának*." A formában válik az anyag valóságban létező entitássá, mint Hermész, amidőn a márványban alakot ölt.

Az anyag, amíg nem nyer formát, csupán lehetőség, emberi vonatkozásban pedig *képesség*. A Logikum vagy Elme ilyen potenciális hatóerőnek tekintendő, amely azáltal, hogy önmagát gondolja, egyben önmaga formája is. És mert nem létezik rajta kívül formátum, amely lényét létező valóság képébe foglalhatná, megvalósul benne a tiszta, minden anyagi valóságtól mentes forma. Probléma ilyen körülmények között csupán a létminőség ellentmondásosságából adódik: Ha az Elme nem gondolkozik, úgy lényében nincs benne semmi, ami tiszteletre méltó lenne. De ha gondolkozik, akkor a gondolkodás rajta kívül eső tárgyra kell, hogy irányuljon, mert hisz az önszemlélet nem minősülhet gondolkozásnak. Ez pedig azzal járna, hogy megszűnne a logikum legtökéletesebb létező lenni.

Arisztotelész úgy véli, a világon minden beletartozik valamiképpen egy nagy közös rendbe, ha nem is egyöntetű megjelenési formában. Nézetét kiegészíti a megjegyzéssel, hogy minden valóságnak fel kell mutatnia a határokat, melyek mentén más valóságoktól különbözik. Ezzel felismeri a létezők kategoriális rendjét. Kijelenti továbbá, hogy az ellentétek nem hatnak egymásra, és ezzel utalást tesz a polaritásokat meghatározó legfőbb ismérvre. De vajon a kategoriális ellentétek az anyagban oldódnak-e fel, amint ezt a materializmus tanítja? Arisztotelész szerint ez nem lehetséges, mert, ha más nem létezne, csupán anyagi realitás, úgy kaotikus állapotok uralkodnának, mivel ez esetben anyagtól független, illetve afölött álló rendezési elv se lenne lehetséges. És ha nem szabna a dolgok okozati rendeződésének végső határt a *prṓton kinoun* abszolútuma, úgy az elvnek más elvre és egyre csak más és más elvre lenne ad infinitum szüksége. Ez pedig a Hegel megfogalmazása szerinti *rossz végtelenhez* vezetne.

Arisztotelész a platóni ideákat is elutasítja, melyek a felfogás értelmében a dolgok végső mintáit adják és így a sokaság plurális hatásához vezetnek. „Nem jó azonban a sokfejű hatalom, megteszi egy uralkodó is ugyanazt!", fogalmazza meg ellenérvét Arisztotelész az Iliászból idézve. Milyen természetű azonban ez az Egy, amely boltozatot borít az ellentétek nélküli anyag és a kategoriálisan polarizált formarendszer fölé? Arisztotelész a már említett okozatosságra hivatkozva, mely feltétlen uralmat biztosít a szellemnek az anyag felett, nem látja szükségét e kettőzöttség megszűntetésének. A koncepció spekulatív jellegére és a logikai tévútra, melyet követ, csak századok elteltével Kant transzcendentális filozófiája hívja fel a figyelmet.

Az istenség fogalma a forma abszolútumának kidomborításával elveszíti a világ Egészéről alkotott elképzelésben egyedi jellegét. A formaiságba zsúfolt sokaság csupán az ember szellemiségében megjelenő strukturális adottságok szempontjából bír jelentőséggel: *A rendszer stabil metafizikai alap nélkül jelenik meg virtuális hálózatként a realitás felett lebegő nemlét által megvalósított „légüres" térben és csupán az ember szerepének beiktatásával válik potenciális jelentéshordozóvá*. A metafizikai elegendő alap fogalmi megvalósulása így kizárólag az emberre hárul. A világfolyamat maga nem képvisel célszerűséget, célirányos entitásként az emberi lényben fókuszálódik anélkül, hogy az ember cselekedetei hatással lennének a történésekre. Ez pedig nyilván azzal jár, hogy döntési szabadságra nem adódik lehetőség.

A teleologizmus gondolata legtovább az organikus működési elv értelmezésében tartotta fenn magát. Úgy tűnik, hogy ez a feltételezés hatott Arisztotelészt elméletére is, amikor szükségszerűség gyanánt értelmezte a világ emberi öntudat felé való irányultságát. Kant azonban meggyőzően bizonyítja a természeti folyamatok logikus értelmezése alapján, hogy léteznek okozati kapcsolódások is, melyek nem irányulnak konkrét cél felé.

N. Hartmann 1926-ban kiadott, az etikáról írott terjedelmes művében megállapítja, hogy a misztikus gondolkozás minden szembetűnő természeti jelenségben célirányos hatalmi megnyilatkozást vél felfedezni. A teleologizmus elvének elutasítása mellett Hartmann Isten személyként történő ábrázolásának gondolatát is helyteleníti, azzal érvelve, hogy az istenség fogalma csupán abszolútumaként állítható szembe az emberi szabadság elidegeníthetetlen elvével. Egy személytelen abszolútum elve azonban egybeesik a panteizmus alapgondolatával, melyet Hartmann ugyancsak elutasít, mivel úgy véli, az emberi individualitás abszorbeálódna a mindent magába foglaló univerzumban. Az így megfogalmazott konfliktus nyilvánvalóvá teszi, hogy vagy az ember hordozza erkölcsileg szuverén személyiségként a világcélokat, vagy a természet hatalma irányítja sorsszerűen a világ menetét – egy harmadik lehetőség nem létezhet. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Hartmann antinomikus polarizációja nem a transzcendens metafizikai valóra vonatkozik, hanem kizárólag a panteizmus és idealizmus metafizikai ellentétére. *Affektíve a panteizmus, logikailag pedig*

az idealizmus tűnik jobban megalapozottnak, és ha a kétféle aktus metafizikai értékét egyaránt elismerjük, logikus következményként kell posztulálnunk a metafizikai antinómia szükségszerűségét, amely szintetikus feloldást igényel.

Eddigi kritikánk célpontja a panteizmust illetőleg az volt, hogy a felfogás túl keveset bíz kategorikus természeténél fogva az emberre. Ennek ellentétét láthatjuk az idealizmus világképében, amely túl sok felelősséget hárít az emberi nemre. Az Intelligibilis Karakterek konfliktusa is azt a meggyőződést támasztja alá, hogy minden extrém jellegű pozíció aláássa a cselekedetekben megnyilvánuló etikus indítékú magatartás valós erkölcsiségét. Ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy a metafizikai rést, melyet egyrészt a racionálisan követhető erkölcsi követelmények, másrészt a logikus adottságok nyitva hagynak, be kell tölteni egy *irracionális és alogikus közép* elméleti meghatározásával.

[3] Egy ilyen jellegű fogalom minden tekintetben megfelel a *kereszténység* tanaiban fellelhető követelménynek, amely a panteizmus elkötelezetlen passzivitásával ellentétben az istenség szeretetéről biztosít bennünket: „Úgy szereti Isten a világot", mondja János evangélista, „hogy az ő egyszülött fiát adta azért, hogy mindenki, aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen". Ez a kinyilatkoztatás védelmet ígér a panteista istenség mindent megsemmisítő falánksága és szeszélye ellen. Az örök üdvösséget nem lélekvándorlás formájában, nem is az egyént megsemmisítő abszorpcióban, hanem a személyiség örök fennmaradásával garantálja. A kereszténység Isten mindenhatóságával szemben elismeri a személyi szabadságot. A skolasztika koncepciói is mind a metafizikai antinómiára utalnak, amely Isten mindenhatósága és az emberi szabadság között fennáll.

Történelmi megjelenése tekintetében a keresztény metafizika teljesen új minőséget mutat be, bár a zsidóság vallási meggyőződésében kétségtelenül felfedezhetünk bizonyos átfedéseket. Krisztus születése előtt – hozzávetőlegesen 109 és 107 között – keletkezett például a *Tizenkét Patriarcha testamentuma* néven nyilvántartott irat, mely a felebaráti szeretetre tanít: „Szeretem az Urat és hasonlóképpen minden embert teljes szívemből". Túlzásnak tekintendő azonban Joseph Klausner (1874 – 1958), az *Encyclopaedia Hebraica* főszerkesztőjének álláspontja, amely szerint a keresztény tanokban semmi új nem jelenik meg, mert, ha elszórtan is, de minden erkölcsi jellegű tanítás megtalálható a zsidó iratokban. Ellenérvként jegyezzünk csak annyit meg, hogy világnézetek nem az alkotóelemek atomizált formájában, hanem azok harmonikus összképében stabilizálódó elegendő metafizikai alapra épülve válnak értékalkotó valósággá. A kereszténység látásmódjának minőségi többlete valós dimenzionalitás tekintetében csupán a fentebb kifejtett panteista és idealista világkép ellentétét feloldó szintézis alapján érhető meg. Ezen az alapon cáfolható az álláspont is, amely a keresztény eszmeiséget holmi misztikával átfűtött sztoicizmusként ábrázolja, amint ezt a francia bölcselő és filológus Ernest Havet (1813 – 1889) teszi, aki a *Le christi-*

anisme et ses origines című monumentális műben igyekszik bizonyítani, hogy a krisztusi alapgondolatok már a késői antik bölcseletet is messzemenően áthatotta. Havet többek között a római apologéta, Marcus Minéties Felix, a Krisztus utáni harmadik században keletkezett *Octavius* című hitvédő iratára hivatkozik, melyben keresztény cselekvési előírásokról esik szó. Ezek valóban átfedéseket mutatnak a sztoicizmus tanaiban kifejtett magatartási módozatokkal, azonos jellegű magatartási módozatokból azonban nem következik a világnézeti háttér identitása A sztoicizmus felfogását inkább a liberalizmus favorizált jellemképéhez hasonlíthatjuk, mely idealista etikát hirdet, materialista meggyőződésű metafizikai háttérrel. Német nyelvterületen, nem kismértékű gúnnyal, a „*Gutmensch*" kifejezést használják azoknak a politikai aktivistáknak a leírására, akik azt hirdetik, hogy nem kell istenhívőnek lenni ahhoz, hogy az ember humánus módon viselkedjék. E proklamációban eldöntetlen marad, mit értsünk humánus viselkedési módon, ebbe pedig épp a keresztény eszmeiségtől való elrugaszkodás jegyében sok minden belefér.

Az affektív jellegű azonosulás és racionális meghatározás elve különleges módon keresztezi egymást a kereszténység világnézeti rendszerében, mely egyrészt nem nevezhető *panteista* jellegűnek, mivel a lelkiismereti szabadság elvét követi, de nem tekinthető *idealistának* sem, minthogy az embert nem tekinti végső metafizikai alanynak. A metafizikai transzcendencia feladata tehát az lenne, hogy elegendő alapot teremtsen az így jelentkező antinómia feloldásához – annak az alapvető követelménynek értelmében, hogy Isten fogalmi meghatározása nem ölthet panteista jelleget, mert ez egyfajta irracionális végakaratra utalna, és mindenhatósága se legyen értelmezhető az antik logika Első Mozgatójaként, minthogy egy ilyen jellegű felfogás spekulatív jellegű alapot feltételez.

Isten omnipotenciája és mindentudó logosza ezek alapján csak hipotétikus momentumként jelenhet meg egy transzcendens metafizikai világképben, ahol *a Legfőbb Jó olyan szintetikus többletet követel meg az istenségtől, amely nem semmisíti meg az ember szabadságát és nem gátolja az emberi személyiség önálló értékfelismerő, illetve célkitűző képességét*. Ezek a követelmények nemcsak, hogy irracionálisak, de mellőzik a logika alapvető követelményeit is, és így kizárólag olyan jelentéstartalommal valósulhatnak meg, amely nem tárgyiasítható. Ez azt jelenti, hogy a diffúz módon megjelenő fogalom, ha nem is bír konkrét jelentéssel, felhívja egy meghatározott résre a figyelmet, melynek irányában a metafizikai szintézis keresendő.

A panteizmus és idealizmus szisztémái tehát egymást kölcsönösen kizáró feltételrendszert képeznek, melyek a dialektikus módszer segítségével nem állíthatók egymással szembe oly módon, hogy a létrejövő szintézis egy konkrét gondolati alakzatban azonosítható fogalmat eredményezzen. Másképpen kifejezve: Két negatívum nem képezheti a gondolkodás átmeneti állomását, amelyet a dialektika egy következő lépésben nyert identitással betölthet. És ha a „sem ez, sem az" szintézise nem eredményezhet

az ítélő tudat számára konkrét tartalommal megtöltött képzeleti szüleményt, akkor a *Legfőbb Jó* értéktudata sem azonosulhat a *Legfőbb Értékjóság* valóságával. Az ily módon körülvonalazott feltételek alapján lehetségesnek tűnő szintetikus megoldás kiküszöböli ugyan a szélsőségek által előidézett fogyatékosságokat, nyitva kell hagynia azonban a kérdést, milyen tartalmat nyerhet a tagadások tagadása. A metafizikai valóságot tehát csak egy homályos, határozatlan képben ragadhatjuk meg, de ez a probléma sokat veszít súlyából azáltal, hogy tudati tartalmaknak – az eddigiekben feltárt belátás értelmében – nem kell szükségszerűen *szemléletes* gondolati anyagban megnyilvánulniuk. A dialektikus próbálkozás kielégítő eredményeként könyvelhető el már a logikailag feddhetetlen szellemi aktus is, melynek során a létbizonyosság ismérve gyanánt csupán a „*van*" kopulát kapcsoljuk evilági állítmányokhoz a transzcendencia alanyaként. Az ily módon felépített gondolati konstrukció az említett istenbizonyítékok bírálatának tekinthető. Ha ugyanis nem akarunk ismeretelméleti szkepszis áldozatává válni, kénytelenek vagyunk a következő identitási princípiumot elfogadni: *Szellemi aktusaink éppúgy objektív világvalóságoknak tekintendők, mint ahogy objektív világvalóságok szubjektív aktustartalmakként is megvalósulhatnak*. Az észszerűség követelményei alapján kell el elfogadnunk ennek az aktusidentitásnak a logikai helyénvalóságát, mert hiszen tagadása esetén azok a kritériumok sem állhatják meg a következetes gondolkodásmód kritikáját, melyek segítségével lélektani és biológiai folyamatokat különítünk el szellemi aktusoktól.

A fentebb bemutatott aktusanalízisek alapján igazoltnak tekintendő, hogy egyrészt az objektív, másrészt az extatikus szemléleti mód kontemplatív jellege közös tulajdonságként jelenik meg az irracionális és racionális aktus fenomenológiájában. Identitási rést, amely lényegileg elkülöníti egymástól a Legfőbb Egész megközelítési módozatait, csupán az értékelő aktus mutat fel, a szintetikus közép meghatározhatatlanságának következtében. Ami az irracionális és racionális aktus szubjektív oldalán kontemplatív tudatban manifesztálódik, az a tárgyi oldalon metafizikai elegendő alapként jelenik meg, az identitás ugyanis önszemléletben – az alanyi és tárgyi oldal egybeesésében – realizálódik. A metafizikai elegendő alap természetéből pedig az következik, hogy deduktív módon mindent levezethetünk belőle, ha őt magát nem is vezethetjük vissza semmire.

Szociológiai szinten nyilván kimutatható minden korszak világnézetében olyan okozati kapcsolat is, melyet az adott gazdasági rend kényszere hoz „*propter vitam*" létre, a hatalom eszközeivel. Ez a kapcsolat azonban nem azonos az életprogramot kitevő „*vivendi causae*" életviteli háttérrel, amely a szellemiség szintjén határozza meg a célokat. E két feltételrendszer fogalmisága értelmes módon nem vonható össze, egy erőltetett fúzió ugyanis azt az eredményt hozná, hogy az a szellemi többlet, amely emberi létünk értelmének vizsgálatát kíséri, alacsonyrendű ösztönök kielégítését szolgálja. Nyilván elképzelhető egy ilyen értelmezés is, mint ahogy az is elképzelhető, hogy egy tékozlón gazdag emberiség aranytálból eszi a köleskását, holott e silány eledelnek a fatányér is megtehetné.

Minden világnézeti rend visszavezethető apriori létezőkre, melyek metafizikai konstansként járulnak a szociológiai változók aktuális megvalósulásához. A történelembölcselet feladata azon állandók felkutatásában valósul meg, melyek egy meghatározott kultúra metafizikai mezejében megjelenő személyiség Intelligibilis Karakterének működési mechanizmusát determinálják. Hegel törekvései éppúgy, mint Oswald Spengler történelmi analízisei a kultúrák metafizikai karakterét igyekeznek kimutatni azzal a gondolati háttérrel, hogy népek és személyek csupán végrehajtói egy objektív módon adott történelmi feladatnak, amely nemcsak az európai kultúratörténelmet jellemzi, hanem minden civilizatórikus folyamatban törvényszerűen megjelenik. Ám ha a kultúrkarakter meghatározott variánsok formájában lép is fel és a történelemi folyamatok iránya előre megszabott, a személyiség mégsem passzív módon áll a lejátszódó események sodrában, mivel konfliktusok felidézésére mindenkor képes. A folyamatokat úgy irányítja az emberi szellem, hogy kultúralkotásaiban önmagának teremt egzisztenciális feltételeket. Ebből az következik, hogy a történési variánsok ugyan szükségszerű következményei a világ metafizikai szerkezetének, velük együtt megjelenik azonban a móduszok lehetősége is. Ha pedig e lehetőség az emberi tudattartalomban manifesztálódik, akkor ez teret biztosít az indetermináltságból származó döntési szabadságnak is.

A metafizikai gondolkodás történelmi diszkreditálódása a spekulatív metafizikai gondolkodás támadhatóságából eredt. A logikai alapokat nélkülöző metafizikai elképzelések felett, melyek önszántukból nem vonták meg gondolkozásmódjuk érvényességi határát, könnyűszerrel diadalmaskodhatott a liberális-pozitivista eszmerendszer. Kant maradandó érdeme, hogy a metafizika ismeretelméletének alapjait megvetette, nyugvó pontra a kérdéskomplexum azonban csak a dialektikus gondolkozás természetének feltárásával jutott, bár az is igaz, hogy a liberalizmus avatatlan kezében a módszer vulgáris felhangokat nyert, és az idealista gondolkozás se tulajdonít sok jelentőséget az eszköznek.

Leisegang szerint minden logikai attitűd, így a dialektika is, szubjektív beállítódottságra vall. N. Hartmannra ez úgy érvényes, hogy dialektikusnak vallja ugyan magát, kutatási módszereit tekintve azonban inkább analitikus szellemben jár el, arisztotelészi modorban. A rétegkapcsolódások törvényeit nem a dialektika elvrendszere alapján, hanem inkább idealista szellemben fogalmazza meg. Vitathatatlan érdeme mindenesetre, hogy az irracionális területek feltárásával pontosan kijelölte a metafizikai szükségszerűségek helyét. A már Locke által is hangoztatott, Kant fellépése után pedig általánosan elfogadott jelszót, miszerint „ismeretelméleti alapok nélkül nem létezhet metafizika", kutatási programjában a „metafizikai alapok nélkül nem létezhet ismeretelmélet" formában ellenkező értelemmel látja el és ezzel vezető elméjévé válik a metafizika megújhodásának.

A spekulatív metafizika hibaforrásai

A metafizika feltámadása, jobban mondva feltámasztása ahhoz vezetett, hogy metafizikamentes világnézetet ma már csak közönségesnek mondható, korlátolt szellemiségek tesznek magukévá, az intelligibilis szellem pedig aggódva keresi az utat metafizikai megoldások felé. Célszerűnek bizonyul tehát a kereszténvi eszmerendszer bölcseleti igazolásának tárgyalása előtt bemutatni a hibaforrásokat, melyek – a középkor spekulatív metafizikáján túlmenően – az újkor bölcseletében is hamis metafizikák kialakulásához vezettek. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Hartmann a következőkben vázlatszerűén bemutatott analízisben, amely a történelmi metafizikák legfontosabb gondolkozási hibáit foglalja össze,[5] Kant kritikai munkásságát zárja le.

[1] A *kóriszmosz* (leválasztás) kifejezés jelöli azt a következetlenséget, amely a kategoriális momentumok önállósításban nyilvánul meg. Ez történik, ha például a forma/anyag vagy test/lélek összefüggés egységei önálló tényezőkként, nem pedig szintetikus egészként jelennek meg egy gondolati rendszerben. Ezt a hibát követi el Platón, amikor önálló létezőként jelenít meg egy *ideális* réteget a reális valóságról lekapcsolva és ezzel az idealítást nem a reális folyamatok potenciális övezetének, hanem „*ontósz on*"-nak vagy „Ding an sich"-nek tekinti. A reális valóság ezzel „*phainomenonná*" válik, az idealítás pedig egy ténylegességében megközelíthetetlen őskép (*paradeigmata*) fogalmát valósítja meg. Aristotelész joggal veti fel a kérdést, hogy a realitástól leszakított ember ideáját mi köti a valóságos emberhez, talán egy harmadik, a „*tritosz anthróposz*"? Mivel kategoriális kötődés esete valósul meg benne, a leválasztás hibájában szenved a kartezianizmus test/lélek-kapcsolódás elképzelése is. Meggyőző szemléletességgel ábrázolódik a hibaforrás a flamand teológus Arnould Geulincx (1624 – 1669) nézeteiben is, aki úgy véli, a ható ok ismeretének hiánya egyet jelent azzal, hogy hatásról szó sem lehet. „Ha nem tudunk arról, miként idézik elő lelki folyamataink a fizikai mozgásokat, akkor ezt úgy kell értelmeznünk, hogy ennek esete nem áll fenn." A gyakorlatban megfigyelhető szinkronitást – az *okkazionalizmus* tanítása alapján – a két egymástól elválasztott létező között Isten univerzális hatása idézi elő. Leibniz elképzelései is ezzel a hibával terheltek, mivel az a tézis áll középpontjukban, hogy a monaszokra – „metafizikai atomokra" – hatni nem lehet, merthogy „nincs ablakuk".

[2] *A homonímia* („azonos alakúság") nem magyarázza meg a jelenséget, hanem megkettőzi azt, és a „princípiumban" épp azt érvényesíti, amihez magyarázó elvvel kellene szolgálnia. Logikátlan például, ha Aristotelész modorában termésébe vetítjük megvalósulási lehetőségként („potenciálként") az egész fát, hogy aztán a fa magyaráza-

taként a potenciálra hivatkozzunk. A homonímia hibája nyilván a dialektika téves értelmezéséből adódik: Dialektikának csak ott van helye, ahol kategoriális függőségi viszony áll fenn; ebben az esetben két momentummal van dolgunk, melyek egyike sem származtatható a másikból, viszont mindkettő feloldható egy harmadik tagban, amely aztán a metafizika tárgyát képezi. A momentumok maguk konkrétumként kezelhetők, nem metafizikai jellegűek. A marxizmus által mennyiségi elemekből származtatott minőségi ugrás valójában irracionális többletként köti össze az adott kategóriapárt. Így az „élőt" és „élettelent" is „metafizikai közép" kapcsolja össze irracionális létezővé.

A „dialektikus marxizmus" olyan területeken is a dialektika módszerét alkalmazza, ahol nem áll fenn kategoriális dependencia. Ezt a hibát követi el minden elmélet, amely *azonos rétegen belül polarizál* két elemet és a kapott szintézisből metafizikai minőségre következtet, mint ahogy ezt az antik metafizika is teszi, amikor tüzet-vizet, szárazat-nedveset állít kategoriális ellentétekként egymással szembe. Kategoriális dependencia azonban kizárólag az abszolút létezők viszonyát jellemezheti; relatív ellentétek – például a hideg-meleg tulajdonságpár – nem képezhetnek polaritást. Homonímiákkal operál a mélylélektan is, amikor tudatalatti és tudatos lelki folyamatokat állít egymással szembe. Mára már az ideológiai harcok világában is valóságos metafizikai jelentőséget nyertek a mondvacsinált polaritások. A legújabb kori liberalizmus például minden tőle elkülönülő társadalmi berendezkedést vele szembenálló diktatórikus alapelvű rendszernek kiált ki. Ilyen tévedések vagy tudatos félrevezetések aktualizálják a kérdést, hogy mikor indokolt logikailag a polarizáció alkalmazása. A következőkben ábrázolt törvényszerűségek kielégítő válaszhoz vezetnek.

(i) Polarizáció érvényesülhet okozatossági kapcsolódások esetében is, ilyen jellegű viszony azonban nem tekinthető kategoriális kapcsolatnak, mivel a kauzális kapcsolódás – például „atya és fiú" determináló összefüggése – időbeli sorban rendeződik, amely nem fordítható meg. A kategoriális szembenállás esetében – például a mennyiség viszonyításánál a minőséghez, ahol az egyik momentum logikai szükségszerűséggel hívja fel a másikat, a kapcsolódási sorrend tetszés szerint megfordítható. Az összefüggés szükségszerűsége ezért apriori jellegűnek tekinthető. Ha ezzel szemben a láng melege és az olvadó viasz okozati kapcsolódását vizsgáljuk, láthatjuk, hogy az egyik tényező jelenléte nem jár szükségszerűen a másik felidézésével. Azt is láthatjuk, hogy a hideg és meleg, illetve fehér és fekete közötti ellentét lépésről-lépésre áthidalható, miközben egyik ponttól a másik felé haladunk. *Kategoriális polarizáció tagjai közötti különbség áthidalása azonban csak ugrással valósítható meg*.

(ii) A kategoriális polarizáció két tagja közt „irracionális rés" tátong, melyet a logikai tudat trichotomikus módon ragad meg. A *tézis*-állítás megjeleníti a polarizáció első

tagját – például „a világ véges" állítás formájában, mely az irracionális végtelenből való kimetszés hátterét feltételezi. Az *antitézis*, „a világ végtelen", a logikai tudat számára a definitív rossz végtelent képviseli: akárhányszor vesszük a tézisben szereplő valóságot, a végtelenség betöltetlen, így az antitézis elegendő alap nélkül marad. A tézis és antitézis tehát úgy utal egymásra, hogy az egyik momentum a másikat kizárja: „véges vagy végtelen". A vagylagosságban az is benne foglaltatik, hogy a véges csak a végtelen hátterével realizálható gondolatilag és fordítva, így logikai szükségszerűséggel lép fel a „tagadás tagadása": „A világ sem nem véges, sem nem végtelen". Hanem? *„A véges és végtelen csupán momentumpár az irracionális Világegész korrelatív összefüggései feletti abszolút valóságban". A kategoriális polarizáció végeredményben nem is ellentmondás logikai értelemben, hanem ellentét, amely harmonizálódik a szintézisben*. A viszony lényege a disszonancia feloldásának lehetősége mellett nem reáldimenzióban, nem is ellentmondásban, hanem réteges összefüggésben fejeződik ki.

Egy további példa a propozíció lényegét praktikus szempontból is érthetővé teszi: A testet a lélekkel reálkapcsolat köti össze, amely különböző létrétegekben megjelenő entitások közt jön létre. Honnan tudjuk, hogy az összefüggés ténylegesen két különböző minőség közt áll fenn, és a lelki jelenségek nem azonos nemű fizikai folyamatok? Onnan, hogy a test/lélek kapcsolat közvetlen módon appercipiálható a benyomásban, melyben evidens módon értelmezhető a forma, illetve anyag polarizációja. A kapcsolat jellegéből az is kiderül, hogy a felsőbb réteg modális szükségszerűséggel szervezi alakösszefüggéssé az alsó determinációs típus egyszerű dimenzionális irányát apriori, kategoriális tényezővé, melyben a lélektani tudat szenzórikus folyamatai feladatmegvalósító tevékenységgé válnak. A test/lélek kapcsolatban a külső/belső kategóriapár ellentéte is kifejezésre jut. A *kategoriális* külső, illetve belső azonban nem felel meg *térbeli* külső/belső minőségnek, amely dimenzionalitás tekintetében minden esetben relatív helyzetet jelenít meg. Lehetek házon kívül, de bent a ház kertjében, a városon kívül, egy bizonyos országon belül… A réteg dimenzionalitása tekintetében a külső/belső másképp értelmeződik – az „in se esse" (*in-sich-sein*) és „in alio esse" (*außer-sich-sein*) kifejezésekben foglalt ellentéteknek megfelelően. Lelki tartalmak mindig individuális tudatra vonatkoztatva érvényesülnek. Tudattartam a lélektani alany kizárólagos világa, a szolipszizmus egyetemessége. E világ elegendő alapja az „Én", amely lezárt alakegység. A szubjektum világával szembesül az külső, objektív világ, melynek korrelatív összefüggései az alanyi korrelációktól függetlenül valósulnak meg. A kétféle összefüggésrendszerben egy kontinuum egymással ellentétes pontjai manifesztálódnak, melyek se kauzális kölcsönhatásra és se transzformatív átlényegülésre nem vezethetők vissza. Itt felvetődik újfent a kérdés: Mi bizonyítja azt, hogy a polarizáció nem kauzális összefüggést jelenít meg? A válasz ez esetben is csak az lehet, hogy *a reális átélés az emberi szellemben valósul meg, amelynek szintézisében a jelentéstudat és az objektív tárgyi jelenség azonos. Ez a kétségbevonhatatlan*

identitás pedig abból következik, hogy a logikai törvényekben nem csupán gondolkozási szükségszerűségek valósulnak meg, hanem a legszigorúbb értelemben vett világtörvények is láthatóvá válnak. A Test–Lélek–Szellem triáda tehát trichotomikus szerkezetű valóság, nem csupán kauzális jellegű, elméleti lehetőség.

[3] A *Határátlépés* esete akkor áll fenn, ha a kategoriális *koherencia* hatályterülete kiterjed olyan alsóbb szintekre, melyekre nem lehet érvénye. Ez a hiba az idealizmus rendszereit, nevezetesen az antik teleologizmust jellemzi; tipikus módon azokban a koncepciókban, melyek az emberi logikát az anyagi világ harmonizáló formájának tekintik. Ezt a hibát képviseli Leibniz *praestabilita harmonia* elképzelése is, amely a logika rendező elvét kiterjeszti a reális folyamatokra, mivel nem ismeri fel, hogy az idealítás csupán regulatív természetű és így a valóságban nem fejthet ki hatást.

[4] *Összevonás* (*contractio*) *heterogén szférák indokolatlan belezsúfolásával egy közös fogalomkörbe* az előbbi hibaként felismert eljárási mód ellentétét valósítja meg. Minden olyan értelmű identitásképzés ezt a hibát véti, amely nem dialektikus alapon jön létre, mint például Kantnál az *Ész*, Hegelnél a *Szellem*, Schopenhauernél az *Akarat* és a dialektikus materializmusban, a német idealizmus öröksége gyanánt, az *Anyag*. A dialektikus identitás mindig irracionális, ezért nem szüntetheti meg a momentumként leírható tagok önálló valóságát, illetve azokat a törvényszerűségeket, melyek az egyes tagokra vonatkozólag érvényesek. Ha a felsorolt rendszerek logikáját a szerkezeti egységek mélyéig átvizsgáljuk, kiderül, hogy az identitást jelző terminus valójában mindig irracionalis értelmet fed. A marxista materializmus minden dialektikus igyekezete ellenére szintén a kontrakció hibájába esik, amikor a fizikai anyagot és vele együtt a gazdasági szerkezetet fundamentális mozgatóként ábrázolja. Ebből a szintézisből az derül ki paradox módon, hogy az alsóbb rendű *inherencia* materiális jellegű törvénye uralkodik a felsőbb rétegek felett. Idegen réteg anyagának bevitele egy másik rétegbe, például szellemi jelenségek el nem választása lelki jellegű folyamatoktól válik láthatóvá az „*amphibolia*" esetében is. *Ez a következetlenség figyelhető meg Kant rendszerében, melyben a lélek elvileg nem különül el a szellemtől.*

E rövid áttekintés arra is fényt vet, hogy a metafizika tárgya kategoriális szintézis eredményeképpen valósul meg. Az irracionális maradvány, illetve irracionális rés a metafizikai Egész származékaként jön létre, tárgya tehát nem alsóbb anyagi szinten lokalizálandó – valahol az atomok világa mögött – hanem a mindent átfogó Egészben – a panteista jellegű realitás vagy az ideális regulatív ideák által meghatározott közegben.

Nem egészen magától értetődő e *létezési közeg* és a *Ding an sich* fogalma közti különbség. A lényegbeli differenciát a rápillantás szintje teszi megragadhatóvá. Metafizikai színvonalról megítélve ugyanis az atomszerkezet *jelenségnek* tűnik, amely ki-

fejezés nem azonos értelmű az idealizmus fogalmi szférájában használatos látszatra utaló jelenséggel. Ez utóbbi az érzéki benyomások megbízhatatlanságát juttatja kifejezésre, míg a metafizikai értelemben vett megítélés esetében az Egész egy részéről van szó – egy mozaikkép kövecskéihez hasonlíthatóan, melyek valóságos részképeket alkotnak, de önmagukban nincs értelmük. Tudjuk ugyan, hogy anyagi valóságok, de éppoly kevéssé bizonyulnak alkalmasnak a világfolyamatok autentikus ábrázolására, mint ahogy az idealizmus is csak a jelenségek egy bizonyos metszetének megjelenítésére képes.

Kant kritikájának drámai problémafelvetése a kérdésre irányul, hogy lehetséges-e, „apriori szintetikus ítélet". Ha igen, ha nem, milyen „Tiszta Ésszel" megítélhető érvek jöhetnek számításba? A kérdés nyilvánvalóan az ismeretelméleti problematika központi elemére helyezi a hangsúlyt a felvilágosodás kora óta elkerülhetetlen bizonyosságkritérium értelmében, mely szerint *elméleti tételek nem mondhatnak ellent a tapasztalati valóságnak*. Időközben kiderült azonban, hogy kategoriális alapokra helyezve nincs értelme a külső, illetve belső minőségek egymást kizáró szembeállításának, mivel mindkét kategória csupán momentumát képviseli egy kategoriális Egésznek, amely az ellentéteket szintetikusan feloldja.

Kategoriális tapasztalatszerzés nem *lélektani funkciók* működése folytán válik lehetővé, hanem *szellemi aktusok* eredményeként, melyek megkülönböztető jellegzetessége abban áll, hogy az identitási princípium ötvözetében nem csupán személyi átéléseket, hanem metafizikai konstellációkat is megjelenítenek, tehát tartalommal töltik meg az idealizmus nemlét-hálózatát. Ezt mutatja be *Hegel rendszere is, melyben a logika statikus vázában lejátszódó dinamikus folyamatokban az abszolútum kibontakozása valósul meg úgy, hogy felismerő szellemünk e megvalósulásban az ideális törvényszerűségek összességét reál-törvényszerűséggé alakítja*.

Természettudományok viszonya a metafizikai szemléleti módhoz

Az idealitás tárgyai a fentebb megvitatott alaptörvény értelmében csupán metszeteit jelenítik meg az abszolút Egésznek. Ezek a szellemi képződmények realiter nem léteznek, ám regulatív eszmék minőségében világító tornyokhoz hasonlíthatóan képesek irányítani a gondolati folyamatokat. A reálempirizmus ezzel szemben azt tanítja, hogy a létezés atomisztikus elemekből tevődik össze, melyek csupán integratív folyamatok által nyerhetnek értelmet, a valóság bonyolult építményét tehát saját gondolati tevékenységünk teremti meg. Hegel eljárásában egyesül a regulatív eszme az ideális

logika segítségével létrejövő realitással, és a modalitások szintézisében autonóm jellegű, tényleges megismerés áll elő, mely nem a kérdést kutatja, hogy meddig terjed az ember megismerő képessége, hanem leírja a valóságot az identitás elvének megfelelően akként, hogy elválasztja a racionálisan megközelíthető tényeket az irracionális tényvalóságoktól. Ez a megkülönböztetés a tárgyminőséget jelöli meg, és nem arra utal, hogy az egyik létközeg megismerhető, a másik pedig nem. Az irracionális Egész például a korrelatív összefüggések rendszerén kívül eső, metafizikai jellegű megismerési anyag, tehát ebben a minőségben ismeretanyag, mint ahogy az irracionális számok is részei a matematikai leképzésben megjelenő valóságnak, amely részét képezi a racionálisan megközelíthető ismereteknek. Az ily módon megragadott ismeretanyag úgy jelenik meg *szellemi* szinten, ahogy alacsonyabb szintű megismerési módozatban érzéki benyomások realizálódnak tárgyi minőségben. Az ismeretelméletileg megalapozott tudati valóságban tehát az individuális *„für sich"* jellegű terminusok *„an sich"* jelleget nyernek, ami azt jelenti, hogy a fent vitatott gondolkodási hibák elkerülése esetén joggal beszélünk a metafizikai valóság gyakorlatilag megvalósuló vetületéről, melyben a metafizikai ismeretelmélet identitási problémája megegyezik az elegendő alap problémájával. Erre utal Kant az *„omnitudo realitatis"* fogalmában kifejezett ész-követelmény, miszerint a Mindenségnek magában kell foglalnia a feltétel nélkül létező dolgokat is.

„Minden valódi tagadás, amely beszűkíti a kérdéses fogalom attribútumainak mennyiségét, átmenetet képvisel a pozitív természetű elegendő alap felé." Hegel eszmerendszerében ez a gondolat a rossz végtelen fogalmának kapcsán vetődik fel. Ha ugyanis a világmindenséget – miként a házat téglából – kvantumok alapján építenénk fel, maradna mindig egyfajta, a megoldást kérdésessé tevő befejezetlenség: „Hány porszemből áll a világ?" Ha ismernénk is a választ, nem mondhatnánk, hogy ezzel meghatároztuk a világ lényegét. A kvantitás mögött mindig tátong egy értelemadó rés, amely a kvantumok ismétlődését foglalja a végesség keretébe. Az atomfizika sohasem fog a világról valós képet alkotni, ezt a fizika vezető elméi, köztük Niels Bohr és Werner Heisenberg is meggyőződéssel vallják. Egy kvantumokból felépített világ szellemi tekintetben örökké csonka marad. Bohr, aki mindig is igyekezett a teoretikus fizika modelljeit ismeretelméleti alapon bizonyíthatóvá tenni, Heisenberg szerint egyszer megjegyezte, hogy egy helyes állítás ellentéte logikai törvényszerűségek értelmében helytelen állítás kell, legyen, de egy mélységes igazság ellentétének is igazságban kell megnyilvánulnia. A Végtelen következőképpen megfogalmazott negatív meghatározása talán gyakorlati példával szolgálhat Bohr elképzelésére: „Nem lehet végtelen egy halmaz, ha korrelátumok létére utal, melyek a maguk részéről zárt rendszert alkotnak." Az ábrázolt összefüggésben ez azt jelenti, hogy a racionálisan megismerhető entitások végtelennek tűnő mennyiségét olyan korrelatív összefüggésekbe kell hoznunk, amelyek zárt egységet alkotnak. Hiányérzetünk azonban nemcsak tér-

beli megjelenési formákra vonatkoznak, amelyek kiterjedési zónáját elgondolni, de még csak elképzelni sem lehet; a végtelen fogalmának logikai ellentmondásossága az időbeliség rendszerére is kiterjed.

Elképzelhető talán, hogy a világnak valaha is kezdete volt és egyszer mindennek vége lesz? Mi az, ami ez esetben semmivé válik? Mi marad a világból a végső enyészet után? Csak egy véges *valami* fogalmazhatja meg ellentétét a végtelen *Semmit*. Ha tehát a Semmi nem létezhet, akkor annak, ami *„van"* végesnek kell lennie.

Individuális gondolkozási folyamatok egy unimodális, egydimenzionális időbeli létvalóság nyomvonalán rendeződnek. Léteznek ugyan a nagyagyban egymástól távol eső areák, melyek más-más funkciót fejtenek ki, ám az egyéni gondolatok az időfolyamban gyarapodva, sekélyesedve, keskeny csapáson haladva futnak ki a végtelenbe. Mi tehát a gondolkodási végállomás? Nem más, mint az a helyzet, melyben az individuum gondolatai az *emberi szellem multidimenzionálisan zárt rendszerében nyernek teret*. Itt nemcsak saját alkotásai nyomvonalán haladhatnak, hanem beilleszkedhetnek az elérhető szellemiség egészének rendszerébe. Az önmagunkat és a világközösség szellemét gyarapító illeszkedések korrelatív azonosulások formájában valósulnak meg, melyek magukban foglalják a negatív jellegű összefüggéseket is. Pozitív kapcsolódások akkor jönnek létre, ha az individuális alkotó szellem affinitásokat regisztrál az adott történelmi korszakban már megvalósult kulturális értékekkel és saját alkotásaival egészíti ki a számára elfogadhatónak tűnő gondolati rendszert. Negatív jellegű kontingencia akkor alakul ki, amikor konfrontatív módon azonosul a kreatív individuum egy szellemi felépítménnyel – konstruktív vagy destruktív szándékot megvalósítva. Ez utóbbi esetben a koncepció megsemmisítésére törekszik.

Létezik egy, a *szubjektum egyedi világérzetében létrejövő gondolati és így időbeli dimenzionalitástól mentes szingularitás* is, amely azáltal, hogy a rendelkezésére álló potenciális gondolkodási képességet nem valósítja meg gyakorlatilag, önmagán kívül nem utal semmire és így mentesül a rossz végtelen hatásától. *A végtelenség lezárása tehát az önmagunkkal való evidens érzelmi azonosság minimumától az emberi szellemben való identitás maximumáig minden létező elegendő alapjának tekintendő.*

Ennek a posztulátumnak megfelelő struktúrákat jelenítenek meg a legszigorúbb tapasztalati módszerekkel dolgozó modernkori fizika modelljei is. Einstein volt az első, aki 1905-ben integratív szinten foglalkozott az ellentmondásosnak tűnő tapasztalati ténnyel, miszerint a fénysugarak tovaterjedése nemcsak hullámok, hanem fotonok, tehát részecskék alakjában is megfigyelhető, ám a tapasztalati tényezők felkutatására szolgáló kísérleti rendszerek függvényében egyszerre mindig csak egy modalitás mutatható ki. Niels Bohr (ki más?) volt az, aki a *komplementaritás* elve alapján méréseket tudott eszközölni, melyek a *dualitás* megjelenési formáját az atomfizikában általános alapra helyezték. Az általa megalkotott modell, amely elektronok keringését feltételezi egy mag kőrül, azért nem mond ellent az energiamegmaradás mindmáig

érvényes törvényének, mert a Planck féle kvantumok nem adnak le energiát és így az atom energetikai szintje a folyamatos mozgás ellenére stabilnak bizonyul. A huszadik század atomfizikája eljutott már ahhoz az általánosan elfogadott nézetig, miszerint az „anyag" természete azzal a duális megvalósulási formával írható le, melynek *egyik modalitása a kvantumok minden befolyástól mentes „minimumában", a másik pedig az elektronok által képzett atomburok mozgásterének „maximumában" áll*.

Ezen a mélységi szinten nem érvényesül már a természetben megfigyelhető kauzalitás törvénye, megfigyelhető azonban az anyagban kifejeződő *állandóság* és a meghatározott *formák* spektrumában testet öltő Véges – tehát a kombinatív lehetőségek rossz végtelenjét kiküszöbölő – *változatosság*. Az atomok belső *és* formai stabilitása, mely a Mengyelejev féle táblázatba foglalt *zárt* „alakzat-rendszerben" bizonyítást nyer, nem magyarázható a Newton okozatossági elvével. Ez pedig azt a fontos következtetést teszi indokolttá, hogy *az determináció törvényszerűsége a tapasztalati világvalóságnak csak egy bizonyos szintjén érvényesül*. A forma, illetve anyag jelenlegi tudásunk szerint legmélyebb szintig követhető dialektikájában megvalósuló törvényszerűségek más értelmet kell, hogy adjanak a magasabb, biológiai szinten megvalósuló, átmeneteket nem tűrő rendszerek szükségszerű zártságának is. Nem létezhet köztes lény a diófa és a mókus között, de hiába keressük a „*missing linket*" az ember és a hozzá morfológiailag legközelebb álló csimpánz között is.

Kant, ha nem is tesz a gyakorlati megvalósításra irányuló javaslatot, a *határideát* gondolkodási szükségszerűségnek tartja, mivel a logika csak határmezsgyék segítségével képes elkerülni a rossz végtelen által előidéződő atomizált káoszt. Úgy tűnik, ugyanez vonatkozik a világmindenség alanyi/tárgyi szerkezetére is. Az ismeretelmélet nem a tárgyi világnak szolgál elegendő alapul – hiszen az saját törvényei alapján valósítja meg önmagát –, hanem a tapasztalati valóság érvényét, kritériumát, terjedelmét igyekszik meghatározni. A metafizikai megismerés *apriori szintetikus* művelet, amely a világ objektív tárgyait igyekszik ellentmondásmentes összefüggésbe hozni tudati folyamatokkal.

Az eddig kifejtettekre alapozódóan megállapíthatjuk tehát, hogy egy logikai hibákat nem vétő, metafizikai jellegű ismeretszerző módszer olyan korrelátumok megteremtésére irányul, melyek a realizmus biztos fundamentumán állnak, de emellett olyan feltételeket is kielégítenek, melyek a dialektikus szintézis bevetése alapján és kontemplatív módon beszerzett anyaggal kiegészülve sem mondanak ellent a logika törvényeinek. Az így körül határolt megismerési elv olyan korrelátumok létrejöttét teszi lehetővé, melyek összessége a világ réteges logikai szerkezetéhez igazodik és a regulatív ideák iránymutatása alapján választja ki az alanyi/tárgyi kontingencia összetevőit. Az aktus eredményét röviden megfogalmazhatjuk úgy is, hogy *a racionális, kontemplatív és esztétikai megismerés konglomerátuma logikai eszközök bevetése alapján Világegésszé formálódik*, amely *az etika kérdéseivel kiegészülve vezet el Isten létének kérdéseihez*.

A keresztény istenség fogalmi megközelítése

Kant az istenkérdés vizsgálata alkalmával nem a vulgáris pozitivizmus álláspontjából indul ki, amely a problémát az antropomorfizmus vádjával illeti és közönséges gondolkozási hibának minősítve elintézettnek tekinti, hanem elsősorban a logikai tényezőket vonja vizsgálat alá. Hétköznapi szóhasználatban arra keresi a választ, hogy Isten csupán gondolkozási idealítás-e, vagy reális valóság. A kritikus analízisnek alávetett istenbizonyítékokat Kant három alapvető kategóriába sorolja.

[1] *Az ontológiai istenérv*
Anselmus, Canterbury érseke (1033 – 1109) abból indul ki, hogy a világon több dolog létezik, mint nem létezik. És ha ez így van, Isten fogalmából közvetlenül következik, hogy Isten reálisan létezik, mivel a létező dolgok megvalósulásuk tökélye szerint is sorba szedhetők. Ha pedig Isten, alapvető fogalmából kiindulva, a legtökéletesebb lény kell, hogy legyen, akkor léteznie kell reálisan is, mert, ha nem bírna reális egzisztenciával, nem létezne a legtökéletesebb lény sem.

A nyilvánvaló gondolkodási hibát e tézisben az teszi ki, hogy a tökéletesség fogalma nem szellemi, hanem tapasztalati megvalósulást igényel. Ha ez nem így lenne, akkor egy porszem is tökéletesebbnek minősülhetne, mint Isten – tudniillik akkor, ha a szemcse reális minőséggel bír, az *Isten* szó pedig üres fogalmat takar.

Descartes szerint az ideák, tökéletesebbek, mint a szubsztanciák, amelyek csak járulékos minőségeket állítanak elénk. Isten végtelen, örök, változatlan, mindentudó minőségénél fogva nagyobb, kifejezőbb valósággal bír, mint amivel a végesnek gondolt szubsztanciák rendelkeznek. Ha képzeteim hatások alapján jönnek létre, úgy a hatás nem lehet nagyobb, mint a hatást elidéző ok. Én véges lény vagyok, nem lehetek tehát oka a végtelen valóság tudatának. Isten végtelensége nem valaminek az ellentéte, mint például a világosság a sötétségnek, hanem az önmeghatározás szuverén teremtménye, mely hatással van ránk. A fogalom a tapasztalt valósággal szemben mindig többletet kíván kifejezni, és mivel Isten fogalmának a tapasztalat tárgyai között nem felel meg semmi, fogalma velünk született: hereditárius tudomásunk van létéről. Spinoza úgy véli, Isten önmaga oka (*causa sui*), tehát olyan valóság, amely a tapasztalati valóság felett áll (*existentia involvens existentiam*), ezért, ha reálisan létező valóság is ugyan, lényével a tapasztalatban nem találkozhatunk.

Racionalista felfogás szerint logikailag korrekt fogalmak önmagukat igazolják azáltal, hogy a logika eszközeivel nem cáfolhatók. Ennek az állításnak a helyénvalóságát igazolná a matematika, melynek egzisztenciális jelenléte olyan logikailag konzisztens rendszert valósít meg, amelynek önigazoló képessége felől kétségünk nem

lehet. Abszolútumnak kell tekintenünk minden olyan tényt, véli Spinoza, mely önmaga valóságát igazolja.

Logikai szinten a logika valóban nem cáfolható, és a matematika önigazoló evidenciájához se férhet kétség, amit azonban se Spinoza, sem pedig a fentebb említett gondolkodók nem tisztáznak, az a kérdésben fogalmazódik meg, hogy milyen viszony áll fenn az ideális és reális létezők között. Kant kritikája az ontológiai istenérvet illetően ezen alapszik: *A fogalom lehetősége nem azonosítható a fogalom szükségszerűségével*. Isten logikus feltételezés, de csak észidea lehet, amely rendez, egységet teremt és bepillantási lehetőséget biztosít azokba a tudati körletekre, ahová a tapasztalat nem vihet be értelmet. Az észidea *„focus imaginarius"*, melyben az értelmi szabályok irányvonalai összefutnak és ahol Isten is hibátlan logikai fogalomként ad jelt magáról. Létezik, de nem lehet realitás, hanem csupán virtualitás.

[2] *Kozmológiai istenérv*

Alapgondolata az érvelésnek abban az elképzelésben áll, amely Arisztotelész gondolatvilágában az Első Mozgató elvében fogalmazódik meg, és amelyet finomabb értelmi módosításokkal Leibniz is képvisel. Már Arisztotelész elképzelései is belátható vá teszik, hogy a *rossz végtelen* lezárása Isten következetes ábrázolásának elengedhetetlen feltételét képezi, mivel a feltételek nélküli individualitás, melynek jellemeznie kell az istenséget, ellentmond egy meghatározhatatlan végtelenségnek. A végesség elengedhetetlen követelményének kielégítése a *logoszban*, egy minden törvényszerűségen túlmutató, önmagát meghatározó abszolútumban fogalmazódik meg. Első pillanatra úgy tűnik, hogy ebben az elképzelésben is a „kiterjesztés" hibája valósul meg, ennek ellentmond azonban, hogy amennyiben nem emberi módon cselekvő lényt képzelünk el a fogalomban, úgy a logikai identitás irracionális egésze válik a gondolati konstrukció legfőbb jellemzőjévé. A tárgyszerűség ebben a fogalmi kőrben csupán az Egész metszeteként értelmeződik. Kant szerint azonban, semmi nem indokolja azt, hogy a realitásban egy minden összefüggést irányító első elemet feltételezzünk, mivel a realitásban vagy mozgással vagy mozdulatlansággal állunk szemben és a rossz végtelen logikai lezárása ez esetben nyilván csak regulatív idea, realitás azonban nem lehet.

[3] *Fiziko-telológiai istenérv*

Marcus Tullius Cicero (Kr. e. 106 – 43) idézi Arisztotelész egyik elveszett művét, amely földalatti emberekről szól és azt az elképzelést valószínűsíti, hogy ezeket a lényeket, ha felszínre kerülnének, a világ természeti szépségeit alkotó istenségek létezéséről győznék meg. Rousseau a *„Profession de foi du vicaire savoyard"* tételeiben fejti ki ugyanezt a gondolatot. Kant az elképzelés tarthatóságát istenérvként azzal a megjegyzéssel érvényteleníti, hogy a világ rendjében tapasztalható szépség és bölcsesség tiszteletreméltó érv ugyan, ám nem egy *teremtő*, hanem mesteri módon *építő*

istenség létét hitelesíti. Az említett érv indokolatlan azonosságot hoz létre, hibája tehát ugyancsak a *kiterjesztés*.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy Kant érvei megfosztják Istent a reális lét lehetőségétől, kritikája ennek ellenére nem tekinthető a metafizika létjogosultsága cáfolatának. Ez azzal indokolható, hogy amennyiben az ember szellemi tudatát regulatív princípiumok és virtualitások boltozzák be, úgy csupán egy legfőbb, legtökéletesebb lényként számításba vehető *egzisztencia* igazolható, ez pedig az ember, aki azzal a logikai, illetve értéktudattal és szellemi értéktöbblettel rendelkezik, melyet rajta kívül, nem mutat fel a világon senki. Kant szerint azonban az Én tárggyá nem tehető, mert ezzel megszűnne annak lenni, ami. A megismerési folyamatban megmarad tehát a szubjektum önmagában elkülönülő maradványnak, amely önálló tudatjelenség alakjában kíséri a képzeteket. Ám ha jobban megvizsgáljuk az „önálló tudatjelenség" fogalmát, akkor megállapíthatjuk, hogy ez valójában nem más, mint az, amit Kant kritikájában az Ész szerepe tölt be. Ennek a koncepciónak a tagadása, ha nem is feloldhatatlan ellentéte a következőkben fogalmazható meg: Amennyiben elfogadjuk, hogy az ember tudományos, esztétikai és etikai megismerésben a külső tárgyak azonosításán túlmenően dialektikus szabályok szerinti összefüggések alapján – saját törvényei szerint – szerkeszti meg a világ objektív valóságát, fel kell ismernünk azt is, hogy e folyamatban a metafizikai szellem azonosítja önmagát. Akképpen, hogy bevonja a lélektani alanyt az objektív érvénnyel bíró logikai rendbe és föltárja előtte az objektivált értékek valóságát. Ez azt jelenti, hogy az identitás abszolút szintjén feloldódik a szubjektum (az Én) a metafizikai értelemben vett Szellemben – az önmagáról való abszolút tudásában. Ezekkel a képességekkel felruházva képesek vagyunk a világtörténéseknek is objektív jellegű irányt szabni, mivel a kölcsönös érvényű konstellációban nem csupán mi gondolkozunk Istenben, hanem bennünk is tudatosul az istenség.

Ha egy távoli csillagzaton intelligens lények élnének, úgy ezeknek is emberi jellegű intelligenciával kellene rendelkezniük. És ha fejlettebbek is lennének, mint az ember, másban nem, csupán abban előzhetnének meg bennünket, hogy logikai és értéktudatuk tökéletesebb. Az emberi logikától eltérő logika és/vagy értéktudat nem létezhet. Az ideális törvényeknek éppoly egyetemesnek kell lenniük, mint amilyen egyetemesek az asztrofizikai és atomfizikai törvények. A legtávolabbi csillagok sem rejtegethetnek fizikailag olyan törvényszerűségeket, melyek ne lennének beleilleszthetőek a világegyetem számunkra felfedhető törvényszerűségeibe. Miért legyen akkor más a logika és az értékek tudata egy más csillagzaton? Lépten-nyomon tapasztalunk a reális világban kategoriális összefüggéseket, melyek végső soron az így megfogalmazódó identitáshoz vezetnek.

Nem férhet kétség ahhoz sem, hogy az élő test – a Lélek, Ész és Szellem anyagi jellegű foglalata – fizikai törvényszerűségek áthághatatlan szabályainak engedelmeskedve működik, de maguk az ösztönök is már azt jelzik, hogy az élet csupán önmagán túlmu-

tató összefüggések alapján értelmezhető. És ha úgy vesszük, hogy egy genus is egy bizonyos életformát képvisel, melynek élő környezetében valósul meg az egyedek létezési formája, objektív képet alkothatunk magunknak a lentről fölfelé (az egyed perspektívájából a genus felé) és a föntről lefelé (a faj szintjéről az egyed felé) irányuló létmegvalósulás formális jellegzetességeiről. Számunkra ilyen körülmények között objektívumnak tűnik az is, ami a rendszeren belül szubjektív valóságként jelenik meg – nyilván csak azért, mert megállapításaink a rendszeren kívül válnak lehetővé. Attól függően, hogy milyen reflexiós képességekkel, esetleg ítélőképességgel ruházzuk fel a megfigyelt genus élő rendszerét, más és más képben fognak benne egyedei ábrázolódni. A rétegösszefüggés kölcsönössége alapján az egyedekben is meg kell, hogy jelenjenek valamiképpen a genus tulajdonságai – legyen az reflexió, ösztönös megérzés vagy tudatos ítélet. E gondolati kísérletet folytathatjuk oly módon, hogy vagy az egyedet ruházzuk fel emberi tulajdonságokkal, vagy a genust tekintjük emberinek – ez utóbbi esetben az elemek az önvizsgálat eredményeit jelenítenék meg. Ha pedig az egyedek felvevő és ítélő képessége egyezik meg az emberével, úgy a genus hordozza azokat a tulajdonságokat, melyeket a bölcselet igyekszik ismeretelméleti vizsgálódásokban felkutatni. A várható eredmények az elméleti kiindulási pont függvényében különböző mennyiségű és minőségű korrelációkhoz vezetnek. Ezeket a korrelátumokat a magunk objektívnek minősíthető megfigyelési pontjáról két alapvető típusra oszthatjuk: a) olyanokra, melyek az *egyedek genusban inherens tulajdonságai alapján* jönnek létre és b) olyanokra, melyeket az *egyedekben létező koherens készségek és képességek* eredményeznek – ahol a készségek affektív jellegű azonosulásokban, a képességek pedig racionális felismerésekben öltenek testet.

Megjelennek azonban a külső szemlélődő számára olyan összefüggések is, melyek mind a genus, mind az egyed előtt rejtve maradnak, mivel ezek a *rendszeren belüli* racionális és intuitív vizsgálatok iránt refrakterek. Nevezzük ezt a szükségszerűen megjelenő vak foltot az egyed szemszögéből tekintve *irracionális többletnek* vagy *Istennek,* a genus szempontjából pedig az Egyed indeterminált szabadságának. A példa segítségével jól ábrázolható az is, hogy léteznek az egyed számára létmeghatározó momentumok, melyekről tudomása van, de nem alkothat róluk valósnak minősíthető fogalmi képet azon túlmenően, hogy létét meghatározó módon hatnak rá.

„A képzetekre irányuló gondolkozás nem jeleníthet meg többet a világról, mint ami magáról a világról mondható", vélhetné valaki a felvetést illetőleg, pozitivista modorban. Ennek az ellenvetésnek egyszerű cáfolata abban áll, hogy a megismerés szellemi szintjén kibontakoznak olyan *tárgyak* is, melyek a tapasztalati világ tényezőiként nem jöhetnek számításba: A tudományos, művészi, etikai jellegű objektivált, tehát fizikai létvalóságban megjelenő alkotások nem idegeníthetők el az emberi szellemtől, bár tárgyakként alkotják azokat a tényezőket, melyek az emberi genus speciális létfeltételeit biztosítják. Ha ez másképp lenne, nem építenénk templomokat, nem élvezhetnénk nagy szakértelemmel létrehozott műalkotásokat, nem ápolnánk kegyelettel sírokat…

E röviden felvázolt modell az idealizmus koncepciójának annyiban mond ellent, hogy egyrészt az affektív jellegű intuitív azonosulást megismerési funkciónak tekinti, másrészt a realitás és idealitás összebékíthetetlen szembenállását is felülbírálja a nézettel, miszerint a szellemi öntudatban, mely nem azonos a kanti Ész fogalmával, az alanyi/tárgyi ellentét feloldódása evidenssé válik. Az érzékelés külső anyagának és lelki folyamat belső tudatosságának identitása nem az Észben, hanem a szellemi öntudatban jelenik meg, melynek a gondolkodó Én csupán integrált részegysége egy fölöttes Egészben.

Legfelső szinten tehát kiderül, hogy sem a külső *érzéki objektivitás*, sem a belső *szellemi objektiválás* nem végső állomása a létnek. Platón idealizmusa alapján a két fogalom nyilván nem is különíthető el egymástól: Az árnyékszimbólumok nem mutatnak különbséget egy templom szubsztanciális, esztétikai és etikai vetületei között: Ami a tárgyi valóságban különféle tartalmakként ábrázolódik, az a létformák idealizált szintjén azonosnak minősül. Az idealizmus rendszerében a Világegész regulatív módon determinált. A mindent átfogó virtualitás a reálfolyamatok tárgyait nem, hanem csupán determinációs típusainak topográfiáját tárja fel tartalmatlan következetességgel: Örökérvényű koordinátákat jelenít meg, egy óra üres számlapjához hasonlíthatóan, melyről az idő csak „reális" óramutatók segítségével lenne leolvasható. Ez az elkötelezettlenség teszi hiányossá Kant rendszerét, melyben a „*Ding an sich*" az érzéki valóság kötelékétől függetlenül ólálkodik az idealitás hatalmas üres palotájában ugyanott, ahol a megismerő tudat ténfereg azon töprenkedve, vajon mi lehet a palota falain túl. A realitás kibontakozása a szubjektumban korrelátumok sorozatának véletlenszerű létrejöttével válik érzékelhetővé. És amidőn a kölcsönös függőségi viszonyok a reáldeterminációknak engedelmeskedve rétegekben rendeződnek, a véletlen kapcsolódások után a szükségszerűség is alakot ölt. Egy bizonyos modalitás tartalmi megjelenése – az óra szimbólumával élve – attól függ tehát, hogy a számlap melyik szegmensében lép fel.

Az idealitás topográfiájában a véletlenszerűség a szükségszerűség felé alulról fölfele (a „genus-modellben" belülről kifelé *is*) halad. Fordított a helyzet a panteista koncepció esetében, ahol minden részfolyamat föntről lefelé (a „genus-modell" értelmezésében kívülről befelé *is*) – halad a teleologikus szükségszerűség erejénél fogva. A lényeges különbség a két modell között úgy is leírható, hogy az *idealizmus* megközelítésében az ember a legmagasabb szinten megnyilvánuló metszéspontként jelenik meg a reáldeterminációk szövődményében, és ebből a pozícióból kifolyólag – az emberi tudaton inherens virtuális teleologizmus által – a mindent átfogó panteista Világegész helyett az emberi akarat válik reális szükségszerűséggé.

Az idealizmus és panteizmus metafizikája egymás mellett nem állhat meg, a kétféle metafizikai rendszer két különböző, egymáshoz antinomikusan viszonyló elegendő alapra épül. Elképzelhető ugyan egy a két elv fölé boltozódó szintézis megalkotása, ám az így létrejövő *metafizikai közép* alogikus lenne, mivel lényegében olyan metafizikai hatalmat követelne magának, melynek mindenhatósága megsemmisíti

az emberi értékmegvalósítás szuverenitását. Az érték mindenhatóságban azonban, mint tudjuk, olyan elvnek kéne megvalósulnia, mely egyrészt nem kérdőjelezhető meg semmilyen vonatkozásban, másrészt az ember döntési szabadságát sem befolyásolja. Analóg jellegű ellentmondások jelennek meg a szintézisben a *Legfőbb Jó* vonatkozásában is, melynek olyan paradoxonban kellene formát öltenie, amely Rosszat, Gonoszt is teremthet, hatása mégis pozitívnak minősül. Minden további okoskodás, amely transzcendencia kapuját feszegeti csupán olyan kulcsnak tekinthető, amely nem nyithat meg egy beszögezett ajtón semmiféle lakatot.

A metafizikai transzcendencia szintjén minden evilági tartalom jelenségnek minősül, az ember mégis képes arra, hogy egy bizonyos jelenségben a transzcendencia megjelenését is regisztrálja. Keresztényi szellemben például a misztika teljesen más értelmet nyert, mint amit panteista felfogás biztosít. Az Intelligibilis Karakterek érték törekvései a mártíromságban, megvilágosultságban és a megváltás vágyában a transzcendencia felé vezető utat tárják fel. Scheler ezeket a Géniusz, a Szent és a Hős alakjában rajzolja meg, az utalással, hogy értéktörekvéseik kizárólagossága miatt e típusok nem érthetik meg egymást. A hős megérti a hőst, a szent a szentet, de a tipikus értékek követése által karakterizált személyiségeket („*Werte-Personentypen*") harmonikusan nem fogja össze semmi.

Az értékekkonfliktus tehát világi szinten megoldhatatlan, ez az oka annak, hogy az emberi élet szükségszerűen tragikus. A panteista istenség hatalma kiterjed arra is, hogy a mindenre és mindenkire érvényes determinációval csírájában semmisítse meg az egyedi létmegvalósítás lehetőségét. Ebben a sorsszerűségben megsemmisül a személyiség is, és ha e tragikus ellehetetlenülést az ateizmus tudata kíséri, az értékgarancia hiányában kétségbeesés lesz úrrá az egyeden. Scheler ezt úgy értelmezi, hogy az értékkonfliktus szükségszerűen vezet egy olyan Istenség létének szubjektív igényéhez, aki minden dolgok elbírálója.

A racionalista ateizmus egy ilyesfajta igény elvi lehetőségét a szokásos érveléssel utasítja el, mely szerint logikailag meg nem alapozott tényszerűségek csupán képzelgéseknek minősíthetők. A hitnek megvan azonban az a nagy erővel ható *sensus divinitatis* néven nyilvántartott közvetlensége, amely az isteni akarat kifejeződését bizonyos esetekben olyan evidenciaélményként juttatja kifejezésre, melyben normális körülmények közt akkor részesülünk, ha egy mosolygó vagy haragvó arc mögött meghúzódó érzelmeket ítéljük meg.

Kempis Tamás (1380 – 1471) az ilyen különös képességekkel bíró „kiválasztottakhoz" szól a *Meditationes* című műben: „Ne törődj, ne hadakozz gondolati problémákkal, Isten az egyszerűekkel jár, az alázatosaknak nyilatkoztatja ki magát. Értelmet ad a kisdedeknek, feltárja a magyarázatokat tiszta elmék előtt, ám elrejti kegyelmét a kíváncsiak és kevélyek elől." Bölcseletileg e szavakat megfogalmazhatjuk röviden úgy is, hogy Isten a transzcendenciában mutatja meg arcát az arra érdemesnek.

19. FEJEZET

Az egyén és a közösség kölcsönhatása

A metafizikai koncepciók kialakulásának kérdéseit az eddigiekben túlnyomó részt az egyén szempontjából vizsgáltuk olyan megközelítésben, amely arra kereste a választ, hogyan reagál az alkotó képességekkel rendelkező emberi lény azokra a lelki terhekre, melyek azáltal nehezednek rá, hogy élete egzisztenciális kihívásaira nem ösztönös reakciós sémákat követve, hanem intellektuális belátással válaszol. Ha a halandóság tudatát ugyan nem is fogalmaztuk meg explicit módon, az egyén viszonyát önmagához és a világhoz mindig ennek a fenyegetettségnek az okozati hátterében vizsgáltuk – azzal a feltételezéssel, hogy az élet értelmét a beláthatatlan Világegész perspektívája teszi kérdésessé. Társadalmi dimenziót a kérdésfölvetések csak olyan esetekben nyertek, melyekben a szellemi lét kérdései generációkat átívelő időbeliségben váltak analíziseink tárgyává, tagadhatatlan azonban, hogy az egyén gondolkodásmódja nem kis mértékben a közösségi fejlődés függvényében lesz változásoknak kitéve, a kölcsönösség jegyében: Egyrészt egyéni impulzusok hatására sarjadnak termékeny hajtások a közösség egészén, másrészt a mindenkori egyén szellemisége az adott társadalom által közvetített gondolatvilágból nyer táperőt. A következőkben bemutatott rövid áttekintés azoknak a kölcsönhatásoknak a láthatóvá tételére szolgál, melyek az társadalmi fejlődés folyamán szociális tényezőkben nyernek kifejezést.

Platón az állam kialakulásának szükségszerűségét arra vezeti vissza, hogy az egyes ember határozottabb és megbízhatóbb formában tudja igényeit közösségek keretein belül érvényre juttatni, mint magára hagyatkozva. A társadalom ember által megalkotott szerkezete ilyen értelemben mutatja nagyban be azt, ami az individuális személyiség konstrukciójában kis formátumban létezik. Ezeket a tényezőket Platón a *gondolkodás, indulat és vágyakozás* momentumaiban véli fölfedezni és ennek megfelelően osztja be az állami tevékenység funkcióit azzal a meggyőződéssel, hogy a legkisebb működési zavarnak akkor lesz a szervezett közösség kitéve, ha orgánumait megfelelő tulajdonságot birtokló személyek alkotják. Vezetők legyenek például bölcsek, katonák bátrak, gazdasági kérdésekkel foglalkozzanak vágyak által motivált személyiségek.

Platón úgy véli, a szociális elvek működőképessége érdekében közmeggyőződéssé kell tenni, hogy az isteni teremtőerő nem egyformának alkotta az egyes individuumokat: A legjobb ember aranyból, az utána következő ezüstből, a közönséges rézből vagy vasból lett világpolgár. Ennek a nézetnek nevelés folytán kell tudatosulnia – ha nem is az első nemzedékben, de valamikor a későbbiekben. Nem szükséges az eszközökben válogatni, a kormányzat a közrend fenntartása érdekében hazudhat is.

Arisztotelész felfogása valamelyest eltér Platónétól, de csak a természetes igények fokozottabb kielégítése tekintetében, amidőn úgy véli, hogy az állam a jó élet megteremtésének biztosítéka kell, legyen. Új elemként jelenik meg elméletében az osztályellentétek gondolata, mely szerint különböző érdekek érvényesülésének hatása alapján három államforma létrejötte lehetséges: monarchia, arisztokrácia és alkotmányos népuralom. Arisztotelész jól látja azonban, hogy nem lehet egyedül üdvözítő államformáról beszélni, minden berendezkedésnek vannak előnyei, de hátrányai is. Tudományos alapossággal mutatja ki azt is, miért züllenek le a felsorolt berendezkedések majdhogynem szükségszerűen tirannizmussá, oligarchiává vagy demokráciának csúfolt csőcselék-uralommá. Az antik gondolkozás a társadalmat nemcsak statikus mivoltában, hanem dinamikus lehetőségek tekintetében is megfigyelés alá vonja. Prométheusz mítosza központi tényezőként tekint a társadalom technikai megvalósulásának feltételeit szimbolizáló tűzre, Horatius pedig dicséri az ércszívű embert, aki először merészkedik a tengerre. Thukydidész a technikai fejlődés iránt lelkesedve beszél a három-sor evezős hajókról éppúgy, mint a ma embere beszél technikai csodákról.

Államelméleti és szociális kérdések kiterjedt vizsgálatára a felvilágosodás kora előtti gondolkodók műveiben nem került sor, nem mondhatjuk azt se, hogy a francia katolikus püspök Jacques-Bénigne Bossue (1627 – 1704) elsődleges céljának tekintette a társadalom alapvető kérdéseinek vizsgálatát, egyháztörténetileg releváns értekezések melléktermékeiként mégis megjelennek munkáiban utalások szociológiai jellegű tényezőkre, melyek hatást gyakoroltak az egyházi életre. A *Défense de l'Histoire des variations* című 1693 közzé tett műben arra a megállapításra jut, hogy az emberiség egyetemes történelméről világviszonylatban nem lehet ugyan beszélni, de léteznek az események lefolyásában rendszeresen visszatérő jellemzők, melyek történelemformáló akaratra utalnak.

Montesquieu a felvilágosodás szellemében ténykedő gondolkozó, már elméleti szinten foglalkozik az állam szerveződésének kérdéseivel. Nevéhez fűződik a hatalmi ágak szétválasztásának elve, mely az autonóm feladatkörök elméletének alapkövét képezi. Államelméleti kérdések boncolgatása mellett gyakorlati problémák megoldásának is kiemelt figyelmet szentel. Róma nagyhatalommá való fejlődése és hanyatlásával kapcsolatban kimutatja azokat a tényezőket, melyek az antik társadalom fejlődését irányították. A pozitív, illetve negatív irányú fejlődés elvét nem izolált ese-

ményekben – győzelmekben vagy csatavesztésekben – véli fölfedezni, hanem a mindenkori hatalomgyakorlás konstans módon megmutatkozó irányelveiben.

Rousseau a kulturális fejlődést, Platón és Arisztotelész felfogásával ellentétben, az ember alapvető természetétől való elidegenedés kiteljesedésének tartja, mely azt a kényszert hozza magával, hogy mindenkinek olyan körülmények között kell tengetnie életét, amely nem felel meg született adottságainak. Elismeri a társadalmi szerződés alapvető előnyeit, mégis úgy véli, egy központi hatalom olyan brutális erővel hat az ember szabadságérzetére, hogy az életérzések kordában tartása szellemi szinten már rabszolgaságot eredményez. Nem utolsó sorban Rousseau hatásának köszönhető, hogy a XIX. század államtudományában uralkodóvá válik a felfogás, mely metafizikai és lélektani tényezők mellett szociológiai nézőpontok perspektívájából is vizsgálat tárgyává teszi a kultúrfejlődés kibontakozását.

François Guizot (1787 – 1874), aki egy ideig I. Lajos Fülöp francia király miniszterelnöke is volt, ilyen értelemben igyekszik elődei értelmezési és módszertani repertoárját messze meghaladó értekezésekben az államalkotás problémáit megvilágítani. Az európai államiság kibontakozásának intézményi alapjait három problémakörben veszi szemügyre. Intézményesítés tekintetében a római tradíciót tartja irányadónak. A politikai szabadság és függetlenség érvényesülése tekintetében a germán jellegű feudalizmus partikularizmusával együtt járó önkormányzatok kialakulását nyilvánítja mérvadónak. A kereszténység eszméiből pedig a szociális szellem és az egyenlőség gondolata vonul be az általa ideálisnak tartott államiság eszmerendszerébe.

A kritikus, irodalomtörténész és amatőr lélekbúvár, Hippolité Taine (1828 – 1893), nagy érdeklődést tanúsít a pozitivizmus eszmerendszerének, következetes módon igyekszik minden általa figyelemmel kísért tudományágba, a kauzalitás elvének kidomborításával, szociológiai ihletésű tanításokat honossá tenni. Modorosan tagad minden metafizikai jellegű tézist, abból az alapvető látásmódból kiindulva, hogy a társadalmi fejlődés mozgatórugói leegyszerűsíthetők konstans tényezőkre, melyek egymást determinálva alkotnak rendszert. Ezeket a dinamikus momentumokat nem lehet apriori tényezőkként azonosítani, tapasztalati módon fel lehet azonban őket a reális valóságban kutatni.

Auguste Comte nevéhez fűződik többek közt a szociológia elméleti megalapozása, melynek alapvető tétele kimondja, hogy a társadalmi tudományok minden tételének tapasztalati összefüggések bázisáról kell kiindulnia és ugyancsak tapasztalati összefüggések alapján kell fejlődnie komplexebb rendszerek irányába. Minden empirikus alapon fölfedett kapcsolódási rendszer alapját a megfigyelésnek kell képeznie, melynek eszköze praktizálható elvontabb fogalmi szinteken is. Összetett társadalmi jelenségeket megjelenítő elméletek csak akkor tekinthetők autentikusnak, ha a bennük megfogalmazódó törvények okozati összefüggések alapján redukálhatók tapasztalati nívóra. A pszichológia kérdéseivel maga Comte nem foglalkozott, az általa képviselt

nézetekre épülnek azonban a behaviorizmus tanításai, mely szerint az organizmuson belüli történések szubjektív tényezőkként egy „fekete dobozon" belül játszódnak le, melyről tudományos értékű következtetéseket levonni nem lehet. A lélektan, illetve szociológia ezen az elméleti alapon válik praktikus tudománnyá, melynek bennfentesei saját bevallásuk szerint az emberi magatartás feletti kontroll („*Control of human behavior")* megvalósítására is igényt tartanak. Ez a napjaink despotikus elméit is hamis illuzókban ringató elképzelés a tudományos kutatás egyik elvetendő, kritikára nem méltó kinövésének minősítendő.

Az amerikai behaviorizmussal és a Pavlov kutatásaira épülő szovjet reflexológiával ellentétben, mely szintén determinációs elvre alapszik, az európai pszichológia sohasem utasította el mereven az önmegfigyelés módszerét, melyet Dilthey tudatosan alkalmaz az alapelv értelmében, miszerint minden szellemtudomány az élet intuitív tudatából indul ki. A nézet praktikus vonatkozású általánosításának Dilthey azzal a kitétellel szab határt, hogy személy introspektív szemlélődése nem realizálódik kellőképpen az önkontrollban. Megismerheti ugyan az ember önmagát, emellett mégis passzív módon reagál a történelem irracionális folyamataira.

Jung karakterológiai elméletében az extroverzió és az introverzió két egymástól alapvetően eltérő személyiségtípus jellemző tulajdonságává válik, melyek az affektív jellegű és racionális tudati aktivitások kifelé irányultságban, illetve befelé fordulásban nyilvánul meg. Ismeretelméleti alapon az *introspektív* figyelem odafordítás módusza a személyiség szempontjából *koherens* tudattartamokat eredményez, melyeken az *extraverzív* észlelés tartama inherens. E kategóriapár alapelvének értelmében különbséget tehetünk *introspektív* és *extraverzív* jellegű szociológiai elméletek között is. Max Weber az introspektív szociológiai koncepciók tipikus képviselőjeként bizonyosra veszi, hogy a kapitalizmus társadalmi rendjének megfelelő kollektív gondolkodási sémák nem a gazdasági fejlődés következményeként, hanem a protestáns etika eredményeképpen alakultak ki. Francois Auguste Mignet (1796 – 1884) ezzel szemben, Dilthey nézetéhez hasonlóan, *extraverzív* módon képviseli a meggyőződést, miszerint nem az ember irányítja az események lefolyását, hanem dologi tényezők hatnak rá úgy, hogy társadalomformáló magatartásában teszi azt, amire kényszerül.

Különös módon keverednek a marxizmus tanításában extraverzív és introverzív elemek, melyek összessége egyaránt tekinthető történetbölcseleti fikciónak és – kimondottan empirikus módszertani elkötelezettsége miatt – szociológiai elméletnek.

Az egyértelműen materialista szemléletű tézisek egymással laza összefüggésben állva tárnak fel *biológiai, lélektani* és – nyilván akaratlanul – *metafizikai* jellegű gondolati egységeket. A biológiai jellegű problémakör megoldási kísérlete a pavlovi, illetve watsoni kauzalitás elvére épül. Engels felfogása szerint az emberi magatartás élettanilag irányított fejlődése a darwinizmus szabályai szerint – tehát extraverzív módon – külvilági tényezők által determinált. Logikusan értelmezhető magyarázattal arra

vonatkozólag, hogy miképpen jelenik meg a tudati szint az anyagi valóság fölött, az elmélet nem szolgál, de nem is tudna szolgálni, mivel nem oldja meg az anyagi és szellemi valóság szembenállásának problémáját. Ez a gondnélküli következetlenség jellemzi a lelki jelenségek megítélését is, melyet a tükröződés elméletével megoldottnak tekint. Mindkét esetben abból indul ki, hogy az objektív jelenségek – tárgyak és folyamatok – analóg módon ábrázolódnak az agy fiziológiai folyamatainak mintázatában. Ha egy bizonyos fokú tükröződést illetőleg nem is lehet ellenvetésünk, mert hisz a mentális folyamatok nyilván a központi idegrendszerben lejátszódó aktivitásokra alapozódnak, nyitva marad a kérdés, *hogyan válik az anyagi valóság egy másik anyagi valóságban tudati jelenséggé*. Ami a metafizikai elméletekhez való hozzáállását illeti, a marxizmus tagadja az idealizmus létjogosultságát, elismeri azonban az identitási princípiumot azzal a nem éppen jelentéktelen módosítással, hogy a szubjektum és objektum nem a szellem médiumában, hanem anyagi szinten egyesül. Ebben az ábrázolási módban a hegeli dialektika fejtetőre állítása jelenik meg. Marx számára nyilvánvaló az ellentmondás, ezért sietve megjegyzi, hogy Hegel elmés eszmefuttatásainak csak egy hibája van, mégpedig az, hogy rendszere föntről lefelé építkezve valósul meg, a logika elvei szerint azonban alulról fölfelé, az anyagi szintről kell a szellemiség irányába terjeszkedni. Ehhez az állításhoz fűzzünk csak annyit hozzá, hogy a vélt konstrukció már csak azért sem elégíti ki a dialektikus módszer ismérveit, mert a dialektika rétegszemlélete, a realitás és idealitás szembenállását feltételezi és irracionális eredménnyel zárul. A marxista ismeretelmélet szélsőségesen empirista irányultsága kiküszöböl minden módszertani lehetőséget, amely kontemplatív megismerési módot feltételez, és így a szellem fogalmi meghatározására képtelenné válik. Ám az önmagát dialektikus materializmusnak nevező bölcseletnek csak korlátolt értelemben nevezhető ideológia nem is a jelenségeket szeretné elméleti alapokra helyezni, hanem a társadalmi berendezkedés megváltoztatását igyekszik ideológiai alapon megindokolni.

Ismeretelméleti realizmusa ellenére a marxizmus történelembölcseleti hozzáállása metafizikai jellegű, ami nyilvánvalóvá válik, ha megfontoljuk, hogy a dialektikus módszer következetessége tételesen nem bizonyítható, csupán demonstratív eszközökkel tehető beláthatóvá. Engels a természetben észlelt, dialektikus magyarázatot igénylő jelenségeket bizonyító erővel felruházott példák segítségével igyekszik bizonyítani. A példáiról nem állítható azonban, hogy örökérvényű törvényeket valósítanak meg. Logikai megalapozottság igényét nélkülözve hirdeti a marxizmus a történelmi fejlődés végállapotának kialakulását is, amely az imaginárius jóslatok szerint az osztály nélküli társadalom kialakulásával fog bekövetkezni. Az időbeli folyamatok ekkor csodálatos módon leállnának, és a gazdasági erők megszervezésével gazdagodva, oda tér vissza a progresszió, ahonnan elindult: az ősközösség osztály nélküli társadalmába. Csodaszép, vallásos jellegű elképzelés: Az édenkertből kiindulva lejátszódik a társa-

dalmi bűnbeesés és üdvözülés története. Meglepően újszerű nézetek körvonalazódnak Marx erkölcstanában is, mely kimondja, hogy az emberi cselekvés etikai értéke függ a világfolyamat mindenkori stádiumától: A tőkés kapitalizmus kizsákmányolja ugyan a dolgozó munkásosztályt, a rabszolgatartó ókori államszervezet azonban szükségszerű rosszként értelmeződik az újkori rabszolga kereskedelemmel ellentétben. A feudalizmus korszakában erkölcsi értéket képvisel a párbaj, a kapitalizmusban azonban már nem. A fasiszta jellegű diktatúrák elítélendő társadalmi berendezkedésnek minősítendők, a proletárdiktatúra azonban az önvédelem jogos eszköze.

A marxista ideológia legsúlyosabb értékelméleti tévedése a rejtett panteizmusra vezethető vissza, ami abba nyilvánul meg, hogy minden történést a folyamatok kibontakozásának végcéljához, a kommunizmus emberi megvalósításához viszonyít. Aki e folyamat megvalósításába nem épül be, passzivitása vagy a sorsszerűség iránt való aktív ellenállása folytán, bukásra van ítélve. De ez az elfajzás nemcsak a diktatúrák retorziós hajlandóságát jellemzi, a társadalomellenesség vádjának teszi ki magát mindenki, aki olyan államrendszerben él, melyet már Arisztotelész is azzal a váddal illetett, hogy hataloméhes potentátjai a berendezkedés alapjában dicséretes alapelveit fasisztoid beállítódottsággal értelmezik. Kedvezőtlen osztályhelyzet vagy helytelen viszonyulás az uralkodó eszméhez ma is olyan végzetszerű csapást válthat ki, mely a görög tragédiák hőseit érte sikertelen önmegvalósítási szándék következtében.

Nemcsak a panteizmus és idealizmus eszmei ellentéte szülhet kiegyenlíthetetlen feszültségeket, léteznek olyan konfliktusok is, melyek nem vezethetők vissza gazdasági, társadalmi vagy vallási ellentétekre, bennük valamiféle rejtélyes értelemmel ellátott, multidimenzionális szellemi hadjárat kibogozhatatlan jeleit válnak nyilvánvalóvá. *A változások, melyekre irányulnak, gondosan takart célokat szolgálnak.*

Meglepőnek, sok esetben teljesen érthetetlennek tűnik, milyen odaadó bevetésre mozgósíthatók széles néptömegek újszerű, első megítélésre teljesen abszurdnak tűnő eszmék által. A jelenség szociálpszichológiai megítélésének alapjait a francia katonaorvos, Le Bon vetette meg, aki megélte Párizsban az 1848-as forradalmi megmozdulást, mely végig söpört Európán és Magyarországra érve alapjaiban ingatta meg a Habsburg Monarchiát. Serdülő ifjúként 1870-ben, a Párizsi Kommün idején, saját bevallása szerint már szerkezetileg figyelte a tömeges megmozdulásokat és arra a megállapításra jutott, hogy egyéni magatartási formákhoz képest a sokaság viselkedésében irracionális vonások fedezhetők fel. Emberi csődületek viselkedésének legfőbb jellemzőjét abban fedezte fel, hogy az észleléseket és a cselekvés egyes módozatait nem tudatos megfontolások, hanem a gondolkodó észjárást megkerülő automatizmusok irányítják.

„A tömeg nem tesz különbséget szubjektív élmények és valóság között; tudati képekre fordítja figyelmét, melyek hasonlatosság tekintetében a megfigyelhető dolgokkal csak távoli kapcsolatban állnak [...] Mielőtt Jeruzsálem falain Szent György

alakja minden keresztes lovag számára láthatóvá vált, először bizonyára csak egy jelenlévő élménye gyanánt realizálódott, szuggesztív hatóerő ragályával azonban hamar elterjedt a csoda az egész seregben."[34] Más helyütt Le Bon a történelmileg hitelesített eseményről számol be, amikor a „Le Belle-Poule" fregatté legénysége hajótöröttek után kutatva a távolban egy emberekkel teli tutajt vélt fölfedezni. A mentőcsónak matrózai, akik a bárka felé közeledtek, látták és hallották a segítségért kiáltozó embereket. Közvetlen közelbe érve azonban kiderült, hogy a látvány kiváltó tárgy egy kidőlt fa, amely zöld ágakkal hánykolódott a tenger hullámain.

Bizonyos látványok, eszmei irányultságok, cselekvési hajlandóságok szinte hipnotikus hatások következményeiként terjednek el járványosan egy közösségben és irányítják a továbbiakban szinte élő szervezetként a tömeget. A szerző spontán megmozdulásokból indul ki, eljut azonban a ragályszerűen terjedő vezéreszmék („*les grandes croyances permanentes*") és cselekvésirányító attitűdök rögződésének téziséig, miszerint egyetemes hiedelmek kisebb számú tételekből állva alapozták meg többek közt a buddhizmusban, kereszténységben és az iszlám világában is a közösséget szellemi szinten átfogó kultúrmeggyőződést. Metafizikai rendszerekre, melyet elfogad a közösség cselekvése elengedő alapjául, föntről lefelé építkezve alapozódnak az adott kultúrkör intézményei, művészete és társadalmi berendezkedése.

Le Bon fejtegetései mindenesetre azt sugallják, hogy a metafizikai elegendő alap nem intellektuális spekuláció eredményeként, hanem tömeglélektani átvitel formájában érvényesül – tradíciók, vélemények, szokások hálózata által, melybe a legnagyobb hatású szellemek is beleszületnek. Ennek következtében jön létre az a más összefüggésekben már ábrázolt körforgás, ahol az individuum szellemisége felveszi a készen kapott anyagot, a maga részéről pedig igyekszik aktív jellegű kölcsönös kapcsolatba lépni a tudatában feltárulkozó szellemiséggel. Rámutat Le Bon a fontos tényre is, hogy individuumokat a tömegben nem egyéni, hanem olyan közös vonások kapcsolják össze, melyek egyedeket nem jellemeznek és úgyszólván a tömeg felett lebegve fejtik ki hatásukat. A legnemesebb szellemiségű individuum sem tér el e tekintetben az átlagtól. A közös vonás inkább primitív, mint értékes szellemi jellemzőben nyilvánul meg („*c'est la bêtise et non l'esprit, qui s'accumule*"). Napóleon megfontolásainak hátterében is a tömegek hipnotikus jellegű befolyásolhatósága állhatott, amikor egyiptomi hadjárata idején azzal buzdította katonáit, hogy évezredek kultúrája tekint le rájuk. E szavak a katonák tudatában bizonyára úgy értelmeződtek, hogy győzelmük esetén ennek az ősi kultúrának a birtokosaivá válnak. Szavak, illúziók, ismétlések, túlzások minden bizonyítás nélkül szuggerálják a tömegeket. Ha egy-egy intézmény lejáratja magát, csak át kell keresztelni, nyomban új presztízst nyerhet. Tömegeket Le Bon nézete szerint nem az igazság, nem is a valóság, hanem illúziók és ennek alapján megtévesztések vezérlik. Aki illúziókat tud kelteni, a tömegek urává válik. Demagóg politikai vezetők vagy a vezetés pretendensei szabványos eszközként

vetik az *állítás*, *ismétlés* és a *hipnotikus jellegű eszmei fertőzés* eszközét. Feltehető, hogy Hitler propagandaminisztere, Goebbels jól ismerhette Le Bon tanításait, mert majdhogynem szó szerint idézi a szerzőt: „Az átlagos ember annyira együgyű, hogy csak nyomatékosan kell hangsúlyozni valamit, és ha az állítást gyakran megismételjük, igazságként lesz elfogadva."

Történelembölcseleti rendszerek

A fent szemelvényesen bemutatott elméletek alapvető irányzatai azt sugallják, hogy vagy egy kimagasló személyiség hat szellemével az események alakulására a fejlődés irányát meghatározó erővel, vagy lassú fejlődési menet érleli be a változást, amely olyan társadalmi közeg kialakulásához vezet, melybe az individuális tudatnak szükségszerűen bele kell épülnie. Valójában e két hatóerő szintézise határozza meg azonban a pályát, amelyen, akár a korszellem manifesztációjaként a szubjektumban, akár a szubjektumból kiáradó hatóerőként a kor gondolkodására a történelem fejlődésvonala láthatóvá válik.

A szellemi autonómia gondolata nem idegen Comte elképzeléseitől, aki egy olyan kalendárium megszerkesztését tartja időszerűnek, melyben a kereszténység mártírjai és szentjei helyére bizonyos napokon a szellemi élet kitűnőségei kerülnének. Triviális egyszerűsítésektől nem mentes Herbert Spencer pozitivista szemléletű szociológiája sem, melynek alaptétele kimondja, hogy amiképpen a természeti folyamatokat kauzális összefüggések jellemzik, a történelmi események is okozati láncolatokat képeznek – még ha nehéz is fölfedni minden történés okozati láncszemét. Dilthey ehhez hasonló megfontolások alapján tartja szükségesnek egy olyan elméleti alap kidolgozását, amely a történelemi folyamatok *objektív adottságai* vizsgálata folyamán módszertan tekintetében Kant eszközeit alkalmazza, az emberi szellem történetét tehát azzal a céllal tanulmányozza, hogy olyan eredményekhez jusson a realitás bázisát el nem hagyva, melyek metafizikai igényeket is kielégítenek. „Ha az ember képes önmagát megismerni, és arra is képes, hogy objektív értékkel ruházza fel az általa alkotott történelmi folyamatok termékeit, akkor a szellemtudományok elkülöníthetővé válnának a természettudományoktól anélkül, hogy fel kellene adniuk az objektivitás igényét." Ez a koncepció annyiban tér el korábban ismertetett szemléleti módoktól, hogy az önvizsgálódás eredményét realitásként kezeli, vagyis ez esetben szellemi képességek szolgáltatják a realitásnak megfelelő alapot. Dilthey felfogása a részletesen kidolgozott fogalmi rendszer és a vizsgált probléma pontos meghatározása által tér el

attól a megoldástól, amely Szent Ágoston *Civitas Diaboli* című monumentális művében körvonalazódik, ahol az emberi szellem önkibontakozása Isten és a Démon birodalmának történelmi harcában ölt alakot. A Gonosz elleni harc az utolsó ítélettel végződik, mellyel minden visszatér a metafizikai valóságba. Antoine Nicolas de Condorcet (1743 – 1794) ugyancsak az emberi szellem önkibontakozásának gondolatát vizionálja egy fantázia szüleményben,[60] melyben kiváló személyiségek állnak a haladás élén, mégis minden jel arra mutat, hogy az emberek csak egy bizonyos metafizikamentes, szükségszerű progresszió eszközei, illetve egy médiumot képviselnének, melyben a fejlődési folyamatok szubsztanciájának szerepét töltik be.

Egy logikailag igazolható megfontolásokra épülő kritikai álláspont megfogalmazása azonban a rendszer metafizikai alapjainak gondolatilag világosan követhető explikációját feltételezi, ami vagy úgy jöhet létre, hogy apriori analitikus ítéletekkel felvázoljuk a bizonyítandó szellemi struktúrát és ezen szemléltetjük a tartalmakat, vagy éppen fordítva, oly módon, hogy a metafizikai elegendő alapból kiindulva visszük bele a szellemi tartalmakat apriori szintetikus ítéletek alapján az empirikus valóságba. Ez utóbbi eljárással értékelhetjük a konkrét emberi cselekvések mellett a szociológiai tényeket is. Történelemírás, morálítélet, ideológia és általában minden szellemi megnyilatkozás visszavezethető a metafizikai elegendő alapok valamelyikére, és a történelembölcselet is e felfogás alapján emelhető ki a szaktudományok seregéből. Amennyiben metafizikai kontempláció érvényesülésének igényével vonjuk tehát a történelmet vizsgálat alá, három megismerési szemléletmódból indulhatunk ki:

[a] *A panteista kontempláció* alapján az a meggyőződés válik valóra, hogy az emberi életfeltételek és a kultúra alakulását sorsszerűség irányítja. A személy, a nemzet, minden élő és élettelen létező egy előre meghatározott helyet foglal el a sorsszerű kibontakozásban. Az eseménysorokban viselt szerepek sakkfigurákéhoz hasonlíthatóak, melyek mozgását játékosok irányítják, akikre a bábunak nincs hatása. A figurák értéke, ütőképessége, önazonosítási lehetősége a mindenkori helyzet alapján variál; erényről beszélni ebben az összefüggésben nem lehet. Az emberiség, éppúgy, mint a személy passzív módon szenvedi el sorskibontakozását, reményre csak az a hit jogosíthat, hogy a fejlődés, mint ahogy ezt Schopenhauer elképzeli, bizonyos etikai tendenciát követ, és végül a Jó diadalmaskodik a Rossz felett.
[b] *Idealista álláspont* érvényesülése esetén az értékeknek nincs determináló hatásuk, mivel csak virtuális, eszmei összefüggéseket jelenítenek meg. Kauzális hatással csupán a realitás bír, emberi akaratkifejtés formájában. Létezik ugyan egy objektív jellegű ideális hálózat, de ennek emberi vonatkozásban nincs kötelező érvénye, mivel az embernek hatalmában áll szubjektív módon értelmezett célokat követni. A történelemi folyamatok alakítója az értékteremtő ember, és ha értékrealizáció felé irányulnak a történések, az sem lehet kétséges, hogy az ember szellemisége győze-

delmeskedik alacsonyabb rendű létmegvalósulások felett. A szellemi kibontakozás kimondottan emberi jellegű: Jóért, Rosszért az ember felel, de csak olyan mértékben, amellyel tudati kapacitása képesíti arra, hogy átfogja az ideális premisszákat. Az ember csupán önmaga iránt visel felelősséget, önmaga méltósága érdekében érzi szellemi lényként szükségesnek, hogy értékek felé törekedjen. Az értékmegvalósítás ezért mindig praktikus célkitűzés; inkább életstílusnak, szabadság iránti törekvésnek, nem pedig felelősség által irányított viselkedésnek felel meg. Alaptendenciájában a felfogás pozitivista célkitűzéseknek nyit teret, és a távlati szemlélet hiánya óhatatlanul a liberalizmus ingoványába vezet. A már említett *Gutmensch* névvel illetett liberális személyiség is úgy véli, humánus szeretet moralitás tekintetében egyenlő értékű a vallásos meggyőződésből fakadó szeretettel. Ez a felfogás természetesen azt is magában foglalja, hogy a világtörténelem fejlődésmenetétől függetlenül határozzuk meg mi magunk, mi az, ami erkölcsösnek vagy éppen erkölcstelennek minősül.
[c] *A transzcendens metafizikai* elmélet elismeri az ember értékteremtő szabadságát, de tudatában van gyarlóságának, rosszra hajló akaratának is, erkölcsi beszámíthatóságát ezért korlátoltnak tartja. Az értékkibontakozás metafizikai garanciája e szemléleti módban elmarad, és így, ha az emberi akarat a feladatok végrehajtása előtt megtorpan, jóra való törekvése elernyed, végső reményként már csak a jelszó adhat reményt: „*Ember küzdj és bízva bízzál*". Ha Madách az emberiség e jelszavát a levert szabadságharc deprimáló hatása alapján fogalmazta is meg, nem a reményvesztettség, hanem a töretlen hit szólalt meg benne. A kegyelmi gondolat mélysége és metafizikai reménye választja el képletét két másik megoldási kísérlettől: A *panteista* istenség nem lehet transzcendens, mert extatikus megvilágosultságban jelenik meg, melyben az evilági valóság csupán látszat. Az *ideák* istensége sem minősülhet transzcendensek, mivel, amint ezt már Arisztotelész is megállapította, világa nem vonható össze a realitással. A metafizikai transzcendencia a realitás és idealitás feletti régiókban képviselteti magát.

Panteista elméletek értelmében a Szellem a történelem folyamán önmagának ad számot önmagáról, ezért objektív és szubjektív jellegű létezőként egyaránt ellenőrzi a folyamatokat.[i] Hegel felfogása szerint a világfolyamatokat irányító Ész saját szükségszerűsége tudatában öndeterminált, ezért szabad. A Világszellem így abszolút természeténél fogva nem állítható szembe az emberi szellemmel, mert ami az emberben gondolat, az a panteista identitás szabályai szerint, egyben a Világegész gondolata is. Individuumok, emberi közösségek, népek, nemzetek csak médiái a Szellem önkibontakozási folyamatának, ezért az ember is csak annyiban szabad, amennyiben a törvények szükségszerűségének tudatában cselekszik. Az államot nem az ember alkotja, hanem a Szellem, az ember által, és ha az individuum az állam törvényeit követi,

i „An und für sich seiender Gang des Geistes…"

valójában szabad akarattal irányítja tevékenységét. A szellem abszolút mivoltában indeterminált, az ember tudatos cselekvése azonos a szellem megnyilatkozásával, így az ember is szabad, jóllehet törvényi parancsot követ.

Hegel a történelmet ezzel kivezeti a panteista tudat nélküli Egészéből és eljut egy tudatos logikai egységig, amelyből nem vezethető le az individuum önmeghatározó személyi szabadsága. Amikor népek, nemzetek, emberek cselekszenek a történelem színpadán, mindnyájan ismerik ugyan az általuk alakított szerepet, mégsem tudják milyen hatásúak cselekedeteik a végső célt illetőleg, hiszen ez a Világszellem egészében válik tudatossá. Másképpen ez nem is lehetne, hiszen ellenkező esetben az individuumok összességének egyemberként kéne gondolkoznia, cselekednie. Ez azonban nem változtat semmit azon, hogy esetenként úgy tűnik, mintha a felsorolt részegységek egyéni érdeket követnének, pedig csupán szellemi érdek valósul meg a tettekben, a Világszellem egy-egy az individuum számára felfoghatatlan kibontakozási állomásán. Partikuláris céljaikban a világtörténelem vezető személyiségei is a Világszellem akaratát képviselik, és a hősök is azt valósítják meg, amit a korszellem megkíván. Nagy emberek élete a munka, a törődés, és ha a történelmi cél megvalósul, üres hüvelyként válnak le a magról: Nagy Sándor korán meghal, Caesart megölik, Napóleont deportálják… Az Ész ármánya, („*List der Vernunft*"), hogy a személy szenvedélyét, törekvését saját céljaira használja.

A panteista szemléleti mód egyértelműen kimondja, hogy az ember feladata nem lehet más, mint szubjektív akaratának alávetése a törvényi kívánalmaknak. És ha ez megtörténik, úgy feloldódik a szükség és szabadság mindenkori ellentéte. Az ember így nem is képviselhet önálló értéket, hiszen értékét az államban hordozza. A vallásban a Világszellem ébred abszolút mivoltának tudatára; a művészet is az abszolútumot szemlélteti, ami pedig a tárgyi világot a szubjektummal egyesíti az a filozófia, tehát a logikai tudat kiteljesedése.

A Világszellem történelmi célja önmaga szellemazonosságának tudatossá válásában határozható meg.[i] A Szellem maga a világ, a világ maga a Szellem, mely tud magáról. A történelem ilyen értelembe véve a Szellem fenomenológiája, amely az idő folyamában teljesedik ki. Megőrzi a múltat, és bár emberek, népek elpusztulnak, nyomukat viseli a jelen – súlyuknak megfelelően. Az ember a természet törvényeinek megismerése alapján élvezi ugyan a szellem szabadságát, a világtörténelem mégsem a boldogság talaja számára. Emberi vonatkozásban a történelem olyan mészárszék, amelyben az államok bölcsessége és az egyének erénye kerül a tagló alá. Ez tehát a panteizmus következménye: Nincs emberi öncélúság!

Hegel a Távol Keletről, Kína, illetve India felől elindulva a Közel Keleten át Európába érkezve mutatja be a *kulturális fejlődés egy-egy állomását azzal a meggyőződéssel,*

i „Bei sich selbst sein…"

hogy a szellemi fejlődés azonos azzal az elvvel, melynek tartalma a szabadság tudatában fokról-fokra valósul meg. E felfogás értelmében a keleti népek történelme a *szubsztanciális hatalom* felismerésével és egy barbár vallásossággal kezdődik, mely a ráható emberi erőszakban egy minden önkénytől mentes *abszolút hatalmat* ismer fel. Az ember ennek a szubsztanciális egységnek csupán függvénye – olyan értelemben, amely a *participation mystique* fogalmából levezethető. A lélektani tényezők szellemi szintre helyezésével Hegel azt a kiindulási pontot fogalmazza meg, mely szerint a szellemi fejlődés kezdetére jellemző „irracionális állapotban" a tárgyi világ reálisan nem különül el a valóságtól, csak jelenségeket mutat be. Az abszolút szubsztanciális egység ilyetén megjelenési formáját valósítja meg az állam és a kormányzat is. Minthogy ezzel a hatalmi gépezettel szemben nem léphet fel racionális szellemi tudat, a törvénytisztelet talaján erkölcsi tudat nem is alakulhat ki. A kötelező együttműködést nem bensőséges erkölcsiség szabályozza, hanem az emberre a mágikus kategorikusság szabályai szerint külső erővel ható erőszak. Hegel világosan látja, hogy szabadságról ilyen rendszer kötelékében nem lehet beszélni. A joggyakorlat oly módon fedi le az erkölcsiség értelmét, hogy szubsztancialitás kényszere egybeesik az erkölcsi felismerés szabadságával. És mert e hatalommal szemben az egyén nem önállósulhat, Indiában ismeretlen fogalom a személyi becsület. Bátorságról, hősiességről például csak a harcosok kasztjának tagjaival kapcsolatosan lehet beszélni. Foglalkozással járó készségek, képességek határozzák meg a többi kaszt tagjainak személyes tulajdonságait is egy sajátságosan merev hierarchikus rend értelmében. Az áthághatatlan rendeződési elv Kínában a családi életre vonatkozó előírásokban is megtestesül. A fiú például nem szólíthatja meg apját, ha az belép a terembe, és ha az apa meghal, a gyermeknek három évig gyászolnia kell – hús és alkoholos italok élvezetének mellőzése mellett. Ez az előírás a császárt is köti, aki ez idő alatt nem foglalkozhat államügyekkel sem. Az emberi magatartást meghatározó Rend (*Tao*) arra az univerzális rendre alapul, amely a világ folyását irányítja és a csillagok járásában is megfigyelhető. Ennek emberi vonatkozású ábrázolata: Az uralkodó felség legyen felség, az alattvaló, alattvaló, az atya legyen atya, a gyermek pedig gyermek, a hadvezér legyen hadvezér, a harcos… Az embernek a természet rendje szerint kell élnie, a természet a Föld hatalmának kell, hogy alávesse magát, a Föld az égi hatalmak függésében áll, amelyek a *Tao* törvényeinek engedelmeskednek. Csupán a *Tao*, melynek értelme a kínai nyelvben, utat, folyamatot és egyben állapotot is jelent, független mindentől, mivel önmaga határozza meg viselkedésének törvényeit – a mindenkori állapot szükségszerűsége értelmében. Nem eshet nehezünkre, ebben az elképzelésben Hegel panteizmusának alapvonásait és Arisztotelész Első Mozgatójának elvét felismerni.

India tipikus világképe meglehetősen mozgékony, de inkább lázálomszerű, melyben semmi sem lehetetlen. Történelme teljesen irreális mesegyűjtemény, melyben a király élhet hetvenezer évig, és léteznek olyan királyok is, akik vezekelve vissza-

vonulnak, hogy aztán tízezer év elmúltával ismét megjelenjenek. Személyi kötelességet India nem ismer, a kasztrendszer mindenegyes individuumot hovatartozása szerint ítél meg. A *Manu* törvénykönyve szerint a büntetés súlya azonos törvényáthágások esetében a személy egy bizonyos kaszthoz tartozásának függvényében növekszik vagy csökken: Minél alacsonyabb kaszthoz tartozik valaki, annál súlyosabb a büntetés. Ha egy pária a bráhmin székére ül, tüzes vassal égetik meg a fenekét. Egy bráhmin két-háromszáz szokásra is ügyel, nehogy vétkezzen a kategorikus előírások ellen. Nappal csak észak felé, éjjel csak dél felé, árnyékban minden irányba fordulhat. A személyi méltóság ismeretlen: állatoknak kórházat építenek, emberek elveszthetnek. Mágikus parancs értelmében egy bizonyos hónapban idegen szomjazónak vizet kell adni, más hónapokban ez nem kötelező. Gyermekét a szülő folyóba vetheti, kosárba teheti és kiakaszthatja a tűző napsütésbe, közömbösek az özvegyégetéssel szemben is. Jogrendszerük minden logikát nélkülöző mágikus meggyőződésre épül. A király, a szakács, a nyilvános táncosnő és énekes peres ügyekben nem tanúskodhat. Ha a bráhmin az adott kölcsönt be akarja hajtani, adósa ajtaja elé ül, és ennek nem szabad addig ennie, míg a bráhmin ott tartózkodik, így előbb-utóbb fizetésre kényszerül.

A logikátlan szubsztanciális egységből való kibontakozás a közel keleti népek esetében figyelhető meg. Perzsiában leválik az ember a természeti hatalmak kényszeréről. Egyre nagyobb jelentőséggel bír az intellektus, a világosság princípiuma. Az erkölcsiség elveszti mágikus karakterét, és ezzel egy időben belső morális meggyőződés is megjelenik. A szószegést háromszáz botütéssel mérik, pénzlopásért túlvilági büntetésként háromszáz évi pokol jár.

Fönícia princípiuma a *Tenger*, e félelmetes viharzó vízszörnyeteg felett uralkodik az ember. Az anyag nem mágikus tárgy többé, hanem iparilag feldolgozható dolog: Fönícia üveget készít, bíborfestéket gyárt. És amíg a kínai képírás még nehezen áthidalható szintaktikus nehézségekkel küzd, a föníciai betűjeles írás már az élő nyelv elaszticitásához idomul. A zsidóság látásmódjában a természet már mai értelmébe vett jelenségeket takar: a Nap nem ruházódik fel mágikus tulajdonságokkal, már csak Nap, ami süt, melegít. Maga az istenség szellemi lény, anyagban nem ábrázolható. Az erkölcsiség napi gyakorlat tárgyává válik, nem mágikus többé, hanem mai értelmében vett normatív szokásrend.

Hegel rendkívüli mélységgel világítja meg a mágikus viselkedési módok természetét, nem veszi azonban észre, hogy a mindent abszorbeáló szubsztanciális egységből való kiszakadás átfogóbb és más jellegű metafizikai következménnyel jár, mint ahogy ezt tanítja. A mágikus jellegű kontaktusteremtés a világgal valójában akkor válik szellemi lehetőséggé, amikor az egyén önállósul, de a panteista egység tudatában irracionális háttérként megmarad. A mágia ennek az ősi hatalomnak erejéből igyekszik meríteni, csak éppen nem talál rá a keresett erőforrásra, mivel olyan minőségekkel ruházza fel a tárgyakat, melyekkel azok fizikai szinten nem rendelkezhetnek.

Ez azt eredményezi, hogy a fizikai okozatosság mágikus abszurdumokkal keveredik, ebből olyan következtetések vonhatók le, melyek az állításhoz hasonlíthatók, miszerint a vándormadarak ősszel azért repülnének dél felé, hogy jelezzék számunkra a világkonstellációt. Nem kérdéses, hogy ebben a megállapításban is van valami ráció, gyakorlati jelentése azonban a semmivel egyenlő. Állapítsuk meg röviden, mivel e jelenség a későbbi kultúrákban más és más formában ismételten megjelenik, hogy a világmindenséget minden tekintetben átható szellem, a Brahman, lényegét tekintve a személyiségben is jelen van, és így a vele való azonosulás gyakorlatilag elsajátítható.

A fejlődési menet következő állomása a görög racionalizmus, melynek keretein belül újból megjelenik a Világegész – olyan gondolati közegben, melyben az akarati folyamatok már helyes irányban aktiválódnak. Probléma most viszont abból adódik, hogy az Egészként értelmeződő egység csupán regulatív módon adott, realitása – mely a panteista felfogást egyértelműen jellemzi – nincs, nem létezik. Ezzel a cselekedetek mágikus jellege is értelmét veszti, mivel immáron nem a befolyásolhatatlan Sors valósítja meg a világtervet, hanem egyes-egyedül az ember. Ez a metafizikai fordulat teljes egyértelműséggel a görög idealizmusban áll be, habár az átmenet jegyeit Hegel már Egyiptom kultúralkotásaiban is felfedezi. Így például a szfinx állati testéből kinő az emberi fej, mellyel megjelenik az antropomorfikus istenkép első mintapéldánya, aki képes arra, hogy diadalmaskodjék a „*participation mystique*" mágikus istensége felett.

A görög gondolkozásban a Világegész a „*Logosz*", vagyis a logikai és nem a mágikus tudat. Ennek hordozója a gondolkozó ember, aki önmaga ítéletének alanya és egyben tárgya is. A „logikus emberben" tehát, Hegel elképzelésével ellentétben, nem az istenség, hanem az ember szabad. Ami szimbolikus és mágikus volt addig, a görög gondolkozásban logikussá, esztétikussá válik. Esztétikus jellegű tapasztalatok alkalmával nem a természet érez bennünk, hanem mi érzünk a természet helyett: intellektuális fegyverzettel számol le az ember a titokzatossággal. Beleviszi a természetbe is a görög gondolkodás a maga alkotta értelmet: Folyók, források, falevelek susogásából olvas a jósda.

A görög kultúra nem szakad el teljesen az anyagi természet valóságától, legfőbb kifejező eszköze a holt anyaghoz kötött plasztikus művészet. A szókratészi etika már intellektuális etika, melyben alaptétellé válik, hogy etikus csak az lehet, ami tudatos cselekvésben jelenik meg. Ennek társadalmi relevanciája a római korban bontakozik ki konzekvens módon úgy, hogy a jog végleg elkülönül az erkölcstől. Nem belső szellemi központ teremti meg az állam egységét, hanem az elvont, mégis durva, voluntarista császárság.

Hegel szerint Isten természete, mely a tiszta Szellemben fogalmazódik meg, a keresztény vallásban válik az ember számára nyilvánvalóvá.[i] Az ember hazája immáron

i „Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen in der christlichen Religion offenbar."

az érzékfeletti világ, amelyben kifejeződik a szellem végtelen bensősége. A fátumszerűség feloldódik, nincs helye az orákulumnak, bár Bizáncban még naiv formalizmus uralkodik, kézművesek és rabszolgák teológiai kérdésekről vitatkoznak. Ha kenyeret vásárolsz, a boltos arról érdeklődik, mi a véleményed: „Isten fia alacsonyabb rendű-e, mint Atyja?" Az állam és az egyház a protestantizmusban békül meg egymással, és így a Szellem szabadsága realitássá válik.

Hegel elméletében az individuum szabadnak tudja ugyan magát, de az identifikáció következtében ez a tudat a Szellem tudata, és az emberben is a metafizikus Szellem tudja magát szabadnak. A szabadság tudata a fentebb idézettek értelmében történelmileg bontakozik ki: Keleten csak egy személy, a fejedelem szabad, az antik világban némelyek szabadok, a kereszténységben mindenki szabad. Miben különbözik tehát lényegében a mágikus tudat a logikus tudattól? Csak a számszerűségben, mely azt fejezi ki, hogy hány ember tudja magát szabadnak? Hegel már a görög korszak vitatása alkalmával is tévesen ítéli meg a metafizikai szemléletet, hiszen teljesen egyértelmű, hogy a görög antropomorfizmus megjelenésével nem a Világszellem, hanem az emberi szellem válik szabaddá. A sztoicizmus szerint a kényszerítő Sorssal szemben a halálba is menekülhetünk, nem vagyunk kötelesek eltűrni az élet sok gyalázatát. A rabszolga is megölheti magát – az árnyékszék tisztítószerével, vagy – amiképpen ezt példák is bemutatják – oly módon, hogy a harckocsi kerekével köszörülteti el ütőereit. Személyi önrendelkezési jogát az ember, ösztönlényekkel és idomított állatokkal ellentétben, a végletekig fenntarthatja. Az etikum nem kategorikus, hanem evilági helyzet: Kerülnünk kell, hogy a Sorsnak zálogot adjunk kedvteléseinkkel, mert e zálogot a Sors kínra, szorongásra váltja be.

A görög gondolkozás, ha lappang is benne megannyi panteista nézetelem, alapirányultsága tekintetében idealista jellegű. A világ sorsintézőjeként az emberiséget jelöli ki, bár közelebbi szemügyre vétel alapján kiderül, hogy gondolatilag nem mindenki szabad: Csak az élhet a szabadság eszményével, aki képes arra, hogy szabaddá tegye magát. A görög mitológia héroszi: Az ember feltör a panteista istenség trónjára, tudatosan keveredik konfliktusba a sorsát megszabó hatalommal. A pretenciózus fellépés nem varázslattal, hanem intellektuális erőszak bevetésével valósul meg. Az antik kultúra örök értékű humanizmusa tiszta idealizmusában rejlik, jó lesz ezt megjegyezni a liberális eszmék öntelt bajnokainak, akik végtelen szabadelvűségükkel kozmikus anarchia szállászcsinálóivá válnak. Az antik humanizmus értékelésében arra a döbbenetes tényre is fel kell figyelnünk, hogy a keleti, görög és keresztény etika fejlődése már az ókorral lezárult.

Hegel rendszerének veszélye a következetes panteizmusában rejlik, amely ideológiai alapot teremthet bármely totalitárius törekvés számára. Maradandó érdeme viszont, hogy a pozitivizmus silány empirizmusával szemben vitán felülivé tette az emberi szellemben működő érzékfeletti determinációs tartalmakat, a dialektika fegy-

verével legyőzte a materialista empirizmust, bebizonyította, hogy emberként nem csupán anyagrészecskékből összetákolt biokémiai folyamatokat képviselünk, hanem olyan törvényszerűségek is fellépnek szellemiségünkben, amelyek által az ember teleologikus irányítójává válhat a Világmindenségnek. *Tudatunk nem csupán individuális biológiai tudat, hanem világtörvények kozmikus hordozója, az isteni rend hirdetője.*

Isteni eredetű törvényszerűségnek tartja Platón is a dialektikát, csupán korunk végtelen szellemi züllöttségének köszönhető, hogy a misztikus életlátás eme ősi logikai eszköze a történelem legvaskosabb materializmusának logikájává változott. Mindennek oka a pozitivizmus eszmerendszere, amely nevetségesnek találja a bizánci kézművesek vitatárgyát, ám fenséges odaadással tanulmányozza a szakmai viták gombkötésre vonatkozó skolaszticizmusát, miközben emberek millióit taszítja otromba tanításaival kulturálatlan akarnokok szellemi uralma alá.

A kérdést, mi is történik korunkban, merre halad az emberiség törékeny lélekvesztője a Világmindenség tengerén, Oswald Spengler igyekszik megválaszolni a *Nyugat Alkonya* című művében. A probléma aktualitása már az Első Világháborút megelőző *Fin de Siècle* dekadenciájában érezhetővé vált; destruktív erejéből mind a mai napig nem veszített egy cseppet sem. A Hegel által konstatált lineáris fejlődési vonallal ellentétben Spengler úgy látja, a történelmi folyamatokat ciklikus ismétlődések jellemzik, melyek során törvényszerű rendszerességgel oszlanak a civilizatórikus képződmények két egymástól alapvetően eltérő szakaszra. Első fejlődési fázisként a *tulajdonképpeni kultúra* jelenik meg egy *kreatív* fellendülési folyamat formájában, melyet aztán egy kifakult, lefelé ívelő, meddő korszak követ. Ebben a második fázisban átlép az adott kultúra az u.n. *civilizáció* fázisába, azzal a céllal, hogy gyakorlati módon tegye hasznossá a korszakra jellemző kulturális értékeket. A program azonban elhibázott, mert nem az történik, hogy az adott közösség céljainak megfelelően kamatoztatja szellemi vagyonát, hanem elkényelmesedett, szellemi mélységeket megvető életmódjával értékeit éppenséggel elherdálja. Spengler úgy véli, a nyugati kultúra mára már ebbe a fázisba jutott. Az emberek kulturálatlanná váltak, nem érdeklődnek a magasabb szellemi javak iránt, a művészetek funkciója nagyrészt szórakoztató időtöltésben nyilvánul meg, sznobok és állítólagos művészek alkotta érdekszövetségének égisze alatt. Spengler nem az embert hibáztatja elcsökevényesedése miatt, retardáció iránti hajlandóságát arra vezet vissza, hogy saját sorsának kovácsa az ember eredendően nem lehet. Alkotó tevékenységében és szellemi diszponáltságában csupán egy univerzális mechanizmus bábfigurája, a világ forgásának cselekvő médiuma jelenik meg. Minden kultúrmegnyilatkozás szigorúan formális jellemzők szövevényének tekintendő, melyet a benne kibontakozó alapeszme határoz meg. Egy-egy korszak fejlődésképes tulajdonságai, törekvései – miként egy őssejtben az egész orgánum – már benne foglaltatnak az univerzum által szült kiindulópontban. Művészet, tudomány, bölcselet, vallás, gondolkodásmód csupán mintázata annak, ami egy korszak első sza-

kaszában, a *kultúrában* kialakul. A kutató elme számára ezek a tényezők értelmező kiegészítésre, hermeneutikai megközelítésre szorulnak.

Egy-egy kultúra élettartamát Spengler hozzávetőlegesen ezer évre becsüli, melynek eltelte után beköszönt az a bizonyos alkony, melyet kényelem, élvhajhászat, szellemi renyheség jellemez. A *kultúra,* illetve *civilizáció* kettősségét véleménye szerint nyomon követhetjük az antik világ összefüggésrendszerének vizsgálata alapján is, ahol a görögök intellektualizmusa alkotja a *kultúra* fázisát, míg a római államalkotási tevékenység a lefelé ívelő, elsekélyesedő *civilizáció* korszakát nyitja meg.

A megfigyelhető történések végzetes csapdáira – saját bevallása szerint – Otto Seeck (1850 – 1921*) Geschichte des Untergangs der antiken Welt* című monumentális munkája hívta fel Spengler figyelmét, aki a megadott minta szerint nyolc földrajzi és időbeli vonatkozásban, valamint tartalmilag egymástól eltérő kultúrakőr létét konstatálja. Ezek a jól azonosítható egységek minden felszíni különbség ellenére számos homológ jellemzőt mutatnak fel – gondolkodásmódban, államelméletben, vallásos meggyőződésben, politikában, művészi alkotásokban, gazdaságban és eseménytörténetben. A legmarkánsabb tulajdonságokat megítélve jut Spengler a beosztáshoz, melynek értelmében az antik hagyományokat illetően *apollonikus,* az arab kulturális eszmék tekintetében *mágikus* és a megtisztult nyugati tudományos, illetve művészeti elvrendszerrel kapcsolatosan *fausti* gyökerekről beszélhetünk.

A panteista szimbolizmus módszerével analizálja Spengler a kijelölt történelmi korokat és bizonyítékokat vél fölfedezni arra vonatkozólag, hogy érzelmi alapon meghatározott szimbólumok, illetve jelentéssel felruházott tárgyak éppolyan jelentős kultúralkotásoknak tekinthetők, mint a racionális logika objektivált szellemi termékei. Nézete szerint az érzékileg megjelenített individuális test kiterjedtsége meggyőző módon ábrázolja az antik kultúra *apollonikus* lelkületét. Az Eufrátesz és Nílus vidékén kialakult *mágikus* lelkületű kultúra szimbolikus karakterét sajátságos módon tükrözi – ellentétben az antik geometriaival – az algebrai gondolkozás, melyhez formai tekintetben jól illeszkedik az arabeszk, világnézetileg pedig a *kiszmet* jellegű beletörődés. A nyugati világ *fausti* lelkületének legimpozánsabb megnyilatkozását a zenei végtelenbe szaladó fugaművészetben, illetve az antik szobrok emberi testek zártságát felváltó festészet nyíltságában véli fölfedezni.

Az egyes kultúrák Spengler szerint egymásra való hatás nélkül alakulnak ki, önmaguk értelmére formált eszmékkel, szenvedélyekkel, akarattal, érzelmekkel. Ilyen értelemben a feltevés, miszerint a megismerésnek ideálok értelmében formálódó objektív alapja kell legyen, már azáltal is bizonyítottnak tekintendő, hogy a művészetek és tudományok tartalma a kultúrkarakterek függvényében változik – oly módon, ahogy minden organizmus a rá jellemző alakkal, tartalommal, élettempójával imponál. Teleologikus túlzásra azonban nem lehet okunk és nincs értelme annak sem, hogy az embert állítsuk a történelmi kutatás középpontjába, az emberiség csupán

játékszere az őt körül ölelő folyamatoknak. És mert nincsen élő kapcsolatunk a miénket megelőző kultúrkörökkel, nem érthetjük meg az antik kultúrákat sem a maguk bensőségében. Értelmi azonosulás csupán élő lelkek képzetei alapján lehetséges: Az egyes kultúrkörök kizárólag belülről, önmagukból kiindulva érthetők meg. Ami a történelemi folyamatokat az ember aktivitásai alapján előre lendíti, az csupán életfunkció, semmi esetre sem intellektuális formakeresés.

Történetfilozófiai kutatás lehetséges ugyan, de csak formális jellemzők alapján, szimbolikus ábrázolási és kifejezési mód értelmezésének segítségével. Spengler az így leírt módszert összehasonlító *történelmi alaktannak* nevezi. E felfogás az összehasonlító biológiai tudományok azon szakágához áll közel, amely nem az élő szervezettel foglalkozik, hanem a *homológia* jelenségei alapján igyekszik fölkutatni az összefüggéseket különféle élőlények között: Élettani alakzatokat ír le, módszerénél fogva azonban nem vállalkozhat arra, hogy a kérdésre is válaszoljon, miként illeszkedik egy bizonyos filogenetikai szinten megjelenő szerveződés a fejlődés egészének menetébe.

Spengler nemcsak, hogy nem mutat érdeklődést fejlődési összefüggések iránt, épp ellenkezőleg, azt igyekszik bizonyítani, hogy egységes fejlődési vonal nem is létezhet. A legfőbb kritika, amely elméletét illeti, épp e tézis bírálatában nyilvánul meg, mely végső értelmében azt fejezi ki, hogy a különböző régiókban, különböző időszakokban kialakult kultúrakörök úgy viszonyulnak egymáshoz, mintha semmiféle kölcsönhatás nem jellemezné őket – se általános szerkezetüket, se látásmódjukat illetőleg. Spengler panteizmusából természetszerűleg következik az is, hogy az emberiségnek nincs (nem lehet!) célja, eszméje, terve – miként a pillangók és orchideák sem tudatosítanak magukban jövőképet. Megcsodálhatjuk a sárkányok ősi világát, leírhatjuk a jelenlegi geológiai korszakot benépesítő eleven lények alaktani jellemzőit, és amennyiben bizonyos alakrendszerek kibontakozását észleljük, kutatási programunkat a lehető legkiadósabb eredménnyel már le is zárhatjuk. Kultúrfolyamatoktól, melyek valamiféle fejlődésre utalnak, ne várjunk semmit, mert ami most van, azt amúgy is valami más váltja föl; más értékrendszerrel, mely viszonylagossá teszi az előrelépést, melyet most fejlődésnek ítélünk meg.

Minden organizmus ismeri a fiatalságot, kiteljesedést, hanyatlást, majd halált. A kultúrák *tavasza* az intuitív, személyfeletti egység és teljesség átélése: A lélek álomból ébred, istenérzését mítoszokban fejezi ki. A Védák, olimposzi mítoszok és a középkori Grál-monda is ennek az első fejlődési állapotnak a terméke. A világkép mitikus-metafizikai alakot ölt és létrejön a korszakra jellemző kultúrkarakter. A kultúrák *nyarában* kibontakozik az öntudatos erő, a városi polgári élet fejlődésnek indul, felébred a kritikus szellem, elméleti viták mérik egymással erejüket össze. A világ képletét e kultúrák matematikailag ragadják meg; a vallás eközben az uralomra jutó puritanizmusban elszegényedik. A kultúrák *ősze* megteremti a nagyvárosokat, valamint a világot átfogó és egyben lezáró bölcseleti szisztémákat. Szellemi és

erkölcsi *téllel* köszönt be az úgynevezett civilizáció, a polgárság uralma. Az élet ezzel problematikussá válik, etika már csak a praktikus közmegegyezés szerepét tölti be, vallási jellege elvész. A materializmus erkölcsi nihilizmusa divatos világnézeti alappá válik – miként az antik sztoicizmusban, akként a XIX. század bölcseletében is. Az iszlámban a praktikus fanatizmus, nyugati kultúránkban a liberalizmus világhangulata uralkodik el, és már csak a minden belső létformát nélkülöző világvárosi fényűzés kergetésével találkozhatunk. A technikai gondolkozásmódban a kifejezőerő hatása elmarad, a kommunikáció fokozatosan nyerssé válik. Betörnek az idegen és barbár formák a hétköznapi élettérbe is, amiképpen az antik Caracalla termái és napjaink tömegrendezvényei ezt megjelenítik. A civilizáció már csupán gazdasági komplexus, melyet mindenestől áthat a geopolitikai és vállalkozói expanzív törekvés.

Szellemi megvalósulás

Az idealista történetbölcselet nem fogadja el a panteista értelemben vett Szellem létezésének elméletét, de N. Hartmann is, aki egyáltalán nem nyilvánítható idealistának, azon a véleményen van, hogy az emberi szellemen kívül, melynek léte megkérdőjelezhetetlen, nem létezik más szellemi realitás. A rétegfelismerés alapján kategorikus novumként értelmezi a szellem megjelenését; vagyis irracionális többletként, amely alacsonyabb létezők termékeként visszahat létfeltételei tartalmára. Az élettelen természet tényezői, organikus életfolyamatok, lelki aktusok, valamint a szellemi lét rétegei között Hartmann elképzelései szerint bizonyos eszmei távolságok észlelhetők, melyek az egzisztenciális rétegek önállóságára utalnak. Az egyes rétegek önállóságát nyilván azért hangsúlyozza Hartmann, mert koncepcióját nyomatékkal igyekszik elkülöníteni a panteista felfogástól, mely szerint valóságot csupán a legmagasabb metafizikai szint képviselhet. Hartmann modelljében a felsőbb rétegek nem kebelezik be az alsóbbakat maradéktalanul, az integráció alkalmával csupán egymáshoz való viszonyuk változik meg egy hierarchikus felépítmény értelmében: Alsóbb rétegre ráépül egy minőségileg magasabb rendű megjelenési formája az alapegésznek, szerkezetileg és ontológiailag azonban mindkét réteg megtartja önállóságát. E nézetet fenntartással kell azonban kezelnünk, mivel egyértelműen involválja azt az álláspontot is, hogy a pluralitás elsőbbséget élvez a materiális egységgel szemben. A végső egység tehát rendszerelvként érvényesül – Kant kifejezésével élve regulatív jellegű. Hartmann figyelmét nyilván elkerüli azonban a tény, hogy Kant más premisszákból indul ki; a „*Ding an sich*" tételét kifejezetten arra az elképzelésre építi, hogy érzék-

szerveink perceptív jellege eredményezi a pluralitás benyomását. A panteista felfogással való identifikáció alapján azonban joggal hivatkozhatunk arra, hogy nemcsak érzékelünk, de affektusok felett is rendelkezünk, melyek az oszthatatlan legmagasabb egységet reális átélés formájában jelenítik meg és így a misztikus átélés lehetőségét biztosítják. *Jogos tehát a kérdés, mi indokolja azt, hogy jobban higgyünk érzéki benyomásainknak, mint affektív jellegű meggyőződéseinknek.*

Pozitivista felfogás értelmében a válasz egyértelmű: Affektusaink szubjektív módon ragadják meg a dolgokat, míg érzéki benyomásaink objektivitása interindividuális nézetazonosság formájában ellenőrizhető. A válasz nem egészen helytálló. Egyrészt léteznek érzéki csalódások is, melyek az észlelések hitelességét kétségessé teszik, másrészt az érzékszerveinket ingerlő tárgyak objektivitását sem tapasztalhatnánk, ha nem élne bennünk eredendő intuitív jelleggel az Egész értelmét megjelenítő tudat. Pirosat, édeset, illatost, ropogóst csak értelmetlen, egymástól független benyomásként regisztrálnánk, ha nem járulna az elemekhez az Egész fogalma – például egy piros alma képében. Plurális jellegű érzéki tartalmak nem izolált jelenségek képzeteként jelennek meg tudatunkban, hanem egy osztatlan Egész minőségében melynek objektivitását a szubjektum/objektum összeolvadása teszi bizonyossá. Az osztatlan Egész létrejötte tekintetében az alaklélektan minőségi többletét meghaladó lényeges különbségek regisztrálhatók tudatilag más és más formában attól függően, hogy a problémát idealista vagy panteista értelmezésében vizsgáljuk. E megállapítások után vonjuk közelebbi vizsgálat alá Hartmann tézisét, mely szerint az emberi szellem reális létezőnek tekintendő.

Kérdés: Vajon milyen minőségben!? Egy kielégítő, minden szempontot mérlegelő válaszhoz abból kell kiindulnunk, hogy a kultúrfejlődés irányvonala nem szellemi szubsztanciában, hanem a szabadság iránt való elkötelezettségben, tehát érzelmi indítékok hatására nyer kifejezést. Ez abból is kiderül, hogy az emberi szellemről csupán hierarchikus összefüggésben felépülő strukturális Egészként beszélhetünk, melyben nem található olyan funkció, amely végrehajtó kompetenciával rendelkezne. Hartmann modellje kis módosításokkal a következő felépítést mutatják:

[i.] A *személyes szellem* („*persönlicher Geist*") a lelki realitás azon rétegét képviseli, mely úgy választja el az egyént a világtól, hogy mikrokozmoszként képezi magában újra az aktívan ráható környezetet. A szellem történelmi fejlődését egyéni teljesítmények munkálják ki közös gondolatok szellemi többletével – *kategoriális novum* formájában, amely uralmat biztosít alsóbbrendű realitások felett, anélkül, hogy direkt módon hatna a dolgokra, mivel a realitással csak közvetett módon áll kapcsolatban.
[ii.] *Az objektív szellem* („*objektiver Geist*") emberi közösségek, élő népek, népcsoportok szellemeként jelenik meg. Amiképpen a személyi szellem hordozója az egyéni lélek, oly módon hordozza közösségek lelkülete az objektív szellemet. Nem tévesz-

tendő össze e szellem a panteista Világszellem elképzeléssel, mivel nem az egész mindenségre, hanem csak egy *élő* emberi közösségre jellemző.
[iii.] *Az objektivált szellem* („*objektivierter Geist*") élő szellemi realitások transzformált anyaga, mely *materiális* kultúrjavakban ölt testet. Ebbe a kategóriába tartoznak az írásos formában megjelenített kulturális termékek is, melyek a szellemi aktusok *extatikusságát* juttatják kifejezésre. A materiális világ ez esetben, az *inherencia* szabályai szerint válik hordozójává az emberi szellemnek – racionális jelrendszerek, szerkezetek, műalkotások formájában. Az objektivált szellem csak egyirányú, forrása felől a recipiens irányába áramló, kommunikatív folyamat formájában fejtheti ki hatását. Tudatosulása esetén, az anyagban konzervált kultúrérték alkotó elemévé válik újra egy adott kultúrkörön inherens objektív szellemnek. Fordított esetben, tudniillik akkor, ha alkotó folyamatban objektíválódik (konzerválódik!) a személyes szellem kulturális alkotások formájában, szellemi *realitás* nyer kifejezést szellemi *idealitásban*. Az idealitás tehát objektív módon, anyagi jellegű alkatban jelenik meg a mindenkori individuum számára. Nem beszélhetünk arról, hogy az objektív szellem történelmi kibontakozása a személyi szellem summázatában nyilatkozik meg. Könyvtárakban, múzeumokban, galériákban és egyéb tezauráló intézményekben mindig több kultúra halmozódik fel, mint amennyi egy élő generációban tudatosulhat. A személyes szellem, de valószínűleg az objektív szellem is csak egy részét képes megragadni a történelem folyamán felhalmozódott objektivált szellemi javaknak. Ebből az is kiderül, hogy ideális összefüggések, melyeket objektivált kultúr-javak alkotnak, függetlenek attól, hogy akad-e személy, társadalom vagy társadalmi réteg, amely ezeket e struktúrákat megérti, adott esetben konzervált szellemiségben gondoskodik a megragadott Egész ábrázolásáról.

Az ideális egzisztencia, illetve *érvény* közömbös a felismeréssel, közösségi megvalósulással szemben. Az individuális szellem azonban állandó küzdelemben áll az objektivált történelmi idealitással, melyet nem érez a maga számára kötelező érvényűnek. Nemcsak a heliocentrikus világképre és az euklideszi geometria kritikájára érvényes, hogy gondolatát többször meg kellett alkotnia a személyes szellemnek, mire alkotóelemévé válhatott az objektív szellem idealitásának, azt sem állíthatjuk biztonsággal, hogy a természeti törvények jelenkori megfogalmazása végleges érvénnyel bír. A szelektív realizálódás közösségi ténye határozza meg, hogy progresszív vagy regresszív irányt nyer-e a történelmi fejlődés egy bizonyos korszakban.

A fentieket úgy fogalmazhatjuk meg negatív módon, hogy az *objektív* szellem nem azonos sem az *objektivált* szellem idealitásával, sem a *személyi* szellemek summázatával. *Az emberi szellem mindhárom megnyilvánulási formája kétségessé teszi a panteista világkép érvényét. Abban tér el a hegelianizmustól, hogy szemléletében nem valamiféle Világszellem, hanem az emberiség autonóm szellemi fejlődése bontakozik ki.*

Spranger a *panteizmus* kritikáját röviden úgy fogalmazza meg, hogy a szellemi kibontakozás törvényeiben nem lejátszódási törvények (Ablaufgesetze) valósulnak meg. Ami a szellemben emberfeletti, az nem önaktív, nem önjáró gépezet, mely a Szellemet, illetve annak teljesítményeit valahogy úgy tartja magának számon, mint az emberi test a központi idegrendszer funkcióit.

Kritika illeti az idealizmus azon felfogását is, melyben a szellemiség legmagasabb szintje normatív jelleggel értelmeződik, ami azt jelenti, hogy a mindenkori történelmi környezettől függetlenül hat a szellem mind az individuum, mind pedig a közösségek cselekvési rendjére. A normatív befolyásolás ilyetén manifesztálódását különféle idealista gondolati rendszerek más és más fogalomkőr keretein belül fejezik ki. Ami például Kant szisztémájában *transzcendentális appercepció*, az Husserl koncepciójában „*tiszta*", Rickert gondolatvilágában pedig „*ismeretelméleti*" Én. Ugyanezzel a funkcionális egységgel kapcsolatosan Spranger „*normatív*", míg N. Hartmann „*objektív*" szellemről beszél, Közös vonása e rendszereknek abban áll, hogy az Én, illetve Szellem kifejezést körülíró entitások nem a realitás késztető erejével hatnak az egyénre, hanem csupán virtuális jelentésformák közvetítésére alkalmasak, ontológiai nemlétük folytán kauzális összefüggéseket létrehozni nem tudnak. Jogos azonban a kérdés, hogy amennyiben a szellem fogalma egybeesik az emberi tudatban érvényesülő Én idealitással, miféle ideálstruktúrát valósít meg az egyén a reális valóság világában? Formális pontossággal megfogalmazva: Mely faktorok hatnak, milyen minőségben a történelmi folyamatokra?

Tartalmilag két egymást kizáró válasz jöhet számításba. Ezek egyike gyakorlati vonatkozású és szociálpszichológiai tényezőket állít a hatásmechanizmusok középpontjába azzal a végkicsengéssel, hogy *a* szellemivé váló ideálstruktúra mindig csak olyan formát ölthet, amely az ember közösségi érdekeivel összefér. Ez a felfogás – nyilvánvalóan a marxizmus felépítményelvének alapján – tagadja az emberi szellem autonóm megvalósulását. A másik lehető álláspont, miszerint a szellemi kibontakozás irányítója végső soron az Intelligibilis Karakter, a történések etikai vonatkozását helyezi előtérbe. Ebből a perspektívából valóban olyan történetbölcseleti jellemzőket figyelhetünk meg, melyek hatásmechanizmusában szellemi érdek érvényesül. Spranger maradandó érdeme, hogy a kultúra történelmi kibontakozását az Intelligibilis Karakterek aktus-irányultságával („*Akteinstellung*") magyarázza és ezzel a tapasztalati pszichológia által hitelesített törvényeket ellentmondásmentesen vonja össze a bölcseleti szemlélettel, ami azzal jár, hogy a kulturális realitások szociológiai jelentőségük megtartása mellett az egyén idealizált alaptípusai („*ideale Grundtypen der Individualität")* perspektívájából tekintve is értelmet nyernek.

A tudomány, művészet, gazdaság, vallás történelmileg megítélt fejlődési vonala szociológiai szemléleti módban homogén karaktert mutat. Ennek így is kell lennie, hiszen a módszer értelme az egységes látásmód megteremtésében nyilvánul meg.

Az idealitás szférájában, melyben az Intelligibilis Karakterek elkülönülnek egymástól, differenciálpszichológiai látásmód érvényesül és ezzel a folyamatok az alapvető értékirányultságok függvényében más-más értelmet nyernek. Ez esetben az egyén értelmi azonosulásában realizálódik a történelmi szellem; egy olyan társadalmi egészben tehát, melyben élő individuumok kerülnek szellemi kölcsönhatásba egymással. Ez azt jelenti, hogy az egyén a szellemi kapcsolatfelvételben nem az empirikus szociológia által feltárt kollektivitás szellemének engedelmeskedik, ahol többszintű, hierarchikusan és horizontálisan árnyalt azonosulási formák lehetősége is fennáll, hanem látásmódjában és cselekvési irányultságában szellemisége totalitása mérvadó, ami egy az individuum felett létező imperatív normarendszer elvének érvényesülésére utal. Ennek mintaszerű példája ábrázolódik a bemutatott Intelligibilis Karakterek – Brand, Hamlet és Faust – viselkedésmódjának mintázatában. Egyéni morál nyilván csak bizonyos pontatlansággal azonosul a preferált típussal, tudása és akarása függvényében alatta is, felette is állhat a szintnek, amelyben az adott kor kollektív szellemként objektíválódik. Spranger mindenesetre úgy véli, hogy a történelem hősei az Intelligibilis Karaktert extrém kifejeződésben hordozó személyek.

Emberi értelem, állati intelligencia

Ha közelebbről megvizsgáljuk a Hartmann féle reálkomplexusok rétegeződését, melynek egyes szintjei kategoriális novumként jelennek meg alsóbb egységek felett és természettudományos igénnyel világítják meg magasabb szintű szerveződések minőségbeli különbségét alacsonyabb rendű kapcsolódásokhoz képest, a következő pontokra felbontható ábrázolt kép tárul elénk.

[1] *Anyagi* folyamatok elvileg lebonthatók az atomok szintjére, a lefolyások dinamikája a részelemek viselkedésével logikusan magyarázható. A magát dialektikusnak nevező materializmus ebből arra a következtetésre jut, hogy a világ a mikroszkopikus folyamatoktól kezdődően egészen az égi mechanikáig minden vonatkozásban egyugyanazon elv alapján szerveződik egésszé, és már csak idő kérdése, hogy az élettani és tudati folyamatok is magyarázatóvá váljanak anyagi szinten. A valóság fizikai szerveződéséről a materializmus alapszinten ugyan kielégítő magyarázattal szolgál, képtelen azonban a magasabb rétegek minőségi többletéről logikus összefüggésben nyilatkozni: Materialista szemszögből nézve a minőségi többletek mindig irracionálisak.

[2] *Organikus* szerveződések esetében a materiális jellegű – fizikai és kémiai – folyamatok időbeliségtől független érvényével szemben irracionális többletként lép fel egy az időfolyamatban láthatóvá váló történés, ami abban különbözik az anyagi szinten érvényes állandó jellegű térbeliségtől, hogy célirányos biokémiai aktivitások biztosítják benne az élő anyag megvalósulásának és tartamának feltételeit. Az így megvalósuló létrétegben működő fiziológiai funkciók elve anyagi folyamatokat rendez az idő folyása mentén olyan értelemben, hogy az események irracionális többlete a labilis szerveződés időbeli megmaradásának célját szolgálja. Formális értelembe véve ezt úgy is kifejezhetjük, hogy biológiai komplexumok arra kényszerítik elemeiket, hogy affinitásaik függetlenségét feladva fogadják el kapcsolódásaik rendez(őd)ése alkalmával az Egész feltételeit. A növényi mag anyagi szinten atomizálható vegyületetek szövetségének tekintendő, melyben megvalósul az időbeli alkalmazkodás elve: Ősszel hozza meg a növény termését, hogy ellenálló formulába bújtatva óvja a benne lakozó életet a tél kozmikus nemlétet idéző hatásaitól. A tavaszi időjárási feltételek működésbe hozzák a funkciókat, melyekben a biológiai szinten szövetségbe lépett atomok az élet megtartásának irányába transzcendálnak. Anyagfolyamatok a *térenergia* mezejében, organikus folyamatok pedig az *időbeliség dimenziója* mentén szerveződnek alakká. A célirányos szerveződésekben a még meg nem valósult jövő elérése a soha meg nem valósítható feladat. Egyszerű növényi automatizmusok sorozatától a magasabb rendű állati reflexek, ösztöntevékenységek, majd intellektuális teljesítmények mérföldkövei jelzik a folyamatos fejlődés menetét. A legmagasabb szinten fellép a tudatosság elve is, és az ösztöntevékenység további érvénye mellett fellép cselekvésirányító momentumként az *intencionális hangulat*.

[3] Az alaklélektan kutatási eredményei bizonyítják, hogy térben és időben elszórt mozaikszerű benyomások az *Egész* rendező elve értelmében egységes tudati képben nyernek kifejezést. Az Egész kategoriális novuma többet foglal azonban magában, mint ami a biológiai folyamatok rendszerelvében logikusnak tűnik: Túlmutat a reflexszerű folyamatok biokémiai komplexén, amelyben csak vakon halad az individuum bizonyos ösztöntörekvések céljai felé.

Gondolati és affektív átélés alakjában megjelenik az emberi tudatban a belső késztetés és külső ösztöncél egésze. Ezt a kettőzött értelmezésű, racionális/affektív tudati állapotot, melyben a cél és a törekvés nem szubsztanciális megvalósulás formájában, hanem virtuális kielégüléssel látja el az aktivitásokat, a tudat *intencionáló tevékenysége* címszó alatt tartja a bölcselet számon. A világértelmezésnek ezt a minőségét az adja, hogy a tárgyi valóságot nem mechanikus rendként, hanem az interoceptív és exterozeptív benyomások ötvözetének elemeiként éljük meg, melyek általunk válik szervezett Egésszé.

Az egymásutániság és egymásmellettiség térben, illetve időben megjelenő tudati képe, mást jelent a megismerő gondolkodás számára, mint azoknak a bizonyos ládáknak a sokasága, melyet a hozzánk biológiailag legközelebb álló lény – a csimpánz

– intelligens viselkedési mód mintájaként rakosgat egymásra, hogy a mennyezeten függő banánt elérje. Az effajta problémamegoldás a gondolkodási tevékenységet pozitivista módon ábrázoló motorikus folyamatnak minősíthető, amely formailag a növények motilitásával tehető egy szintre, azzal a különbséggel, hogy amíg a napraforgó a fény felé fordul, addig a majom a csábító banán irányába törekszik. A pozitivizmus eltökélt hívei bizonyára tudománytalannak minősítik ezt az egybevetést, bár nekik is nehezükre esne az intelligencia jegyeit kimutatni a természetben számtalan esetben megfigyelhető ésszerű, mégsem intelligens szimbiotikus kapcsolatában, mely fajilag egymástól messze álló élőlények között jön létre. Ilyem például a *mézkalauzok* („*indicatoridae*") és az ember közt kialakult, egymás kölcsönös előnyére szolgáló kapcsolat. Ha arról hallunk, hogy egy harkályszerű madárka hangos csattogással hívja fel magára az ember figyelmét, hogy fáról fára szálldogálva elvezesse őt a vadméhek fészkéhez abban a reményben, hogy neki is jut majd valami a zsákmányból, amit embere megszerez, két dolgon kell elgondolkoznunk. Az egyik az, hogy a madár mért pont az embert választja magának partneréül. Tudja talán, hogy az ember esetében nem majommal, nyesttel vagy valamiféle kérődzővel, hanem egy olyan intelligens lénnyel van dolga, aki megérti szándékát? És vajon honnan tudja, ha tudja, hogy amennyiben elvezeti az embert a mézlelő helyhez, akkor nem csupán neki tesz jót, hanem számíthat saját hasznára is? Nyilván látásmód kérdése, hogy ezt a magatartási módot intelligensnek tartjuk-e vagy sem. Jegyezzük meg azonban, hogy a tapasztalati pszichológia mindmáig arról sem tudott konszenzust teremteni, mi módon definiálható az emberi intelligencia mennyisége, illetve minőségbeli megnyilvánulása. Nyílt titok, hogy az Amerikai Bevándorlási Hivatal a Második Világháború idején érvényes előírások alapján egy későbbi Nobel díjas természettudóst is kötelező intelligencia-teszt alá vont, és a már akkor világhírnek örvendő kutató – hitelesnek minősített mérések alapján – a debilitás határán csak 80 IQ teljesítményt ért el.

Mindemellett bizonyosnak tekinthető, hogy nem csupán kvantitatív, de kvalitatív különbségek is elválasztják egymástól az emberi és állati intelligens magatartást. Ha megmaradunk motorikus folyamatok példája mellett, úgy azzal a hasonlattal élhetünk, hogy az állat intelligens viselkedése olyan mechanikus mozgást valósít meg, amely organikusan bele van építve. Pavlov kondicionált kutyái különbséget képesek tenni ellipszis és kör alakú vizuális ingerek között. E képesség megvalósítását úgy érték el gondozói, hogy a kör látványát etetéssel és az ellipszist fájdalomkeltéssel kötötték asszociatív módon össze, egyre finomabb különbségek diszkriminációját provokálva. Megtanulták tehát az ebek a kört szeretni, az ellipszist pedig érzelmileg elutasítani annak ellenére, hogy a természetben ezek az idomok nem bírnak jelentéssel és nem váltanak ki semmiféle reakciót.

Az észlelő tudatossággal bíró állat cselekvési mezővé rendezi be mindenkori környezetét, legyen az a természet vagy egy kísérleti laboratórium. Fiatal állatok csupán

genetikus módon kódolt averzív, illetve attraktív ingerek közt képesek különbséget tenni, az egyéni fejlődés során azonban elsajátítanak bizonyos, az ösztönös tevékenységet minőségileg meghaladó cselekvési módozatokat is. Talán az határozza meg az állati intelligencia értékét a legkifejezőbb módon, hogy milyen széles sávon tudja viselkedését az illető faj vagy egyed irányítani az ösztöntevékenységet túlmenően. Reflexszerű hely- illetve helyzetváltozások már egysejtű lényekben is kimutathatók, környezeti adottságokhoz való *tudatos* alkalmazkodás azonban nem sorolható a biológiai megnyilvánulások körletébe. Épp ebben a különbségben nyilatkozik meg az organikus inherenciával szemben a lélektani réteg minőségi többlete – a kategoriális koherencia. [4] *Szellemi jelenségek* nem vezethetők vissza ösztönös viselkedésre épülő tanulási folyamatokra, amiként ez a problémamegoldó gondolkodás azon eseteit jellemzi, melyek bizonyos átfedést mutatnak az állatok intelligens alkalmazkodó képességével. Az emberi gondolkodást exkluzív módon meghatározó szellemi tevékenység lényege abban áll, hogy megszűnik benne a szubjektum és objektum szembenállása és a késztetés/vonzalom (*„Antrieb/Anreiz"*) tudati mezeje feloldódik egy fölöttes funkcionális szinten, melyre – a logika szabályzatain túlmenően – a kozmikus Egésszel való extatikus azonosulási intenció is jellemző.

Szellemiségek fellépése és enyészete

Idealista álláspontból kiindulva fejti ki nézeteit Walter Schubart (1897 – 1942), aki a kulturális folyamatok irányát az Intelligibilis Karakter értékprogramjában véli fölfedezni[61] és egy-egy kultúrtörténeti korszakot az arra jellemző értékirányultság alapján ítél meg. Ezek kialakulása tekintetében, Wilhelm Wundt látásmódjához hasonlóan[62], központi szerepet tulajdonít külső tényezőknek, mint például éghajlati és geológiai viszonyoknak. Szociológiai faktorok és a mindenkori metafizikai szellemiség kölcsönhatása váltja ki nézete szerint azokat a paradigmaváltozásokat, melyek egy-egy új korszak megjelenéséhez vezetnek. Úgy véli többek között ő is, hogy az első ipari forradalom és a kifinomult művészi lelkületek közti konfliktus, amely majdhogynem szükségszerűen vezetett a szellem belső exiliumához, nagymértékben járult hozzá a romantika művészeti irányzatának kialakulásához. Minden egymástól elkülöníthető korszakot, illetve kultúrát társadalmi tevékenysége, tudományos, művészeti és vallási alkotása jellemez, amely tényezők közös metafizikai alapra vezethetők vissza. Magát a fejlődést azonban nem a metafizikai végső valóság irányítja, ez a valóság csupán irracionális szféraként azonosítható, amely nem áll kauzális kapcsolatban reális létezőkkel.

A történelembölcselet ilyen értelembe véve nem is azt vizsgálja, miként determinálja az idealitás a kulturális folyamatokat, hanem azt kérdezi, hogyan valósul meg a metafizikai kontempláció egy adott kultúrkorszak világnézetében. A kor metafizikai felfogása a fentiekben meghatározott *objektív szellemi* jelenségként hat az egyénre, és annak személyi szellemére, amely az individuum Intelligibilis Karakterében gyökeredzik. A kölcsönhatás konszonáns vagy disszonáns jellegű, attól függően, hogy a személy elfogadja-e vagy elutasítja kora szellemét. A kultúrkorszak metafizikai karakterét tehát algebrai kifejezésmódban történelmi *állandónak* nevezhetjük. Ez a konstans kölcsönhatásban áll azzal *változóval*, melynek funkciója az adott személyiség Intelligibilis Karakterben valósul meg. Wilhelm Wundt az egyes nemzetek tipikus bölcseletét is állandóként tartja nyilván, melynek megnyilvánulásai az összeurópai kultúrtörténetben lépnek megtermékenyítő kölcsönhatásba egymással.[62] A hangsúlyozottan kiemelt objektivitással némi ellentmondásban normatív jellegű értékelések is beleszövődnek Wundt értékelésébe, melyek a német gondolkodási módot favorizálják.

A kulturális fejlődés Arnold Toynbee (1889 – 1975) értelmezésében szociológiai kihívások és társadalmi visszahatások „kérdés-felelet" láncolata értelmében valósul meg, melynek folytán a civilizáció külső és belső tartalma létrejön.[i] A külső jelleget a környezet feletti uralom képviseli, amely megnyilatkozhat emberi individuumokban, de tárgyi megjelenésű aspektusokban is. A belső miliőt a civilizáció *individuális szelleme* képezi, amely kulturális kifinomultságában és az önmeghatározás differenciáltságában manifesztálódik. A szociológiai alapokon nyugvó felhívás láncreakciót vált ki, mely egy speciális, az individuális szellemre jellemző fejlődési folyamatban valósul meg. A külvilág feletti kontroll növekedése nem tekinthető azonban az érték szerinti differenciálódás indikátorának. Technikai tökéletesedés, katonai siker, gazdasági hegemónia rossz irányú belső reakció esetén kulturális hanyatlással párosulhat. Valós fejlődés az adott civilizáció szellemi értékek feltárására irányuló törekvésében nyilvánul meg, magát a diverzifikálódást csupán szociális érlelődésnek tekinthetjük. Ipari, művészeti, tudományos, vallásos jellegű alkotások érlelődése, szellemi differenciálódása egyugyanazon alapvető progresszió gyorsulását, lassulását vagy stagnálását is szignalizálhatja – a „sokféle a mag, egynemű az aratás", jelszó értelmében. Erről értekezik fent említett művében Wundt is, amikor a művészetek autonóm megjelenési formájával kapcsolatosan megállapítja, hogy valódi mesterművek különféle nemzetek talaján más-más szépséggel bontakoznak ki.

Toynbee úgy látja, hogy meghatározó tényezőként mindig egy *nagyhatású szellemi kisebbség* áll a kulturális fejlődés hátterében, és ha ez a kisebbség destruktív jellegű, beindul egy degenerációs folyamat, amely az adott társadalmi formáció végső

i „Civilizations, it would seem, grow through an élan which carries them form challenge through response to further challenge, and this growth has both outward and inward aspects."[63]

enyészetét is magával hozhatja, mivel a többség ezt a réteget utánozza. Az utánzás természetéről Toynbee nem nyilatkozik részletesen, csupán a Le Bon által leírt tömegjelenségre utal, melynek hatása ősidők óta megfigyelhető. Nézete szerint minden esetben egy idősebb generáció szabja meg a társadalmilag bevett szokásokat, a fiatalság ezeket a viselkedési mintákat utánozza. Etológiai vizsgálatok eredményei arra engednek következtetni, hogy állati közösségekben is mérvadóan formálja fiatal egyedek magatartási formáját az öregek utánzása, e tekintetben tehát biológiai tényezőkről is beszélhetünk, még ha végezetül mégis az emberi szellem uralja a fejlődés menetét, és az utánzás csupán a kontinuitás egyik eszközeként vehető számításba.

Kétségkívül téves premisszákra épülnek azok a materialista ihletésű szociológiai elméletek, melyek külső faktorokra vezetik vissza a kultúrmegnyilatkozások alapvető formáit. Ha ki is mutathatók bizonyos összefüggések, ezek nem a mentalitást, hanem az életmódot jellemzik, ami abban is megmutatkozik, hogy nem a faj a fejlődési menet hordozója, de a környezet sem determinálhatja a minőségi jellemzők alakulását. Az arab pusztaságok felhívására is kétféle társadalmi választ produkáltak a történelmi folyamatok: Egyes népek nomadizálódtak, mások öntöző kultúrát alkottak. A környezet elsivárosodása nem semmisíti meg a kultúrát, de a kultúra enyészete a környezet elsivárosodáshoz vezethet. Palmüra romjai a pusztaságban lelhetők fel – olyan helyen, ahol a kultúra virágkorban a lakóság fejlett kereskedelmi tevékenység mellett öntöző gazdálkodást is folytatott. A maya kultúra őserdőben született, hanyatlása után visszafoglalta helyét a rengeteg. Technikai visszaesés nem kell, hogy szükségszerűen kultúrválságot okozzon, a kultúrhanyatlás következtében azonban romlásnak indul a technikai berendezkedések állaga. A római birodalom bukását hamar követte a birodalmi utak tönkremenetele, és a kommunizmus térhódításával is együtt járt az érintett országok iparának és kereskedelmének hanyatlása. Kedvezőtlen külső tényezők azonban pozitív szellemi erők jelenléte esetén gazdasági fellendülést is eredményezhetnek. Az ozmán-török nyomás hatására Ausztria a XVI. és XVII. században sokkal erőteljesebb gazdasági fejlődést mutatott, mint a békés Bajorország. Németország katonai veresége a Második Világháború után pedig soha nem látott konjunkturális fellendüléshez vezetett.

Részletes analízisek alapján Toynbee huszonegy a világtörténelem során fejlődése teljességben kialakult civilizációs szerveződésről tudta legfőbb jellemzői alapján kimutatni a tartalmi önállóságot. Ezek közül tizenhat ma már nem létezik. Ez a tény természetesen fölveti a kérdést, mely faktorok hatnak olyan destruktív módon, hogy egy kultúrkör rohamos hanyatlásnak induljon, és végül teljesességgel elenyésszen. Toynbee elveti a spengleri elméletet, mely szerint a panteista mechanikus körforgás szolgáltatja a változások dinamikus erejét. A bomlás okozati hátterét ő a szellemi tartalmak degenerálódásában véli fölfedezni, amely nem kozmikus eredetű, hanem gyarló emberi tulajdonságokra vezethetők vissza. Ez a káros hatású jellemvonás lehet

gőg, hiúság, hatalmi mámor, győzelem nyomán támadt elbizakodottság vagy mindezek elegye. A hanyatlás visszavezethető arra is, hogy kreatív személyiségek – az u.n. „domináns kisebbség" tagjai – elveszítik a szellemi erőt („*a loss of creative power*"), mely őket a tömegek feletti mágikus jellegű hatalomgyakorlásra képesíti. Toynbee elméletének ebben a tételében nyilvánul meg legkifejezettebben az idealista beállítódottság.

Szociológiai szinten is számos jelenséghez kapcsolódhat a dezintegráció. Ezek egyike abban áll, hogy a tömegek utánzása mechanikussá válik. A befolyásolásra hajlamos népség már nem jól megfontolt meggyőződés eredményeképpen, hanem beidegződés alapján, rutinból, megszokásból követi az objektív szellemből levezethető eszmeiség irányvonalát, és ha a társadalomi fejlődésben megjelennek olyan tényezők, melyek a megszokás erejét megtörik, akkor az adott kultúrkört a szétesés veszélye fenyegeti: A társadalmi életet irányító intézmények ereje elvész, és már nem képes a rendszer a korszak kihívásaira adekvát módon reagálni. Háborús konfliktusok a gazdasági élet vezető személyiségei szemében, akik egyre nagyobb hatást gyakorolnak politikai döntésekre, csak abban az esetben vállalhatók, ha biztosítottnak tűnik, hogy anyagi szinten is nyereséges lesz az összetűzés. Más kérdés, hogy katonai beavatkozások a nyilvánosság színterén sohasem anyagi érdekeltségek szem előtt tartásával lesznek megindokolva, hanem mindig az erkölcsi jellegű felelősségvállalás címkéjét viselik.

Napjaink kiemelten nehéz problémájának egyike a demokratikus szellem és a köznevelés intézményrendszerének összeegyeztetésében jelentkezik. Ahhoz, hogy a technikai műveltség alapjait képző műveltségelem széles tömegek számára is elérhető legyen – kapacitás hiányában – alaposan meg kellet csonkítani a humánus szellemű műveltséget. El kellett szakadni a tradíció alapjaitól, és ezzel a modern oktatási demokrácia a félműveltség és az állami propaganda médiumává vált. Ezzel egyidőben a nyomtatott, valamint elektromos médiák funkcionalitása is átvedlett és javarészt már a politikai propaganda, illetve hatalmi akarat kifejezőeszközét valósítja meg. Mindemellett destruktív jellegű híranyagok is a hagyományos lehetőségekkel összemérten hihetetlen gyorsasággal törnek maguknak utat öncélú eszmék gátlástalan terjesztése számára.

Megismétli-e a történelem önmagát?

A társadalmi dezintegráció első fokon az adott kultúrkör szellemi egységének felbomlásában nyilvánul meg: A közös kultúrértékekbe fektetett hit megrendül. A kohéziót biztosító utánzás elveszíti vonzódása mintázatát, az eszmei folyamatosság

már csak az idomítás erejéből tartja fenn magát.[i] A kultúrértékek fényének elhomályosulásával az emberi élet ünnepei is rutinná válnak, ami azt eredményezi, hogy az élet értelmének hétköznapi megragadása is problematikussá válik. Az individuum a veszendőbe menő kultúra teremtő erejének ellensúlyozására a kifakult környezet jellegzetességeinek, illetve Intelligibilis Karakterének megfelelően válaszol a szociológiai szinten manifesztálódó felhívásokra és a közösségi szellemben létrejön a válságot visszatükröztető hasadás: Az uralkodó kisebbség tekintélye nem képes már irányításra, ehelyett maga alkalmazkodik a tömegekben kialakuló szokásokhoz: Divattá válik a faragatlan viselkedési mód. A negyedik században a római birodalom barbár származású tisztjei nem vesznek már fel latin neveket, hanem büszkén utalnak germán származásukra. Galliában még a latin csengésű neveket is átváltoztatják germánra. Az uralkodó kisebbség és a primitív többség összecseng a közös barbarizmusban. Caracalla (188 – 217) római császár, habár gőgös, fennkölt természetű, katonáival pajtáskodik, a közlegények modorát utánozza. Néró (37 – 68) dilettáns művészi ambíciói és Commodus (161 – 192) próbálkozásai gladiátor szerepében, szintén e folyamat eredményének tekintendő. Az uralkodó kisebbség nyelvezete sem választékos többé, szalonképessé válik szókincsében a zsargon, és kialakul a nyelvi klasszicizmustól alaposan eltérő *lingua franca*. Végső kiteljesedésében véget vet a barbár hősi korszak a régi társadalomnak. Új kultúra kialakulása veszi kezdetét, amely szelektív módon idomul magatartási módokban és szellemi irányultságban a még föllelhető hagyományokhoz.

A tradíció elértéktelenedése veti fel a kérdést, hogy miként orientálódik a lélek a szellemi meghasonulásban. Egységes válasz a kérdésre nem adható, mivel krízishelyzetekben különböző személyiségek más-más módon reagálnak. Annak ellenére, hogy programja a viselkedési módok előreláthatóságát tűzte ki céljául, a modern, tapasztalati megoldásokat kereső differenciálpszichológia se tud e kérdésben egységes álláspontot kialakítani. Nem utolsó sorban azért nem, mert épp ilyen esetekben mutatkozik meg a személyiségvonásokat felülíró etikus attitűdök döntő jelentősége. Sokan kivonják magukat a társadalmi kötelesség teljesítésének kényszere alól, de vannak olyan eredeti konstitúciók alapján gyenge jellemnek tűnő egyéniségek is, melyek, ha kell vállalják a vértanúságot.

Toynbee említést tesz az úgynevezett egyetemes állam, („*universal state*") kialakulásának feltételeiről. Ezeket a szövetségrendszereket nem az ideák közössége, hanem a legerősebb hatalom diktátuma hozza létre. Bizonyos korszakok ilyen egysége képes egy időre biztosítani a hanyatló félben lévő kultúra békéjét. De az egyetemes állam is előbb-utóbb elpusztul a belső proletariátus szecessziója és a külső proletár barbárok támadása következtében. Ami a világösszeomlás után megmarad és átmentődik a jövőbe, az nem más, mint az egyetemes vallási intézményrendszer. Az arab kalifátus

i Mimesis is a kind of social drill.

a szír kultúrkör állama volt és átörökölte utódaira az iszlámot, a római birodalom hagyatéka a kereszténység… A vallási meggyőződéseket kultikus formában standardizáló *egyház* nem teljesedik ki saját teremtő kultúrkörében, ám egy későbbi kultúrkorszak metafizikai elegendő alapjává válik és az elpusztult kultúra a *palingenesia* folyamatában újjászületik más alakban.

Toynbee hisz az emberiség önfejlődésének dialektikus kibontakozásában és a kultúrfejlődés metafizikai értelmezésében. Úgy véli, a kutúrfolyamatok megértésének elegendő alapját a metafizikai felfogásban kell keresni. Az élet szociológiai vonatkozású tartalmát irányulatlan tények sorozatának, tömeglélektani folyamatok megnyilatkozásának tartja. Biztos benne, hogy az emberiség életét az *abszolút pozíció* színvonalán csakis a metafizika dialektikus szabályok szerinti fejlődésében értelmezhetjük illúziók rendszerként az élet realitása felett. Ám afelett se lehet kétségünk, hogy logikai elegendő alapunk a realitás könyörtelen kényszeréhez képest ugyancsak illuzórikus – amikor például végtelenről, abszolútumról, reális végesről és relativitásról beszélünk. Esztétikánk olyan történésekről, érzelmekről tudósit, melyeket az élet azonos formában nem produkál, mégis megsiratunk színpadi sorsokat. Nyilvánvaló illúziók alapján könnyekre fakadni pedig realitást tagadó, szellemi élményre utal. Hamlet tépelődéseiben irreális alakokkal azonosulunk, mintha reális személyiségünknek nem lenne elég gondja-baja. Erkölcsiségünk az ösztönrealitások tagadását kívánja kategorikusan, jutalmazás ígérete nélkül. A misztika elfordít az evilági élet minden valóságától és már az életben előlegezi a halált. Szellemiségünk irrealitása csupán egy történeti metafizikában lelheti meg elegendő alapját.

Talán a metafizikai illúziót kell elvetnünk pozitív tudományossággal a szociológiai tények tudatában? Vagy éppen a történelmi fejlődés célja az, hogy a dialektikus látszat valósággá váljék és igazolja szellemi illúzióink végső diadalát? A történetbölcselet nem hivatott sorsdöntő kérdésekben útmutatóul szolgálni, feladata csupán abban áll, hogy feltárja az illúziók kibontakozásának törtvényszerűségeit. E kérdésre ad választ a történelmi jövő titka, amely titok feltárása az emberiség fejlődésének végső célját az *amor Dei intellectualis* történetbölcseleti értelemben vett utópiája képezi.

A világvalóság individuális és közösségi metszete

Fentebb logikai törvényszerűségek vonatkozásában ismertettük azokat a jelentéshordozó rendszereket, melyek az ideális összefüggések közvetlen kapcsolódása alapján jönnek létre és a problémafeltáró gondolkodás szerkezetét alkotják. Az intellektuális

tevékenység e módozatában különbséget kell tennünk a gondolati tárgy *objektív,* illetve *extatikus* megközelítése között. Ez utóbbi aktus alapján valósul meg az inherencia jelensége, mely által az alsóbb rétegeken (élettelen tárgyakon) gondolati, valamint érzelmi tartalmak jelennek meg és ezáltal a személyi tudat koherens közegében a tárgyak jelentésegységekké válnak. Nyelvi közösségek alapjait is e mechanizmus képezi, mely azt eredményezi, hogy különféle individuumok formális vonatkozásban ugyanazt a szellemi tartalmat realizálják. A lingvisztika e jelenséget, mely igazolja, hogy az emberi nyelv közös logikai gyökerekre vezethető vissza, „nyelvi univerzalitások" („*Sprachuniversalien*") címszóval ellátva vizsgálja. Fentebb a kommunikatív módon azonosítható fogalmak denotatív, illetve konnotatív jelentésmódozatait olyan értelemben specifikáltuk, hogy a denotáció interindividuális konszenzusra alapozódik, a konnotáció pedig kiegészíti a tárgyi vonatkozású meghatározásokat az egyéni élményvilág szubjektív jelentéstartalmaival. Így gazdagodik a szellem objektív azonosítási képesség mellett olyan folyamatosan létrejövő – racionális és affektív szinten megjelenő – gondolati anyagokkal, melyeket a fizikai, illetve szociális környezeti benyomások érzékfeletti összefüggései alkotnak. Az ember tehát kétféleképpen tudja és gondolja a világot és önmagát: egyrészt a közösség, másrészt a maga szubjektív valóságának megfelelő, nyelven túli értelmezésben.

Vegyük észre, hogy a világfolyamat ilyen körülmények között nem mutathat fel semmiféle magánvaló („*an sich")* jelleget. A dolgok minden lehető külső hatást átölelő, *szelektív* észlelése értelmében nincsenek tudattól független tárgyak, a kanti értelemben vett *lényeg* csupán nemlétben szunnyadó lehetőségként létezhet. Minden a fizikai világot, illetve szociális környezetet tudati szinten ábrázoló benyomás felruházható valamiféle kommunikatív jellegű címkével, és amennyiben az alkotó elme eme produktuma beleilleszthető az adott kulturális közösség objektív szellemébe, megjelennek rajta a *szemantikus referencia* jegyei. Amennyiben a konkrét körülmények konszenzuális terminus megalkotását nem teszik lehetővé, úgy idioszinkratikus elemek vagy innominát jelenségek formájában rögződik a mentális folyamatok adott konstellációja a személy szellemében. Ebben a mindenki számára egyéni tudati képben szunnyad a fent említett, nemlétből felbukkanó valóság, melyben individuális kreációk tudományos tézisek és művészi alkotások formájában válhatnak realitássá. Egy táj megkapó szépsége, amely individuális tudati valóság formájában hatja át az alkotó elme értelmi és érzelmi világát, objektív valósággá válhat egy tájképben, költeményben vagy éppen zenei kompozícióban. Az egyén lelkületéből a köztudatba transzformált világtudás meggyőző módon juttatja kifejezésre, hogy a dolgok „*Ding an sich*" formátumú lényege csak egy olyan végtelen dimenzionalitással rendelkező abszolútumként képzelhető el, melynek rossz végtelenjéből kizárólag az emberi szellem képes véges valóságot teremteni. Még világosabban ábrázolódik e megvalósulási folyamat a tudományos gondolkodás fogalmi rendszerében. A pozitivista meggyő-

ződésű Ernst Mach még kedvére gúnyolódhatott, ha kollégái az atomelméletben feltáruló új lehetőségeket vitatták. Napjainkban a matematikai képletek nyüzsgő sokasága alkotja az atomfizika fogalmi rendszerét. Ezek a tartalmi megfogalmazásban körül írhatatlan terminusok nem a Kant által leírt létező „*Ding an sich*" valóságához közelítenek, hanem a folyamatosan megvalósuló, – valójában idealitásként elképzelt – nemlétből létté váló Világegész újabb és újabb elemeit jelenítik meg individuális szellemekben és az objektivált szellemben.

A pozitivista gondolkozás által képtelenségnek tartott és sok gúnnyal illetett antropomorfizmus ebben a megvilágításban, már nem tekinthető a primitív népek gondolkozási sajátosságának, a dolgok emberi lényünk szellemét kielégítő adaptálását a valóságtudat legtermészetesebb megnyilvánulásának kell tekintenünk. Minden kultúra azáltal válik világvalósággá, hogy az emberi elme az érzékileg megragadott tényszerűségeket jelentéshordozó rendszerré változtatja. Ez a készség éles határral különül el az állatokat jellemző szellemi képességtől, melyet minőségbeli különbség nélkül igyekszik a pozitivizmus az emberi elmében kimutatni. Az elképzelés tarthatatlansága egyszerű példa alapján is kimutatható. Ha egy okosnak tartott házőrző eb ledől az udvaron pihenni, senki sem állíthatja tudományosság igényével, hogy amiképpen ez az emberre nyugalmi állapotban is jellemző, gondolatok járnak a fejében. Az állat, ha nem is a szokásos éberségi szinten, de továbbra is figyelemmel kíséri környezete jelenségeit, hogy adott esetben megfelelő magatartással, melyben tapasztalati tényezők is szerepet játszanak, intelligens módon reagáljon. Ez a viselkedési séma, komplexitásától eltekintve, nem sokban különbözik attól a kísérletileg igazolt intelligens magatartástól, melyet saját, lényegesen egyszerűbb életterükben örvényférgek is tanúsítanak, melyek levágott fejük regenerációjára képesek és az újonnan kifejlesztett agy segítségével minden teljesítményt létre tudnak hozni, melyre az amputáció előtt kondicionált reakciók alapján is képesek voltak.

Igaz, hogy a kutya is rendelkezik érzelmi élettel: örülni, szomorkodni tud, és talán gazdája iránt érzett vonzódás is fedi valamiképpen a hűség és szeretet fogalmát. Ám az állat nem *gondolkodik*, hanem csak reagál: *cselekszik* gazdája érdekében, gazdája helyett. A ragaszkodás eme magatartási formájában szintetikus szellemi többlet nem valósul meg, mint ahogy a Hold felé átszellemülten ugató ebeket sem a természettel való kontemplatív azonosulás motiválja.

Csupán az ember érez, szomorkodik, gondolkodik a természet helyett és állít célt az önmagukban céltalan természeti energialefolyások elé. Emberi azonosulás példáját szemlélteti egy jogi tekintetben objektív személy megteremtésének lehetősége is: helyette gondolkozunk, pereskedünk, miközben cselekedeteink nem saját egyéniségünk valóságában, hanem egy akaratlagosan képzett virtuális közegben játszódnak le. Az állam se csupán beszámítási pontja alkotó elemeit megjelenítő jogszabályoknak, hanem logikai identifikációja azon polgároknak, akik létét bizonyos elvek előtérbe

helyezése alapján megvalósítják. Rovarok azért nem alkothatnak államot a szó valós értelmében, mert nem szellemi meggyőződés, hanem reflexszerű viselkedési módozatok sorozata irányítja szervezett tevékenységüket, melynek egységét a munkamegosztás közösen élvezett haszna alapján államnak nevezünk. Ez azonban egy olyan rigid létfenntartó szerkezet, amely már egyetlenegy szerkezeti elem kiesése esetén is a szerveződés pusztulását eredményezi. Az emberi állam ezzel szemben egy robusztus fejlődőképes képződmény, amely kvázi-gondolkodási tevékenységet hajt végre: adományoz, követel, intézkedik, mintha élne. Az antropomorfizmus fogalma, amely e cselekedetekben megnyilvánul, nem a pozitivizmus kifejezési módjára jellemzően – alanyi és tárgyi oldalra bontva – hanem organikus Egészként érvényesül.

Kategorikus novum a kultikus Egészben

Szellemi jelentéseket hordozó rendszereknek három válfaja létezik, háromféle szellemi aktus következményeként: *Racionális* aktusok eredménye *logikai* jelentésrendszerben ölt testet; *irracionális* aktusok önmotiváló eszköze a *szimbólum*; *értékelő* aktusok értelme műalkotások *esztétikus* jellegében nyer kifejezést. Művészi alkotások jelentésrendszere a szép és jó közös szférájában ölt szintetikus középként testet. Ebben a szintézisben, melyben a jó szépnek minősül és a szépség a jó minőségében manifesztálódik, különböző színtörésekben jelenik meg az érték fogalma.

Amennyiben az éthoszt, tehát az értékelő tudat elegendő alapját *irracionális* eszmék hatják át, úgy a korszakot jellemző sajátság egy kategorikus affektív cselekvési rendszer uralmában nyilvánul meg. A társadalmi életet ez esetben nem elvont gondolati konstrukciók, logikus mérlegelések, tételes erkölcsi törvények irányítják, hanem kultuszok, melyek egy bizonyos *viselkedési* prediszpozícióban realizálódnak. A közösség tagjait közösen végrehajtott szertartások, varázslatok, mágikus eljárások kohéziója tartja egyben. A kultuszt megjelenítő kifejezőeszközök szimbólumokban koncentrálódnak, melyekhez akarati tartalmak kapcsolódnak szellemi és lelki energiák megjelenítése céljából. A szimbólum ez esetben a reális Világegésznek csupán köntöse, érzéki megjelenítése, látszat, jelenség… Ennek a rendszernek az értékelése során is fennáll a logikus értelmezés veszélye, mely megfosztja a kontemplatív módon megragadott valóságot legfőbb tulajdonságától, az Egésszel való azonosulás kategoriális novumától.

Racionális jelentésrendszerek a valóságot a logikai Világegész keretei közt realizálják, szenzorikus módon megragadott tárgy ez esetben csupán képzet minősé-

gében érvényesülhet, érzéki benyomások csak logikai jelentésrendszerek elemeiként válnak gondolati tevékenység kifejtésére alkalmas fogalommá. A logikai identifikáció értelme itt abban a felfogásban nyer kifejezést, hogy nem létezhet izolált valóság; minden létező csupán *ex parte* megnyilatkozása a legfőbb logikai genusnak. Érzéki benyomások mind racionális, mind irracionális értelmezési módozatban építőelemként járulnak egy affektív vagy racionális szinten megalkotott Egész magasabb rendű minőségéhez, amely azt a perspektívát biztosítja, melyből szellemi szinten értelmezheti az egyed önmagát.

A fogalmi egységek irracionális, illetve racionális komponense, mint ahogy ezt szövegértelmezés tekintetében a lexikális egységek szerepéről is megállapíthatjuk, sohasem választható el teljes mértékben egymástól. Ha egy bizonyos kultúra extrém módon tendál az egyik vagy másik extrémitás felé, úgy – a történelem tanúsága szerint – érzékelhető válik a szétesés veszélye. Szimbolikus kultuszok esetében a jelek elveszítik racionális tartamukat, és a jelképek mögött nem jelenik meg már értelmi fedezet, ami azzal a következménnyel jár, hogy az ábrázolt jelenségek nem haladják meg a látszat színvonalát. Ennek tükörképe figyelhető meg a görög gondolkodás fejlődésében, melynek folytán a mitologikus szimbólumrendszer költői és művészi műfajokban intellektualizálódik, miközben fokozatosan racionálissá válik. A szimbólumok, melyek a kategorikus kultuszok korszakában mágikus erejű, reális erőközpontokként hatottak, a folyamatos racionalizálódás eredményeként, mimetikus tárgyutánzatokká válnak, az éthosz dogmatizálódik, és csupán idő kérdése, hogy a mágikus érzelemtöltet helyét is racionális aktusok logikai rendszere foglalja el. A várható következményeket már Konfucius is leírta: Minél sűrűbb a szabályozási folyamatok közege, annál korlátoltabb az egyén és vele együtt a szellem szabadsága. A kategoriális kultuszok korszakát követi tehát a dogmatikus normák korszaka, amely végezetül lezárul a konvencióban.

A fentiekben vázlatosan megjelenített kultikus berendezések közelebbi vizsgálat alapján a következő képet tárják elénk.

[a] *Kategoriális kultuszok korszaka*

A társadalmat nem előre kiagyalt jogszabályok rendszere, hanem kultuszok és szentségek szisztémája hozza létre. Fustel de Coulanges (1830 –1889) az antik államról írott művében értesülhetünk arról, hogy szabad görög polgároknak esküvel kellett fogadalmat tenniük a szent tárgyak védelmére és a velük kapcsolatos rítusok tiszteletére. Ez egyértelműen utal arra, hogy a haza nem racionális fogalom, és a jogi értelembe vett állam és az állampolgárság sem alkotmányjogi részesülés a főhatalom gyakorlásában, hanem kultikus beavatottság következménye. Démoszthenész írásai is arról tudósítanak, hogy polgári fogadalom *jogosít* a szent rítusokban való részvételre. Nincsen ez másképp a kereszténység esetében sem, melynek tagjává a keresztség

felvétele avat: „Bizony, bizony mondom néktek, ha valaki újra nem születik vízből és Szentlélekből, nem mehet be Isten országába". A keresztelési anyakönyvek lajstromai évszázadokon át egyben a polgári viszonyok dokumentációja is volt. A kultúrkörben való polgárosodás alapja ily módon a kultikus gyakorlatban való részvételnek tekinthető. Az állampolgárság jogi fogalma sokkal későbbi eredetű; már racionális alkotás. Athén négyszázezer lakosa közül 250.000 rabszolga volt minden politikai jog nélkül. A 150.000 polgár volt szabad, aki megjelenhetett a népgyűlésen („*Eklézsiában*") és joga volt szót emelni a törvények megalkotásának vitafórumán. Az antik kultúrában versengés alakult ki a kultikus beavatottság és az állampolgársági jog között. Pál apostol történetében is megfigyelhetjük a következményeket: Keresztsége a vértanúság dicsőségével ruházta fel, római polgársága viszont lehetővé tette, hogy keresztre feszítés helyett lefejezzék. Halálbüntetés esetén ez a kivégzési mód csak szabad embereket illette meg.

Kultuszcselekedetek nem racionális értelembe vett célmegvalósító aktusok. A rendszer egészéből kiszakítottan értelmetlennek tűnő magatartási módokat irracionalitás jellemzi, amely egy meghatározott hangulati elemben nyer értelmet. Az affektív tartalom központi jelentősége arra utal, hogy a tevékenység magasabb rendű. Racionális kifejezési eszközökkel nem lehet megjeleníteni: Hangulatok teszik a kultuszcselekedeteket etikai jelentőségűvé. Minden kultikus cselekedet célja abban áll, hogy a személy alanyi/tárgyi ellentmondásosságát feloldja egy panteisztikus jellegű – kereszténység esetében transzcendens metafizikai – azonosulási folyamatban. Metafizikai szinten ez az identifikáció az „Istenben való szeretet" szentenciában ábrázolódik. A tétel, „Amit nem akarsz magadnak, ne kívánd másnak" nagyobb általánosságban így is megfogalmazható: „Ne kívánj embertársadnak olyat, amit másvalaki önmagának nem kíván." Mindkét esetben olyan jellegű *identifikáció* esetével állunk szemben, melyben cselekedeteket írunk elő magunknak, melyeket a mások iránt érzett felelősség dominál. Kodifikált rendszerekben az identifikáció képviseleti intézményekben ölt testet oly módon, ahogy a gyám, gondnok vagy szülő jár el egy erre rászoruló személy érdekében, miközben úgy tevékenykedik, mintha a képviselt egyén józan ítélőképességgel, teljes cselekvési kompetenciával bírna. Affektusokra való hivatkozás identifikáló éthoszokban mindig példaszerű. „Szeress, légy hű, légy irgalmas!" nem valós érzelmekre apellál, hanem csupán jó szándékra, hiszen érzelmeket se másnak, se önmagunknak parancsolni nem lehet. Kifejezhetnénk tehát a parancsolat lényegét úgy is, hogy tégy úgy, mintha valóban a felsorolt érzelmek motiválnák cselekedeteidet.

Ösztönvonatkozású affektusok mindig tárgyi irányultságúak: Valakit szeretünk, valakihez hűségesek vagyunk, valaki iránt részvétet érzünk… Etikai értelembe vett affektív kapcsolódás azonban nem tárgyi irányultságú, hanem kontemplatív jellegű. A szerető személy és szeretett tárgy közti viszony helyét az érzelmi képviselet éthosza foglalja el. Mások helyett gondolkozni, mások helyett szenvedni és az érzelmi

azonosulás alapján mindent megbocsátani csak ember tud: „Uram bocsáss meg neki, nem tudja, mit cselekszik." Ugyanez így is kifejezhető: „Ha az ellenem vétő tudná, mit cselekszik, akkor úgy viselkedne velem szemben, mint ahogyan én viselkedek, a megbocsátás szellemében, vele szemben".

Az éthosz keretében tehát feloldódik a merev alanyi/tárgyi szembenállás; ennek értelmét jobban megértjük, ha tisztázzuk a kérdést, miképpen értelmezendő egy olyan valóság, melyben az érző alany és az érzelmek tárgya felcserélhető. Szeretjük felebarátunkat, mint magunkat, mert felebarátunk is úgy szeret bennünket, mint önmagát? Egy ilyen szeretetközösség nem tekinthető erkölcsi példaértéknek, mivel a kölcsönösség elve önző belátásra alapozódik, melyet a már említett triviális példa illusztrál: „Adakozz a mentőknek, mert téged is érhet baleset!" Utilitarista etikák haszonelvűsége ilyesfajta etikát helyez az erkölcsi cselekedetek középpontjába, amikor céljukat abban fogalmazza meg, hogy cselekedeteimből a lehető legtöbb embernek származzék haszna – a magaméval együtt. Ilyen célkitűzések alapján azonban csupán egyfajta társadalmi eudémonizmusról beszélhetünk, amelynek nincs köze erkölcsi Jóhoz.

Kategorikus társadalmi közösségek korszakában kultuszok emelik az egyént egy olyan identitás szintjére, mely az emberi cselekvésnek mágikus értelmet kölcsönöz. Az *actio in distans* szabályai szerint a morális jelentőségű cselekvéseket nem az ruházza fel értelemmel, hogy valakinek jót, vagy rosszat teszünk, hanem a meggyőződés, hogy cselekvésünk által a világrend értelmet nyer, illetve sérelmet szenved: „Én, a cselekvő személy egzisztenciálisan hordozom a világtörvényeket. Tettem a világmindenséget érintő magatartási forma; rossz cselekvéssel jégesőt, áskajárást idézhetek elő." Személyes felelősségem abból adódik, hogy megfontolatlan cselekedetem világkatasztrófát idézhet elő. A kategorikus kultuszok korszakát így jellemzi a bűntudat és a rossz lelkiismeret veszélye, melynek mágikus leküzdésére áldozatok bemutatása ad lehetőséget. Ismeretes, hogy ez a meggyőződés az azték kultúra esetében tömeges mészárlásokhoz vezetett. Az identitás a talio-elv értelmében ugyancsak nyilvánvaló: Ha kiverem másnak a fogát, a magamét is elveszítem.

Az egyén áldozata a közösség cselekedetének számít ugyanúgy, mint ahogy egyetlen ember bűne miatt egész nemzetségeknek kell bűnhődnie. A lelkiismereti próbatételt mindemellett nem az ember okozza önmagának, hanem megtorló démonok hatalma – éppúgy, mint ahogy bűnös cselekedetekre is a gonosz szellemek veszik rá a velük szemben tehetetlenné váló személyt. Mágikus hatású szimbólumok, mitologikus jellegű történések esztétikus erővel ható motivációs eszközei a kultúrközösségeknek. Kollektivizáló hatásuk a kultikus cselekedetek közös élményében áll, ahol az irracionális metafizikai identifikáció erkölcsi értelmet nyer. Hegel kitűnő érzékkel figyeli meg, hogy a kultúrszimbólumok által gerjesztett regulatív érzelmek nemcsak az emberek közti viszonyra vannak hatással, hanem az ember istenségekhez fűződő viszonyát is meghatározzák oly módon, hogy a történelmi

folyamatokban megjelenő cselekvési rendszerek a panteista szubsztanciától való fokozatos elszakadás irányában fejlődnek.

A szubsztanciális egység mítoszát *khthonikus* istenek alkotják, melyek hatalmukat a Földhöz kötöttség erejéből nyerik; varázslatos alkatukban az emberi élet halálhoz és termékenységhez kötődő befolyásoltsága valósul meg. *Démonikus* mítoszok csillagászati vonatkozásban határozzák meg az élet sorsfordulóit. A megjelenített történésekben tág teret biztosít a jó/rossz polarizáció az individuum morális döntései számára – többnyire olyan helyzetekben, ahol az egyén etikai sorsa konfliktussá válik, mivel személyi törekvéseit a világ kibontakozási kényszerűségei keresztezik. A *héroszi* mítoszok istenségei emberi tulajdonságokkal rendelkeznek, állati szörnyetegeket szerepeltető *teriomorfizmus* ebben a kategóriában teljes mértékben háttérbe szorul. Az ember szabadságát olyan etikai értékű megfontolások alkotják, melyekben mágikus befolyásolásnak helye nincs. Szabadságát kiverekszi magának az ember, etikája már nem mágikus jellegű, hanem tudatos belátásra épül. Társadalmi organizáció tekintetében a görögök jóval elmaradottabbak, mint az évezredes szervezettségi múltra visszatekintő keleti népek, mitológiai képzeteikben mégis tiszta humanizmus tükröződik.

A keresztény középkor istenképzete erkölcsi tekintetben, kezdetleges szociológiai viszonyok ellenére is, a legfejlettebb sztoicizmus panteista felfogása fölött áll. A római birodalom jogrendszere, állami élete, pénzgazdálkodása modern mértékkel mérve is félelmetesen fejlett volt. A középkor feudalista berendezkedése agrárprimitívsége miatt meg sem közelíti antik elődjét, szellemi értékirányultságában azonban jelen vannak az embertestvériség fennkölt elvei, melynek előzményei az ókori kultúrákban csak rudimentáris formában fedezhetők fel. Ha csupán a tanítások szellemiségét vesszük figyelembe, Seneca vagy Marcus Aurelius írásaiból nem derül ki, hogy bennük rabszolgatartó úr hirdeti nézeteit, ennek ténye újfent arra utal, hogy etikai vonatkozású meggyőződések apriori jelleggel fejlődnek és érlelődnek egyre nemesebb nézetek irányába – az mindenkori szociális felépítménytől függetlenül.

Az eddigiekben kifejtettek arra engednek következtetni, hogy egy kultúrközösség akkor mutat fel jellegzetes metafizikai karaktert, ha kultusza mítoszokban, szimbólumokban, rítusokban érvényesíti önmotiváló eszközeit abból az intézményesített célból kifolyólag, hogy tagjait egy meghatározott erkölcsi felfogás irányába terelje. Az ősi Egyiptom kultúrmeggyőződése még kimondottan *khthonikus* jellegű, közel áll a totem-rendszerek *participation mystique* állapotot gerjesztő kultuszához, melyek az individuális szellemeket a totemállatok szellemisége köré csoportosítja. Jegyezzük meg ismételten, hogy sem Egyiptomban, se más spirituális állatokat imádó közösségekben nem a konkrét élőlény képviseli a szentséget, hanem az a racionálisan megragadhatatlan, fennkölt értékű fogalom, melyet az állati tulajdonságok összessége jelenít meg. A biologizmus tipikus tévedésének esik áldozatul Freud, amikor a metafizikai jellegű totem-képzeteket szexuális indítékú ösztön megnyilvánulásként

értelmezi, melyek mögött valamiféle neurotikus zavarodottság húzódik meg. Számára egyre megy, hogy a misztikus egységet turulmadár, szürke medve szimbóluma jelenik-e meg.

A szimbólum lényegét minden esetben közös eszmerendszer adja, mely affektív módon irányítja az egyén erkölcsi alapú cselekvési hajlandóságait. Középkori címerek totemmisztikus jellege alig vonható kétségbe, ám a közösségi szellemet szimbolizálják korunk zászlói, jelvényei, egyesületi címerei is, melyek ugyancsak totemek mintájára fejtik ki hatásukat. Háttéri erőként, amely a társadalmi egység összekovácsolódását szolgálja, a *hűség* érzelmét emelhetjük ki. Nem férhet kétség ahhoz sem, hogy a márkás cégek jelenkori védjegyi is ilyen értelemben igyekeznek a fogyasztók hűségét megfelelő reklámokkal kultikus módon ébren tartani. Egyiptom különböző állati lényekhez kapcsolódó azonosulási szimbólumai tehát totemisztikus értelmet hordoznak, melyekben az egyes alkatokat megjelenítő szimbólumok bizonyos jellemvonások emberi vonatkozású absztrakciójának tekintendők. Erre utal az is, hogy papok és egyéb tisztségviselők tevékenységük elvégzése során különféle állat-maszkokkal idegenítették el a fejüket. Nehéz lenne azonban visszamenőleg megállapítani, mit jelenthetett például a sólyom, sakál vagy bika jelképe. Az állati tulajdonságok olyan bizarr kombinációi is előfordulnak, melyek például kígyót egyesítenek bikával, vagy oroszlán testet kos-fejjel. Nem lehet kétséges, hogy megvolt ennek a szintézisnek is a szemantikus háttere, konkrét módon azonban csak annyit állapíthatunk meg, hogy az identifikáció következtében az emberi lény egy állat lelkületével egyesült. Hegel szavaival szólva ezt pontosabban úgy is kifejezhetjük, hogy az állati lényre az emberi szellem *ráépült.* Azt, hogy mekkora jelentőséget tulajdonított az ó-egyiptomi kultusz e frigynek, mi sem bizonyítja jobban, mint a monumentális méretű Szphinx, mely oroszlán testtel, emberi fejjel dacol az évezredek eróziójával.

Mezopotámia kaldeus eredetű kultúrájában felbomlik a totemisztikus szubsztanciális egység mitológiája, és már nem a *khthonikus* hitvilág földhözkötött alakjai, hanem egy asztrális jellegű szimbólum-rendszer *démonikus* erejű képzetei uralják a közösségi szellemet. A világ égre vetülő körforgása két élesen polarizált szakaszra osztja a tapasztalati és erkölcsi vonatkozásban megítélendő jelenségeket: éjszakára és nappalra, illetve jóra és rosszra. A két véglet nem fér össze egymással, egyik a másikat folyton-folyvást megsemmisíti. És mert a csillagok körforgása örök, ezért az isten-princípiumok közötti harc is az idők végeztéig tart. Etikai értelmet a világkép a *mazdaizmusban* nyer, ahol vallási meggyőződéssé érlelődik a Jó és Rossz küzdelme, amely Ormuzd és Ahrimán személyéhez kötődik.

A sumér, akkád, babiloni, asszír, perzsa, arab felfogás az *iszlámban* az igazhitűek és a gyaurok harcává változik. A huszadik század szociológiáiban e harc nem kevésbé mitikus jellegű osztályharccá, világnézetek összecsapásává alakul. Ám ha szélesebb perspektívában vonjuk vizsgálat alá a meggyőződéseket, melyek immáron nem any-

nyira vallási, hanem sokkal inkább ideológiai szinten polarizálódnak, megállapíthatjuk, hogy alapvető nézetkülönbségek esetén jóformán minden radikális elvet képviselő reformátor önmagát kiáltja ki Jónak világmegváltó küzdelmében a Rossz ellen.

Az istenségek legfőbb foglalkozása a harc. A Föld feletti csillagos ég ellentéteként a Föld alatt megbúvó alvilág jelenik meg. A sötétség e birodalmában csúf démonok nyüzsögnek, akik szenvedést és halált hoznak az emberre. Dögvész, lidércnyomás nyavalyatörés az ő boszorkányságuk műve. E démonok az isteni rendet igyekeznek szétzilálni, arra késztetve a rend őrzőit, hogy megtorló erővel verjék vissza a támadást. A világosság erejével történő azonosulás következtében az ember cselekedetei sem izolált, lélektani folyamatok által motivált tettek, hanem a démonikus összecsapás kimenetelét hathatós erővel befolyásoló mágikus aktusok, melyek értelmessé teszik, hogy ő is bekapcsolódjon a kozmikus harcba. Zarathustra, a mazdaizmus megalapítója, Zend *Aveszta* című művében harci programként ki is nyilvánítja, hogy az ember kötelessége Ormuzd teremtményeinek megvédése. Minden erejével azon kell legyen, hogy elpusztítsa Ahrimán alkotásait.

A csillagos ég isteni erejéből az ember is részesedik, hiszen alkotó eleme az anyagi világnak, melyet Ormuzd hozott létre. A csillagvilág nemcsak az istenségek otthona, hanem az egyes ember sorsának reprezentánsa is. A kölcsönösség elve abban nyilvánul meg, hogy a csillagok rendjében van megírva az ember sorsa, de kifejeződik emellett az emberi tett mágikus hatásában is a mennyei világrend. Ebben az értékrendi polarizációban a Rossz nem viszonozható Jóval, hiszen ez defetizmust jelentene és az alárendeltség szerepének elismerésével járna. E kibékíthetetlen ellentétek közegében csupán a talio-elv érvényesülhet oly módon, hogy aki szelet vet, az a vihar bekövetkeztét akarja. A legfőbb emberi erény e sorsszerű értékharcban csakis a harciasság lehet. Az iszlámban ilyen értelemben válik kötelezővé az „igaz hit" fegyveres terjesztése. E meggyőződés alapján nincs is dicsőbb dolog, mint csatatéren meghalni. A kilátásba helyezett túlvilági jutalom persze nem változtat semmit a harc kategorikus jellegén. A Gilgames eposz még azt sugallja, hogy a halál hősként vagy egyszerű polgárként egyre megy. Enkidu, Gilgames harcostársa halála után nem térhet vissza az alvilágból, tudatja azonban az őt megidéző baráttal, hogy csak a jótettek, melyek nevéhez kötődnek, óvhatják meg őt jogos megvetéstől az árnyékvilágban. *A panteista felfogásban a világrend nem emberközpontos, éthosza ezért nem is nyújt metafizikai vigasztalást híveinek.*

A hinduizmus panteonjában a *Brahma* fogalma tölti be az ősprincípium szerepét. Ennek emanációja egy olyan mindenség, amely létrejötte után nem tudna megmaradni, ha létének fenntartásához *Visnu* megtartó ereje, mintegy statikus potenciálként, nem járulna hozzá. Az így megvalósuló mozdulatlanság azonban egyenlő lenne a halállal; a világ csupán holt valóságként létezne, ha teremtése után nem mutatná azt a permanens megújulást, melyet körforgással biztosít magának. Erre az állandó megújhodásra *Siva* ad lehetőséget azzal, hogy destruktív erejénél fogva minden dol-

gok megsemmisítésére tör, és ezzel arra készteti *Brahmát*, hogy az egyensúly megtartása érdekében folyamatos teremtő tevékenységet fejtsen ki. Képszerűen e folyamat a napisten, *Szúrja,* szerepváltozásaiban ábrázolódik, aki reggel a teremtés, délben a megtartás törvényeinek engedelmeskedik, estére pedig átengedi magát a megsemmisülésnek, hogy hajnalban újraszülessék. A világ jelenségeit és az élet történéseit a felsoroltakon kívül számos perifériku jelentőségű istenség és mesebeli lény irányítja, melyek mindegyike valamiképpen kapcsolatban áll az emberrel, ha nem is gyakorol hatalmat felette – sőt néha nevetség tárgyait képviseli. Megtalálhatók köztük istenek, félistenek, démonok, hősök, továbbá szent hegyek, folyamok és az animista szemlélet különféle tárgyai. Gyakorlatilag minden mitológiai alaktípus megjelenik kisebb-nagyobb súllyal a mítoszok szövevényében, fejlődőképes, tehát nem egyszer és mindenkorra mereven meghatározott alak formájában.

Indra, a harc istene, Ég és Föld gyermekeként vágtat harckocsival a csatába, ahol gonosz lények ellen küzd. Kezében villámjogar, előtte, felette, mögötte démonok fellege gomolyog. Növény, állat, ember, gonosz szellem és istenség szervesen egybefonódik a mítoszok kozmoszában, melyben a személy és a világ látszólagos sokasága panteista értelemben vett világegységgé válik. Ezt az alanyt és tárgyat összeölelő identitást *Átman* valósítja meg azáltal, hogy az Énben rezidens emberi lelket eggyé teszi a Világlélekkel. Szubjektív és objektív szinten így már csak kibontakozási állomások formájában rétegződik a valóság.

Az egyiptomi szubsztanciális egység és a khaldeai értékpolarizáció kiegészül az indiai panteizmusban egy tudatos értékhierarchiával, melyet az istenségek sokasága mellett a lakóság kasztrendszerbe való besorolása is jellemez; azzal a különbséggel, hogy amíg az istenségek hatalmát egymás közötti vetélkedések határozzák meg – Krisna például ereje demonstrációjával készteti Indrát behódolásra –, addig emberi vonatkozásban nem a szubjektum érdeme, hanem a világ rendje szolgáltatja a társadalmi rangsorban elfoglalt pozíciót. Sorsszerűség dönti el, hogy a brahmanák papi kasztja isteninek és páriáké pedig szennyezettnek minősül. Aki egy bizonyos kaszt egyedeként jön a világra, annak kötelező életformája, alapvető tulajdonságaival együtt, már eleve meg van határozva.

Jegyezzük meg, hogy kivetni valót Arisztotelész sem talál a sorsszerűség tételén, amely kimondja, hogy vannak, akik szolgaságra születtek és vannak, akik születésüknél fogva szabad emberek. Úgy véli, a sorsszerűségben életigazság nyilvánul meg. Sértőnek tartja a római jog is, ha szabad embert neveznek rabszolgának, ismeri tehát az antik gondolkozás a születés által való szennyezettség fogalmát, azzal a különbséggel, hogy apoteózisra a héroszi etika értelmében lehetősége van mindenkinek: Mindenki megostromolhatja az eget.

A sztoicizmus kiterjeszti a rabszolgaság fogalmát lelki, illetve mentális viszonyokra; meghatározása értelmében káros szenvedélyek is rabságot eredményeznek. Ám

ennek fordítottja is igaz: A szellem hatalma arra képesíti az embert, hogy megszabadítsa őt attól a szolgai viszonytól, amelyet a sors kényszerített rá. Seneca szerint a társadalmi értéket a sors jelöli ki, a személy azonban szabadon választhat számára releváns értékek között. Gyakorlati példaként szolgálhatnak erre háborús összecsapások, forradalmak után kialakuló társadalmi átrendeződések. A Második Világháborút követő kommunista hatalomátvétel után sok érdemmel teljes család sarja kényszeredett hazánkban arra, hogy kényelmes otthonából kilakoltatva tanyasi viskókban tengesse életét olyan foglalkozást űzve, mely messze alul múlta megszerzett tudását és intellektuális képességeit. Azt azonban, hogy mennyire tudta ez a külső kényszer belső szabadságát megtörni, ki-ki saját jellemének függvényében élte meg Nemcsak külső szabadság és társadalmi jellegű rabszolgasors létezik tehát, rabszolgák lehetünk szenvedélyek, bujaság, kapzsiság, egoizmus, önhittség, hatalomvágy következtében valamennyien. Nem is lehet semmiféle rabszolgaság gyalázatosabb, mint az önként magunkra vállalt…

Az antik gondolkozás értékelése kivezet bennünket a panteista felfogás köréből, és a mágikus *participation mystique* helyét a tudatos önmeghatározás szabadsága foglalja el. A hinduizmusban a minden létezővel való azonosulás képességével kiteljesedik a kategorikus kultuszok rendszerének következetes metafizikai világképe, melynek érzelmi vetülete az egyiptomi *tárgyi hűséggel* szemben a *dologi részvétben* nyilvánul meg. Ezek az érzelmi rezdülések nem annyira a szociális viszonyokból adódnak, sokkal inkább a világban betöltött pozíció értelmezésére utalnak, amelyek meghatározott cselekvési kötelmeket indukálnak. Ha Egyiptomban a világmenet befolyásáról alkotott elképzeléseknek a monumentális tárgyakban történő ábrázolás felelt meg elsősorban, úgy Indiában ugyanazok a cselekvésre késztető adottságok, melyeket a mindenség sugallata rótt fel előírásszerűen az emberre, mitikus lények struktúrájában nyert kifejezést.

A távol keleti kultúrkör rokon az indiaival, a taoizmus, illetve konfucianizmus azonban számos khthonikus elemet tartalmaz, és így sok mindenben közel áll az egyiptomi ethoszhoz. A sorsszerűen meghatározott társadalmi pozíciók ezzel szemben az indiai, a kasztrendszer áthághatatlan determinációjára emlékeztetnek. Erősen démonikus karakterű a lámaizmus is, melynek mágikus varázslatos ethosza a khaldeai hitvilágra emlékeztet. A meditatív módszerekkel végrehajtott misztikus azonosulás lényege abban áll, hogy az egyén a Világegész elemeit saját tudatának részeként igyekszik értelmezni és bizonyos mértékben birtokba venni.

A panteizmus eddig ismertetett formáitól a görög gondolkozás már teljes határozottsággal eltér, ha misztériumában még meglehetősen sok is a khthonikus elem. A kultuszok intézményesülésének kezdetét a történelemtudomány, némi önkényességgel, az első olimpiai játékok időpontjával – Kr. e. 776 – jelöli meg. E játékok körüli szerveződés értelmét a későbbi racionális korszak már nem érti, Cicero kimondottan

rosszallólag nyilatkozik a nemzeti hősökké avatott olimpiai bokszbajnokokról. Úgy értékeli a történéseket, mintha az összejövetelnek keretet adó játékos erőösszemérések már ki is merítették volna az esemény magasabb rendű értelmét: A szellemi egység megvalósítását, egy bizonyos istenség közös imádatában. Az *amphiktüonia*, melynek csupán egy meghatározott arculatát mutatják be a sportesemények, nem más, mint egy kultikus szövetség intézményrendszere a görög törzsek között, amely bizonyos istenségek tiszteletét és külső ellenségek elleni védelmét szolgálja. A racionális korszakban a szövetségek kultikus jellege háttérbe szorul egy politikai irányzatú szövetség, a *szümmakhia* javára. Ez az egyesség a közös szellemi értékek tekintélyével megtiltja a szövetséges városok elpusztítását és tilalmazza az ivóvíztől való elvágást hadműveletek során. Ne feledjük, ezek a tilalmak nem jogi előírások, hanem a hellének misztikus azonosságának a jelei. A tény, hogy az ünnepi játékok versenyszerűsége és intézményesülése az időszámítás alapjául szolgált, azt bizonyítja, hogy a görögség sportszerű vetélkedései a római gladiátorok bestiális, életre-halálra szóló küzdelmével ellentétben, erkölcsi értékek hordozói voltak, melyek bátorságban nyilvánultak meg. A szókratészi etika *andreia* néven valóban első helyen említi a bátorság erényét. A görög kultúra eme kiemelt, *regulatív jellegű* érzelme merőben eltér a panteisztikus érzületektől, éppen az identifikáció tekintetében: Hűségesek vagyunk *valakihez*, egy *bizonyos célt* követünk hűségesen, fanatikus harciassággal állunk ki *valamilyen* ügyért, részvétet érzünk *valami* iránt, *valakit* szeretünk, *valamivel* szemben bátor ellenállást tanúsítunk. És ez a *valami* azért igényel bátorságot, mert félelmetes.

A panteista kategorikusság ellentmondást nem tűrő, haragvó, félelmetes istenség parancsaiban nyilatkozik meg. A görög affektív erény ezért nem a misztikus egyesülés, hanem sokkal inkább a *participation mystique* értelmű identifikációból való kilépés erénye.

Minden panteista kultúrában központi helyet foglal el a jósdák bizonyos események bekövetkeztét vagy kimenetelét illető állásfoglalása, a sorsértelmezés sehol sem válik azonban annyira intellektuális eljárássá, mint a görög Delphoi intézményében. Hegel meglátása, miszerint a görög jósda már nem a varázslat, hanem az értelemadás eszköze, minden bizonnyal helytálló. Panteista látásmódok keretei között a jóslat nem racionális magatartásra int, hanem valamiféle varázslatos áldozatot követel. Delphoi története azonban bizonyossá teszi, hogy a jóslatként feltűntetett tanácsok igen bölcs intézkedések meghozatalát javasolják. Ha Athént evakuálják, véli a perzsa háborúk idején a jósda, úgy hajók mentik majd a népet a pusztulástól: „Ád Zeusz gyönge fabástyát, gyermekeiddel együtt téged csak az szabadít meg".

Minthogy a bátorság férfi erénynek minősül, az antik kultúra is következetesen atyajogú, melyben a közhatalom a *patria potestas* jogrendszerét tükrözi. Latinul az erényt a *virtus* szó fejezi ki, és a haza szó – *patria* – ugyancsak az apa szerepét jeleníti meg, de még az anyanyelv fogalma is (*sermo patrius)* az atya beszédmódjára utal.

A racionális korszak azonban ennek a nyers férfiasságnak majdhogynem ellentmondva már következetes intellektuális elmélyedést követel: Nem a félelmetes panteista valóságot kell aggódva kémlelnünk, hanem saját szellemiségünk apriori szerkezetét. Az antik etikában, mely az egyén testi, lelki és szellemi erejében látja a helytállás eszközét, elveszíti központi jelentőségét a félelmet keltő sorsszerűség. Arisztotelész istensége már nem a panteizmus mindent átölelő erejével kényszerít azonosulásra, hanem a világtól elszakadva szemléli önmagát és emanációja eszményeit. Kategorikus kultuszok szerves része a misztika. Ez az antik kultúrákat is jellemzi, a görög misztikát azonban másképp kell értelmeznünk, mint a keletit, miután alapelve már egzisztenciális jellegű. Az „*Isten bennünk van, mi pedig Istenben*" tételből az antik gondolkozás az első fordulatot, a keleti pedig a második fordulatot követi. Ovidius gondolata, „*Est deus in nobis, agitante calescimus illo*"[i], már kifejezetten egzisztentenciális értelmű. Az antik etika fő erényei közt lesz a mértékletesség (*enkrateia*) és az igazságosság (*dikaioszüné)* számontartva. Ezek a jellemvonások már nem minősíthetők kategorikus tulajdonságoknak, bennük egyértelműen az emberi intellektus önmagára alkalmazott fékei nyilvánulnak meg azzal a jellegzetességgel, hogy káros affektusok zsarnokságával szemben nyújtanak védelmet a személynek.

„*Paszasz tasz aratasz episztémasz einai."* (Minden erény a tudásból származik): E szókratészi tanítás jelzi az átmenetet a kategorikus kultuszok korszakából a *dogmatizáló normatív* korszak felé. Az idézetben megnyilvánuló fejlődési állapot rendező elve már nem affektív természetű, hanem egyértelműen a racionális belátás evidenciájára épül. A Delphoi jósda homlokzatának feliratai is önismeretre intenek és intellektuális szinten hirdetik az emberi közösségek boldogító elveit: „Kerüld a gőgöt." „Légy igazságos." „Könyörülj a segélykérőkön…"

Ha a jóslatok kinyilatkoztatása még mágikus keretek közt is történik, a társadalmi együttélés alapja már nem a vak engedelmességet követelő totem, és a tiltások sem a tabu kényszerével hatnak az egyénre, hanem jobb belátásában bízva inti őt céltudatos, megfontolt cselekedetekre. Az antik szabadság fogalma ezek szerint negatív értelmű: szabadulás a kollektív kényszerűségből. Persze van, aki megszabadul, mert tudása és lehetősége van rá, az emberek legtöbbje azonban naturális kényszerűség rabja – barbár vagy rabszolga.

Ha megfontoljuk, hogy Athénban Kr. e. a harmadik században a szabad polgárok száma jóval a rabszolgáké alatt marad, érthetetlennek tűnik, hogy az amerikai függetlenségi nyilatkozat korszakáig sohasem fogalmazták meg tisztábban a polgári szabadságjogok fogalmát, mint a rabszolgák környezetében. A keresztény kultúrkör szabadságfogalma pozitív értelmű. A szabadság feltételeket teremt jó cselekedetek végrehajtására. A francia forradalmi deklaráció szerint mindenki tetszés szerinti fog-

i Isten lakozik bennünk, az ő tüze lelkesít minket.

lalkozást űzhet. Az antik ember viszont akkor szabad, ha semmiféle hasznot hajtó foglalkozást nem kell űznie, és az adott körülmények közt kedvére élhet. Ebből a megfogalmazásból kiviláglik, hogy az antik kultúra még szemben áll a sors hatalmával és a szellemi identifikációban a determináló kényszerűségektől való szabadulást keresi. A keresztény korszak kategorikus szimbóluma szintén az istenséggel való egyesülést célozza meg, de ebben az istenségben a sors determináló ereje már csak kegyelem formájában ismerhető fel. Az ember szabad, jóra-rosszra egyaránt, de a Rossz iránti hajlamából származó következményeket Isten irgalma korrigálja: „Mert nem azért küldötte Isten az Ő Fiát e világra, hogy ítélje azt, hanem hogy üdvözüljön e világ általa."

[b] *Dogmatikus normák korszaka*

A leírt fejlődési vonalban követhetővé válik, hogy a hellenizmusban kibontakozó kultikus korszakot már nem a misztikus hatalomként megítélt erőkkel való egyesülés célja motiválja, hanem egyfajta ellenállás, amelyet a józan belátás (*phronészisz*) és a dolgok rendjét meghatározó ítélőképesség evidenciája vezérel. A reális panteista istenség helyét elfoglalják a *regulatív ideák*; az értelmileg és érzelmileg felfogott környezeti hatások *logikai Világegész* formájában szolgáltatják a megoldásra váró problémákat. A legfőbb genus ebben az összefüggésben már nem a fenyegető Nagy Ismeretlen, hanem a teleologikus összefüggések hálózata: a harmónia-szemlélet. A világ rejtélyeit kutató ember gondolkodásmódját belső apriori tudattartalmak irányítják, tudása még nem jutott el arra a szintre, melyen nyilvánvalóvá válik, hogy a felfedett apriori tartalmakhoz csak részben igazodik a világ: Ami logikailag magától értetődő, annak ellentmondásossága a gyakorlatban nagyon is meggyőző lehet. Logikailag egyértelműen bizonyítható, hogy Akhilleusz sohasem érheti utol a teknősbékát, ám úgy tűnik, a valóság nem igazodik a logikai törvényekhez. Hasonló elv érvényesül az etikai felfogásban is. Az értéktudatban természetes módon elégítik ki logikus meggyőződések az igazságosságról alkotott elképzeléseinket, ezeket a belátásokat azonban ösztönök és indulatok által motivált cselekedeteink rendre semmibe veszik. Formálisan ezt a feszültségteret úgy is leírhatjuk, hogy dogmákban meghatározott normáink zárt logikai rendszert alkotnak, az élet azonban kaotikus feltételeket szab cselekvésirányító döntéseink számára.

Logikai szempontból elengedhetetlennek tűnik, hogy evidens módon belátható tételekre hivatkozzék minden erkölcsi jellegű parancsolat. Ez történik a felvilágosultsági törekvések keretein belül az ókorban, éppúgy, mint a legújabb korban. A felvilágosultság *szabadság, egyenlőség, testvériség* jelszava kikiáltása idején isteni kinyilatkoztatás erejével hatott az emberekre, az evidens értelmű felszólítást mégsem volt hajlandó a valóság követni. Racionális ítéletet nem kényszeríthet ki az affektusok zaklató hatalma, éppúgy közömbös a megvalósítás is a belátással szemben. Jól ismer-

jük az igazat, de ha arra kerül a sor, könnyen dönthetünk a hazugság mellett, amennyiben érdekünk ezt megkívánja. Ez a nehezen tagadható tény egyenes úton ahhoz az immoralitás mellett szóló megállapításhoz vezethet, hogy a szabadság mélyreható élményei nem is annyira a helyesnek ítélt tételek követéséből erednek, hanem a tapasztalatból, hogy mást is mondhatunk, tehetünk, mint amit igaznak ismerünk. Ha az öntudat a legfőbb ítélő fórum, amely nem közös senkivel, akkor, úgy tűnik, ennek így is kell lennie: a logikai identitás csupán virtualitás, ahol megőrizzük individuális valóságunk realitását, amely végső soron cselekedeteink irányítójává kell, hogy váljon. A szuverén öntudat nem ismer affektív azonosulást, nem áll érdekében *participation mystique* jellegű behódolásban biztonságot keresni, ezért minden racionális korszak a szabadság és a szellemi forradalmak hordozója. Thomas Macaulay (1800 – 1859) találóan határozza meg az affektív és racionális felfogásbeli különbséget, amikor a gyermekekre jellemző beleélés készségeként jellemzi az affektív korszakok látásmódját. A mesét hallgató kislány jól tudja, hogy nem élnek Angliában farkasok, azzal is tisztában van, hogy állatok nem tudnak emberi nyelven beszélni, a meseképzetekbe mégis olyan élénken beleéli magát, hogy sír, remeg és a sötét szobában szinte fenyegetve érzi magát; attól fél, hogy a szörnyeteg rögvest torkon ragadja. Ha ezt az élményanyagot a racionális gondolkodású felnőttek számára alkotott irodalmi remekek szintjén igyekszünk értelmezni, nehéz elképzelnünk, hogy Arany János balladája, a *Walesi Bárdok* az említetthez fogható emocionális reakciót váltott ki megjelenése idején a műélvezőkben. Teljes mértékű azonosulást még akkor is nehezünkre esik elképzelni, ha az adott történelmi korszak katalizáló hatását hozzágondoljuk a vélt analógiához.

Platón ír egy helyütt arról, hogy a hősi eposzokat éneklő rhapszodoszok gyermeki kedéllyel interpretálják az előadottakat, miközben érzelmi túltelítődésben vonaglanak. E beszámolót Macaulay nézetével összevetve könnyen elképzelhetjük, hogy az ontogenetikus fejlődés alkalmával megismétlődik az a progresszió, amely az emberiség szellemi fejlődése során az affektív identifikációból kiindulva racionális azonosulás képességének kialakulásához vezetett. A szubjektív szellem fejlődési lehetőségeit nem választhatjuk el az adott társadalom objektív szellemében tezaurált értékektől, számításba kell tehát vennünk, hogy a racionális etikai szemlélet nem levegőből kapott értéktudatból meríti ítéleteit, hanem olyan reálisan létező életkörülményekre alapozódik, melyeket kulturált lényünk nap, mint nap úgy él meg, hogy eközben cselekedetei erkölcsi értékével szembesül. Döntési szituációk olyan belső konfliktusokat is előidézhetnek, melyekben a racionális belátás nem fedi az érzelmileg megkövetelt harmóniát.

Ha érzelmi szinten hűséget igénylünk, mit kívánhat a racionális tudat? Nyilván valami olyasfélét, ami konszonáns a hűséggel, de racionális mibenlténél fogva nem érzelemi jellegű, hanem egy olyan élethelyzet, melyben a hűség benne foglaltatik. Az affektív identifikációban ugyanis az alanyi/tárgyi korreláció feloldódik, a racionális magatartás ezzel szemben egy normatív cselekvési rendszert ír elő a panteisztikus

egységből kiszakadt individuum számára: Azzal a paranccsal lép fel, hogy cselekedjen olyan eredménnyel, amely kielégíti a hűség fogalmát. Más szóval, a tudatosan, tulajdonképpen parancsra végrehajtott cselekvések hatása legyen egyenértékű az affektív identifikáció eredményével. Az affektív azonosulás – értelménél fogva – egy ténylegesen létező állapotban nyilvánul meg, normatív felhívás ezzel szemben egy fiktív állapotot vizionál, amely azt a látszatot kelti, „mintha" az identifikáció természetes módon jönne létre. Nyilvánvaló, hogy a hűség érzetét konstatáljuk magunkban a *participation mystique* átélésben, amikor úgy cselekszünk érzelmeink címzettjének érdekében, mintha azonosak lennénk vele. Egy ilyen jellegű Én-érzet azonban racionális átélésben nem valósulhat meg. A megfelelő felhívás ezért csak így lenne megfogalmazható: „Szabad akarattal végrehajtott cselekedeteidet határozza meg az a cél, hogy eredményük ne ütközzék érzelmeid címzettjének érdekeibe. Cselekvésed ilyen jellegű, ha az etikai címzettnek engedelmeskedsz." Az affektív hűség helyét ez esetben elfoglalja az engedelmesség normatív parancsa. A hűség igényével fellépő egyiptomi kultúrában ilyen szellemben értekezik az engedelmességről a már említett Ptah-Hotep, az állítólag 110 éves kort megélt ó-egyiptomi moralista – Krisztus születése előtt hozzávetőlegesen 2400 évvel.

A piramisok korszaka Egyiptomban a dogmatizmus virágkorának tekinthető. A múmiák mellé helyezett *Halottak Könyve* taxatív módon sorolja fel a cselekvések helyes módozatait, és így már nem varázslatra, hanem erkölcsi belátásra tanít. Első Szargon, akkád király, ezzel majdnem egy időben írja le vallás dogmatikai szabályait. A Mózes által megfogalmazott Tízparancsolat pedig a khaldeai kultúrkör fejlett dogmatizmusáról tanúskodik. A hellén kultúrában a Krisztus előtti nyolcadik század táján igyekszik Hésziodosz az istenek eredetét és jelentőségét felkutatni. *Theogoniája* mintegy kötelező érvénnyel értekezik az istenek hierarchiájáról, meglehetősen apodiktikus hangvételű megállapításai egy korai dogmatizmus kifejeződésének tekinthetők.

A nem mindig indokolt racionalizálási szándéknak tudható be, hogy a dogmatikus normák kialakulását rendszerint hitviták előzik meg, melyek folytán az emberi értelem racionalizálni kívánja az irracionálist is. A kereszténység bizánci formája is meddő eszmecserékben éli át az antik racionalizmus bukását és egy merőben új irracionális korszak beköszöntését. Meg kell azonban állapítanunk, hogy a bizánci dogmatizmus nem a felvilágosultság szellemében, hanem épp ellenkezőleg, a racionális tudat hanyatlása következményeként fogalmazódott meg. A későbbi, nyugati racionalizmus, a reformáció, lényegében arra irányul, hogy *racionális szabadság* jegyében valósítsa meg azt, ami az affektív determináltság közegében irracionális szemlélet alapján válik vallási élménnyé.

India bőséges vallásbölcseleti irodalma szemléletesen mutatja be, miként halad a mágikus cselekvési rend a spekulatív bölcseleti gondolkozás irányába. A Véda irodalom legrégibb anyagát a *szamhita* himnuszok tartalmazzák, melyek túlnyomó ré-

sze mágikus ráhatással igyekszik bizonyos istenségek kegyét megnyerni. A kultusz intézményesítésének irányába mutatnak a *brahmanák*, melyek azzal a céllal íródtak, hogy egységesítsék a szertartások kultikus rendjét. A köznapi életvitel kanonizálásának szándékát árulják el a *szútrák*, Manu törvénykönyve pedig, melynek jelenlegi változata a Krisztus születése körüli időszakban alakult ki, kodifikált módon írja le a polgárok az egész társadalmon és a családon belül elvárt magatartási rendjét. Ez a rend, melynek autoritását az adja, hogy a hagyomány szerint az emberiség ősatyjára vezetendő vissza, kötelező érvényű a királyra is. Ami az udvari életet illeti, ceremóniái az adott kulturális háttértől függetlenül mindig dogmatikus jellegűek, bár tartalmuk tekintetében, mint minden racionális cselekvésirányítás, az ember emberhez való viszonyát szabályozza. A holland történész Johan Huizinga (1872 – 1945) érdekes dokumentációja arról tesz tanúságot, hogy az alkonyodó középkorban az udvari etikettnek megfelelő magatartási módnak az arra kötelezettek csaknem vallásos jelentőséget tulajdonítanak. Többek között ez a tény is arra enged következtetni, hogy a dogmatikus normák nagy általánosságban a kategorikus kultuszok energiájából táplálkoznak.

Az antik gondolkozás már a Szókratész előtti korszakban is racionalizálni igyekszik a világképet, de Thalész és Pythagorasz kezdeti kozmoszbölcselete még nehezen választja el a mágikus affektív tételeket logikai tartalmaktól. Az alexandriai kultúrkorszak, a Nagy Sándor utáni időben, már kifejezetten racionalista nézeteket vall. Az antik gondolkozás metafizikai és csillagászati géniuszai Eukleidész, Arkhimédész, Arisztartkhosz ugyanazt a szerepet töltik be az antik normatív világkép kialakításában, mint Kopernikusz, Kepler, Newton a modern világkép megalapozásában.

A kínai bölcseletben is követhető fokozatokban bontakozik ki a panteista gondolkodásmód fogalomrendszere, melyben „a meg nem nevezhető" Tao Égnek és Földnek ősoka. Misztikus irracionalitása tekintetében e tétel semmiben sem különbözik a világ meghatározhatatlan minőségű, *apeiron* névvel illetett őselvétől Anaximandrosz rendszerében. Az Út és Erény című írásban Lao-Ce aforisztikus formában összegezi a Tao metafizikai identitásának legfőbb tanításait oly módon, hogy a helyesnek tartott szemléleti módot etikai tételekkel kapcsolja össze. Például: „Aki nem szabadul meg a vágyaitól, az csak a külső jelenségeket szemlélheti". Kung Fu-Ce (Konfucius) a későbbiekben már azzal a szándékkal fog a Tao tan értelmezéséhez, hogy – Manu törvényeihez hasonlóan – normatív jellegű magatartási előírásokat szedjen rendszerbe, egyfajta etikai kódex minőségében. Panteista kultúrkörök is felmutatnak egy bizonyos kodifikációs tendenciát, minthogy az eszmerendszer természeténél fogva idealista, idealizmusát azonban nem az emberi szabadság érvényesítése érdekében, hanem erkölcsi dogmatizmus céljából juttatja érvényre. Ebben azt az alapelvet juttatja kifejezésre, hogy nem tudhatjuk, de nem is kell tudnunk, miből meríti tudatunk a gondolkodás elegendő alapját.

Az összehasonlító kultúrtörténet egymásnak ellentmondó metafizikai karakterek esetében is sok hasonló vonást tud kimutatni. Láthatjuk például, hogy a középkor hitújítói a kategorikus kultuszok kanonikus uralmát elítélve gyakran álltak ki panteisztikus felfogások mellett, az eretnekség vádját legtöbb esetben ilyen tartalmú nézetek váltották ki. A transzcendens metafizikai felfogás és a szentháromság fogalmi rendszere is ezekben a vitákban érlelődött ki. A diskurzusok középpontját a kérdés képezte, hogy Krisztus Istenhez *hasonló* emanációs jellegű személyiség-e, vagy a transzcendencia érintetlenségében maga az Isten. A jelenkor gondolkodási módja se képes fölfedni cselekvéseink metafizikailag megalapozott értelmét, látásmódunk ma sem elég elmélyedt ahhoz, hogy a kultúrtörténetileg kialakult transzcendens metafizikai elegendő alapot döntő súllyal érvényesítse a vitában. A problematika pontos megvilágítása céljából elevenítsük fel eddig megszerzett ismereteinket a panteista, illetve idealista koncepciók közötti különbségről:

i. A panteizmusban a személy reálisan identifikálódik az irracionális világegésszel. Az idealizmus csak regulatív princípiumként, legfőbb genusként, teleologikus harmóniaként, vagyis Sollen szerkezetben fogja fel az identitást.
ii. A panteizmusban az ember értékhelyzete a világ-kibontakozási állomásában betöltött szerepétől függ, ezért érvényesül az akarattól független szennyezettség és kollektív felelősség. Az idealizmusban az értékminőséget a szabad akarat irányulása határozza meg, és csak az számít, amit a személy tudatosan vagy gondatlanul elkövet.
iii. A panteizmusban az értékhierarchia emanációs jellegű, a reálviszonyok változásával az értékhierarchia is változik a paradicsomi állapot és az elkárhozás pólusai között. Az idealizmusban az értékhierarchia Sollen jellegű, nem a világfolyamat állomásait jelzi, hanem felhívás az érték megvalósítására, és mivel a realitás értékvonatkozásba csakis az emberi akarat szabadsága által kerülhet, az idealizáló normatív kultúrkorszakok emberközpontúak; transzcendenciamentes immanenciaként alkotják a jelentésszisztémáikat.

A tudomány okozatos, nem mágikus, a szimbólumalkotás e korszakban az esztétikai teremtő kedv szabad játékává válik, és az ember esztétikai célzatú tevékenységében, valamint a tudományos elméletalkotás szabadságában felismeri alkotóerejét. Tudatos gyakorlattá teszi az alkotást és büszke *saját* világára, mint Periklész az ő Athénjára. Ulrich von Hutten (1488 – 1523) a németországi humanizmus egyik jeles képviselője lelkesedéssel teszi köztudottá, hogy számára öröm az élet. Az esztétikai klasszicizmus ebben a korszakban születik, és mert a szimbólumok helyét a műalkotások foglalják el, a dogmatikus felfogás esztétikai nyelvezetre transzformálja a misztikus életlátást. E korszak gazdag művészi termékei szolgálnak mintául a későbbi szórakoztató és vulgáris igényeket kielégítő kreációknak. Dante és Milton klasszicizmusa, Shakes-

peare életszemlélete és a reneszánsz csodálatos festészete a szimbolikus szemléletből való kibontakozás hajnalán születik.

Amint ezt az értékelmélet érzékeny változásai jelzik, a szimbolikus éthosz antinomikus pozíciót foglal el a racionális normarendszerrel szemben. A szeretet teljes odaadást, a szabadság teljes feloldást indukál minden megkötöttséggel szemben. A felvilágosultság demokráciája az egyenlőséget épp azért hirdeti meg, hogy az embert kötöttségektől mentesen, ösztönök által diktált és társadalmi kényszer nélkül lássa szabadnak. Ez az alapja annak is, hogy a reneszánsz írói a természetes körülmények közt élő ősembert nem a totemmisztikus *participation mystique* rabja gyanánt, hanem önkedvére élő bölcs lényként ábrázolják. Gondoljunk csak a vademberre, melyet Voltaire *L'Ingénu* című művében jelenít meg.

Szabadság a szeretet negációját is magában foglalja, elegendő alapját mégis a szeretet szolgáltatja. A felvilágosultság a személyt minden kényszertől, zsarnokságtól, félelemtől óvni szándékozik, ennek jegyében hirdeti a szabadságot. Az akarat kötetlenségétől várja azt, amit kötelmek által biztosít a szeretet, melynek gyámolító angyala a fészkén ülő anyamadár melegével nyújt oltalmat. A szabadság szelleme ezt teszi fölöslegessé, amikor szárnyát kitárva felemelkedik a fellegekbe, ahol nem igényel védelmet. A görögök bátorsága szembeszáll a sors kényszerítő erejével, míg önvizsgálatuk intellektuális kontemplációja kikapcsolja az egyént a sorsközösségből, a bátorság és az önismeret ily módon egyaránt a misztikus közösséggel való szakítást eredményezi.

Racionális és irracionális momentumok tehát nem szükségszerű ellentétek, vektort is képezhetnek, melyben a megvalósítandó értékek tekintetében egy irányba törnek. Nem kétséges, hogy ez esetben a panteista és idealista metafizika antinomikus szembenállása feloldódik. Közelebbi vizsgálatok ahhoz az eredményhez vezetnek, hogy az antinómiák circulus vitiosust alkotnak, mely az egymásra utaltság szimbiózisában válik láthatóvá. A szeretet szabadság nélkül olyan, mint a madár szárnyak nélkül: ha nincs cselekvési szabadságunk, érezhetjük ugyan a szeretetet, mint ahogyan erről a misztikus kontempláció is tudósít, de képtelenek vagyunk bármit is tenni létté válása érdekében. Az imádság a szeretetben való azonosulást fejezi ki, de csak munka valósíthatja meg a szeretet programját. Az „*Ora et labora*" szintézise nélkül megmaradt volna a nyugati kultúra a Nílus-menti anakhóréták sivatagi szellemkörében. Gúzsba van kötve az olyan részvét is, melyre saját bajaink vetnek árnyékot: Nem segíthetünk másokon, merthogy magunk is nehéz helyzetben vagyunk. A hitbéli fanatizmus se képes célra törőn cselekedni, ha a fatalizmus hiánya miatt nem képes kockázatot vállalni, és meddő kell, hogy maradjon a bátorság is, ha nem járul hozzá személyiségünk belső biztonsága és az önismeretből származó erőlemérés tudata. Ezek hiánya könnyen vezethet ostoba vakmerőséghez, ám éppúgy indokolatlan kisebbségi érzéshez is. Mindkét esetben felborul az egyensúly, amely adottságainkhoz mérten képesít cselekvésre.

Polarizált szerkezete miatt az emberi szellem soha sincs nyugalmi állapotban. Az értékmegvalósulási egyenleg állandó ingadozása gyakran vezet túlhevített ideológiai általánosításokhoz, melyek történelmi csatározásokat, konfliktusokat, háborúkat eredményeznek. A fejlődés dialektikája ilyen körülmények között nem tekinthető a Hegel által is hangoztatott ősprincipium panteisztikus önkibontakozásának. Sokkal inkább egy olyan fejlődési vonulatot jelenít meg, melynek dinamikája *az affektusban működő reális Világegész kategorikusságának és az intellektuális tudat szabadságvágyának ellentétéből adódik*. Az egymástól eltérő irányba húzó erőhatások feloldását csak egy univerzálisan harmonizáló princípium képes megvalósítani, amely a determinizmus és véletlenszerűség, fatalizmus és szabadságtudat, feltétlen identifikáció és személyi autonómia őseredetiségét metafizikai egységbe foglalja. Ezek a követelmények jelenítik meg a történelmi fejlődés célirányát, amelyet így kell megfogalmaznunk: *A kutúrfolyamatok aktusdialektikája egy fejlődési folyamatot ábrázol, amely a transzcendens metafizikai közép realizálódását készíti elő.*

Az idealizáló dogmatikus normák tekintetében megállapíthatjuk, hogy a korszak társadalmi programja már nem mágikus tapasztalatfeletti célok megvalósítására törekszik, hanem evilági értékcélokat tűz zászlajára. Értékrendi vonatkozásban nincs különbség az egymástól alapvetően elkülönülő világnézeti csoportosulások között: Ha a metafizikai alapon kijelölt cselekvésrendszerek más-más utat írnak is elő, a programok mindegyike az emberi jólét maximumát hirdeti meg legfőbb céljaként. A totemmisztikus kultuszközösség helyét elfoglalják a közös ideát képviselő pártok és pártszövetségek, melyek gyakorlati irányultsága esetén a szellemi közösség a racionális érdekközösséggel szemben háttérbe szorul.

Az út menti istenség Lares egyesületei fogalmában – a Collegia Compitalicia szerveződéseiben – világosan kirajzolódik annak a szociális konglomerátumnak a szerkezete, melyben hagyományos szentségek képviselik az eszmeinek kikiáltott szellemi hátteret egy profán jellegű érdekszövetség számára, mely erkölcsi jellegű szózatokkal igyekszik önző céljait palástolni. Ezek a modern kifejezéssel meghatározott civilszervezetek idővel a legpiszkosabb, legvéresebb pártharcok politikai klubjaivá váltak.

Az antik világ racionális programhirdetése a Peloponnészoszi Háborúval kezdődik Kr. e. 431-ben, amikor a hősi halottak ünnepélyes eltemetése alkalmával Periklész közzé teszi a háború politikai programját. A szónoklat mai felfogásban is döbbenetesen időszerűnek tűnik, a célok meghatározása minden racionális korszak számára mintaszerű lehet. Nyomát sem találjuk benne mágikus elképzeléseknek, kultikus elemek csupán az életforma vázát képviselik, evilági használat célzatával. Thukydidész szerint a nagy államférfi éppoly önérzettel és tisztelettel beszél Athén magasabbrendűségéről, mint ahogy istenségek méltóságáról szokás beszélni. Ezzel, úgy tűnik, Periklész megelőzi a modern korok pártvezéreinek szónoklati stílusát, mely a meghirdetett program utolérhetetlenségét kell, hogy ecsetelje.

Athén államformája történelmi újdonságként, nem egy előjogokat élvező kisebbség kiszolgálására, hanem a nép hatalmára épül, vezető személyiségei nem haszonélvezői, hanem csupán szolgálói ennek a potentátusnak. A liberalizmus ezen az alapon válik a racionális korok államelméletévé, melyben *társadalmi szerződés* tölti be a jogrendszer központi szerepét. Ennek ellentéte jut kifejezésre a panteista felfogásban, mely azáltal, hogy az emberi önállóságnak nem ad játékteret és az individuum méltóságát is megsemmisíti, nem valami istenség, hanem Leviatán elméletének tekintendő. Rousseau és Hobbes nem mond semmi újat, eszmerendszerük minden gondolata visszavezethető arra a szellemi alapra, amelyből metafizikai szinten az athéni demokrácia táplálkozik. A marxista államelméletet e megközelítés alapján csupán egy változatát mutatja be a Leviatán féle elméleteknek, melyben az államszervezet nem más, mint az uralkodó osztály alig burkolt kényszereszköze.

Az athéni demokrácia szellemét nagymértékben meghatározza az esztétikai értékek befogadó pártolása is, minden pazarlástól mentesen. Kulturális célok megvalósítását szolgálja műveltség ápolása is, anélkül, hogy a szellemi élet öncélúsága elpuhultságot eredményezne. Ilyesmi csak később, a római *konvencionális korban* tapasztalható, ahol cirkuszi előadások keretein belül züllenek le kultúrértékek a revülátványosságok olcsó szórakoztatóeszközeivé, és ahol a tudomány is csak akkor mutat fel értéket, ha a hadi tudományok igájába vonható vagy a praktikus együttélés céljait szolgálja, mint például a jogtudomány. A zsoldosseregek morálja anyagi előnyök megszerzését szolgálja. Nem úgy, mint az hellén harcosok esetében, melyek sorában a hősi halál a közösen képviselt eszmék jegyében igazi megdicsőülés. Közös eszmék érdekében az élők is gondolkodás nélkül vállalják magukra a szükség és szenvedés elviselését. Az ilyen értelmű azonosulásban az idealista jellegű identifikáció törvényeinek engedelmeskedik a szubjektum. Nem a panteista üdvösségi egybeolvadásért folyik a harc, hanem a szociáleudémonizmus jegyében. Az elesettek hozzátartozóit Periklész nem a túlvilági jutalom illúziójával vigasztalja, hanem anyagi kártérítésben részesíti. A hősi halottak gyermekeit az állam neveli fel apjuk emlékéhez méltó módon.

„Ahol a vitézség pályabére a legnagyobb, ott a polgárok a legderekabb férfiak!" E tétel, melyben megszűnik a kategorikus áldozatkövetelés, szociológia kézzelfoghatósággal igyekeznek válaszolni a szükségszerűségre, mely szörnyű tusakodásban követeli meg a polgárok vér- és könnyáldozatát.

[c] *Konvencionális intézmények korszaka*

Alkotó jellegű szellemi aktusokra visszavezethető berendezkedések a társadalmi szerveződés konvencionális intézményekre alapozódó fejlődési állapotában nem jönnek már létre. Korábbi korszakokra jellemző, döntő módon intuitív azonosulásával ellentétben immáron racionális megfontolások képzik a szociális tagozódás alapjait, melyeket a finál nexus túltengése dominál. A logikai szinten meghatározott célki-

tűzések affektív jellegű célok kielégítését szolgálják ugyan, ám ezek folytonosan növekvő mennyisége olyan mértékű feldolgozókészséget igényel, melyet egyéni szinten senki sem képes felmutatni. Felvetődik tehát a kérdés, vajon milyen kulturális hatást fejthet ki a műalkotások, tudományos doktrínák, teleologikus intézmények sokasága, ha nincs koponya, értelem, érzelem, amely felfogja értelmük egészét. A korszak tragédiája valóban abban áll, hogy a kultúralkotások túlnyomó többsége nem kelhet életre a társadalmat alkotó személyek szellemében, hanem csak konzervált állapotban vegetál a megőrzésük céljára alkotott intézményekben. Ám ha nem kötődik személyekhez a kulturális értékek tezaurálása, mint ahogy ezt egyebek mellett az upanisadok tanainak továbbadása esetében is megfigyelhettük, nincs biztosíték arra vonatkozólag, hogy az objektivált kultúra individuális vonatkozásban jelentőségének megfelelően érvényesül. A mágus, a próféta, az uralkodó meghalhat, a parlament minden tagját megsemmisítheti egy természeti katasztrófa, az emberi műveltség minden hordozóját elviheti egy járványos betegség, e hatások mégsem veszélyeztetik az intézményrendszer fennmaradását: Élettelen könyvtárak, múzeumok, tárlatok szenvtelen nyugalommal őrzik továbbra is az emberiség tárgyiasult szellemét, mely adott körülmények között életre kelthető. Tankönyvek alapján folyhat tehát tovább a hagyományok átadása oktatási intézményekben, ám nyilván csak szelektív módon. Az éppen uralkodó politikai (és gazdasági!) elit, mint ahogy ez a jelenkór perverz valóságában is láthatóvá válik, gátlástalanul határozhatja meg, mely értékmegnyilvánulások kapjanak nyilvánosságot, kerüljenek az oktatási rendszerbe, és mely veszélyesnek nyilvánított nézetek legyenek „hatóságilag" démonizálva. Így válik manipulatív gyakorlattá a *racionális individualizmus* a kultúra őserdejében, ahol az eszmék favorizált rendszerében csupán csöppnyi falevél képviseli a megengedett felfogástól eltérő egyéni véleményt. Egy szellemileg többé-kevésbé zsugorba kötött rendszerben nem lehet a mindenséggel való immanens azonosulás a tétkérdés, hiszen az egyén minden szellemi kapacitását felemészti az egzisztenciális megvalósulásra fordított energia – mind lelki, mind szellemi vonatkozásban.

A társadalmat már nem kultuszegység, nem is evidens módon belátható igazságok rendszere fogja össze, hanem egy jogilag megfogalmazott nyers erőszak hatalma. A közösségben a feladatok komplexitása miatt mindenki csak egy piciny részfeladat végrehajtását vállalhatja magára a társadalom funkcionális mechanizmusának fenntartása érdekében, ezért a kis teljesítményért azonban egész spektrumában élvezheti egy szociális szerveződés szolgáltatásait, melyeket egymaga képtelen lenne magának biztosítani. De épp ez az előnyösnek tűnő függőségi viszony idézi elő azt a nyugtalanító érzést, melyet az átláthatatlan, megfoghatatlan Szociális Pantheon gerjeszt a magányos egyénben. Polgári társadalmak egyedeinek meghatározó többsége nem rendelkezik olyan szociológiai alapokkal, melyek lehetővé tennék számára, hogy kultikus szentek módjára tölthesse életét kontemplatív odaadással a természet ölében.

A fejlődés rendje mégis visszatér oda, ahonnan kiindult: a panteista felfogás gondolatvilágába. Ám miféle panteizmus az, amely nem imponál a mitologikus kor érzelmi színességével és egy minden létezőt magában foglaló fenséges hatalom félelmetes erejével? A panteista világképet immáron egy államapparátus alkotja, melyet a kínai császár, a perzsa királyok királya, a római Princeps, a náci Führer, a szovjet Generalisszimusz vagy más időszerű, magát demokratának valló szörnyeteg személyesít meg. Nem istenségekért folyó harcot és nem is evidens módon belátható értékteny-eket hirdet a hatalmi berendezkedés programja, hanem diktátumok feltétlen betartását írja elő. Ezzel az *intézményes* panteizmus is megköveteli imádatát – ideológiai alapjára és szociális intézményei szentesített sérthetetlenségére való hivatkozással.

E korszak a kultúrszocializmus jóléti társadalma által fémjelzett állapotban teljesedik ki, melyben szociális ellátások fogalma (kultúrtörténeti értelemben) azt az idealizált elvet önti konkrét formába, amely az értékek megvalósulását nem emberi lénytől, nem istenségek kegyétől, hanem megfelelő igényeket kielégítő intézmények működésétől várja. Irgalmas szamaritánusra nincsen már szükség, a megfelelő feladatot szakosított szociális intézmények – kórházak, árvaházak, jóléti szervezetek – látják el, melyek alkalmazottjai fizetésért szolgáltatnak szakszerű tökéletességgel jóságot. Az államilag egybeforrott közösségek harci funkciója hivatásos katonákra hárul, erkölcsi felelősséget pedig csak a népgyűlés, szenátus, vagy a politikai élet valamely más szerveződése visel. Istenítélet, illetve szokásjog már nem képes a társadalom egésze értelmében egyéni érdekeket harmonizálni, a jogszolgáltatás ezzel óhatatlanul a formalisztikus normák átláthatatlan szövedékévé válik.

A problémák egyik ősi oka abban áll, hogy különböző kultúrkörökhöz tartozó népek más és más vallási hagyománnyal rendelkeznek, még ha metafizikai látásmódjuk azonos indíttatású is, ami konkrétan azt jelenti, hogy minden kialakulófélben lévő kultúra azonos jellegű kérdéseket igyekezett a maga módján megválaszolni. Azonos jellegű metafizikai megközelítésre vall a tény, hogy egységes kép rajzolódik ki előttünk, ha szemügyre vesszük a történelmi folyamatokat, melyek során majdhogynem a természettörvények szükségszerűségével következtek be azok a jellegzetes változások, melyek az európai kultúra gyökereit alkotják.

20. FEJEZET

A világtörténelem egyetemes fejlődésvonulata

Az antik világ elegendő metafizikai alapja a görög kultúrában bontakozik ki. Alexandriában éri el virágkorát, és az ott beérlelődő dogmatikus szisztéma nyomja rá meghatározó módon bélyegét a Római Birodalom konvencionális intézkedéseire. Egyenes vonalú, világosan elhatárolható szakaszokra osztható fejlődés figyelhető meg Mezopotámia népeinek szellemi érlelődése során is, melynek szakaszai nagymértékben kötődnek a különböző vallási hagyományokkal rendelkező népek összeolvadása által létrejövő feltételrendszerek által kiváltott impulzusok hatásához. Hammurápi, babiloni király, Kr. e. a XX. században tűnik fel, az ősi sumér/akkád kultúra kategoriális korszakának vége felé. Kőbe vésett törvénykönyve az élet praktikus megszervezését tűzi ki célul, és már nem varázslatos ceremóniák, eszközök bevetését szabályozó mágikus előírásokat, hanem családjogi, kereskedelmi és büntetőjogi előírásokat tartalmaz. A dogmatikus kinyilvánítások formájában megfogalmazott közéleti szabályzatok, melyek hátterében szokásjogi tételek állnak, körültekintő figyelemmel viszonyulnak egymáshoz és logikus módon fonódnak organikus egységgé. Összetettebb problémák jogi megközelítésétől azonban nyilvánvaló tudatossággal eltekint a törvénykönyv, melynek mágikus tekintélyt kölcsönöz az állítás, hogy megfellebbezhetetlen szövegét *Samas* a Napisten mondta tollba azzal a céllal, hogy birodalmát az „igazság fénye" ragyogja be.

A Kr. e. VII. század elején szintetizálódnak az asszírok birodalmában a polgári- és büntetőjogi tételek, valamint az államigazgatás szabályozására vonatkozó előírások olyan fokon, hogy összességükben már egy tökéletesen kifejlett államiság benyomását keltik. A hatalmas kiterjedésű, lényegében katonai erőszakra épülő birodalom központosított hatalomgyakorlást igényel, mely szükségessé teszi egy a vallási dogmákon messze túlmutató jogrendszer megalkotását. Asszurbanipal ékiratos könyvtára a táblák tízezereit tartalmazza, melyek épségben maradt szótárai elárulják, hogy a törvényalkotók a sumér-akkád-babiloni, egymástól lényegesen eltérő rendszereket igyekeztek egységes törvényi keretek közé vonni. Írásos feljegyzések tanúskodnak arról is, hogy az

állami szervek összesen 150 szinten foglalkoztattak egyértelműen maghatározott feladatkörben alkalmazottat. Magától értetődik, hogy egy ilyen differenciált államszervezet csak akkor tudja a fenntartását biztosító bürokratikus feladatokat megbízhatóan ellátni, ha az egyes népcsoportokra jellemző, szerteágazó, mágikus jellegű törvénykezés a szükségesnek bizonyuló konvenciók javára háttérbe szorul. A megtartott, nagyrészt a sumér-akkád kultúrából származó kultikus gyakorlatok középpontjában természetesen a király állt, aki, ha nem is nyilvánította magát istennek, főpapként uralkodott. Megfigyelhető már ebben a fejlődési állapotban is a törekvés, amely az egyre gyarapodó ismeretek áttekinthetőségét igyekszik szolgálni. Asszurbanipal könyvtárában épségben maradt ékírásos feljegyzések tízezrei tartalmaznak vallásos szövegeket, irodalmi és tudományos műveket, melyek közt asztronómiai és gyógyászati iromány is föllelhetők. Különös érdeklődésre tarthatnak számot azok a szaklexikonoknak minősíthető összesítések és modernkori enciklopédiáknak is felérő gyűjtemények, melyek a megszerzett gyakorlati tudásanyag konzerválását szolgálják. Ugyanez a tendencia figyelhető meg a későbbi római korban, amikor az antik kultúra elér abba a fejlődési állapotba, melyet a *konvencionális intézmények korszak* néven tartunk számon. Metafizikai szinten e korszak a következő pontokban leírt módon jellemezhető.

[i] *A kulturális meggyőződések elegendő alapja a konvenciók cselekvésirányító hatása következtében messzemenően elhomályosul*. Már nem az értékszemlélet közvetlensége és az élményként feldogozott isteni parancs, hanem az intézményesen elrendelt motiváció határozza meg a közösség tajgainak kollektív cselekedetét. A családi élet értelme nem az összetartozás felelősségében, hanem a házasság jogi intézményében nyilvánul meg. A kapcsolatok kohéziós erejét, nem felelősségérzet, nem élő erkölcs, hanem jogi értelemben vett polgári engedelmesség adja meg, melynek alapja a mindenkori adminisztratív ítélet.

Kultúraoktatást a dogmák korszakában még misztikus beavatás jellemzi: Akkor lesz az egyén teljes értékű tagja a közösségnek, ha oktatói már feltárták előtte átfogó módon a szükséges ezoterikus ismereteket. Az arisztotelészi Líceum, a platóni Akadémia és az alexandriai Múzeum, mint ahogy a mi középkori egyetemeink is, még szellemi minősítéssel ruháznak fel a beavatottakat. A konvenció vulgáris korszakában a tanítás már gyakorlati ismereteket szolgáltat; nem is a szellemet iskoláztatja, hanem anyagi megfontolások értelmében képesít hasznosnak minősülő foglalkozások űzésére. Rómában többek közt gladiátor-tanodák, jogi ravaszkodásba beavató mesterkurzusok és a rétori oktatás politikai vetületei jelzik egy minden illúziótól mentes kultuszkorszak megjelenését. A cselekvés erkölcsi alapját jogi intézmények törvényi sugallata képezi, ami azzal jár, hogy a jogszabályok és intézmények rendje tölti be az erkölcsi meggyőződés szerepét is, melynek értelme fokozatosan eltávolodik a szakrális eredetű igazságigénytől és a dogmatikus korszakok evidens természetjogi szemléletétől.

A jogi szerkezet mindemellett állandó korrekcióra szorul, mivel nem képes pótolni a kulturális kohézió szakrális jellegű eszközét. A társadalmi viszonyok erőviszonyokat is átbillentő változása után már nem működnek kielégítően az önfenntartás személyes érdekekre szabott intézményrendszerei. Ez magyarázza például azt is, hogy minden puccsszerű vagy legálisnak tűnő, ám háttéri alkuk alapján létrejövő hatalomátvétel haszonélvezőjének első dolga a jogi alapok saját céljainak megfelelő adaptálása. Caesar és az utána következő princepszek jogi formulákba öltöztetve intézményesítik a puszta erőszakon alapuló tényleges hatalmat. Ilyen célokat szolgálnak *a lex imperii, tribunicia potestas, extraodinaria cognitio, pater patrias* és egyéb törvényi előjogok, melyek alkotmányos formulákba foglalva biztosítják a császár törvényhozói, katonai, bírói és erkölcsi hatalmát. A konvenció korszakában már nem mitikus, illetve erkölcsi eredetű, hanem alkotmányos elegendő alap legalizálja a cselekedeteket. A jogszabályok függönye így eltakarja az éppen hatalmon lévő érdekközösség kényszerítő eszközeinek mesterkedéseit.

De nemcsak az erkölcsi, hanem az esztétikai szemlélet is a konvencionalitás medrébe terelődik, melyben célzatosan nyújt a kultikus egységet nélkülöző tömegek számára – a jól ismert *panem et circenses* címszó alatt – bestiális ösztönök csitítására ad alkalmat a hatalom. Szadisztikus szórakozási lehetőségek során elégül ki a tömegek mesterségesen szított vérengzési hajlama legális keretek közt. A hajdani nemzeti hős, Mucius Scaevola, szerepét betöltő szerencsétlen elítélt nem hazafias bátorságra oktat a római cirkuszban, hanem büntetését szenved el, amikor a közönség kéjelgő rikoltozása közepette égetik csonkká kezét a porondon. Orpheus történetét látványos díszletek környezetében adják elő: Az isteni művész vissza kívánja hozni holt nejét az alvilágból, zenéje hallatán megszelídülnek a pokolbeli szörnyek. Ügyes színpadi gépezet elevenít meg fát és kősziklát… De aztán hirtelen megtörik a művészi varázslat: Egy vérmedve a közönség szemeláttára tépi szét a dalnokot. Minderről egykedvűen számol be a költő, Martialis, cirkuszi szatíráiban.

A római főurak mindegyike valamelyik bölcseleti iskolához tartozik ugyan, de a szellemtudományok nem a világnézeti ismeretek gyarapítását, hanem legjobb esetben a hiú kérkedést szolgálják. Lucius Licinius Lucullus (Kr. e. 118 – 56), pompás lakomák vendéglátó gazdája, kulturális kincseivel pöffeszkedik, anélkül, hogy képes lenne elmélyedni kulturális jelentőségükben. Gaius Maecenas költőknek biztosít magas életszínvonalat, a műpártolás azonban – a jelenkor reklámhadjárataihoz hasonlíthatóan – nála is elsősorban nevének politikai célzatú dicsőítését szolgálja. Az életösztönök bearanyozása érdekében a művészet revüszerű feladatokat tűz ki célul. Seneca némi gúnnyal tudósít egy olyan étteremről, melynek mennyezete minden étekfogás alkalmával képet változtat. Ciceró egyik levelében az általa közepes tehetségűnek minősített drámaíró, Lucius Accius, által megalkotott, *Klütaimnésztra* címen előadott színműről tudósít. A beszámoló felébreszti a gyanút, hogy az alkotói cél nagy valószínűséggel nem erköl-

csi problémák feszegetésében nyilvánult meg, hanem elsősorban a közönség díszletek segítségével történő elkápráztatására szolgált. A levélből ugyanis kiderül, hogy az előadás rendezője, többféle látványosság mellett, 600 öszvért is átvonultatott a színpadon.

Mindez azt mutatja, hogy a konvenciók e korszakában a birodalmi egység már nem a görögökre jellemző világnézeti azonosságra, hanem a bevett szokások, viselkedési formák kohéziós hatására alapozódik, melynek erkölcsi jelentősége a nullával egyenlő. De hogyan is jöhetne létre kultikus közösség egy kultúrában, ahol még csak kiforrott világnézeti elképzelésekről sem beszélhetünk? Ilyen értelemben értekezik Tacitus egy a hadvezérről, Iulius Agricolaról írott feljegyzésben arról, hogy a barbárok is tógát viselnek, és ha már a britek is oszlopcsarnokokat építenek, fürdőznek, nagy lakomákat csapnak, úgy e barbárok is könnyen hihetik magáról, hogy kultúremberek, hisz szokásaik a római urakéhoz hasonlóak.

[ii] *A szellemi egység szétesésére a kulturális termékek mennyiségi növekvése mellett a minőségek megítélhetetlensége is hatással van.* Ez az inflatorikus jelenség egyaránt vonatkozik tudományos munkákra és művészi alkotásokra, melyek valódi értékét a kialakuló speciális körletekben már csak néhány szakavatott szemlélő tudja megítélni. Nem kétséges, hogy a jelekor intellektualitása is ebben a betegségben szenved: Mindenre kiterjed figyelme, mégsem tudja, mit tud, milyen minőségi fokra hágva. Statisztikusok nem sokkal a Második Világháborút követő években kimutatták, hogy aktuálisan több kutató folytat tudományos tevékenységet, mint a kort megelőző időszak tudományos kutatóinak száma összességében kitesz. Biztosak lehetünk abban is, hogy ugyanez vonatkozik a jelenkor művészeire is – azokat is beleértve, akik művésznek tartják magukat, mivel alkotásaik „szakértői vélemények" alapján művészi értéket képviselnek.[i] Nincs ember, aki a robbanásszerűen növekvő tudományos értekezések értelmét érdemlegesen számon tudná tartani, még kevésbé beszélhetünk olyan szakemberről, aki egy valóban termékeny fejlődési vonalat objektív módon meg tudna határozni.

A khaldeai kultúrák tárgyalása során szó esett már arról, a gyarapodó ismeretek rendszerezésének szükségessége szaklexikonok és enciklopédiák megalkotását hozta magával. Nyilvánvaló azonban, hogy a tudományok fejlődési sebessége kilátástalan versenyt gerjeszt az újonnan megjelenő anyagok konzerválása és a konzervált anyag elévülése között. Jogi normák esetében ugyanezt tapasztalhatjuk. A római jog *tizenkét táblás törvénye* szabatos megfogalmazásaival korszakalkotó aktusnak minősül a szokásjog és szakrális törvénykezés bizonytalanságaiból való kiemelkedés tekintetében. A mintaszerűen kidolgozott tételek értéke azonban hamarosan relatívizálódik, mivel

i A szemléleti mód változása magával hozta azt is, hogy amíg korábbi időkben egy műalkotás gazdasági értékét az alkotás művészi értéke határozta meg, ma természetesnek tűnik, hogy a piaci kereslet alapján határozzák meg erre hivatott pénzügyi szakemberek az alkotás művészi értékét.

egymástól eltérő értelmezések következtében bonyolult, sok tekintetben átláthatatlan joggyakorlat alakul ki. A tételek dogmatizálását eleinte praetorok hajtották végre, akik hirdetményeikben bölcs elveket publikáltak, ám a későbbiekben a jogi axiómák gyártásánál fontosabb feladattá vált a jogesetek katalogizálása. A praetori jogalkotást végül is a – Hadrianus császár uralkodása idején létrejött – *edictum perpetuum* kodifikálja.

Törvényesített jogrendszer hiányában nem beszélhetünk konvencionális korszakról, mert hiszen a jog foglalja racionális megfontolások számára zárt rendszerbe mindazt, amit a társadalmi keretek közt cselekvő ember lelkiismerete affektíve megérezni, megítélni nem képes. Gyakorlatilag minden jogrendszer vallási gyökerekből táplálkozik, világi jellegű jogszolgáltatás akkor válik elkerülhetetlenné, amikor olyan komplikált tényálladékokat produkál egy magas fokon differenciálódott társadalom, melyek esetében nem bízhatja istenítéletre az igazságtételt. A tény alapján, hogy intézményes alapon igyekszik az államszervezet rendezni a felmerülő problémákat, nem következtethetünk arra, hogy a törvényalkotás folyamán ne részesüljenek előnyben bizonyos szociális formációk. Legyenek ezek politikai, világnézeti jellegű csoportosulások, társadalmi osztályok, gazdasági érdekszövetségek, egyikük se helyettesíti a lelkiismeretet.

A modernkori európai kultúrában is kodifikálással, a római jog recepciójával, köszönt be a felvilágosodás kora. Olyan kiváló gyűjtemények alapját képezi az *edictum perpetuum,* mint a *napóleoni kódex* vagy az *osztrák polgári törvénykönyv*. Az életviszonyok bonyolult intézményesítését azonban nem elégítik ki dogmatikus axiómákra épülő jogi gyűjtemények, így mára már az intézmények jogi rendszere is önszabályozó folyondárrá vált az életviszonyok őserdejében. Ez az elfajulás nem csupán jogtudományok fejlődésére vonatkozik, érvényessége kiterjed minden kulturális megnyilatkozásra, amely alól vallási meggyőződések sem képeznek kivételt. A hitvilág liberálissá vált, egyre csak liberalizálódó közegében rendezhetetlen összevisszaságban burjánzanak különféle, egymásnak ellentmondó tanítások. Egy metafizikailag egységes világnézet kialakítására és fenntartására korunkban úgy tűnik, nem nyílik már lehetőség. Ilyen körülmények között az erkölcsiség fogalma is politikailag meghatározható szociális tényezővé kell, hogy váljon. Ilyen irányú kísérletekben nincs is hiány.

A társadalom jogi hálózata mellett komoly szerepet játszik a közéletben a technikai jellegű szolgáltatások és a gazdasági élet piaci rendszere is. Róma technikája csodálatra méltó: a városi paloták, vidéki kéjlakok, tengeri öblökbe épülő villák, a fürdőzés különböző módozatait lehetővé tévő építmények mai szemmel nézve is mesteri alkotások. Caracalla fürdőjében 1600 márvány fürdőszék várja a látogatókat, hozzávetőlegesen 430 kilométerre tehető a római aquaeductus hossza. Az országúti közlekedés a Forum Romanumon központosul, némi iróniával kijelenthetjük tehát, hogy a közös világnézeti alap helyett a „minden út Rómába" vezet technikai kényszerűsége láncolja a birodalom tartományait az aranyból készült mérföldmutatóhoz. Az innen mért napi 80 kilométernyi terítési körlettel határozhatjuk meg a császári posta

effektivitását, melyet csak hosszú idő elteltével, a vasúti közlekedés kialakulásával volt képes a híradástechnika túlszárnyalni.

Augustus császár meghirdeti a Pax Romana programját, mellyel a Rómában központosuló világkereskedelem gazdasági előnyeit igyekszik diplomáciai eszközökkel biztosítani. A neves szónok és író Aelius Aristides (117 – 181) úgy írja le az Augustus által biztosítani kívánt állapotot, hogy be kéne járnunk az egész földkerekséget, ha eredeti helyén szeretnénk föllelni a kincseket, melyek Rómában megtalálhatók. Vergilius az Aeneis VI. fejezetében határozza meg tömören a Pax Romana programját. Úgy látja, hogy az emberiség már nem akar alkotni, hanem csupán békében élvezni alkotása gyümölcsit. A római impérium célja ebben a programban a béke biztosítása kell, hogy legyen. Egy ilyen világban valóban nem vallási, esztétikai és tudományos kérdésekről vitáznak az emberek, hanem a hatalom elosztásáról. Sokkal fontosabb a szegény, illetve gazdag és a szabad, illetve rabszolga szembenállás, mint bármikor azelőtt. Valaha a rabszolga is családtag volt a pater familias hatalma alatt állt és nem volt nagyobb mértékben alávetett, mint a családfő asszonya és gyermekei. Most már rabszolgák is lehetnek milliomosok és létezhetnek nincstelen szabadok. A politikai hatalom gyakorlása nem öröklött kiváltságokra épül. Nincs már senkinek tekintélye, ha nem rendelkezik vagyonnal. A bölcsek irányító szerepe is megszűnik; örülnek, ha kis szerencsével házitanítói tisztséget tölthetnek be. Észre, kulturáltságra, hitre hagyományos méltóságra nincs szükség, és mintha már maga az ember is feleslegessé vált volna, a polgárság csupán mérőeszköz a hatalom pretendensei számára; arra szolgál csupán, hogy érzékeltesse a meglovagolni kívánt érzelmi hullámok erejét.

[iii] A konvencionális korszak szellemi irányulatlansága az *ösztönszerű magatartás* újraéledésével jár. Indulatok féken tartása nem kontemplatív szemléleti mód eredményeként jön létre, hanem létező intézmények tekintélyelvének természetes következményeként. Ha szellemi közös alap nem létezik, akkor még mindig megmarad a primitív gyönyörközösség igénye. Jung álláspontja szerint a tömegek vezetői nem egyszer hisztérikus személyek, beteges hazudozók, akik saját hazugságaikat is elhiszik, és ha tömeggyűléseken fellépnek, az *„en état d'attention expectante"*[i] állapotában lévő sokaság felfigyel illúziói meghirdetésére és nem ritkán a tömeghisztéria jelenségével reagál. Furcsa és érthetetlen tömegszenvedélyek kelnek életre, bár az erre való igény nem új keletű, hiszen Dionüszosz tiszteletének ürügye alatt már a dogmatizálódás korszakában is legelképesztőbb kilengésekre ragadtatták el magukat a tömegek. Piramisok, templomok építése a gyökeresen megváltozott világnézeti elvek következtében szükségtelenné válik, a továbbra is létező triviális tömegszükségletek kielégítése céljából az állam palotákat emel intézményei számára.

i „A figyelem várakozó állapotában…" (Le Bon)

Kezdetekben a dogmatikus római erkölcs puritán polgárokat óhajtott nevelni, akik az állam üdvének ügyét életük központi tartalmának tekintik. Fényűzés elleni törvények tiltották a tyúkok hízlalását. Augustus császár emléktáblája Ancyrában már azt dicsőíti, hogy élete során az imperátor huszonhat cirkuszi játék rendezését rendelte el, és ennek során 3500 vadállatot öltek meg. A politikai harc főként az anyagi javak megszerzéséért folyik; akinek pénze, vagyona van, megvásárolhatja az örömöket is. Ovidius túltengő kielégültséggel üdvözli a sors kegyét, mely lehetővé tette számára, hogy az adott korban szülessen (*„Ego me nunc natum gratulor…").* E lelkesedés oka össze nem hasonlítható a fentebb említett reneszánsz költő Ulrich von Hutten elégedettségével, aki műveiben a szellem szabadságát dicsőíti.

A pöffeszkedő fényűzés jellemzéseként említi meg Plutarkhosz, hogy Lucullus egy alkalommal Cicerót és Pompeiust vendégelte meg, amely fogadás költségei csekély 270.000 szeszterciuszt tettek ki. Egy napszámos e korban napi három szeszterciuszt keresett, ez az összeg mindössze egy véka gabona vásárlására volt elegendő. Az újgazdag Trimalchio – Petronius részletes leírása szerint – egész disznóba töltött kolbászféleséget tálalt fel vendégeinek. A konvencionális intézmények korszakában úgy látszik az emberi élet kiteljesedését a lakoma, látványosságokban való szórakozás, a nemi gyönyörök és a fényűző háztartás tárgyi valósága testesíti meg. A gyönyörvággyal egyenes arányban növekszik azonban a halálfélelem, hiszen az élet értelme kizárólag a testi örömök világában valósul meg. Csupán a tehetősebb polgárok elenyésző kisebbsége, melynek meggyőződését Seneca is vallotta, látja be és hirdeti hangos szóval az élvezethajhászás hiábavalóságát.

De miként is működhet egy bonyolult társadalmi szerkezet, amely az említett fényűzéshez szükséges javak megteremtésére képes, és amelynek csodálatosan szervezett hadsereg, bámulatos technikai kivitelezés, hatalmas gazdasági energia biztosít egzisztenciális hátteret? A válasz meglepően egyszerű: A jogrendben, technikában, hadi gépezetben, kereskedelemben önműködő szerkezetetek valósulnak meg, melynek funkcionalitása akkor is megmarad, ha a bölcs Marcus Aurelius helyett a bárgyú Claudius tartja a kormányrudat.

Tacitus a Pax Romana minden szellemi tartalmat nélkülöző programját a brit sziget őslakósa, Calgacus, szájába adva bírálja hevesen. A barbár vezér egy sorsdöntő csata előtt a rómaiakat úgy jellemzi, hogy ők a legelvetemültebb rablói a földkerekségnek, akik öldökléseik, fosztogatásaik színterét hazug névvel birodalomnak nevezik, az állapotot pedig, melyet pusztításaik után maguk mögött hagynak, a béke szóval illetik: „… *atque ubi solitudinem faciunt, pacem apellant."*

Mindebből kiderül, hogy konvencionális intézmények korszaka tökéletes jogi, technikai és gazdasági berendezése ellenére, még olyan meggyőző tekintéllyel sem bír, amellyel a barbárokra hatni tudna.

Etikai vezérelv, társadalmi valóság

Történetfilozófiát csak apriori értelemben adott konstansok figyelembevételével írhatunk. Szociológiai ihletésű elméletek e megállapítás hitelét azzal az ellenérvvel igyekeznek kérdésessé tenni, mely szerint az egyes, egymástól elhatárolható kultúrkorszakok szellemi orientációja kizárólag a társadalmi alapok szükségszerű fejlődésében kialakuló hatásokra vezethető vissza. Ebben az értelemben állítja az önmagát dialektikus materializmusnak nevező ideológia apodiktikus bizonyossággal, hogy mindössze öt államrend létezhet: ősközösség, rabszolgatartó társadalom, feudalizmus, kapitalizmus és szocialista kollektivizmus. Ezek a társadalmi formák szükségszerűen határozzák meg szellemi felépítményeiket, melyek a rájuk jellemző világnézetben manifesztálódnak.

A kérdés, hogy hány fajta államforma alakulhat ki egy adott gazdasági rend alapjain, nem képezheti bölcseleti problémafelvetések tárgyát, már csak azért sem, mert korrelatív összefüggések megfigyelésére csak visszamenőleg nyílik alkalom, és az eddigiekben megbeszélt berendezkedések nem mutatnak ilyen jellegű összefüggéseket. Az ókori Róma technikai és gazdasági tekintetben igen magas szinten álló társadalma például rabszolgatartó szerkezetet mutat, ellentétben a leigázott germán törzsekkel, melyek mindegyike, alacsonyabb gazdasági és kulturális fejlődésállapota ellenére, már feudális társadalmi formában szerveződött. A germánok kétségkívül alacsonyabb szintű kultúrájában a gazdasági függőségi viszony nem járt együtt személyi függőséggel. A vazallusok bizonyos javak beszolgáltatása ellenében önálló háztartást vezethettek és szuverén családi életet élhettek. Az is nyilvánvaló, hogy az antik kultúra mérvadó tulajdonsága nem a rabszolgatartásban nyilvánul meg, mely messze átnyúlik az első ipari forradalom korszakába, hanem sajátságos ellentmondással a fejlett jogrendszerben, amely effektív módon elégíti ki az igazságos törvénykezés iránt mutatkozó erkölcsi igényeket. Mindebből az is kiderül, hogy a feudalizmus, a marxi tézist meghazudtolva, nem a rabszolgatartást követő társadalmi érlelődés szükségszerűen bekövetkező szakasza.

Az antik társadalmat követő középkorban sem korrelál a gazdaság fejlődési állapota az ember személyiségéről alkotott magasabb rendű szemlélettel. A korai középkor gazdasági, technikai, intellektuális teljesítménye ugyanis messze elmaradt az antik birodalomé mögött. Vulgáris általánosítás ezért akár a fejlett szellemi életből fejlett gazdasági rendre következtetni, vagy éppen fordított jellegű okozati kapcsolódást feltételezni, mely szerint a szociológiai struktúrák tökéletesedése magával hozza világnézeti tekintetben is a szemléleti mód érlelődését. A magas szintű jogrend ellenére nem állíthatjuk például, hogy a rómaiak igazságérzete a görögökénél, vagy akár a barbárokénál is fejlettebb volt.

A keresztény társadalom a korai középkort követő gazdaságilag fejlettebb újkorában jóval több rabszolgát foglalkoztatott, mint a primitívebb középkori viszonyok között. Hiteles statisztikai adatok bizonyítják, hogy Amerika felfedezésétől a XIX. század végéig kb. 15 millió rabszolgát szállítottak Afrikából a tengerentúli gyarmatokba. Lajos Fülöp (1773 – 1850) uralkodása idején még hetente egyszer 15 korbácsütést kaphatott az engedetlen szolga, és törvény engedélyezte, hogy gazdája a hazug rabszolga nyelvét kivágassa. De az igazsághoz tartozik az is, hogy az abszolút monarchiák idején a szuverén lázadó főurak szívét is kivágathatta.

Az Egyesült Államokban az 1860. évi népszámlálás kereken 3.900.000 rabszolgát tart nyilván, a rabszolga tulajdonosok száma – családtagokat nem beszámítva – 384.000 személlyel van megadva. Felvetődik a kérdés, hogy az 1776-os függetlenségi nyilatkozat azon passzusa, miszerint „minden ember egyenlőnek teremtetett, nekik a Teremtő bizonyos el nem idegeníthető jogokat adott", milyen személyi jogokra vonatkozó szellemi háttérrel rendelkezett, ha még a felszabadított rabszolgák letelepedését is számos állam törvényileg tiltotta. Úgy tűnik tehát, hogy a szellemi kinyilatkoztatás inkább szép szavakba burkolt gazdasági érdekeket takart, mint egy általánosan elfogadott etikai meggyőződést – *metafizikai jellegű* közösségalkotó hatással.

A metafizikai karakter, véletlenszerűen kialakuló szociális érdekszövetségektől eltérő, kohéziós effektusa abban nyilvánul meg, hogy *kulturális vonatkozású eliminálóelvként működik*. Ha egy kultúrkör elegendő szellemi energiával rendelkezik, kultúralkotásait megfelelő módon intézményesíti és gazdaságilag is megfelelő források felett rendelkezik, akkor metafizikailag megalapozott kötelességének fogja tartani, hogy szellemiségéből minden okkupatív jellegű befolyást eliminál*jon. Egy metafizikailag megalapozott kultúra ezért állandó küzdelmet folytat szellemi karakterének megőrzése érdekében, és ha a kultúrkarakter nem diadalmaskodik jellemével ellentétes áramlatok felett, akkor individualitását veszítve az enyészet állapotába kerül*. Hogy ez az állapot meddig tart? Addig, amíg fel nem szívódik az invázív szellemiség közegében, vagy önmagában regenerálódva egy diadalmasan megújult kultúrszemélyiség alakjában újjá nem születik. A kultúrkarakter ilyen értelemben az értékek legfontosabb individualizációs eszköze és egyben történelmi hivatásának meghatározója.

Metafizikai karakterek

Keleti kultúrák panteista meggyőződésében az emberi élet, éppúgy, mint a világfolyamat sorsszerűen determinált; a látásmód sem értékek megvalósítására, sem utili-

tarista elvek alapján meghatározható célirányos feladat megvalósítására nem biztosít lehetőséget. Eposzaik a küzdelmek végtelen sorát írják le, melyek cselekményében nincs előrehaladás, nincs arányosság. A végzet hatalmának kiszolgáltatott hősök meg sem kísérelhetik a sors elől való menekvést, nem dicsekedhetnek romantikus véggel sem: „Íme feladatomat elvégeztem, ha nem is én, de az általam képviselt eszme diadalmaskodott." Gilgamesnek minden segítségére igyekvő égi patrónus támogatása mellett tudomásul kell vennie az elkerülhetetlen enyészet személyét is érintő végzetes kiteljesedését. Történetében egyéni sors képviseli a világkonstellációt és a világkonstelláció determinálja körkörös folyamatban a hős személyes törekvéseinek korlátolt lehetősségeit. A perzsa évezredes hagyományokat felölelő eposz *Shanameh* hőse Rusztem is egész életét harcban tölti: küzd a sötétség uralma ellen. A cselekedetek hosszú sora itt sem egy emberi individuum küzdelmeit mutatja be, hanem elvi jellegű konfliktusokat ábrázol a világosság és sötétség duális ellentétében.

Központi szerepet játszik a görög eposzban is a sors, ám a hősök itt személyes meggyőződés értelmében cselekszenek: Akhilleusz meg akarja bosszulni elesett barátját, Odüsszeusz haza akar térni feleségéhez… Az egyéni program e történésekben élesen elkülöníthető a sors által kijelölt feladattól, ezzel kialakul a panteizmus fatalizmusával szemben a *görög idealizmus*. Amiként társadalmi jelenségként a rabszolgaság és a szabadság tiszta koncepciója áll egymással szemben, úgy tudatosul az antik világban a sorsszerűség és a szabadság konfliktusa. A személy más sorsot szán magának, mint ami világkonstellációból következnék számára. Akarata függetleníti magát a világakarattól, ezzel kialakul egy olyan feszültség, melyet a mítoszokban a Nietzsche által is behatóan értelmezett Apollón és Dionüszosz közt fennálló világnézeti ellentét jellemez. Ha Apollón a fény, az intellektus, az ész, a szellem istene, akkor ő a keleti értelembe vett világosság istensége, Dionüszosz ezzel szemben az állati ösztönökben rejlő sötét energiákat képviselő tenyészerők hatalmasságával lép fel. Feltűnő, hogy e szembenállás esetében már nem a Jó és Rossz minden konkrét programot nélkülöző, egymásnak ellentmondó pólusai ábrázolódnak, hanem a vak ösztönszerűség és világos értelem ellentéte áll egymással szemben. Szókratész ezt úgy fogalmazza meg, hogy minden erény forrása a tudás, és ha az értelem kormányozná a világot, nem létezne bűn. Az antik bölcselet e nagy alakja csupán azt nem veszi figyelembe, hogy az intelligencia sem előzheti meg az élet sorsszerűen kialakuló konfliktusait, melyek tragikus fordulatai a legbölcsebb gondolkodó életére is döntő hatással lehetnek. A kivételes tehetségű bölcs se lehet bölcs eléggé, még ha eget is vív elméje, ha a sors olyan leckét ad fel, amely előtt még a hősiesség vállalása sem lehetséges.

Az ellentétet, mely a sors és intelligencia hatalmának összeegyeztethetelenségéből származik, az antik gondolkodás az *aurea mediocritas* tanában igyekezett feloldani. A mérték valóban alkotóeleme a harmóniának, az értéktudat jelentőségének kidolgozása ezért a görög gondolkodókat dicséri, akik felismerték, hogy az értékben az affek-

tív sorsszerűség és a logikus önmeghatározás ellentéte ölt testet pozitív értelemben; jóllehet, a görög bölcselet még nem találta meg a két pólus közti szintetikus közepet – ezt majd a kereszténység fedezi fel –, mérsékeli azonban a szenvedélyt, hogy minél kevesebb zálogot adjon a sors kezébe. A viselkedést irányító éthosz tekintetében az Apolon és Dionüszosz közti feszültségben fejeződik ki az idealista/panteista polarizáció, melynek ismeretelméleti vetülete a tények és ideák közt fennálló fogalmi különbségben jelenik meg.

Ideák körletébe tartozó apriori elvek biztosítják az ismeretek logikai szerkezetét, nélkülözésük esetén nem létezhet tudományos gondolkodás, mivel ismereteink csak akkor felelnek meg az episztemológiai rendezettség törvényének, ha elemeit a logikai prioritás szabályai szerint csoportosítjuk. Extrém esetet képviselnek azok az ismeretek, melyek váza egybeesik a valóság szerkezetével, tartalma azonban csak hézagosan képviseli a megfelelő rendszert. Ennek gyakorlati példájaként háztartási gépek és egyéb technikai jellegű szerkezetek használati utasítását említhetjük meg, melyek lehetővé teszik a rendszer alkalmazását, anélkül, hogy informálnának a gépezet működési elvéről. Ha betartjuk az előírásokat és beindul a gépezet, úgy tűnik, birtokába jutottunk a szerkezetet alkotó technikai ismeretek összességének, de valójában a fordított eset áll fenn: Mi engedelmeskedtünk saját érdekünkben a technika parancsértékű felhívásának. Ez történik akkor is, ha a földalatti közlekedés lehetősségei figyelembevételével jutunk el a város egyik pontjától a másikig. Az ehhez szükséges ismeretek meg se közelítik a hajdani taxi-sofőr tudását, aki „kognitív mappában" tartotta nyilván a város útvesztőinek rendszerét, melyben a kívánt eredmény megjelent.

A tudományos ismeretek tényanyaga csak olyan tartalmakat fogad magába, melyek szerkezetileg a logikai elengedő alappal és az ismeretek összességének gyakorlati eredményességével egybeesnek. Igaz, a formális tekintetben kielégítő logika – például a tézis, miszerint minden ember halhatatlan, Szókratész ember, tehát halhatatlan – sok esetben nem bír reálszükségességgel, logikai szinten mégis támadhatatlan. A példa azt demonstrálja, hogy ideális létezők felmutathatnak olyan szerkezetet is, melyeknek semmiféle reálösszefüggés nem felel meg. Metafizikai spekulációk esetében ezt az ellentmondásosságot, melynek igazságértékében nincs okunk kételkedni, lépten-nyomon tapasztalhatjuk

A logikai következetesség csalhatatlanságát tapasztalati eredményesség bizonyítja a realitásban: Csak, ha betartjuk a használati utasítást, működik a háztartási gép megfelelően, csak, ha nem tévesztjük el az átszállóhelyeket, jutunk el utazásunk célpontjához. Gyakorlati siker azonban nem okvetlen vezethető vissza elméleti tudásra, léteznek véletlenszerű eredmények is: aki mindenáron hazudni akar, mondhat véletlenségből igazságot is. Magas fokú elméleti tudás se szül praktikusan hasznosítható eredményeket, ha hiányzik az ideák kapcsolata a realitás tényeihez.

A keleti világ nagy mennyiségben felhalmozott ismeretei, olyan tudáshalmazt képeznek, melyben a tételes megállapítások összességében nem ábrázolódik belső rendezettség; hiányzik belőlük a logikai elme világossága, melyben a lényeg elkülönül a lényegtelentől. Gyógyítás tekintetében rendelkezett a keleti kultúra is bizonyos tapasztalatokkal – amint ezt az Ebers féle papirusztekercs, valamint az egyiptomi szemorvosok krónikákból ismert keresettsége bizonyítja –, egységes orvostudomány mégis csak a görög kultúrában jön létre, szisztematikus gondolatvezetés eredményeképpen: Hippokratész megfigyeléseinek jó része a modernkori orvoslás értelemben is helytálló, leírásai precízek, bámulatosan tömörek és szemléletesek.

A logikai alapokon nyugvó diszkurzív gondolkodás segítségével feltárt elméleti ismeretek feltehetőleg széleskörű gyakorlati alkalmazást tettek volna lehetővé, ám a görög gondolkodás bizonyos megvetéssel elfordul a hétköznapi tényekben megnyilvánuló problémák vizsgálatától. Arkhimédész személyén kívül kevés görög bölcselőt ismerünk, aki tudását a gyakorlat szolgálatába állította volna. Ezek közé tartozik a Knidoszi Eudoxosz (Kr. e. 390 – 337), a geocentrikus világnézet megalapítója és a Tarentumi Arkhütasz (Kr. e. 428 – 347), aki elsőnek alkalmazza a geometria apriori elveit technikai kérdések kapcsán. Platón elítélőleg nyilatkozik a két tudós tevékenységéről – azzal az érveléssel, hogy a „testetlen" eszmei tudományt nem szabad kézműves tevékenységgel összevonni. Ez a megállapítás arra az értékszemléleti módra vet fényt, amely a napi élet technikai jellegű megkönnyítését, praktikus rendszerbe foglalását nem tekinti intellektuális feladatnak. Tények és ideák ilyen értelemben manifesztálódnak egymással ellentétes póluson.

„A bölcselet minden tudományok atyja." E beállítódottság alapján fejlődik hosszú időn át a fogalmi rendszerek differenciálódása olyan formában, amely praktikus kérdésfelvetésektől alapvetően elkülönül. Kizárólag a hadi technika támaszkodik tudományos ismeretekre. A hiányos érdeklődés munkagépek szerkesztése iránt azzal magyarázható, hogy a testi jellegű tevékenységek nagy része alantas, rabszolgákhoz illő foglalatoskodásnak minősült, tudományok művelése ezzel szemben az elme úri tornáztatására szolgált, amely a realitás feladatai fölött fennkölt módon elsikkadhat. Művészetek is inkább számítottak kézművesiparnak, mint szellemi tevékenységnek. Arisztotelész a műélvezet folytán megvalósuló katarzis-elméletben nem a művészi szándékról, hanem az élmény alapján létrejövő érzelmi megtisztulásról értekezik.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a görög kultúra szellemét az ideák világa dominálta. A szociális valóságot ideális körülmények között a tények és ideálok harmonikus összjátékának kellene meghatároznia, ám a társadalmi valóság ilyen értelmű érlelődése csak megfelelő törvényalkotó folyamat eredményeként jöhet létre. Ennek ellenkezője valósul meg mindenesetre a római császárság korában kialakuló diktatórikus jogrendszerben, melynek végső kiteljesedésének a huszadik században lehettünk tanui.

Ha a konvencionális intézmények korszakában még természetes hagyományokra alapozódik a jogalkotás, úgy despotikus államrendek önmaguk számára alkotnak olyan, erkölcsi minősítéssel felruházott tradíciókat – korlátlan hatalomgyakorlásnak megfelelő törvénykezés céljából –, melyeknek semmi közük a szokásjoghoz. Mesterségesen alkotott tényszerűségek nyomnak el minden ösztönösen kialakult és a hagyományokban őrzött eszmei tartalmat. Az osztrák jogtudós, Georg Jellinek (1851 – 1911), által megfogalmazott törvényszerűség, „die normative Kraft des Faktischen" (a ténylegesség normatív ereje), amely a kodifikált joggyakorlat eredetét szokásjogra vezeti vissza, perverz értelmet nyer diktatórikus rendszerekben azáltal, hogy ideológusai, akik csak fenntartással nevezhetők gondolkodóknak, még kevésbé filozófusnak, kidolgoznak egy eszmerendszert, amely a despotikus hatalomgyakorlás számára szolgáltat erkölcsi alapot egy agresszív, kulturálatlan csődület számára. Nevezzük ezt proletárdiktatúrának, nemzeti szocializmusnak vagy akár a liberál-anarchizmus báránybőrbe bújtatott farkasának. A társadalmi élet kereteit meghatározó, törvényerővel fellépő fogalmak rendszerének érvényesülése, mely nemcsak viselkedési módozatokat, de rejtett indítékokat is irányított beidegződések alapján igyekszik kontroll alatt tartani, már a Francia Forradalom idején működő, besúgókra épülő véleményterror formájában bevett gyakorlattá vált. Ne higgyük azonban, hogy a gondolkodásmód hatalmi megfontolások alapján kívánatos mederbe való terelésében az újkorban felfedezett politikai eszközök egyike valósul meg. Szókratésznek halállal kellett bűnhődnie, mert elmélkedései az akkori „politikai korrekt gondolkodásmód" határait túllépték.

Ősi keleti birodalmakban nem különül el egymástól az állam, az istenség és a világmindenség fogalma, egy kvázi-isteni hatalommal felruházott személytelen lény formájában valósul meg a totalitás képviselete. Az irracionális mindenség fejedelmi személyben, papi hierarchiában, majd bonyolult kasztszerkezetben reprezentálódik a mindenkori hatalom szociológiai ténylegességének megfelelően. Nem kétséges, hogy a mindenkori potentátok érdekében állott, magukat isteni főhatalom képviselőinek kiadni, még akkor is, ha személyes meggyőződésükben ezt a benyomást csupán az élet és halál feletti hatalom benyomása ébresztette fel. Legtöbbjüknek ennyi elég is volt az öldöklések erkölcsi megalapozásához. Eszmei tartalmak diktatórikus körülmények között csupán illúzióként lebeghetnek erőtlenül a törvények reális hatalma felett. Önálló gondolkodásra igényt tartó egyén hiába tűz ki feladatokat saját személye számára, szürke hétköznapok kicsiny és nagyobb jelentőségű tényei bizonyítják, hogy az adott társadalmi körülmények közt lehetővé váló feladatok kereteit nem eszmei tartalmak, hanem reális érdekek határozzák meg. Senki sem ura saját sorsának, az élet irányírhatatlan folyamként zúdul az egyénre, hullámai egyszerre ragadnak magukkal szennyest és tisztát, és a háríthatatlan mocsok a tiszta lelket is szennyessé teszi. Ennek fordítottja nem érvényesül szellemi, erkölcsi kalandorok látásmódjában,

akiknek sötét lelkülete nem világosodik meg tiszta eszmei értékek hatására. De az emberi szellem legfőbb tulajdonsága mégiscsak a belátás, és ezért egy rendszer, amely valós értékek helyett mesterségesen alkotott tézisekre építi hatalmát, sohasem lesz képes tartósan fenntartani magát.

Az antik társadalom intellektuális-idealista beállítottsága atomizálja az eredeti panteista világegységet, az államistenség reprezentációja ezzel kiterjed az egyes polgárokra, akik demokratikus hatalommegosztás esetében teljes mértékben azonosulnak az irracionális államszemélyiséggel. A „*civis romanus*" nagyobb meggyőzőerővel állíthatta magáról, hogy „az állam én vagyok", mint bármelyik francia uralkodó, akit a tradicionális törvények jobban kötöttek, mint az antik népgyűlés polgárát a városi alkotmány. Jegyezzük meg azonban, hogy az antik demokráciák még nem képviseleti jogra, hanem közvetlen hatalomgyakorlásra épültek: a nép döntött háborúról, békéről és krízis helyzetben egy erőskezű személyiség egyeduralkodó minden joggal való felruházásáról. Ez a rendszer természetes gátat vetetett egy differenciált, többszintű, kontrollorgánumokat is magában foglaló államgépezet kialakításának.

A liberalizmus nem hisz az abszolút igazság hatalmában, csalókának tartja a többségi demokráciát is, nézete szerint a többség meggyőződése érzéketlen a társadalmi fejlődés szükségesnek bizonyuló követelményeivel szemben, melyet csak megfelelő érzékkel és intelligenciával rendelkező személyiségek képesek kifejezésre juttatni. A liberális felfogás ezért az erők szabad játékát követeli és a kisebbségi vélemény meghallgatásának biztosításában látja az alkotmányos célt: Mindenki szabadon követhet és hirdethet olyan eszméket, amelyeket szubjektív belátása szerint helyesel.

„Kisebbségben lakozik a forradalmi erő!" Ebbe a programba értékviszonylatok tekintetében sok minden belefér – olyan a természetes erkölcsi felfogással szöges ellentétben álló nézetek is, melyek egy agresszív kisebbség jogos követeléseként tüntethetők fel. Gondolkozzunk el talán a gyakran hangoztatott jelmondat értelmén: „Toleráns vagyok minden eszmével szemben, csak az intoleranciával szemben nem." Azt, hogy mit tart intoleránsnak a tolerancia jeles képviselője, természetesen ő maga határozza meg, hisz nézete szerint abszolút igazságról nem lehet beszélni. Ennek a szofisztikus álláspontnak az ellenpólusát a panteisztikus radikalizmus képviseli azzal a cselfogással, hogy a többségi demokrácia köntösében tetszeleg, amikor saját céljait valósítja meg, miközben uralkodó eszmékre hivatkozik, pedig csak bérfirkászok fogalmazzák meg erkölcsi színezetben a számukra hasznos elveket.

A két extrém felfogás közti ellentét a dionüszoszi, illetve apollóni beállítódottság mögött meglapuló nézetkülönbségre vezethető vissza, A praktikus ösztönszerűség szószólói éppúgy igyekeznek ebben a feszültségmezőben elveik számára kielégítő erkölcsi fundamentumot biztosítani, mint ahogy az etikai idealizmus képviselői is azon vannak, hogy életidegen elképzeléseiket a gyakorlati valósággal összeegyeztessék. Az ily módon létrejövő ellentéteket feloldó *etikai realizmus* értelmében a szintézis csak

egy akarat felett álló programban valósulhat meg, melyet nem erőszakol ránk külső hatalom, felszólítását szabadon tesszük életünk vezérmotívumává. Ennek a felismerésnek jegyében vált az „*ora et labora*" tétel a szellemi és gyakorlati élet összebékítésére szolgáló jelmondattá, melyben az imádság nem mágikus „*actio in distans*" eszközeként szolgál, hanem az evilági értékmegvalósításhoz biztosítja a transzcendens hatalmasság áldását, a munka pedig a praktikus életben való előbbre jutást teszi a program központi elemévé – anélkül, hogy kizárná a tudományos értékmegvalósítás örömében rejlő lehetőségeket. A szent Benedekre visszavezethető elv feloldja az antik kultúrában meghonosodott ellentmondást az elmélet és gyakorlat között.

Roger Bacon ilyen értelemben elmélkedik már a XIII. században arról, hogy miként lehetne repülőgépet és motoros hajtású hajót szerkeszteni. Ismert a messze visszanyúló tradícióra alapozódó fejedelmi kötelezettség is, melynek értelmében a Habsburg uralkodóház férfi tagjainak, átfogó elméleti képzés mellett, egy kézműves szakmát is el kellett sajátítania azzal az erkölcsi jellegű céllal, hogy közel kerüljenek az élet „kézzelfogható" konkrétumaiban megnyilvánuló problémákhoz.[i] Keresztény kultúrmeggyőződésünk a kezdetektől fogva fontos céljának tekintette az emberi munka megkönnyítését. Nemkülönben a szociális utópiák, melyek munkagépek segítségével szándékoztak elérni a paradicsomi átokból származó verejtékező munka megszűnését – ellentétben a kereszténységet megelőző kultúrákkal, melyek számára a technika nem jelentett politikailag értékelendő tudományos valóságot.

Európában a XIX. század ipari forradalmának hatására a termelési problémák döbbenetes erővel nyomulnak a társadalmi folyamatok előterébe, szinte azt a hitet keltetve, hogy a történelmi küzdelmek értelmét a magasabb szintű technikáért folytatott harc valósítja meg. Világszenzációnak számított a hír, hogy 1830 és 1894 között az Egyesült Államokban, aratógépek bevezetése és egyéb technikai megoldások hatására, az egy véka búza kitermeléséhez szükséges háromórányi munkaidőigény megbízható ökonómiai számítások szerint tíz percre csökkent.

A technikai fejlődéssel párhuzamosan stabilizálódnak a szociális viszonyok is. François Guizot (1787 – 1874) úgy véli, hogy az európai civilizáció csupán azért válhatott életerős kultúrává, mert az államtekintély és a szabadság együttesen nőtt benne nagyra. Sem a szabadságvágy nem váltott ki zabolátlan törekvéseket, sem az állami hatalomnak nem volt soha elegendő ereje ahhoz, hogy a szabadságot tartósan eltiporja. E két párhuzamosan lejátszódó, egymásra ható folyamat világnézeti eredője az *etikai felelősség* uralomra jutásában vált élhető valósággá.

Az huszadik század európai kultúrájában az állam már valóban nem rideg abszolútum, nem is holt jogi beszámítási pontja a közérdeknek – nem „*res publica*" –, hanem az esetek túlnyomó többségében önálló létezésre igényt tartó nemzeti alapú

i Ferenc József császár például az asztalos szakmát tanulta ki.

szerveződés, amely sajátságos kultúrfogalmat valósít meg, miközben egy szociális közösség szellemi és érzelmi életterét fedi közösen elismert értékek alapján. *A nemzeti értéktudatban – ellentétben a panteisztikus jellegű identifikációval – folytonosan manifesztálódik egy tárgyi valóság is, melynek szubsztanciális jellegét evilági tapasztalatok biztosítják.* Speciális értékek, melyek az identifikáció tárgyát képezik, határozottan elválnak a mindenkori politikai hatalom érdekkörétől, így biztosítják az idea megmaradását arra az esetre is, melyben egy elnyomó hatalom minden lehető gyakorlati eszközzel kiírtatásukra tör. *Az érzelmi és értelmi szinten megvalósuló nemzetalkotó fogalomkörhöz tartozik a nyelv, a művészet, a mentalitás és a megadott nyomvonalon tovább fejlődő történelmi múlt*. E tényezők összhatása alkotja azt a személyenként másképpen tudatosuló, mégis egységes nemzeti öntudatot, melyben az individuum a hazaszeretet közegében éli meg nemzeti hovatartozását – abban a szellemben, mely a kulturális értékeket adományozta számára.

Amennyiben pusztán az identitás kérdéseiről van szó, minden személy azonosulhat lelkületben, akaratban, szellemi tudatban azzal az értékrenddel, mely alapvető igényeinek megfelel. A nemzeti hovatartozás tudata nyilván csak fokuszálódása az értékalanyiságnak. Az értelmi-érzelmi azonosulásra alkalmasnak bizonyuló kultúrkör tágulásával egyre átfogóbb, egyedenként azonban súlytalanabbá lesz a felismert és megvalósítani szándékozott értékek rendszere, mely arra az értékkomplexusra is kiterjed, amely az emberiség egyetemes elvében valósul meg. Ugyanígy szűkíthetjük az értékmegvalósításra alkalmasnak tűnő ideálcélok körét, míg csak el nem érünk arra a pontra, melyben már nem fedezünk fel értelmet a felelősségvállalásra. Keresztény felfogású demokráciákban nem pusztán a többségi elv, illetve a kisebbségi vélemény tisztelete kell, hogy megvalósuljon, szükségesnek tűnik az extrém kinövések gyakorlatba való átültetésének megakadályozása is. *A panteista sorsszerűséghez és az anarchikus értékegyenlőséghez vezető liberális ideál közötti metafizikai közép ebben az értelemben helyezi a felelősség fogalmát a társadalmi értékek középpontjába, mely feloldja a kategorikus értékfelhívás és a felhívás követését illető döntési szabadság közt megjelenő ellentmondást.*

Az értékalkotó közösséget nem külső hatalom, nem holmi „*participation mystique*", hanem a bizalom érzése kapcsolja össze. Mások érdekének képviseletét magunkra venni, másokra bízni, képviselni csak bizalmi alapon lehet. Bizalmi felelősség érzete nem tekinthető monokauzális tudati tényezőnek, ösztönszerű indítékok mellett nyilvánvaló szerepet játszanak kialakulásában metafizikai jellegű késztetések és történelmi tanulságok is. Alkotmányjogi, kodifikált felelősség nem veheti tekintetbe ezeket az individuális szellemben érvényesülő megnyilvánulási formákat, funkcionális jelentősége a közösség tagjainak egymással szemben megvalósuló felelősségében – bizalomnyújtásban, illetve annak megvonásában – hatályosul törvényi formában. A bizalom fogalmával kapcsolatosan nem beszélhetünk egyszerű érzelmi megnyilvánulásokról. Kialakulásához tartozik a nevünkben eljáró személy karakterének, képességeinek, el-

hivatottságának feltérképezése, annak (a *belátásnak*) értelmében, hogy képes-e ellátni a feladatot, melyet rábízok. A társadalomi élet szövevényét alkotó politikusok összességének bonyolult értéktörekvéseit csak nehezen lehet egyéni érdekeinktől elkülönítve konkretizálni. Történelmi felelősség távlatában éppúgy tévedhet a többség, mint a kisebbség is. Hamis úton járhat a tömegmozgalom, tévedhet a vezetés.

A mindent eldöntő kérdésnek azt kell vizsgálnia, hogy a *bizalom* azokat a szerveket, szervezeteket, személyeket ruházza-e fel valóban társadalmi hatalom gyakorlásával, melyek időszerű társadalmi problémák megoldása mellett történelmi feladatok ellátására is érdemesek. Folyamatosan felmerülő feladatai biztonságos megoldása tekintetében egy nemzet sokkal kevésbé támaszkodhat intézményesített rendszerére, mint történelme folyamán kialakult szenzibilitására és önerejű kultúrájára. A szabadság és felelősség elve érvényesülésének leghatásosabb biztosítékául egy olyan kulturált közvélemény szolgál, amely előtt primitív hatalmi törekvések átláthatóvá és nevetségessé válnak – megakadályozva azt, hogy egy neveletlen személy szennyes kézzel markoljon a közös tálba. Az egyetemes emberi kultúra és ezen belül a nemzeti kultúra serkentő, illetve gátló hatása az egyetlen hatályos eszköz annak kizárására, hogy társadalmi értékekkel illetéktelen személyek sáfárkodjanak. A demokrácia problémája ezért azonos a társadalom kulturáltságának problémájával. A kereszténységi meggyőződés kezdettől fogva tekintette apostoli hivatásnak abszolút értékek társadalmi jellegű vetületének hirdetését; ellenkezett a kultúrértékekbe való titkos beavatás ezoterikus módszerével, és bátran hirdette a legteljesebb nyilvánosság előtt a legfőbb hittitkokat.

Világnézeti alapok metafizikai kibontakozása

A metafizikai karakterek fejlődési vonulata, úgy tűnik, meghatározza a konvencionális korszakok jogi berendezkedésének alakulását is. Az állampanteizmus valamely, néha egészen rafinált módon kifundált változata jellemzi napjainkban is bizonyos államok intézményrendszerét. Az isteni reprezentációt megvalósító uralkodó helyét ez esetben a diktatórikus szerveződéseket kiszolgáló intézmények rendszere foglalja el. A földkerekséget átfogó minőségi fejlődésben nincs okunk reménykedni, tapasztalati tények bizonyítják ugyanis, hogy alapvető kulturális karakter tekintetében ugyanolyan nehezen változtatják egész társadalmak vonásaikat, mint individuális egyének – még ha kívülről megítélve fejlődésre is szorulnának. Megfigyelhetjük azt is, hogy egymástól eltérő kulturális közösségek érintkezése esetén azonos szavak más és más jelentéssel értelmeződnek.

Antik felfogásban az állam vagy panteisztikus abszolútum vagy szuverén polgárok racionális értelemben vett közös ügyének tekintendő. A keresztény kultúrkör demokráciája, mint ahogy erről már szó esett, *értékképviselet* formájában ölt testet. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy parlamenti rendszer hozta létre azt a szintézist, amelyben *polgári szabadság reprezentálja ellentmondásmentesen a nemzeti értékeket.* Kultúrkörünktől idegen, hogy akár a király, akár egy törvényhozó testület, akár az egyes polgár azonosnak mondja magát az állammal, mely a keresztény gondolkozásban nemzeti értékek szubsztanciális valóságaként jelenik meg, anélkül, hogy kihatna valamilyen formában a személy döntési szabadságára. Ebben az identitásban nem vész el sem az állampolgár személyiségének önállósága, sem az államiság értékrendi öncélúsága. Az államérdekkel való azonosulás képviseleti alapot feltételez, melynek keretében az állampolgár, a polgári mozgalom, a párt, az állami főhatalom birtokosa felelős marad hatalmi pozíciójában végrehajtott cselekedeteiért, személyi érdekét nem érvényesítheti az államiság terhére. Panteisztikus jellegű államokban alig, vagy egyáltalán nem különül el az uralkodó magánkincstára az állami vagyontól. Keresztény alapú kultúrkörünkben kezdettől fogva világos azonban, hogy egyes személyek elvállalhatják ugyan a szeretet érzelmi képviseletében mások keresztjének hordozását, az üdvösség ennek ellenére mindig személyes ügy, éppúgy, mint ahogy a kárhozat is, melyben senki sem léphet más helyébe. Nem kétséges, hogy az ábrázolt körülményekben egységes metafizikai tétel jut kifejezésre. Politikai konzekvenciát és racionális értelmezést a tézis irracionális felhívása felvilágosult reformintézményekben valósít meg.

Társadalmi gyakorlat szempontjából az összefüggések szociális jellegű tényezőkben nyernek kifejezést, melyek a világnézeti alapok metafizikai kibontakozása során öltenek testet. Egyértelmű okozati kapcsolódás vet fényt arra is, hogy csakis a metafizikai tudat fejlődése alapján váltunk képessé arra, hogy megítéljük a társadalmi fejlődés racionális értékét. A metafizikai tudat fejlődése nem mitológiai köntösbe öltöztetett igazságok történelmi felismerésében, hanem apriori szellemi pozíciókból származó momentumok érvényesülésében valósul meg. Az ember szellemisége, saját és a világ valóságát értékelő éthosza, háromféle momentumot ölel fel:

i) Az értékek irracionális céltartalmát, minden lélektani jellegű érdekeltséggel szemben autonóm kategorikusságát a *panteisztikus* momentum képviseli.
ii) Az *ideális* momentum által tudatosul az akarat szabadsága.
iii) Az érték affektív és logikai szintézisét képviselő *transzcendens metafizika* teremti meg a felelősség etikai tudatosulását.

E három éthoszmomentum uralkodó nézetté válás alapján osztható az emberiség történelmi fejlődése egymástól kulturális jelentésben élesen elkülöníthető korszakokra.

ad i) A közel keleti panteista kultúra konvencionális teljességét a Krisztus születése előtt hozzávetőlegesen 600 és 400 között éri el. Ehnaton *amarna-reformja* után Egyiptom sok újat nemigen alkot. Hérodotosz az V. században már idegenforgalmi látványosságként szemléli a piramisokat és a konvencionális korszak realizmusának modorában közli, hogy az építők serege 1600 ezüst-talentumnyi összegre rugó retket, vöröshagymát, fokhagymát fogyasztott el. II. Jahmeszről sem azt jegyezte fel Hérodotosz, miként azonosul a fáraó az istenséggel, hanem hogy tréfacsináló ügyes ember, aki nem veti meg a szeszes italokat, és a tolvajkodást is messzemenően tolerálja. A Közel Kelet politikai egysége egyetemes állam felé halad. A médek és perzsák szövetsége megdönti Kr. e. 539-ben a Babiloni Birodalom önállóságát. Kambüszész perzsa király leromboltatja egyiptomi hódításai során a templomokat, megöleti a papokat és Ápisz bikát; ezzel kezdetét veszi a közel keleti istenek alkonya. Emellett a perzsa birodalom is, közösnek mondható világnézeti meggyőződés nélküli, elvtelen egységgé válik, csupán jogi kerete biztosít stabilitást a szellemileg kaotikus viszonyok közt egzisztáló birodalomnak.

Néhány évszázad múlva a térség hellénizálódik, új vallási kultusz a földkerekséget átfogó lelki jellegű hatalommal csak az iszlámban lép fel. Ebben az időben a távol keleti kultúra is kilép a kategoriális kultuszok korszakából, határozottan dogmatizálódik. Lao-ce a VI. században racionalizálja a Tao-tanban a kínai kultúrkör panteizmusát. Alapvető művét, intellektuális belátásra apelláló etikai tételnek meghirdetésével, Kong-fu-cse folytatja az ötszázas évek tájékán. Indiában az éthosz racionalizálásának feladatát, világos normatív tételezéssel, Buddha végzi el körülbelül Kong-fu-cse szellemi tevékenységével egyidőben. Csodálatos fejlődéstörténeti rejtély, hogy a közel keleti konvenció kiteljesedésével és a távol keleti dogmatizálódással megegyező időben, és a kritikus Kr. e. 600 és 400-as évek közti szakaszban szabadul ki a panteizmus szellemi fogságából a görög racionalizmus is. E folyamat kezdetét Thalész fellépésével, végét pedig Szókratész tevékenységének idejével jelölhetjük. Az első kulturális szakasz fejlődési eredményeként a közel keleti régió már befutotta a kategorikusság, dogmatikusság és a konvenciók kialakulásának fázisát. Távol Keleten fénykorát éli a panteista gondolkozás racionális fázisa, Európában pedig megszületik az idealizmus szabadságának dogmatikus társadalmi rendje.

ad ii) A kultúrfejlődés második szakaszának kezdete a Krisztus utáni V. és VII. évszázad körüli időkre tehető. A római konvenció ebben az időszakban Bizáncban vegetál; tudós elmék igyekeznek kódexbe foglalni a konvencionális élet jogi vázát. Az 529-ben közzétett Corpus Juris Civilis-ben kibocsájtja Justitianus a 150.000 sorban rögzített gyűjteményt, azzal az igénnyel, hogy egységbe foglalja az antik élet jogrendszerét. A nagyigényű vállalkozás tragikus jellemzője abban áll, hogy a görög nyelvterületen megfogalmazott latin nyelvű gyűjteményt a gyakorlatban nem lehet már alkalmazni, mert az életviszonyok időközben kezdetlegessé váltak.

A római jog virágkora csupán ezer év elmúltával, a nyugati dogmatizmus kibontakozása idejében érkezik el. Az antik kultúrkonvenció elkerülhetetlen végét jelzi Justitianus 529-ben hozott intézkedése is, amely felszámolja a pogány bölcseleti iskolákat. A Közel Kelet metafizikai meggyőződésének romjait szintén Justitianus takarítja el. Ízisz Philae szigetén felépített templomának bezárása az ő intézkedése alapján történik. Szent Benedek ugyancsak 529-ben alapítja meg Apollón régi szentélyének helyen a nyugati kultúra kialakulására oly nagy hatással bíró szerzetesi rendet, melynek egyik regulája az említett „*ora et labora*" jelszót rögzíti. A keresztény kultusz középkori formája Nagy Szent Gergely jóvoltából – 590 és 604 között – a latin misekönyv és az orgonával kísért gregorián dallamok bevezetésével végleges alakot ölt. A közel keleti konvenció romjain építi fel az új kultusz intézményeit Mohamed, aki fiatalabb korában maga is részt vett pogány szertartásokban és egyik fiát a mekkai istenség Manif szolgájának nevezi. Megtisztulása jeleként ő dönti le személyesen 629-ben az istenség bálványát. Távol Keleten már nem áll be komolyabb világnézeti változás. Kínában társadalmi szokásként kedveltté válik a teaivás. A Tang dinasztia idején a tehetősebb polgárok életében központi szerepet tölt be a szórakoztató, művészi jellegű mutatványokkal tarkított időtöltés. A szokásjog itt is formális jelleget nyer, ezzel együtt az állami adminisztráció is korszerűbbé válik. India földjét 629 táján utazza be Juan Hoang, akinek leírásai ugyancsak a konvenció kiteljesedését ábrázolják – sokszínű életviteli forma és az írásbeliség lépten-nyomon tapasztalható elterjedése mellett. De egy bizonyos mértékű hanyatlás jelei is megmutatkoznak: az utazó sok elhagyatott, romba dőlt város látványáról is beszámol. A második kultúrkorszak felemészti az antik kultúrák nyomait, konvencionális alapon teszi éretté a távol keleti társadalmak rendszerét. Európában konkrét alakot ölt egy merőben új kultúra kultuszrendje. A keleti panteizmus, illetve antik idealizmus erejét veszítve hat princípiumként egy látószög megfogalmazódására, melyben kikristályosodik transzcendencia fogalma, melyhez szükségszerűen kapcsolódik az etikai felelősség.

ad iii) A harmadik világtörténelmi kultúrkorszak kezdete talán a *fin de siécle* peszszimisztikus életérzését felváltó huszadik század elejére tehető. A XIX. század végén nyilvánvalóvá vált, hogy a felvilágosultság dogmatikus tételei nem hatnak a természettudósok által proklamált evidencia erejével, és az emberre, illetve világra vonatkozó ismeretek kusza szövevénye nyilván nem alkalmas arra, hogy egy kontemplatív módon is megközelíthető Világegész alapjául szolgáljon. Michelson és Morley – a fénysebesség és egyben minden reálisan megfigyelhető sebesség korlátoltságát igazoló – kísérletei egyértelművé tették, hogy a newtoni kozmikus kép kiigazításra szorul. A huszadik században feltárt ismeretek természettudományos talapzatát képző relativitáselmélet, illetve kvantum-mechanika halomra döntötte az összes mindaddig felülbírálhatatlannak tartott elképzelést a világ szerkezeti egészéről. Új elméletek

többet romboltak, mint építettek, mivel jellegzetes módon nyitottak utat ismeretelméleti bizonytalansági tényezők számára. Hagyományos modellszerű ábrázolási módok a bonyolulttá vált műszeres megfigyelések hatására elveszítették értelmüket, a szemléletességet. A műszeres regisztráció ugyanis automatizálta a tapasztalatokat és ezzel szinte axiomatikussá vált a tétel, miszerint a dolgok nem olyanok, mint ahogy azt az ember érzéki benyomások alapján bármiféleképpen elképzelheti. A műszeres megfigyelés alapján nyert adatok a fejlődés eredményeképpen már csak formalizált matematikai modellek alapján válnak érthetővé, és ez azt bizonyítja, hogy léteznek a tudati feldolgozás számára tényszerűségek, melyek érzéki benyomások alapján természetes fogalmakban ki nem fejezhetők. A logikai szükségesség gyanánt megjelenő fogalomrendszer szinte légiessé teszi a valóságot, melynek recepciója intuitív egység helyett a rossz végtelent jeleníti meg. Ennek fénytörésében minden észlelés kvantitatív kombinációvá válik, és a kérdés, „Mi rejlik a jelenségek mögött?" metafizikai megalapozásra készteti a gondolkodó elmét.

Lélektani és biológiai ismeretanyagok nagymértékű növekvése folytán az emberről alkotott véleményünk is olyan értelemben módosul, mintha a hétköznapi élet legapróbb jelenségeit is képesek lennénk a pszichológiai empirizmus – többek közt Pavlov, Watson, Hull és Hebb – által kialakított terminológiában leírni. A jelenkor átfogó szakmai tudást feltételező igényei a kulturális érdeklődéssel rendelkező polgárokra is azzal a hatással van, hogy lélektani problémákat feldolgozó művészi alkotásokkal szemben előnyben részesíti lelki jelenségekkel foglalkozó népszerű tudományos műveket.

Úgy tűnik, az alkotó művész számára is minden más szempontnál fontosabbá válik az átlagos ízléstől elkülönülő tevékenység; eredeti kivitelezési mód, kombinatív ravaszkodás. Szubjektív látásmódnak megfelelő témák individualitást hangsúlyozó stílusban történő feldolgozása messzemenően beárnyékolja az egyszerű emberi érzések kielégítésének lehetőségét. Erről azonban alig vesz tudomást a közönség, mivel a műélvezet igényei is nagyrészt az emberi hiúság kielégítésének irányba tendálnak. A színházlátogató, a kiállítások, tárlatok vendége és a zenei eseményeket frekventáló közönség motivációja nem kis mértékben irányul arra, hogy ízlésének közszemlére tételével demonstrálja személyisége általános divatnak megfelelő vagy attól éppen eltérő vonásait.

Korunk társadalma kiiktatta a nélkülözhetetlenséget: Minden pótolható, senki nem érezheti magát pótolhatatlannak, az államapparátus automatizmusa legkisebb részletekbe menő, intézményesített funkciókból tevődik össze. Statikai csodának tekinthetjük a társadalom épületének boltívét, miközben az egyes építőelemek szubsztanciális értéke semmibe vehető: bármely egység átvállalhatja adott esetben a másik szerepét. Szellemi értékek és kollektív érzületek hordozói – intézmények, intézetek, szervezetek, egyesületek formájában – nagyobb jelentőséggel bírnak, mint az őket

alkotó személyek, melyek egyéni kisugárzás alapján már nem érdemesülnek tekintélyre, jelentőségüket kizárólag a struktúra egészében betöltött partikuláris szerep határozza meg.

Az *objektivált szellemiség* elveszítette társadalomformáló szerepét, alkotó elmék se vezetői, hanem már csupán kiszolgálói a mecénás szerepében tetszelgő mindenkori hatalomnak. Személyi értékkülönbségek eltörpültek az intézményesülés kolosszusai mellett, és ezzel beteljesül az a bizonyos, mindent átfogó vulgarizálódás, melynek kezdetét Platón a görög korszak dogmatizálódása idején a *Törvények* című iromány-ban ilyen szavakkal ecsetel: „… mert ugyanaz a balsors esik meg velünk, mint a perzsákkal, akiknek népe teljes szolgaságba terelődött. Ha nálunk ez másképpen is, úgy történt, hogy alkalmat adtunk a tömegeknek korlátlan szabadságvágyuk kiélésére. [… …] most az játszódik le a közéletben, ami a nyilvános zenei játékok alkalmával is történik. A megfelelő neveltetésű ember számára természetesnek tűnt, hogy csendben hallgassa végig az előadást. Az idők folyamán, jobb belátás hiányában, elterjedt azonban a nézet, hogy a zene értékelésének más természetes kritériuma nincs, csupán a gyönyörködtetés. Ezzel beoltották a tömegekbe a vakmerőséget, mely által a korábban tisztelettel hallgató zenerajongó lármázóvá vált. Alakot öltött a nézőtér uralma, a theatrokrácia [… …] Ha csak a szabad, nemes szellemű férfiak demokráciája fejlődött volna ki, ez semmiféle veszedelmet nem hozott volna magával [… …] Milyen legyen hát a jól rendezett társadalom? Szabad legyen, testvériesség és belátás uralkodjék benne!”

A görög bölcs vázlatosan ismertetett nézetéhez hozzáfűzhetjük, hogy a demokrácia legfőbb ismérve kultúrkörünk meggyőződése szerint a *felelősség* lenne, de ez a jelen intézményes valóságában személytelen jogi szervezetek spanyol fala mögé bújva fejti ki – inkább kevesebb, mint több sikerrel – hatását. Elérkezett tehát az értéktisztelet alkonya?

Az intézményesülés, illetve automatizálódás kétségkívül minimális szintre redukálta az értékmegvalósítás programját. Ezzel az ösztöntörekvések közvetlen megvalósulását kielégítő célok elérését tekintve legtöbb esetben, akarva-akaratlanul, már ki is merült az élet értelme. Erkölcsi tekintetben felmerülnek ugyan jogilag szabályozott gátlások, ezek jelentősége azonban a közlekedési rendet mederbe terelő előírásoknál nem nagyobb. Nem lehet kétségünk afelől sem, hogy a politika színterén a huszadik század folyamán jelentős átrendeződés zajlott le, melyben mértéktelen módon megnőtt a nemzeti és globális hatalmi érdekek közti súrlódás. Ennek természetes következménye mégsem az, hogy a viták középpontját eszmei harcok képezik. A nézeteltérések előtérben látszólag (mi más!) az igazság és jólét kérdései állnak, de a vita valójában hatalmi érdekek biztosítását szolgáló intézmények feldicsérése és leértékelése körül folyik, melyben a nemzeti érdekek védelme mesterségesen konstruált erkölcsi mércével mérve, nacionalista jellegű kinövésnek minősül.

A korszak szellemi veszedelmét fokozza az is, hogy szerte a világon minden jelentős társadalom a konvencionális korszak bizonyos, szükségszerűen beérlelődött szakaszába jutott, és ez azt a hamis illúziót kelti, hogy az emberiség kulturális fejlődését csakis a konvencionálisan vulgarizált eszmevédő („jogvédő?!") intézmények, szervezetek biztosíthatják. A háttéri szervezőket nyilván nem zavarja az sem, hogy mesterkedéseik nagyon is átlátható módon gazdasági érdekeket szolgálnak.

A metafizikai rendszerek bukása döbbenetes arányú a távol- és közel keleti kultúrkörben is. A kultúrmeggyőződés evidens erejének hiányát pedig a történelem tanúsága szerint mindig a nyers erőszak igyekszik pótolni… Reménykedhetünk-e abban, hogy arany napjait, a nyugati konvenció majd csak ezután éri el, hiszen végleges konvencionális intézményei a jelenkorban vannak kialakulóban? A *Pax Romana* stílusában vulgarizált életforma talán sokat nyújt az ösztönök kielégítésének örömében, mély értelmű életszemléletre azonban továbbra is az alkalmilag születő zord Tacituszok és az értékek kérdésessé válásán keserű örömmel mulató Juvenalis féle alkotók fognak tanítani – ha lesz még egyáltalán ember, aki megérti őket.

Metafizikai elegendő alap nélkül kultúrfejlődés nem bontakozhat ki. De valahol és valamikor az irracionális szellemi erők bizonyára újfent hatni fognak, és akkor többet tudunk majd az emberi élet végcéljáról, mint amit arról ma és holnap a tudomány, művészet és bölcselet közölni képes… A történetbölcselet teleologikus tudomány, melyet módszertani eszközei ahhoz kötnek, hogy a kultúrfejlődés célját az idő horizontján letűnt társadalmak történetében kutassa fel. Ám a múlt csupán a kezdetek felé utal, szociológiai módszerek alkalmazása pedig, a célirányultság metafizikai fenségéből kiesve, csupán a száraz empíria iránytalan ok-sorozatát fedi fel, melyben az energia lefolyások törvénye a folyamatok végére érve halált hoz magával…

„De akkor történelmi erőfeszítések végén mi marad az emberi alkotásokból?" veti fel az ember küldetéséért aggódó szellem a kérdést. „Hány fontot nyom Hannibál hamva?" kérdezhetjük Juvenalis modorában, ha kozmikus porrá oszló evilági létünk elkerülhetetlen megsemmisülésére gondolunk. Földi életünk csupán színpadi dráma, melynek színterén az emberiség a játékos, a néző és a kritikus? Amikor aztán letelt a játékidő, senki sem mehet haza, de még a függönyt sem ereszti le senki, mert színész, néző, kritikus és kulisszatologató egyaránt megszűnt létezni? Vagy automatizált kultúralkotásaink tőlünk független önálló létet élveznek? Olyan emléket állítunk hát magunknak, mely hasonlít a lavinától agyonsújtott személy hangjához, akinek kiáltását valami csodálatos visszhang akkor is harsogja, amikor a hóförgeteg mindent eltemetett?

A metafizika még csak a jövő tudománya, ezért a szomorú jövőt előre vetítő víziók reális karakterét megcáfolni bölcseleti alapon nem lehet. De az eschatologia nem racionális, hanem profetikus meggyőződésből tanít, és a világtörténés végső kimenetelről szóló jövendölések ősi kultúrtörténeti múltra tekintenek vissza. A transzcendens metafizika eschatologikus tételei hisznek az értékeket diadalra juttató végső

igazságszolgáltatásban. Az utolsó ítéletre vonatkozó tanok szerint az emberiség egész története a Jó és Rossz princípiumok harcával telik el. Az idők végének közeledtével a harcok erőben növekednek, a gonosz lelkek még gyalázatosabb tetteket hajtanak végre, de végül a Jók érvényesülnek. Az idők végeztével igazsága tétetik mindeneknek a törvény szerint, eljön az Úr fényességes seregek kíséretében, hogy megalapítsa e világon mennyei birodalmát. Ekkor a véges végtelenné válik, a mulandó is részesül az örökkévalóságban, és Isten dicsőségének, országának nem lesz soha

vége! ….

JEGYZETEK

Az alábbi felsorolás a könyvben gyakrabban felhívott műveket tartalmazza. A Kant előtti anyagot Friedrich Ueberweg, Max Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1901 – figyelembevételével ismertetik a történeti vonatkozású részek. A görög szöveg fonetikus írásmódban jelenik meg, a latin betűhasználat ph, rh esetében megmarad.

Forrásjegyzék

[1] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Berlin 1907

[2] Herbart, Friedrich: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsberg 1813

[3] Hume, David: An Enquiry Concerning Human Understanding, London 1748

[4] Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1928

[5] Hartmann, Nicolai: Aufbau der realen Welt, Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin 1940

[6] Berkeley, George: Traits on the principles of human knowledge, Philadelphia 1874

[7] Rickert, Heinrich: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921

[8] Avenarius, Richard: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, Leipzig 1877

[9] Carnap, Rudolf: The logical syntax of language, London 1936.

[10] Russel, Betrrand: An Outline of Philosophy, London 1927

[11] Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Lepzig 1819

[12] Schopenhauer, Arthur: Über das Fundament der Moral, Leipzig 1840

[13] Russel, Bertrad: Human Knowledge, London 1948

[14] Kant, Immanuel: Nachricht von der Einrichtung einer Vorlesung, in: Kants gesammelte Schriften, hrg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. 2, Berlin 1905, 309. o.
[15] Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1922
[16] Leisegang, Hans: Denkformen, Berlin, Leipzig 1928
[17] William McDougall: A Introduction to Social Psychology, London 1950
[18] Sartre, Jean-Paul: L' Existentialisme est un humanisme (commentaire et résumé), Paris 1946
[19] Wundt, Wilhelm: Grundriss der Psychologie, 3. Auflg., Leipzig 1898
[20] Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung 5. Auflg. Leipzig 1879
[21] Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten 11. Auflg. Berlin 1904
[22] Schelling, Friedrich Joseph Wilhelm: System des transzendentalen Idealismus 11. Auflg. Tübingen 1907
[23] Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube, München 1948
[24] Lévi-Bruhl, Lucien: Le surnaturel et le nature dans la mentalité primitive, Paris 1931
[25] Le Bon, Gustave: Psychologie des Foules, Paris 1910
[26] Spengler, Oswald: Untergang des Abendlendes, München 1922
[27] Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel: Reden über die Religion, Berlin 1799
[28] Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947
[29] Hildebrand, Dietrich v.**:** Die Idee der sittlichen Handlung, Halle 1930
[30] Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin 1926
[31] Hartmann, Nicolai: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938
[32] Du Nüy, Lecomte: L' Homme et Sa destinée, Paris 1948
[33] Rickert, Heinrich: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Tübingen 1909
[34] Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1915
[35] Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1921
[36] Hartmann, Nicolai: Grundlegung der Ontologie, Berlin 1935
[37] Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Halle 1928
[38] Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Leipzig 1913
[39] James, William: Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking, London 1907

[40] Dewey, John: How we Think, Boston, New York, Chikago, 1910
[41] Leibniz, Gottfired Wilhelm: Nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris 1886
[42] Russel, Bertrand: History of Western Philosophy, London 1947
[43] Hartmann, Nicolai: Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre, Berlin 1950
[44] Duhem, Pierre: La theorie physique. Son objet et sa structure, Paris 1906
[45] de Buffon, Georges-Louis Lellerc: Histoire naturelle, Paris 1749
[46] Heisenberg, Werner: Der Teil und das Ganze, Gespräche im Umkreis der atomphysik, München 1969
[47] Uexkuell, Jakob von: Bedeutungslehre, Frankfurt am Main 1940
[48] Planck, Max: Planck Max: Naturwissenschaft und die reale Außenwelt, Naturwissenschaft 28 (1940)
[49] Spinoza, Benedictus de: Ethica, Heidelberg 1925
[50] Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewußten, Berlin 1923
[51] Rickert, Heinrich: Unmittelbarkeit und Sinndeutung, Tübingen 1939
[52] Klages, Ludwig: Grundlegung der Wissenschaft des Ausdrucks, Leipzig 1936
[53] Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Leipzig 1913
[54] Kant, Immanuel: Athropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin 1905
[55] Hartmann, Nicolai: Etik, Berlin 1926
[56] Szendrődi, Győző: Schöpferische Aktivitäten, ästhetische Erfahrung – Psychologie der Kunst, Baden-Baden 2015
[57] Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, Riga 1797
[58] Engels, Friedrich: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [„Anti-Dühring"], Moskau 1946
[59] Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841
[60] Condorcet, Antoine-Nicolas de: Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain, Paris 1794
[61] Schubart, Walter: Europa und die Seele des Ostens, Luzern 1938
[62] Wundt, Wilhelm: Die Nationen und ihre Philsophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg, Leipzig 1916
[63] Toynbee, Arnold: A Study of History. (Abridgement of volumes I-VI by D. C. Somervell), London 1947