

## A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁNAK FILOZÓFIAI KÉRDÉSE

AZ EMBER ÖRÖK ÉLETE A TERMÉSZETES ÉSZ FÉNYÉBEN

Mérleg 2002/1

A halál az ember biológiai létezésének vége. Ebben az érelemben kétségkívül mulandó lények vagyunk. Kérdés viszont, hogy *csak* mulandó lények vagyunk-e. Van-e bennünk valami, ami a halál után továbblétezik?

Éppen ezt állítják a nagy monoteista vallások (az ortodox zsidóság, a kereszténység és az iszlám), amikor a halottak feltámadásáról és a halál utáni személyes örök életről beszélnek, amit aztán, az eredeti görög-filozófiai szóhasználatával, a „lélek halhatatlanságaként” is kifejeznek. A lélek halhatatlanságáról való beszéd értelme nem egyéb, mint hogy a „lélek” szó az embernek azt a mozzanatát jelöli, amely a halál után is biztosítja önazonosságát. A hívő meg van győződve arról, hogy személyes léte nem huny ki a halállal. Vajon e meggyőződés pusztán a hit dolga lenne, vagy pedig megnevezhetünk belátható, az értelem számára is meggyőző érveket, amelyek ezt a hívő meggyőződést alátámasztják, illetve megalapozzák? Ezt a kérdést kívánjuk most megvizsgálni.

Rendkívül nehéz feladat az értelem számára belátható érvekkel alátámasztani azt az állítást, hogy az ember személyes léte nem zárul le a halállal. Mert abban a tényben, hogy a halállal az ember minden tevékenysége megszűnik, holtteste pedig elrothad, oly megdöbbentő erővel mutatkozik meg a mulandóság, hogy e megrázó tapasztalattal szembesülve mintha esélyünk sem lehetne arra, hogy kimutathassuk a személyes továbblétezt. Erre csak akkor nyílik lehetőség, ha sikerül megmutatni: vannak másfajta, a tapasztalat számára is hozzáférhető tények, amelyek helyesen értelmezve meggyőzően utalnak arra, hogy a halállal nem szűnhet meg az emberi létezés. Megjegyzendő azonban, hogy amikor itt tapasztalatról beszélünk, akkor nem a tapasztalati úton kutató természettudomány értelmében vett tapasztalatra gondolunk. Mert a természettudományos kutatás arra és csak arra irányul, amit szembeállíthatunk magunkkal közvetlenül vagy közvetve, de egyértelműen meghatározható, valahogyan mérhető és így mindig ellenőrizhető objektumként.<sup>1</sup>

### I. ELŐKÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉSEK A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁNAK MEGMUTATÁSÁHOZ

Mielőtt belefoghatnánk annak megmutatásába, hogy az emberi lelket önmagában megalapozott önállóság és a fizikai-anyagi létezőkkel szemben fölény illeti meg, tisztáznunk kell néhány előzetes kérdést. Mindenekelőtt ki kell dolgoznunk annak előzetes megértését, hogy mit értünk a „lélek” szón, majd fel kell idéznünk azokat az érveket, amelyek a lélek halhatatlansága ellen szólnak. Tisztázni kell azt is, hogy mit értünk azon, hogy a lélek nem vezethető vissza anyagi hordozóra. Ezt követően meg kell mutatnunk, hogy a redukcionizmus tarthatatlan.

#### 1. Mi vitathatatlan és mi vitás a lélekkel kapcsolatban?

Miről van szó tulajdonképpen, amikor a „lélek” szót használjuk? A nehézség itt abból adódik, hogy a lélek nem észlelhető tárgy, és közvetlenül nem található meg a belső tapasztalatban sem. Már ez a tény is azt a gyanút keltheti, hogy a lélek pusztán a képzelet produktuma. Ennek ellenére minden gondolkodó ember jól érti a lélekről vagy az anyag ellentétéként értett szellemről való beszédet. Hogyan jutunk el a lélek ennyire bevett, első közelítésben még alig vitás fogalmához?

Ha csak egy kicsit is elgondolkodunk azokon a folyamatokon, amelyekkel nap mint nap találkozunk, feltűnik e folyamatok között egy olyan különbség, amelyet nem lehet nem észrevenni. Először

---

<sup>1</sup> Itt nem vesszük figyelembe az úgynevezett „halálközeli élmények” jelenségeit: azoknak az embereknek a beszámolóit, akiket a klinikai halál állapotából újjáélesztettek. Vö. RAYMOND MOODY: *Élet az élet után*, Budapest, 1991. Vö. *Mérleg*, 1976/2. 177. sk.

is megkülönböztethetjük ezeket mint a külsőket és a belsőket. A külső folyamatok — anyagi tárgyak mozgásai, fizikai vagy kémiai változások és mindenféle folyamatok, köztük természetesen a testünkben lejátszódó folyamatok is — térben és időben mennek végbe. Mindezeket anyagi folyamatoknak nevezzük. A belső folyamatoknak viszont — amilyen az érzetek, kívánságok, képzetek stb. fellépése és változása, a gondolkodás és az akarás, tehát mindaz, ami úgy van jelen, hogy mi magunk éljük át — csak időbeli kiterjedésük van, térbeli kiterjedésük nincs. Mindezek összefüggnek azzal, amit „magunk”-nak (*Selbst*) nevezünk, így tehát ama folyamatok közé tartoznak, amelyeket pszichikai, mentális vagy lelki folyamatoknak hívunk. Ezenkívül saját lelki folyamatainkhoz — elmentében az anyagi folyamatokkal, amelyek elvileg mindenki számára egyformán hozzáférhetőek — mindegyikünknek kiváltságos hozzáférése van, amely nem áll nyitva ugyanúgy mások számára.

E tapasztalatokból mindnyájan ismerjük az anyagi és a lelki valóságok közti különbséget és ezáltal a különbséget egyrészt aközött, amit anyagnak, másrészt aközött, amit léleknek vagy szellemnek nevezünk. E különbséget senki sem vonja kétségbe. Ezenkívül általánosan elismert dolog az is, hogy e két valóság, habár nagyon különböző tulajdonságaik vannak, valamiképpen egységet alkot, ezért nem állíthatók egyszerűen egymás mellé. Nagy kérdés viszont: hogyan, mi módon egy a kettő? Ezen a ponton válnak el az utak.

A halhatatlanság problémája szempontjából is döntő kérdés ez: vajon a kettőnek ebben az egységben melyik a domináns elem? Csak akkor tehetjük beláthatóvá a lélek halhatatlanságát, ha sikerül megmutatnunk, hogy a végső dominancia a lelket illeti meg.

## **2. Mi teszi kétségessé a lélek halhatatlanságát?**

Ne csapjuk be magunkat. Köznapi felfogásunk szerint a bennünket körülvevő dolgok anyaga és a saját testünk anyaga is rangját tekintve mintha megelőzné azt, amit lelkinek nevezünk.

„Van anyag szellem nélkül, de nincs szellem anyag nélkül. Az előbbi mutatja az egész élettelen természet és nagy része az élőnek, az utóbbit pedig az a tény, hogy minden szellem (amely itt magába foglalja a szubjektív minden módját) csak bizonyos módon szervezett anyaggal — organizmusokkal, idegekkel, agyakkal — kapcsolatban ismeretes számunkra, testetlen szellemre viszont nem ismerünk példát. Ebből kiderül, hogy az anyagnak önálló és eredeti, a szellemnek az anyagtól függő és levezetett léte van.”<sup>2</sup>

Az emberi halál átélésében vaskos módon jelen van ez a tapasztalat.

Meg gondolandó továbbá, hogy tapasztalatunk szerint minden lelki tevékenységhez szükség van testi, anyagi alapra mint feltételre. „Bizonyítható ez az érzéki tapasztalatra és sok érzésre, innen pedig jogos extrapolációval kiterjeszhető a gondolkodási folyamatokra, amelyekkel kapcsolatban még nincs bebizonyítva.”<sup>3</sup> E mellett az extrapoláció mellett szól a zárt természeti okság természettudományos alapfeltevése, amely kérdéssé teszi az öntevékenység belső tapasztalatát.

„A probléma komolysága abból a kihívásból adódik, amellyel a materialista természettudomány lép fel a belső tapasztalattal szemben: emez közvetlenül bizonyos a maga számára, jöllehet nincs saját, rendszeres tudománya, miközben a természettudomány, bár nem tud közvetlen evidenciát felmutatni a maga léteszménye mellett, a jelenségek rendszerezésében heurisztikus módon mégis állandóan igazolódik.”<sup>4</sup>

Mintha ugyanebbe az irányba mutatna az evolúcióelmélet is. A szellem ugyanis csak elég későn lép fel a világmindenség anyagi fejlődése során. Ez a tény azt a benyomást erősíti meg, hogy a szellem merőben az anyagi fejlődés produktuma, és így a tisztán fizikai létezőnek csupán felettébb bonyolult jelenségformája.

## **3. Mit jelent az, hogy a lélek nem vezethető vissza anyagi hordozójára?**

Itt az a kérdés vetődik fel, hogy mekkora jelentőséggel bírnak azok a tapasztalatok, amelyek más irányba mutatnak. Bízhatunk-e azokban a benyomásokban, amelyek szerint tudatos működéseinkben mindig jelen van egy mozzanat, amely ellenáll minden olyan kísérletnek, amely elvileg átte-

<sup>2</sup> HANS JONAS: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, Frankfurt a. M., 1987, 35. és köv.

<sup>3</sup> I. m. 36.

<sup>4</sup> I. m. 28.

kinthető véges összetevők eredményeként próbálja őket felfogni. Ezzel már meg is jelöltük a fő kérdést: visszavezethető-e az emberben levő pszichikai-szellemi valóság (vagyis a lélek) a biofizikai hordozóra (az emberi testre)? Ahhoz, hogy e kérdésre válaszoljunk, elemeznünk kell — s most ez is programunkhoz tartozik — az ember szellemi működéseit, lehetőségük feltételei szempontjából. Mert mindenki elismeri azt, hogy az ember lelke (szellemi-pszichikai komponense) csak tevékenysége által hozzáférhető számunkra. Csupán az vitás, hogyan értelmezzük ezeket a tevékenységeket. A kérdés tehát ismét ez: felfoghatjuk-e az ember önmaga számára adott szubjektum voltát — és ezzel együtt mindazt, amit még az ember pszichikai-szellemi tevékenységei közül észlelünk — az agyban lejátszódó rendkívül bonyolult folyamatok pusztán kísérőjelenségeiként vagy produktumai-ként, vagy pedig e tevékenységeknél legalábbis sok esetben olyan működésekről van szó, amelyek nem magyarázhatók meg maradéktalanul az agy működéséből, ezért feltételeznek egy önálló, a testtől ugyan nem elválasztott, de mégsem anyagi elvet az emberben?

Az így megfogalmazott kérdés első pillantásra elég világosnak látszik. Pedig még mindig némi képp kétértelmű. Mert mit jelent az, ha szellemi tevékenységeknek anyagi folyamatokra való visszavezetéséről beszélünk? Ezen *egyrészt* az úgynevezett redukcionista tételt értjük, amely szerint a szellemi tevékenységek pusztán csak olyan folyamatok eredményei, amelyeket anyagi erők törvényszerűségei határoznak meg, még ha itt hangsúlyozzák is, hogy ezeknek az erőknek az összjátéka messze túlmegy azon, amit általában az anyagi valóságnak tulajdonítanak. *Másrészt* a szellemi valóságnak az anyagira való visszavezetésén érthetjük azt az állítást is, hogy az öntudat illetve az önálló (szubiszztálónak) gondolt pszichikai-szellemi valóság az emberben az emberi szervezet evolúciója által jött világra, amely evolúció jelenti mind a törzsfajlódást, mind az egyedfejlődést. Ezzel az állítással feltétlenül egyet kell értenünk. Csak azt kell hangsúlyozni, (amit sokan nem fogadnak el azok közül, akik az emberi lelket a testtől nem elválasztott, de valódi önállósággal bíró szellemi valóságnak tekintik), hogy ezzel még semmiképpen sem képviseljük a redukcionista tételt. Aki ezt gondolja, az valójában nem értette meg az evolúciót. Mert az evolúció épp abban áll, hogy a létben magasabb rendű valóság az alacsonyabb rendűből származik, de mégsem vezethető vissza maradéktalanul arra, mert a magasabb rendű az alacsonyabb rendűhöz képest valódi többletet jelent. Ezért kell különválasztanunk annak a kifejezésnek a két jelentését, hogy „visszavezetni a szellemit az anyagira”. Ezért a következő tételt állítom fel:

*Bár fejlődéstörténetileg az emberi lélek az anyagi világban végbemenő önfelülmúlásnak az eredménye (amelyet végső soron az Abszolútum transzcendens-immanens létközlése, vagyis Isten teremtő tevékenysége alapoz meg), az emberi lélek keletkezésével az önmagában-állásnak olyan létfokát éri el az evolúció, ahonnan kiindulva lehetőségek tevékenységek, amelyek — mivel elérik a feltétlennel a dimenzióját — sohasem lehetnek pusztán anyagi folyamatok eredményei.<sup>5</sup>*

A következőkben megmutatjuk a redukcionizmus tarthatatlanságát, majd pozitív módon kifejtjük, hogy szellemi tevékenységei alapján valóságos értelemben fel kell tételeznünk az emberben egy olyan elvet (éppen a lelket), amely a testtel szemben önálló, és az embert már ebben az életben transzcendálja.

#### **4. Miért tarthatatlan a redukcionizmus?**

„Macht oder Ohnmacht der Subjektivität”<sup>6</sup> című, már idézett munkájában *Hans Jonas* a lehető legpontosabban megvizsgálta a redukcionizmus tételét. Teljesség, világosság és szabatoság szempontjából Jonas fejtegetései kifogástalanok. Ezért a továbbiakban összefoglalva ismertetem gondolatmeneteit.

Szerzőnk abból indul ki, hogy a redukcionizmus mellett csak két érv szól. Az első a fizikai valóság természetéből indul ki, és ezt állítja: egy szellemi, nem-anyagi tényezőnek a fizikai valóságra való hatása összeegyeztethetetlen a fizikai folyamatok immanens determináltságával. Ez az *összeegyez-*

<sup>5</sup> Vö. B. WEISSMAHR: Kann Geist aus Materie entstehen?, *ZkTh 121* (1999) 1-24; [Keletkezhet-e szellem anyagból?] *Mérleg*, 2000/1. 12-36.

<sup>6</sup> Ld. a 2. jegyzetet. A továbbiakban a szövegben megadott számok ennek a munkának az oldalszámait jelentik.

*tethetetlenség érve.* — A második érv a pszichikai valóság természetéből indul ki, és azt állítja, hogy egy szellemi, nem-anyagi tényező nem befolyásolhatja a fizikai folyamatokat:

„mivel a szellemi valóság csupán egyoldalúan függő és önálló meghatározó erő nélküli kísérőjelensége fizikai folyamatoknak” (22).

Ez az epifenomenalizmus érve.

Az összeegyeztethetlenség érve így hangzik: a természettörvények alapján, főképpen a tömeg és az energia alapvető megmaradási törvényei alapján ki van zárva, hogy nem-fizikai tényező befolyásoljon egy fizikai folyamatot.

Ha viszont a természeti folyamatok egy ember vagy akár csak egy élőlény spontán cselekedetei következtében más irányt vehetnének, akkor a természet törvényei nem lennének feltétlenül érvényesek. Ezek érvényessége azonban feltétele a természettudományos kutatás, illetve a természeti folyamatok feletti uralom lehetőségének, ami az előbbin alapul. Ezért csak vélekedés lehet az, hogy a fizikai folyamatok egymásra következésében szellemi, pszichikai és mentális tényezők jelennek meg. Pusztán illúzió az, hogy hatóerőkről van szó (vö. 25. sk.).

Ezzel szemben azonban a következőket mondhatjuk:

(1) — Az érv nem csak a megmaradási törvényekre támaszkodik, amelyeket általánosságban inductív módon bizonyítanak, hanem egy heurisztikus posztulátumnak az eszméjére, mégpedig a „feltétlen fizikalizmus eszményi jellegzetességére” (26). Ezért az az összeegyeztethetlenség, amelyet az érv megállapít, „voltaképpen tilalom: nem létezhet az, aminek nem szabad léteznie” (27). Ezt az általunk kimondott tilalmat azonban felülvizsgálhatjuk, sőt, esetleg módosíthatjuk is (uo.).

(2) — Vizsgáljuk meg „az összeegyeztethetlenség problémájának logikáját” (27). Az összeegyeztethetlenség érve egy, a gondolkodás számára adódó nehézséget fogalmaz meg. Elvben teljességgel nyitva marad a kérdés, hogy mit kell felülvizsgálni: a fogalmat-e, amely nem egyeztethető össze a normával, vagy a normát, amely megakadályozza az összeegyeztetést, vagy mind a kettőt. Az ezzel kapcsolatos döntésnek egyaránt tekintetbe kell vennie az összeegyeztetendők melletti evidenciát vagy bizonyítékot, valamint a döntés következményeit is. Esetünkben ez a kérdés: mi lesz a természetből, ha zavart szenved oksági tisztasága, és mi lesz a szellemből, ha megfosztjuk hatóképességétől. Előfordulhat, hogy nem is tudunk dönten. De semmiképpen sem választhatjuk minden kritika nélkül az egyik alternatívát.

Mindenesetre elég komoly a probléma, és éppen ebben van az érv *ereje*”.

(3) — Az összeegyeztethetlenség érvében „a determinisztikus eszmény történelmi eltúlzása érvényesül” (28). Ezért nem hagyhatjuk, hogy a szisztematikus tudomány tekintélye félrevezessen bennünket. Mert:

„A feltétlen determinizmus mindig is több tudást igényelt magának a természetről, mint amennyi tudásunk van, és valaha is lehet” (28k).

A modern fizika megmutatta, hogy lehetséges természettudományos tudás akkor is, ha nem számolunk a fizikai események teljes determináltságával (vö. 28-31).

A redukcionizmus melletti másik érv — nevezetesen az epifenomenalizmus érve, amely szerint a pszichikai folyamatok csak tehetetlen és hatástalan kísérőjelenségei fizikai folyamatoknak — egyrészt feltételezi a fizikai oksági folyamatok zártságát, másrészt viszont hivatkozik még a következő megfigyelésekre is:

Nyilvánvaló ténynek látszik, hogy van anyag szellem nélkül, de nem fordul elő szellem anyag nélkül. Ezért kézenfekvőnek látszik az a feltételezés, hogy az anyag az elsődleges, a szellemi, az átélt valóság viszont csak másodlagos lehet.

„A tapasztalat továbbá azt tanítja” (így foglalja össze Jonas a modern agykutatás sok eredményét), „hogy ezekben a szervezetformákban az anyag nem csupán a szellem *léte*nek előfeltétele vagy olyan alapja, amely lehetővé teszi, és nem csupán létrehozója, hanem meghatározó oka is a *működés*nek és minden tartalmának is — tehát minden értelemben a feltétele. Bizonyítható ez az érzéki tapasztalásokra és sok érzésre, és jogos extrapolációval kiterjeszhető a gondolati folyamatokra is, amelyekre ez még nincs bebizonyítva. Tehát fizikai oka van mindezeknek a szubjektív jelenségeknek” (36).

Ebből mintha az következne, hogy a szellemi valóság csak annak kifejeződése, ami az anyagi hordozóban mindenkor végbemegy:

„ami csupán kifejez, az nem tudja befolyásolni azt, ami kifejeződik; de még önmagát sem, mivel ezzel már megszűnnék pusztá kifejeződés lenni” (uo.)

Az epifenomenalizmus tételének alátámasztására gyakran hivatkoznak a kibernetika már elért és még várható eredményeire, amelyekből arra próbálnak következtetni, hogy egyszer majd teljesen szimulálható lesz az emberi viselkedés. Emiatt — úgymond — többé már nem illuzórikus *Descartes* programja. Ő ugyanis azt gondolta, elvileg mechanikai úton utánozhatók az állati élet teljesítményei, habár automatáink nehézsége miatt technikailag ez nem valósítható meg. A sajátosan emberi teljesítmények azonban, a racionális gondolkodás és a szabad akarati döntések felülmúlnak mindent — így *Descartes* —, amit valamilyen mechanizmus létrehozhat. Ezért gondolta *Descartes*, hogy az anyagtól egyértelműen különböző és önálló valóság az emberi lélek.

„A modern kutatás és elmélet megerősítette *Descartes* állítását és meggyengítette a tagadását” (41).

A kibernetika felvázolta a célhoz való alkalmazkodás olyan modelljeit, amelyek messze felülmúlják a *Descartes*-féle merev reflex-automatikát. És az emberi gondolkodás teljesítményeit illetően is léteznek olyan mechanikus közelítések (pl. a sakkautomaták), amelyek igazolják a kisebbről (*a minore*) a nagyobbra (*ad maius*) való következtetést. Ha pedig a cselekedeteiben valami pontosan úgy működik, mint egy ember,

„akkor érvényes az a további kartéziánus elv is, hogy amit tökéletesen leutánoznak, azt ezzel már nem csak szimulálják, hanem megkettőzik” (42).

Hans Jonas úgy veti alá megsemmisítő kritikának mindezeket az epifenomenalizmus melletti érveket, hogy kimutatja az epifenomenon fogalmának belső ellentmondásait.

Az epifenomenon fogalma azt jelenti, hogy a szubjektív vagy pszichikai vagy mentális valóság pusztán kísérőjelensége bizonyos fizikai folyamatoknak, amelyek az agyban mennek végbe. A kísérés — továbbá — egyoldalú, nem kölcsönös, a pszichikai jelenség pusztán eredmény, egy oksági sor merő végpontja, amely semmit sem okoz a maga részéről. Ez az állítás azonban egy sor rejtélyhez vezet.

(4) — Az epifenomenon eszerint a fiziológiai folyamatok olyan kísérőproduktuma, amelynek keletkezésére egyáltalán nem kellett fizikai energiát fordítani. Ha ugyanis azt állítaná valaki hogy az epifenomenon létrehozásában közre kellett működniük fizikai erőknél, akkor nyomtalanul eltűnt volna az erre fordított energia, ami ellentmond a megmaradási törvényeknek (miközben az epifenomenon fogalma bevezetésének voltaképpen indítéka a megmaradási törvények érinthetetlensége volt).

„Az első ontológiai rejtély, amelybe az epifenomenalizmus beletörődik, a lélek teremtése a semmiből — s teszi ezt a fizika kedvéért, amelyben egyébként sohasem keletkezik valami a semmiből” (48).

(5) — Az epifenomenalizmus elméletének lényege az az állítás, hogy a lelki valóság egyáltalán nem fejt ki semmilyen hatást. Ezért találták ki. Bár a szellemi valóság fellépésével — úgymond — megváltozik valami az összvalóságban, e változás azonban pusztán a leírást érinti, az oksági hatások síkján semmi sem változik. Az epifenomenalizmus elmélete ellentmond annak a természetfogalomnak, amelyet ő maga feltételez:

„Egy fizikailag előidézett dolognak a következménynélkülisége az a második rejtély, amelybe beletörődik az epifenomenalizmus elmélete a fizika kedvéért, amelyben egyébként semmi sem maradhat következmény nélkül” (49).

(6) — Ha csak epifenomenon a szubjektivizmus, akkor ezzel nemcsak a kifelé, hanem a befelé irányuló hatást is elvitatják tőle. Az is csak illúzió, hogy valamilyen módon összefüggő egészet alkotnának egymás utáni érzések és gondolatmenetek. A „szándék” például annak rejtjele csak, ami természetét tekintve szándéktalan. Magának annak a rejtjeles írásnak, amelyben a szándék előfordul, nincs szándéka, és még kevésbé van funkciója. — egy ilyen „magában való örületnek a léte” az abszolút metafizikai rejtély, amelybe a fizika kedvéért beletörődik az epifenomenalizmus tétele.

(7) — Az epifenomenalizmus elmélete szerint voltaképpen nincs szubjektum, nincs „én”, mindkető csak „látszat”, csak „illúzió”. De kinek jelenik meg ez a látszat? Talán a látszatnak jelenik meg a látszat? Nem arról van-e itt szó, hogy megjelenik valami, ami semmi, a semmi számára?

„Képzeltbeli előadás képzeltbeli színpadon képzeltbeli néző előtt, akik hárman egybeesnek — egy önmagának megjelenő jelenség vagy egy semmi gondolkodik egy semmiben; ez az a feloldhatatlan rejtély, amely az epifenomenalizmus tételének sima felszíne alatt meghúzódik” (56).

Ez a Hans Jonas által előadott immanens kritika. Még néhány megjegyzés a még megsemmisítőbb (ha ez egyáltalán lehetséges) következményekkel kapcsolatban.

„Miféle lét lenne ez, amely a legbonyolultabb teljesítményeként ezt az állítólagos szemfényvesztést hozza létre? Válaszunk: nem csupán közömbös, hanem határozottan képtelen vagy határozottan perverz és ezért egészen hihetetlen lét” (60).

Fel sem vehető a kérdés, hogy akkor mi a célja ennek az egésznek, mert eleve céltalan, értelmetlen történésként kell felfogni mindent, ami történik.

De ami történik, az nem csak értelmetlen, hanem értelemellenes is. Nincs értelme azt akarni, hogy becsapjuk a mechanizmust, mert azt amúgy sem lehet becsapni.

Az epifenomenalizmus minden lehetséges elméletet szükségszerűen úgy kell hogy feltüntessen, mint ami híján van minden igazságnak, ezért megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy igaznak állíthassa a saját álláspontját.

## II. AZ EMBERI LÉLEK SZUBSZTANCIA VOLTÁNAK ÉS A VILÁGHOZ KÉPEST TRANSZCENDENS VOLTÁNAK KIMUTATÁSA

A redukcionizmus tarthatatlanságának bizonyításával fontos lépést tettünk abban az irányban, hogy védelmezhesük a léleknek az anyagi valósággal szembeni önállóságát és hatóképességét. De mivel ez csak közvetett bizonyítás volt, ebből még nem vezethetjük le a lélek pozitív határozmányait. Ezért most ki kell fejtenünk gondolatmeneteket, amelyek olyan eredményekhez vezetnek, amelyeket redukcionista beállítottságú gondolkodók lehetetlennek tartanak. Azt kell ugyanis megmutatnunk, hogy emberek el tudnak végezni cselekedeteket, amelyeket *elvileg* sem hozhatnak létre anyagi erők. E meggondolásokból pozitív módon kiderülhet, hogy mi a lélek voltaképpen.

Hogy mi egy létező, az a tevékenységében mutatkozik meg. Meg kell tehát vizsgálnunk az ember által végzett szellemi tevékenységeket, ha meg akarjuk határozni a léleknek, az ember szellemi elvének mineműségét. E vizsgálódásokból kell kiderülnie, hogy az emberi lélek — a szónak teljes értelmében — szellemi szubsztancia, amelyet önmagára alapozott és minden evilági dologtól transzcendáló fennállás illet meg, önmagára vonatkozása és ama cselekedetei alapján, amelyek a feltétlenség dimenziójába nyúlnak.

### 1. Az ember alapvető, teljes értelemben szellemi megvalósulása: az önmagának való jelenlét

Ama törekvések mögött, hogy a pszichikait a fizikaira vezessék vissza, és ezzel anyagi folyamatok pusztá függvényévé tegyék a lélek fogalmát, a valóság általában vett felfogása, tehát egy ontológia rejlik, amelyre gyakran egyáltalán nem gondolnak. Eszerint ami létezik egyáltalán, az nem más, mint az észlelhető és egyértelműen megadható dolgok pusztá összessége. Akik hajlanak e felfogásra, azok a valóságnak éppen azt a mozzanatát hagyják figyelmen kívül, amely a feltétele annak, hogy egyáltalán észlelhessünk valamit valóságként, számunkra adott tárgyként. Ez a mozzanat — amelyre többször utaltunk már a redukcionizmus kritikája kapcsán — az *önmagának tudatában levő szubjektivitás (vagy valakinek a szubjektum volta)*. Kétségbevonhatatlan adata ez a tudásunknak, noha ez soha nincs számunkra egyszerű tárgyként adva, hanem csak valamely tárgyról való ismeret kapcsán ezen ismeret lehetősége feltételeként van jelen számunkra. Észrevehetően utal erre az a tény, hogy nem csak tudunk valamit, hanem (ezzel együtt adott) az a tudás is, *hogy* tudunk, vagyis tudatában vagyunk a saját tudásunknak. Arról van itt szó, ami — éppen mert a lehető legközelebb van hozzánk — sohasem léphet elő világosan, habár ezt ismerjük mindnyájan a legközvetlenebbül. Ez az, amit az „én” szóval jelölünk.

De mire gondolok, amikor „én”-t mondom? *Tudok-e az énemről? Hogyan tudok az énemről?* Semmiképpen sem tárgy ez a szó szokásos értelmében, vagy pedig egészen egyedülálló tárgy, ha tárgynak akarjuk nevezni.

*Egyrészt* annyiban vagyok a magam számára objektum, amennyiben megfigyelhetem, megítélhetem *magamat* (vagyis a testemet, az érzeteimet, az érzéseimet, a gondolataimat stb.) — hasonlóan, mint más objektumokat, amelyek nem én vagyok. Sok mindent, pl. a saját pulzusomat, éppen olyan módon észlelhetem, ahogyan ezt megtehetem egy másik embernél. De nem így áll a dolog más,

bennem észlelhető adottságokkal, amelyenek, az érzetek, az érzések, belátások, gondolatok. Ezekhez mindenkinek csak saját magának van kiváltságos hozzáférése. Ennek ellenére ezek az állapotok is nevezhetők az „introspekció” objektumainak. Mert megfigyelhetem, és így szembeállíthatom ezeket magammal. — Ezzel azt írtuk le, amit *empirikus énnel* szoktak nevezni.

*Másrészt* ezzel még egyáltalán nem került elének az, *ami (pontosabban: aki) megismer*. Mert az objektumokról (tárgyakról) való tudás, lehetőségének feltételeként, előfeltételez. egy megismerő *szubjektumot*, akinek számára vannak objektumok. *Objektumok csak szubjektumok számára létezhetnek*. Ez a szubjektum azonban, amelynek számára objektumok vannak, nem azonosítható minden további nélkül az empirikus énnel. Mert az empirikus én az az én, amely objektummá lehet, hasonlóan más objektumokhoz, és ezzel éppenséggel nem (végső) szubjektum. Mert számunkra itt nem a *megismert*, hanem a *megismerő* énről van szó.

De egyáltalán képes vagyok ehhez hozzáférni? — Ehhez kell valamiképpen hozzáférnem, különben nem beszélhetnék sem énről, sem semmiféle ismeretről (főképpen azonban nem beszélhetnék arról, hogy tudom, hogy tudok). — A szubjektumot mint olyat sohasem fogjuk megtalálni, amíg a tárgyilag adott, az egyértelműen objektíválható dolgoknak a síkján keressük. Itt ugyanis megismerésünk mélyebben fekvő rétegéről van szó, amely számunkra csak „in actu exercito”, vagyis a megismerésnek (illetve a törekvésnek, vagy egész általánosan: a tőlünk kiinduló tudatos cselekvésnek) a megvalósulásában hozzáférhető. A megismerésben kétségtelenül tudok az énemről. A tudatos tevékenységemben az énemről megmutatkozó tudás nem tagadható performatív — a tagadás aktusában megvalósuló — ellentmondás nélkül. Ez a belátás szolgál alapul Descartes „cogito-érvének”. Ez a tévedhetetlen tudás — amely sohasem objektíválható, hanem mindig csak a tárgyakra való tudás lehetősége feltételeként áll rendelkezésünkre — tárja fel nekünk a *tiszta* vagy *transzcendentális* ént, amelyet meg kell különböztetni (ha elválasztani nem is lehet) az empirikus éntől.

Hangsúlyozni kell itt: az énemről való tudás (a tiszta vagy transzcendentális én értelmében) nem következtetésnek az eredménye, hanem közvetlen, habár csak implicit tapasztalaté (amely szükségszerűen benne foglaltatik minden, tárgyról való ismeretben). Ezt *Kant*tal és másokkal ellentétben kell hangsúlyozni, akiknek a felfogása szerint semmiféle tapasztalatom nem lehet a saját énem létezéséről. E felfogás szerint az én a tapasztalatomnak nem tárgya, hanem transzcendentális előfeltétele. E vélemény szerint következtetünk a transzcendentális előfeltételre, és nem tapasztaljuk.

Az igaz ugyan, hogy a tapasztalatomnak nem olyan tárgya az én, amely explicit módon volna adva. Minthogy azonban az énemről való tudás valamennyi tudatos aktusomnak a háttérben jelen van, nem lehet szó következtetésről, arról, hogy áttérnék egy pontosan meghatározott gondolattartalomról egy másikra. Nem következtetés az, ha explicitté tesszük azt, ami szükségszerűen benn foglaltatik egy gondolattartalomban. Teljes joggal beszélhetünk tehát *éntapasztalatról*, és a tapasztalatnak ezt a módját (amelyben az énem — amint mindig újból hangsúlyozzuk — nincs számomra objektumként adva más objektumok mellett) kell általában a legalapvetőbbnek neveznünk. Mert csak az e tapasztalatban megalapozott tudásnak köszönhetjük, hogy tárgyak mint olyanok egyáltalán adva vannak számomra, hogy a jelentése szerint megismerek valamit, ami egyértelműen meg van fogalmazva, hogy egyáltalán tudok valamiről mint valamiről. És csak innen kiindulva tárulhat fel előttem a *legfontosabb különbségtétel* arra vonatkozólag, ami van. Arra a különbségre gondolunk, amely fennáll egyrészt ama létmód között, amely a tiszta vagy transzcendentális énből nyilvánul meg, másrészt pedig minden más tárgyilag adott dolog között. Mert ez a különbségtétel az alapja az anyag és a szellem megkülönböztetésének, illetve a „szellem” szó jelentése voltaképpen meghatározásának.

A tiszta vagy transzcendentális én különleges létmódját, vagyis az „énről” való tudás szerkezetét illetően a következőket lehet és kell mondani:

A tiszta én nem más létezővel összehasonlítható objektum; nem is objektum a szó szokásos értelmében. Ennek ellenére mégis valami, ami kétségtelenül *van*. Nem objektum más objektumok között, de objektum *a maga számára*. Számára tehát az önmagára való vonatkozás meghatározó, ami az öntudatosságban vagy önmagának való jelenlétben, a „magáért való” vagy „magánál való létben” nyilvánul meg. Az én tehát a szubjektumnak és objektumnak különbözőségükkel együtt járó aktív azonossága. Önmagam minden egyes tárgyról való ismeret alkalmával szintén megismerve, megismerésem szintén megismert tárgyaként az vagyok, aki megismer, és megfordítva: én, aki más valamit megismerve megismerem önmagam is megismerőként, az vagyok, akit más valamit megismerve

szintén megismerek. Mivel itt a szó legszigorúbb értelmében megvalósított szubjektum-objektum azonosságról van szó (amelyben nincs elmosva, megszüntetve a szubjektum-objektum ellentét, vagyis az egyszerre szubjektum-lét és objektum-lét), a tiszta ént szellemi létmód illeti meg, vagyis olyan, amely felülmúlja a tér-idő dimenziót.

Jegyezzük meg: annál az önmagánál-létnél, amelyre itt gondolunk, az eredeti reflexióról van szó, amely azonos a tiszta én aktív, önmagánál való jelenlétével, nem pedig arról a szándékosan elvégzett reflexióról van szó, amelyben az ember sokféleképpen tárgyá tudja tenni magát önmagának azzal, hogy tudatosítja magának az állapotait, érzéseit, kívánságait stb. Ennél az eredetitől különböző reflexiónál a reflektálást végző én nem azonos magával a reflektálttal, hanem csak valami abból, ami reflektál, míg az eredeti reflexió a feltétele annak, hogy egyáltalán megtörténhet a tudatosan elvégzett reflexió.

Ami viszont e radikális módon magától jelenvaló önmagának, az egy önmagában megalapozott valami, aminek önmagában van léte.<sup>7</sup> Ezzel a lélek szubsztancialitását meg is mutattuk.

Azzal, hogy kimutattuk az embernek „háttérben való” jelenlétét önmagának minden tudatos cselekedetében, egyszersmind megmutattuk azt is, hogy mit jelent (illetve mit kellene hogy jelentsen) a „szellem” szó. *A szellem az a létező, amelynek önmagára való vonatkozása önmaga számára jelenvaló. A szellem tehát az önmagára való vonatkozásáról tudó létező, amely ezért megáll önmagában és önmaga által.* E meghatározást közvetlenül tapasztaljuk az öntevékenység minden egyes észlelésével együtt. Eszerint lényegében összefügg a szabadság és az önállóság.

NB! Mivel a szellemet úgy határoztuk meg, mint ami tudatosan önmagára vonatkozik, mint aminek önmaga által önállósága van, felvetődik a kérdés, hogy ezzel nem tulajdonítottunk-e a véges szellemnek szigorúan isteni tulajdonságokat. A válasz erre a kérdésre nem lehet az, hogy valamilyest visszavonjuk az elmondottakat, hanem csak az, hogy belátjuk: a feltételhez kötött, illetve véges létezőben is megvalósulhat feltétlenség, illetve végtelenség, mivel a teremtés Isten részéről nem jelent mást, mint hogy az ő szabad elhatározásának mértéke szerint önállóságot hoz létre.<sup>8</sup>

## **2. A szellemi cselekedetekben megmutatkozó és ezzel a lélek szubsztancialitását is megalapozó feltétlen dimenzió**

Hogy a lélek az embernek valódi önállóságot birtokló, nem-anyagi, aktív elve, azt beláthatjuk az éntudat elemzésére támaszkodó, az imént előadott megfontolásokon kívül úgy is, hogy elemezzük az ember néhány alapvető szellemi alaptevékenységét. Mert ha meg tudjuk mutatni, hogy a belőle kiinduló szellemi cselekedetek alapján olyan lény, amelyet — sokféle feltételhez kötöttsége ellenére — valódi feltétlenség illet meg, akkor lennie kell benne valaminek, ami valóban feltétlen, ami felülmúl minden evilági vonatkozást.

Három alaptevékenységet fogunk itt vizsgálni. Mivel ezek nem teljesen függetlenek egymástól, elkerülhetetlen lesz néhány önismétlés e vizsgálgódás során. A következőkről van szó: a) A racionális gondolkodás; b) A jó és a rossz közti különbségtétel képessége; c) A felelősséget vállaló szabad döntés.

### **a) A racionális gondolkodás, amely különbséget tesz igaz és hamis között: a feltétlen mozzanata az igaz ítéletekben**

Az ember képes az igazságra. Ezt nem lehet őszintén tagadni. Mert e lehetőség tagadásának is egyáltalán csak akkor van értelme, ha hallgatólag feltételezzük a tagadott lehetőséget. Aki ugyanis tagadja igaz kijelentések lehetőségét, az a tagadása által elkerülhetetlenül azt állítja (feltéve, hogy komolyan beszél, és nem ostoba tréfákat enged meg magának), hogy igaz legalábbis az a tétel: „az ember nem tud igaz kijelentéseket tenni”.

<sup>7</sup> Ez platonista-újplatonikus belátás, amely a *Liber de Causatione* keresztül Aquinói Szent Tamás gondolkodását is befolyásolta. A *Summa theologiae*-ban ezt írja (q.14 a. 2 ad 1): „dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa” [„visszatérni a lényegéhez nem más, mint önmagában állni”].

<sup>8</sup> Ld. ehhez: B. WEISSMAHR: *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart, 1994, 136. sk.; *Filozófiai istentan*, Bécs-Budapest-München, 1996, 136. sk.



Ezzel példát adtunk arra, hogy vannak tételek, amelyeknek értelmesen nem tagadható az igazsága, mivel a tagadásuk kifejezése, megvalósítása által elkerülhetetlenül állítjuk is az igazságukat (vagy másképp: igazságuk tagadásánál szükségképpen előfeltételezzük az igazságukat). Ebben az értelemben vannak tehát „önmaguk által megalapozott”, értelmesen nem vitatható tételek. Ezzel az ember ítéletalkotásában láthatóvá válik valami végső, ami minden feltétel esetén érvényes. Ezt már utalás az emberi gondolkodásban meglévő feltétlen dimenzióra. Ezt fogjuk a következőkben pontosabban kifejteni.

Induljunk ki abból a nyilvánvaló tényből, hogy mi, emberek különbséget teszünk *igaz* és *hamis* kijelentés között. Mi következik ebből a hétköznapi különbségtételből? Ennek jelentőségét három egymásra épülő megfontolásban fejtjük ki.

**aa) Az a tény, hogy feltétlen egymást kizáró ellentétet alkotnak az igaz és hamis ítéletek, az ítéletalkotó emberben meglévő feltétlen elvre utal.**

Amikor kijelentésekről való beszédünkben alkalmazzuk az igaz és hamis közti különbségtételt, feltételezzük, hogy *ugyanannak a ténynek a vonatkozásában feltétlenül kizárja egymást egy igaz és egy hamis ítélet*. Mert (és ezzel csak az ismert nem-ellentmondási elvet fogalmazzuk meg) ugyanarról és ugyanabban a vonatkozásban nem lehet ugyanazt egyidejűleg állítani és tagadni is. Vagy: nem lehet egyszerre igaz két kontradiktórikus módon ellentétes ítélet. Itt a tudásra képes embernek egy eredeti és minden feltétel felett álló tudása mutatkozik meg, amely utal valami feltétlenre, ami jelen van benne.

**bb) Igaz ítélet nemcsak, hogy nem jön létre természeti szükségszerűséggel, hanem olyan elvre utal az ítéletalkotó emberben, amely nincs alávetve a természeti szükségszerűségnek.**

Amikor megkülönböztetünk igazat és hamisat a kijelentésekről való beszédünkben, akkor feltételezzük, hogy *e különbségtétellel a kijelentés és a valóság között tőlünk függetlenül fennálló logikai-ésszerű összefüggést fejezünk ki*. Ez első felvilágosítással szolgál számunkra arról, hogyan *nem* jöhetett létre egy igaz kijelentés. Egy ítélet igazsága *sohasem lehet természeti szükségszerűséggel ható okok pusztá eredménye, hanem olyan elvre (eredetre) utal az emberben, amely nincs alávetve a természeti szükségszerűségnek* — legalábbis abban a vonatkozásban, hogy a kijelentés igazságának az eredete. Mert a természeti szükségszerűséggel lezajló folyamatokat vak erők irányítják. Ami pedig ilyen erők eredményeként létrejön, az egyszerűen ténylegesen adott eredmény, természeti esemény, amellyel nem lehet megalapozni egy kijelentés érvényességét, és amellyel értelmesen nem kapcsolható össze sem az „igaz”, sem a „hamis” megjelölés. Nem cserélhetjük össze az „eredetet vagy genézist”, (vagyis az ok-okozat kapcsolatok által ábrázolható viszonyokat) és az „érvényességet” (vagyis a logikai-ésszerű, tehát alap-következmény összefüggésekre utaló kapcsolatokat). Ez az összecserélés az ún. „genetikus tévkövetkeztetés”.

Igaz ítéletek tehát nem lehetnek természeti szükségszerűséggel ható (ok-okozati összefüggésekkel) kifejezhető erők eredményei; *nem alkothatnak olyasmint, ami pusztán megcsúsz az ítéletet alkotó emberrel*. Igaz ítéletek az ítéletet alkotó ember önálló, vagyis szabad tételezése, cselekedete által keletkeznek; pontosabban: azáltal, hogy *egy szubjektum, aki képes ítélni, vagyis felfogni ésszerű, logikai összefüggéseket* (az alap-következmény kapcsolatokat) *a kijelentés igazsága mellett dönt annak alapján, hogy belát egy adott tényállást*. Ezzel ismét megmutatkoznak bizonyos tulajdonságok, amelyekkel rendelkezni kell egy szubjektumnak, amely véghez tud vinni ilyen tevékenységet, ezek pedig a döntési képesség és ezzel az önbirtoklás.

A kijelentések igazságának és hamisságának megítéléséhez rendelkezésünkre áll (igaz, csak ki nem mondott formában) egy feltétlen norma, amely a szellemi természetünkhöz tartozik, ez pedig az ész (amelyben elvileg egy a gondolkodás és a lét).

Éppen megállapítottuk, hogy egy ítéletet, amely „lehet igaz”, egyáltalán csak akkor keletkezhet, ha nem pusztá természeti eseményként jött létre. Mi biztosítja viszont azt, hogy az ítélet csakugyan igaz? A mondottak szerint semmi esetre sem létezhet olyan garancia, amely egy kijelentés igazságát természeti szükségszerűséggel kikényszeríti, mintegy automatikusan létrehozza. Akkor tisztán véletlenül jönne létre az igazság? Ezt is ki kell zárunk, mert ezzel is elmosnánk a feltétlen érvényességi különbséget igaz és hamis között.

Itt persze azt az ellenvetést tehetné valaki: az igazság végső normájának birtoklása, amit itt feltételezünk, nem sokat ér, mivel nem akadályozza meg a tévedés lehetőségét. Ezt el kell ismernünk, de ebből semmi esetre sem következik, hogy semmit sem jelent ez a birtoklás. Ha egyes esetekben nem zárja is ki a tévedést, mégiscsak neki — és csakis neki — köszönhetjük, hogy különbséget tudunk tenni *valóban* igaz és csak igaznak *vélt* kijelentések között; vagy más szóval: a kijelentések *igazsága* és *igaznak-tartása* között. Ha nem létezne az igazságnak ez a normája, az a kritikai instancia, amely előtt csak a valóban igaz kijelentés állhat meg, de nem állhat meg a csak pusztán igaznak vélt kijelentés, akkor illúzióknak kellene tartanunk azt a meggyőződést, hogy a tévedés legalábbis elvileg helyesbítható. De senki sem tartja illúzióknak — legalábbis *in praxi* —, mert senki sem hagy fel az igaz és a hamis megkülönböztetésével.

Implicit módon minden kijelentésben benne rejlik tehát nemcsak az egyedi kijelentés igazságának minden tévedéstől mentes tudása, hanem igazságmegismerésünk végső normájának, vagyis eszünk természetének minden tévedéstől mentes tudása is. Minthogy azonban az ész azáltal tud a saját természetéről, hogy „önmagánál van”, ezért igazságmegismerő képességünk végső alapja a lélek jelenléte önmagának, amely a fent már elemezett én-tudatban kifejeződik. Itt nincs elválasztva a valóság és megismerése, mert a valóságos az, amit megismerünk, és amit megismerünk, az a valóságos.

### **b) A jó és a rossz megkülönböztetésének lehetősége: az erkölcsi ítéletben benne levő feltétlen mozzanat**

Önkéntelenül különbséget teszünk jó és rossz között. Bizonyos esetekben még arról is tudunk, hogy e különbség egyáltalán nem tehető viszonylagossá. Ilyenkor aztán jóságról és gonoszságról beszélünk.

A saját szükségleteinkben rejlik a jó és a rossz megkülönböztetésének kiindulópontja. Azt nevezük jónak, ami megfelel ezeknek, ami valahogyan kielégít bennünket. Ezzel szemben az rossz, ami ellenkezik a szükségleteinkkel, ami bajt és fájdalmat okoz, ami azt okozza, hogy rosszul érezzük magunkat. Amikor jónak vagy rossznak nevezünk valamit, akkor — anélkül, hogy mindig tudatában volnánk ennek — a saját érdekeinkről, a saját dinamikánkról való tudásunkat fejezzük ki, amely implicit módon benne foglaltatik a „jó” és „rossz” megjelölésekben. Ezzel azt tudjuk (még ha nem gondolunk is erre), hogy mi magunk törekvő lények vagyunk, akiknek a természetéhez tartozik, hogy követeléseket támasszunk a bennünket körülvevő valósággal szemben. E követelések alapján, amelyeket egy fajta szükségyszerűségként élünk át, adva van számunkra a jó és a rossz megkülönböztetésének mértéke. Ebben ismét megmutatkozik a törekvő szubjektumnak az a sajátossága, amely nem vezethető vissza pusztán egy átfogó rendszer kauzális és mechanikai úton lejátszódó folyamataira. A „jó” és a „rossz” soha sincs jelen pusztán tényként.

Tehát már a jó és a rossz megkülönböztetése olyasmire utal, ami túlmegy a pusztán ténylegességen, ami csak a szubjektum sajátosságából érthető meg, ami önálló aktivitást fejt ki, ami magától törekszik egy célra. Pusztán, vonatkozás nélküli jelenlétük szerint ugyanis minden dolog és esemény csak az, ami: nem jók, és nem is rosszak. Amikor jónak vagy rossznak nevezünk ezeket, akkor már túlmegyünk azon, ami tényleges, és hozzámértük valamihez, ami nem dologi, nem tárgyi módon van jelen, hanem voltaképpen csak követelésként, eszményként, törekvés céljaként „áll fenn”.

A „jó” és a „rossz” fogalmaival összefüggésben mindenesetre problémát vet fel az, hogy e fogalmak, lényegükönél fogva, feltételeznek egy szubjektumot, *amelynek számára* valami jó vagy rossz. Ezért azt gondolhatná valaki, hogy ezek csak valami pusztán szubjektívet jelentenek (ellentétben azal, ami objektív módon van adva), illetve olyasmit, aminek mindig csak viszonylagos (és nem feltétlen) érvényessége van. Abból adódik ez az ellenvetés, hogy elhanyagolnak a „szubjektív” és „objektív” szavak használatánál egy szükséges megkülönböztetést. A „jó” és „rossz” megjelölések csak abban az értelemben nevezhetők szubjektívnak, hogy nem gondolhatók el egy szubjektum nélkül, *amelynek számára* jók és rosszak. Ezért a „jó” és a „rossz” éppoly reális és objektív valamit jelölnek, mint ahogy a szubjektum szubjektum volta (amit gyakran szintén szubjektivitásnak neveznek) valami reális és objektív módon adott valamit jelöl. A „szubjektív” szónak tehát két jelentése van: (1) „torzító”, „nem dologi preferenciák által meghatározott” és (2) „szubjektumra vonatkozó”, „szubjektumot feltételező”. — Hasonló módon különbséget kell tennünk a „relatív” szó két jelentése között: (1) „feltételhez kötött”, „mástól függő”, és (2) „relacionális”, vagyis olyan, amit egy „önma-

ga számára létező (is) konstituál”, ami „önmagára vonatkozást jelöl”. Ezért azt mondhatjuk, hogy a „jó” és „rossz” megnevezések mindig relatívak, de csak abban az értelemben, hogy relacionális meghatározások az őket konstituáló szubjektumra vonatkozás alapján (tehát azért, mert mindig csak azáltal azok, amik, hogy egy szubjektum számára azok).

A mi számunkra azonban a következő dolog fontos: ezen az őket konstituáló relationalitáson belül (ami egy szubjektumot tételez fel, amely a maga számára van) különbséget kell tennünk egyrészt a *nem feltétlenül, vagyis csak relatív értelemben* jó és rossz, illetve ama jó és rossz között, amely *nemcsak relatív módon, hanem feltétlenül* jó és rossz.

Ez a megkülönböztetés abból adódik, hogy ami csak egy szubjektumra való vonatkozása által jó és rossz, az egyszerre mind az is, amit a szubjektum a törekvésének, saját dinamikájának megfelelően ismer meg. Minden élőlényt megillet ugyanis egy analóg módon értendő „tudás” a „számára” jóról vagy rosszról, mégpedig mindig azon a módon, ahogy önmagáról, illetve a törekvéséről „tud”.

A nem-emberi élőlények, amelyeknek a törekvése korlátozott célra, a saját és a fajuk életének fenntartására irányul, (az ösztönük által) tudnak arról, hogy mi jó vagy rossz számukra (vagyis a szervezetük és a fajuk fenntartása számára). E teljességgel feltételhez kötött létező számára, amely nem tud megragadni jót és rosszat mint olyat, és ezért nem feltételez a maga számára jelenvaló, önálló „ént”, önmagát, egyáltalán nem létezhet olyasmi, ami feltétlenül jó vagy rossz.

A nem-emberi élőlényekkel ellentétben az ember szubjektum, aki képes a reflexióra, és ezáltal jelen van önmaga számára, tud önmagáról és a törekvéséről mint olyanról, meg tudja határozni önmagát, végső soron mindent a feltétlen érvényességnek, az igazságnak a horizontjában ismer meg — olyan szubjektum, aki ezért a jót és a rosszat mint olyat, vagyis az igazság feltétlen normája szerint tudja megítélni. Amennyiben tehát az ember tud a jóról és a rosszról mint olyanról, felismeri a különbséget a feltételhez kötött jó és rossz valamint a feltétlen jó és rossz vagyis gonosz között.

A relatív jó, illetve a relatív rossz az, ami jó, illetve rossz az ember számára, amennyiben tud magáról mint természeti lényről. Ehhez az ismerethez azáltal jut, hogy tud önmagáról mint olyan lényről, akinek bio-pszicho-szociális érdekei vannak, és arról, hogy mi felel meg, illetve mond ellent ezeknek az érdekeknek. Ami viszont feltétlenül jó, illetve rossz (gonosz), az az, ami jó, illetve rossz az ő számára mint eszes lény számára, vagyis olyan lény számára, aki jelen van a maga számára, szabad, meg tudja határozni önmagát (és ezért el tud távolodni a saját partikuláris érdekeitől). A feltétlenül jónak, illetve a gonosznak az ismeretéhez azáltal jut el az ember, hogy életének megvalósítása során tudatára ébred egy egészen alapvető érdeknek, amely jóformán nem is nevezhető már érdeknek: ez ugyanis abban áll, hogy az ember feltétlenül érdekelt abban, hogy ne valamilyen érdek által vezettessék (amely a végességében szólítja meg őt), hanem olyan igény által, amely őt az emberlétében mint olyanban szólítja fel és amelynek a címzettje az ő szabadsága. Ezt az igényt nevezük erkölcsi «legyen»-nek.

Mivel eszes lényként minden ember meghallja az erkölcsi igényt, ezért tudatában van egyrészt a feltételes jó és rossz, másrészt a feltétlen jó és gonosz közti megkülönböztetésnek. E fölöttébb fontos különbségtétel mély bepillantást nyújt számunkra az ember lényegi felépítésébe. E felépítés ugyanis az ember sajátos szubjektum voltának a következménye. Az ember — miként már többször kifejtettük — olyan szubjektum, aki tud önmagáról, jelen van önmaga számára, és meg tudja határozni önmagát. Ezért semmi sem lehet feltétlenül jó vagy rossz az ő számára, ami nem a végső szubjektum voltában érinti, illetve szólítja fel őt, vagyis abban a szférában, amelyben önmagáról tud, és önmagát határozza meg. Ami csak annyiban illeti a szükségleteit, amennyiben ezeknek csak részleges jelentőségük van az ő számára, az mindig csak feltételesen lehet jó vagy rossz az ő számára. A szükségleteit és a velük kapcsolatos jót vagy rosszat mindig felfoghatja különböző, ellentétes szempontokból is, és ezeknek megfelelően foglалhat is állást velük kapcsolatban. Eltávolodhat tőlük, mert és amennyiben ezek kívül vannak az ő végső szubjektum voltán, az énjén vagy önmagán, amely önmagát tudja meghatározni (szabad). *Ami viszont annak a feltétele, hogy az ember eltávolodhat minden részlegestől mint olyantól, vagyis az ő szubjektum volta, ami önmagát tudja meghatározni (vagyis a szabadsága): ez egyszerre mind az az egyetlen valami is, amitől az ember nem távolodhat el, ami feltétlenül megköti, feltétlenül felszólítja őt.* Ez a követelés, amely a szabadságot — magából a szabadságból kiindulva feltétlenül megköti — jelentkezik az ember tudatában morális lelkiismeretként. Benne válik az ember számára életének konkrét körülményei között tudatossá az, hogy a szabadságát feltétlen kihívás éri, pontosabban: hogy a szabadsága a «legyen»-nek ezen a módján feltét-

lenül meg van kötve, vagyis úgy van megkötve, hogy e megkötöttség nem csorbítja a szabadságát, hanem csak annyiban rögzíti azt, amennyiben a szabadságot megilleti az a képesség, hogy gyökerestül önmagát határozza meg.

A morális követelmény feltétlensége mindenesetre olyasmi, ami a feltétlenségében csak akkor mutatkozik meg, ha az élet konkrét szituációiban ér bennünket kihívás, ha tényleg döntenünk kell. Ha ártatlanok élete van veszélyben, ha valami nagy igazságtalanságot meg lehet és ezért meg is kell akadályozni, vagy arról van szó, hogy ne legyünk hálátlanok, akkor mindenki tudja: *nem mindegy*, hogy hogyan viselkedik. Ebben az elkerülhetetlen „nem mindegy”-ben megmutatkozik, hogy nem cserélhető fel tetszőleges módon a jó és a gonosz, itt tehát megmutatkozik a jó és a gonosz közti nem relativizálható különbség, de egyszersmind megmutatkozik magának az embernek még pontosabban meghatározandó feltétlensége is. Ha ugyanis az ember feltételessége és végessége ellenére nem volna egyszersmind feltétlen lény is; ha a cselekedetei, habár mulandóak, nem nyúlnának bele az örökkévalóságba is, akkor teljességgel felfoghatatlan volna, miért „nem mindegy”, hogy hogyan viselkedik. Vagy van az ember tetteinek örökkévaló értékük, vagy pedig illúzió ez a „nem mindegy”. Igaz, ez utóbbit könnyen ki lehet mondani, ha valaki a konkrét emberközi tapasztalattól elhatárolódik, tisztán elméleti álláspontot ölt. Ám ez nem tapasztalja a konkrét tapasztalatot. Csak az mutatkozik meg újból, hogy a „tisztán tudományos” magatartás nem felelhet meg a valóság e dimenziójának, holott végső soron ezen múlik minden.

### **c) A felelősséget vállaló szabad döntésben rejlő feltétlen mozzanat**

E ponthoz érkezve már röviden kifejezhetjük magunkat. Már többször tárgyaltuk mindazt, amit itt meg kell gondolnunk. Már csak összefoglalásra van szükség.

Minden tudatos cselekedetünkben tapasztaljuk, hogy azok belőlünk indulnak ki, hogy azokat mi magunk végezzük. Azzal azonban, hogy tényleg az eredete vagyunk tudatos cselekedeteinknek, önmagunkat határozzuk meg, rendelkezünk önmagunkkal. Cselekedni a szó tökéletes értelmében annyit, mint meghatározni önmagunkat. Ez a szabadság megvalósítása. E tapasztalatnak nem mond ellent az az éppoly nyilvánvalóan tapasztalt tény, hogy számunkra természetesen adott a cselekvés (éppúgy, mint a létezés), hogy tehát csak annyiban tudjuk meghatározni magunkat, amennyiben úgy tapasztaljuk magunkat, mint akit eleve meghatároz a cselekvésre a dinamikus természetünk. Hogy a dinamikus természetünk eleve önmeghatározásra szán bennünket: éppen ez az, amit erkölcsi «legyen»-nek nevezünk, tehát az, ami az erkölcsi lelkiismeretben jelentkezik. Ezért nem véletlen, hogy ama cselekedetek kapcsán, amelyekben eleven és konkrét módon észleljük az erkölcsi felelősségünket, egyszersmind a legvilágosabban tapasztaljuk azt is, hogy tőlünk magunktól származnak a tudatos cselekedeteink, és hogy mi magunk végezzük őket, eredetük sokféle feltételezettsége ellenére és annak ellenére, hogy sokféleképpen összefonódnak azzal, ami természetesen meghatároz bennünket. Egy magától adott szabad cselekedet azonban — mivel végső soron semmire nem vezethető vissza a világban, épp e cselekedeten kívül, pontosabban magán a cselekedetet végző szubjektumon kívül — mindig valami végső és ezért feltétlen mozzanatot is magával vonó valami. Végső, másra vissza nem vezethető mozzanatként a szabad tett teremtő kezdet; a világnak az őt megelőző feltételein belül valami, ami valóban új, mert nem vezethető vissza semmire, ami rajta kívül van.

A szabad tettnek ez a teremtő újdonsága és ezzel együtt az önmeghatározás és az önmagát meghatározó szubjektum ebből következő önállósága eltűnik azonban, ha az ember utólag elvonatkoztat az önállóságnak attól a tapasztalatától, amely ennek megvalósítása közben elháríthatatlanul adva van. Mert az az eredeti és új mozzanat, amelyet az önállóság a világba helyez, mindig függ az előfeltételeitől is, az egyértelműen meghatározható dolgok síkján hiánytalanul össze van kötve az előzményeivel is. Ezért a szabad tett eredménye utólag mindig értelmezhető olyan eredményként, amely nem feltételez döntést (önmeghatározást), hanem olyasmi, amit természeti szükségszerűséggel ható erők hoztak létre. Ez az utólagos értelmezés lehetséges, mert az előtérben levő tények nem szolgáltatnak utalásokat, amelyek nyomtatékosan alátámasztanák a szabadság feltételezését (minthogy a szabadság elvont fogalmi szinten mindig antinomikusnak látszik). Egy valami azonban nem lehetséges: igaz tételként képviselni azt a tételt, hogy „nincs szabadság, nincs önmeghatározás” — legalábbis úgy, hogy közben ne vinnénk végbe éppen azt (mert végbe kell vinnünk), amit a tétel lehetetlennek nyilvánít. Mert egy igazságra igényt tartó ítélet — amint fent megmutattuk — sohasem lehet mechanikus szükségszerűséggel ható okok eredménye, hanem csakis egy szubjektum szabad állásfoglalásá-

nak az eredménye, olyan szubjektumé, aki az ész normája szerint önmagát meghatározva (a hamissal ellentétben) az igaz mellett döntött.

### 3. Eredmény: Az emberi lélek az ember voltaképpen szubsztanciális mozzanata

Az előbbi megfontolások alapján levonhatjuk a következtetést, hogy az embert mint önmagánál levő szubjektumot, akiből ezenkívül olyan cselekedetek indulnak ki, amelyek elérik a feltétlenség dimenzióját: tehát az embert *valódi, önmagában megalapozott önállóság, vagyis szubsztancialitás illeti meg*. Az is világossá vált, hogy *az önmagának való jelenlétnek a végső hordozója, a feltétlenséggel együtt járó cselekedeteknek a végső szubjektuma nem lehet az ő tapasztalati teste*, mivel a tapasztalati-anyagi létező mint olyan nem képes tökéletes reflexióra, „önmagának való jelenlétre”, és nem fejthet ki olyan tevékenységet, amelyek az abszolútum szférájáig elérnek.

Eszerint az emberben levő voltaképpen szubsztanciális, az öntevékenységét mint olyant megalapozó mozzanat az, amit szellemi léleknek nevezünk — ennek megvilágítása végett had emlékeztessünk a következőkre:

Szubsztancia az a létező, amely megáll önmagában, amelynek önállósága van, a szubsztancia az egynek nevezhető létező önazonosságának mozzanata. Hogy voltaképpen mi szubsztancia, azt nem próbálhatjuk meghatározni a szemléletesen jelenlevő dolgokból kiindulva. Inkább az önmagunkról való tapasztalatunkból kiindulva juthatunk el a szubsztancia fogalmához. Hogy mi a szubsztancialitás, azt eredetileg önmagunk felől érthetjük meg — azzal, hogy minden tudatosan véghez vitt, tőlünk kiinduló tett alkalmával olyan létezőként tapasztaljuk magunkat, amelyet önmagáért létező (önmaga tudatában levő) önazonosság illet meg, amelyet az „én” szóval jelölünk. Az önmagának tudatában levő öntevékenység tapasztalatából (és nem az egymástól térben különböző dolgok észleléséből) kiindulva fedezhetjük fel aztán *per analogiam* a szubsztancialitást más élőlényekben is (amelyek szintén tevékenység-központok), végül pedig a szervetlen dolgok világában (de ott persze csak lényegesen alacsonyabb szinten). Ezzel jeleztük már azt is, hogy ha „szubsztanciának lenni” annyi, mint „az önazonosság alapján önállósággal bírni”, akkor „szubsztanciának lenni” — ellentétben az arisztotelészi felfogással, amely szerint az „önállóság” egy létezőt vagy megillet, vagy nem — teljességgel analóg meghatározottság, amely kisebb vagy nagyobb lehet annak mértékében, ahogy (az öntevékenység felől meghatározható) kisebb vagy nagyobb önazonosság, amely együtt jár a létezésre való erősséggel. Mivel továbbá az önállóság az önazonosság alapján a szó teljes értelmében csak ott valósul meg, ahol szellemi, vagyis önmagának tudatában levő és önmagától, azaz szabadon cselekvő és ezért a feltétlenség horizontjában levő (az abszolútum mint olyan iránt nyitott) létezőről van szó, ezért teljes („formális”) értelemben csak a szellemi létezőt illeti meg szubsztancia-lét.

Ezért nem olyasmi a szubsztancialitás, amelyet létrehozhatna az egymástól különböző dolgok pusztja, anyagi elválasztottsága. Ám ebből egyáltalán nem következik, hogy semmiképpen nem lehetnének szubsztanciák, önállósággal rendelkező valóságok az anyagi dolgok. Ha fokozatai vannak a szubsztancia-létnek, miként megállapítottuk, akkor beszélhetünk szubsztanciákról az anyagi világban is, ha egy dologban felfedezhető némi öntevékenység és ezzel együtt önállóság. Amint említettük már, élőlényeknél egyértelműen így áll a dolog. A szervetlen világban legalábbis kezdeti formákban meg kell lennie a szubsztancialitásnak, amennyiben a szervetlen világ — létében és a evolúció által fejlődésében — a szervessel összefüggő egységet alkot, bár a részleteket tekintve rendkívül nehéz valami közelebbit mondani erről.<sup>9</sup>

Annak megmutatásával, hogy a léleknek a szó teljes értelmében önmagában megálló önállósága, szubsztancialitása van, azaz, hogy már az ember földi élete folyamán transzcendál minden világon belüli létezőt, egyszerismind megmutattuk azt is, hogy nem szűnik meg (nem szűnhet meg) létezni az ember testi halálával.

<sup>9</sup> Ld. ehhez: B. WEISSMAHR: *Ontologie*, Stuttgart, 1985, 161. k.; *Ontológia*. (Ford. Gáspár Csaba László) Budapest-München, <sup>3</sup>2000, 148. k.

### III. MIÉRT NEHÉZ ELGONDOLNI A LELKET SZUBSZTANCIÁLIS VALÓSÁGKÉNT AZ ÉRTELEMMEL ÉS ÉSSZEL VALÓ GONDOLKODÁS MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE NÉLKÜL

Ama belátás ellen, hogy az emberben nem a tapasztalatilag adott test, hanem a lélek az, ami végső soron és voltaképpen szubsztanciális, és így nem múlik el a testi halállal: e belátás ellen szól egyrészt az elképzelésünk, amelynek nehezebbre esik abban pillantani meg az önállót, ami nem látható. Másrészt az a sokak által képviselt felfogás, hogy a testetlen lélek elgondolhatatlan, abból adódhat, hogy a test-lélek probléma megoldásánál megrekednek a dualizmus-monizmus alternatívájánál, vagyis nem tudnak elszakadni attól a felfogástól, hogy vagy egységet alkot test és lélek, vagy pedig — ha különbözőnek fogják fel őket — csak két (egymást kölcsönösen mintegy kizáró) „dolgokként” gondolhatók el. Ám annak fő oka, hogy sokan nem tartják lehetségesnek, hogy felülemelkedjenek ezen az alternatíván, abban rejlik, hogy sokan (az e problémával foglalkozó tudósok túlnyomó többsége) megrekednek az ún. értelmi gondolkodásban, amely — miként újból és újból kiderül — alkalmatlan e probléma megoldására. E gondolkodásmód szerint a test és a lélek végső soron vagy azonos, vagy különböző. Nem veszik tekintetbe azt a lehetőséget, hogy különbözőségük ellenére azonosak, illetve valóságos egységük ellenére különbözők lehetnek. Hogy itt tovább léphessünk, el kell hagynunk az értelmi gondolkodás síkját, és át kell térnünk az észbeli gondolkodás síkjára.

#### 1. Ismeretmetafizikai kitérő az értelmi és az észmegismerés megkülönböztetéséről

Azokból a megfontolásokból, amelyek az ismeretkritikai probléma megoldásához vezetnek — amelyekből tehát kiderül, hogy mi, emberek megismerhetjük a magában való valóságot — az adódik, hogy a megismerő ember mindig lényegesen többet tud, lényegesen többet ismer meg, mint azt, amiről tematikus módon számot adhat. E megfontolások szerint ugyanis két rétegűnek mutatkozik az, amit megismerünk. — Az emberi tudás *előterében* ott van tudásunk szövedéke egyik pólusaként az a tudás, amely az ismerettartalmakat egyértelműen és világosan megadja, elvont fogalmakban fejeződik ki, a valósággal szemben azonban mindig megmarad modellszerűnek. A tudásnak ezen a módján a tudott vagy ismert tárgy úgy jelenik meg, mint ami egyértelműen szemben áll a róla tudó szubjektummal, mint ami vele szemben csak a másik. Tudásunk e dimenzióját az *értelemhez* rendeljük hozzá, amely az a képességünk, hogy egyértelmű meghatározásként elvonatkoztassuk az általánost a konkrétból, és használjuk az így nyert fogalmakat. Ez az, amit a nyelv *in recto* (közvetlenül) fejez ki. Ezen a síkon egyértelmű és világos, egymást kizáró ellentétek vannak. — Tudásunk *háttérében* van azonban egy másik tudás is, amely csak „*exercite*” (megvalósítása közben) jut kifejezésre, amely tehát csak „*implicit*” módon van adva, amelynek mint ismerettartalomnak eleinte egyáltalán nem vagyunk tudatában, amely a tudásunk szerkezete másik pólusaként tematikus tudásunknak az érvényességét, a valósággal való kapcsolatát biztosítja. A tudásnak e módjánál nem vonatkoztatunk el attól a tudásmozzanattól, amely szükségképpen jelen van a valamiről tudó szubjektum megismerő tevékenységében, és amely lehetővé teszi a megismerést mint olyat, és amelynek végső alapja a megismerő szubjektum éntudatában van, és amely által megnyílik a tudás határtalan horizontja a szubjektum számára önmagától, vagyis „*belülről*”. Tudásunknak ezt a dimenzióját nevezzük *észnek*, amely az a képességünk, hogy az ellentéteket megőrizve, gondolkodásunkban egységként fogjuk fel azt, ami elvont, fogalmi szinten ellentmondásos (és így egymást kizáró). Ez az, amit a nyelv a megvalósítás által, vagyis *in obliquo* fejez ki.

Tegyünk még néhány megjegyzést, hogy szemléletesebben megmutassuk e megkülönböztetés jelentőségét, és egyúttal ki is fejtjük az e megkülönböztetésből adódó következményeket a valóság legalapvetőbb meghatározásai, nevezetesen a valóság egységének és különbözőségének tekintetében, amely következményeknek döntő jelentőségük van a test és a lélek közti viszony helyes meghatározása szempontjából.

A létező egységének és különbözőségének kérdésében a tapasztalatok alapján két ellentétes álláspont alakul ki. Ahogy a hétköznapi életben érintkezünk a bennünket körülvevő tárgyakkal (ezek közé tartozik bizonyos szempontból a testünk is), egyszerűen kialakul bennünk az a belátás, hogy az egység és a különbözőség egymással ellentétes, egymást kizáró meghatározások. Eszerint egy az, ami egyes dolgokként, önmagába zártan, osztatlanul van jelen; különbözőek pedig azok a dolgok, amelyek úgy különböznek egymástól, mint az egyik dolog a másiktól. Ez a dologi, tárgyi, külsőle-

ges szemléletmód szolgáltatja számunkra az egynek, illetve a különbözőnek az *értelmi fogalmát*. Itt az egy a nem-különböző, a különböző pedig az, ami nem egy. — De már a legegyszerűbb élőlények világában észrevehetünk egy más fajta egységet és különbözőséget. A különbözők összetartozása elénk tárul abban a tényben, hogy minden élőlény sokféleképpen rá van utalva a tőle különböző másokra. Az egység olyan formája jön tehát létre, amely nem zárja ki a különbözőséget, hanem feltételezi, ebből pedig következik, hogy a megfelelő különbözőség nem egyszerűen ellentéte az egységnek. Ez a tényállás természetesen a szellemi tevékenységek területén mutatkozik meg a legvilágosabban. A megismerés aktusában olyan szubjektum-objektum-azonosság keletkezik, amely nem csak hogy nem zárja ki, hanem feltételezi a szubjektum és objektum különbözőségét. A tudatunkban átéljük mindama tárgyak tér és idő feletti egységét, amelyeket tényleg ismerünk. A tudatban ugyanis jelen van az is, ami elmúlt, a térben egymástól elválasztott dolgok pedig nem térbeli módon jelen vannak mint megismert dolgok (mint általam megismert tárgyak). Főképpen azonban a személyközi kapcsolatokra (elsősorban pozitív alakjakra, amilyen a barátság, a szerelem) érvényes a törvény: „minél nagyobb az egység, annál nagyobb a különbözőség”, vagyis minél inkább kilépnek önmagukból az egymással kapcsolatban álló személyek, annál inkább megvalósítják önmagukat. Ez a tapasztalat, amely önmagunk szubjektum voltára támaszkodik, és amely nem kapcsolja ki a valóság személyes mozzanatát, vezet el az egység és különbözőség *észfogalmához*, amelyre az áll, hogy egység és különbözőség nemcsak nem zárják ki, hanem feltételezik egymást.<sup>10</sup>

## 2. A lélek és a test értelmi, illetve észfogalma

Ezután az ismeretkritikai kitérő után pontosabban kifejezhetjük annak különböző módjait, ahogyan elgondolhatjuk test és lélek egységét, illetve különbözőségét.<sup>11</sup>

Hogyan viszonyul tehát egymáshoz anyag és szellem, konkrétan: test és lélek? Első pillantásra nem látszik nehéznék a válasz. Mert ebben a vonatkozásban a saját tapasztalatunkhoz nyúlhatunk vissza. Kiderül azonban, hogy nem egyszerű pontosabban megfogalmazni önmagunknak ezt a tapasztalatát. Annak meghatározása, hogy mi a test és mi a lélek, jórészt attól függ, hogyan közelítjük meg ezt a kérdést.

### a) A test és a lélek értelmi fogalma

A test és a lélek viszonyának kérdését feltehetjük úgy, hogy *kívülről* vesszük szemügyre a kérdés tárgyát, vagyis elvonatkoztatunk attól, hogy mi magunk vagyunk az, akire a kérdés vonatkozik. Az így feltett kérdésnél a test és a lélek olyan vizsgálódás tárgyaiként jelennek meg, amely ezeknek lehetőleg egyértelmű meghatározására, illetve egymástól való lehetőleg világos elhatárolására törekszik. Az így feltett kérdés eredménye az, amit a test és a lélek értelmi fogalmának nevezhetünk.

Ha így nézzük, akkor a test az ember érzékileg észlelhető alkotórésze, tehát az, ami alá van vetve a kémia és végső soron a fizika törvényeinek. Ezért az így felfogott emberi test csak „szám szerint” különbözik más anyagi tárgyaktól, mivel azt, ami az embert „lényege szerint” megkülönbözteti minden másától, az ember másik alkotórészéhez, nevezetesen a lélekhez sorolták. Ennél a felfogásnál azután a lélek az ember nem-anyagi része, és ennek tulajdonítanak mindent, ami anélkül állapítható meg rajta, hogy visszavezethető lenne az (élettelen) anyagra. Ilyennek tekintik az életfolyamatoknak az érzéki észleléssel összekötött irányítását, de mindenesetre az összes cselekedetet, amelynek elengedhetetlen előfeltétele az öntudat, a reflektáló gondolkodás és a felelősséget vállaló cselekvés.

A test és a lélek értelmi fogalmai egymást kizáró valóságokként ábrázolják ezeket, amelyeknek az egysége az emberben megoldhatatlan rejtéllyé válik. Ez a szemléletmód a voltaképpeni alapja annak az alternatívának, amely a gondolkodást az emberről az egész újkorban nagyon megterhelte. Ha ugyanis értelmi fogalmai alapján akarja az ember védelmezni a test és a lélek valóságos egységét, akkor vagy arra kényszerül, hogy az anyagi testi mozzanatot vezesse vissza a szellemire, vagy a szellemet az anyagra. De mivel legtöbbször csak a második megoldást tartják elfogadhatónak, gya-

<sup>10</sup> Vö. i. m. 95. k.

<sup>11</sup> Ld. ehhez: B. WEISSMAHR: Der Mensch als Person und seine Erschaffung, in: R. Koltermann (szerk): *Universum - Mensch - Gott*, Graz-Wien-Köln, 1997, 145. kk.

korlatilag mindig ennél a megállapításnál lyukadnak ki: amit léleknek nevezünk, az csak az anyagnak vagy az anyagi folyamatoknak függvénye. Ha viszont amellelt dönt valaki, hogy hagyja csorbítatlanul fennállni az ember mindkét, értelmi fogalomként meghatározott komponensét, akkor eljut a test kartézianus fogalmához, a „res extensa”-hoz és a lélekhez mint „res cogitans”-hoz, amelyeknek nem lehet belátni az egységét.

## b) A lélek és a test észfogalma

Vizsgálhatjuk azonban úgy is a test és a lélek viszonyát, hogy *belülről* közelítjük meg azt, amit keresünk. Ekkor nem vonatkoztatunk el attól, hogy mi magunk vagyunk az, akire a kérdésünk irányul. Ekkor abból indulunk ki, hogy az önmagunk konkrét tapasztalata által rendelkezésünkre állnak azok a lényeges belátások, amelyek szükségesek a test és a lélek minemiségének és viszonyának tisztázáshoz. E belátások benne foglaltatnak önmagunkról való tapasztalatunk konkrét totalitásában; ennek konkrét kifejtéséhez azonban el kell gondolkodnunk azon, hogy mik a szükséges feltételei az önmagunk tapasztalatában megjelenő adottságoknak. Itt tehát nem olyan vizsgálódásról van szó, amely egyértelmű tárgymeghatározásokra irányul, hanem azoknak az előfeltételeknek a feltárásáról, amelyek nélkül nem volnának elgondolhatók az önmagunkról való tapasztalatot konstituáló különböző mozzanatok. Az önmagunkról való konkrét tapasztalathoz tartozik egyrészt az önmagunk tudata — amely egyáltalán lehetővé teszi az önmagunkról való tapasztalatot mint olyant — vagyis a cselekvő és gondolkodó ember már többször említett jelenléte önmagának, másrészt az a körülmény, hogy önmagunk tudatát mindig a nem-én, vagyis a világ közvetíti — annak tapasztalata által (azaz a testnek a tapasztalata által), ami nem minden tekintetben az énünk. Ezért minden cselekedetben, amelyet véghez viszünk, megmutatkozik az a differenciált (különbségekkel teljes) egység, amelyről az imént beszéltünk. E felfogásban az ember egységének tapasztalata (pontosabban: az én konkrét énem tapasztalata) és ennek az egynek — ami mi magunk vagyunk (ami én magam vagyok) — a belső tagoltságáról való tapasztalat eredeti adottság, amely tehát nem igényel, és nem is tesz lehetővé további megalapozást, és amelyhez igazodnia kell minden további magyarázatnak. Ezzel viszont eljutottunk a lélek észfogalmához.

### aa) A lélek észfogalma

Az elmondottak alapján a következőképpen fogalmazható meg az emberi szellemnek az önmagunk tapasztalata felől feltárulkozó felfogása (vagyis a lélek észfogalma): **a lélek az ember egységének (szellemi) elve, amelynek tökéletes önmagára-való-vonatkozása miatt valódi önállósága van, amely azonban az emberi testen belül egyértelműen nem lokalizálható, és amelyhez lényege szerint hozzátartozik az anyagra való vonatkozás.** *Anima humana est forma subsistens corporis*, ahogy a skolasztikus filozófiában mondták: *az emberi lélek az ember saját testének valódi önállósággal rendelkező alakító elve.*

Az eddigi fejtegetésekből világossá válhatott, hogy a lélek mint az ember szellemi egységelve nem fogható fel „vitalista” módon. Mivel a lélek lényege szerint szubjektum, nem egyértelműen objektiválható dolog, amely az ember különös, az ember minden részétől egyértelműen elkülöníthető részeként idézné elő vitális és szellemi funkcióit. A lélek „vitalista” felfogásához úgy jutnak el, hogy azt a leírást, amelynek voltaképpen a lélek észfogalmára kellene utalnia, úgy kezelik, mintha egy értelmi fogalomról lenne szó, vagyis valamiről, ami úgy írható le, mint egy tárgy, és más dologtól való egyértelmű elhatárolással adható meg (mint olyasmi, ami anélkül különbözik mástól, hogy egyszersmind azonos is volna vele). Bár hangsúlyozzuk ugyan, hogy a lélek nem fogható fel vitalista módon, mivel az egyéni ember konkrét anyagának szellemi egységelve, azaz *nem* olyasmi, ami egyértelműen megkülönböztethető, elválasztható az élő organizmustól, ez semmiképpen sem vezethet ahhoz, hogy feloldjuk a lelket az egészben, s ezzel tagadjuk önmagában megalapozott önállóságát és szubsztancialitását. Már az állatok vitális egységelve is több az eleven organizmust alkotó elemek összességénél. Ez az egységelv az organizmus dinamikus azonosságmozzanata; ez már minden egyes élőlényben a célszerű (vagyis egy tökéletességre irányuló és azt elővételező) tevékenységek központja. Az emberben azonban ez — az előzőekben már többször leírt módon — eljut önmaga tudásához, ami utalás a maga önmagában-állására. De az ember szellemi egységelvének, vagyis a lelkének ez az önmagában-állása olyan önállóság, amely nem zárja ki magából azt, ami nem éri el a tökéletességét (vagyis az anyagot). Komolyan kell vennünk azt, hogy a szellemi egységelv —



amelynek önállósága van — maga is a különbözőnek az egysége, vagyis azt, hogy itt olyan egységről van szó, amelynek a konstitúciójához hozzátartozik a tőle különböző is. Az emberi lélek tehát olyan egységgé fogja össze a vele nem minden szempontból azonosítható, térben és időben egymáson kívül levő valóságot (az anyagot), amely benne, a lélekben tér magához. Ez az egység, mivel tudatára ébredhet önmagának, önmagában és önmaga által megalapozott egység. Ennek az egységnek az önmagában-való-megalapozottságából adódik a lélek önállósága, „szubzisztenciája”. Másfelől ez az egység egy véges lény egysége, és ez az egység sohasem lehet az összes mozzanatának minden szempontból teljes és tökéletes egysége. Ezért az ember szellemi lelkéhez lényege szerint hozzátartozik a tökéletlenség és ezzel bizonyos anyagiság. Az anyagiság azonban itt nem a fizikai anyagnak bizonyos elválasztott darabjait jelenti, hanem a végességnek vagy a mennyiségi meghatározottságnak az elvét. *Az emberi lélek tehát az egész embernek, vagyis a soha nem egészen tökéletes módon azonosnak a valódi önállósággal bíró azonosságmozzanata.* Mivel olyan egységről van szó, amely tud magáról, magánál van, ezért megáll önmagában; minthogy azonban olyan azonosságról van szó, amely megmarad tökéletlennek, ez magában foglalja az anyagiságot. Az emberi lélek tehát nem tejséggel anyagtalan. Még inkább sarkítva: anyagtalansága ellenére a lélek mindig anyagi is.

### **bb) A test észfogalma**

Az önmagunkról való teljes tapasztalat felől nézve az emberi test nem pusztán fizikai valóság, hanem az az anyag, amelynek önmagához, vagyis öntudatra jutott a léte. Ezzel az a tapasztalat jut kifejezésre, hogy a konkrét (vagyis nem elvként felfogott, hanem létezőként létező) anyag lehetőségein belül van az, hogy magához térjen. Ez viszont azt jelenti: a konkrét anyaghoz lényege szerint hozzátartozik a szellemre való ráirányítottság. Alátámasztja ezt a belátást az említett megfigyelés, hogy minden élőlényt megillet valamilyen belső egység, illetve önálló tevékenység, amely annak arányában növekszik, ahogyan növekszik az élőlény egysége a létezésre való hatalma mértékében, amiben már a szellemiségnek bizonyos, bár még csak nagyon kezdetleges elővétele pillanthatjuk meg. Ezt az egy-létet és aktív-létet észrevehetjük már a szerves világban is, forduljunk akár a mikrofizikai, akár az asztronómiai terület felé.

Amikor itt a test észfogalmáról beszéltünk, megemlítettük mellékesen az anyagnak mint olyannak az előbbtől megkülönböztetendő észfogalmát (illetve az anyag értelmi fogalmát is). Ezt kell még megfogalmaznunk határozottabban. — Az anyag észfogalma létezőként, nem tapasztalatilag eleve adott létezőként, nem konkrét valamiként írja le az anyagot, hanem az önazonosság végességének vagy határoltóságának elveként. Ez azt jelenti, amit a régiek „materia prima”-nak neveztek. Az anyag értelmi fogalma ezzel szemben ama létezőként írja le, amely (bár a léte alapján soha sem lehet teljesen elszigetelve minden más létezőtől) konkrét anyagi „dologként” a másik — más létezőkkel szemben. Ezt nevezték „materia secunda”-nak.

NB. A test és a lélek értelmi és észfogalma megkülönböztetésének döntő jelentősége van abból a szempontból, hogy megértsük a test és a lélek között fennálló egységet és különbözőséget. Hogyan függ össze egymással, sőt, nyúlik egymásba test és lélek, anélkül, hogy elveszítenék viszonylagos önállóságukat: ezt csak e valóságok észfogalma segítségével világíthatjuk meg. Megoldhatatlan viszont a probléma, ha megmaradunk az értelmi fogalom szintjén.

Ezzel a végére értünk filozófiai vizsgálódásainknak, amelyek az emberi személynek a halál után tartó egzisztenciájával foglalkoznak. Visszapillantva felvetődik a kérdés: milyen meggyőző erő illeti meg e megfontolásokat? A válasz csak ez lehet: attól függ minden, hogy képes-e valaki arra, hogy észlelje és elfogadja a valóság szellemi dimenziójára utaló mozzanatokat. Hogy valaki végigmenjen velünk a kifejtett gondolatmeneteken, ahhoz fel kellett, hogy fogja a szubjektivitásnak és abban elsősorban a morális lelkiismeretnek a tanúságát. Ebben az esetben meggyőzők lehetnek a kifejtett gondolatmenetek. Ellenkező esetben megfontolásaink legfőljebb jóindulatú, de leereszkedő fejcsóválást válthatnak csak ki. — (*Endreffy Zoltán* fordítása)