35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 333

Thomismus redivivus

Kant és Szent Tamás értelmezése, újraértelmezése és átértelmezése a modern katolikus bölcseletben[1]

Horváth Pál

A katolikus bölcselet évszázados, Kant eszméitől való merev elzárkózása után a Szent Tamás és Kant közötti szellemi híd megépítése irányába a francia *Pierre Rousselot SJ* tette meg az első lépést. Az ő 1909-ben megjelent disszertációjának témája Aquinói Szent Tamás ismeretelméleti intellektualizmusának új szempontú elemzése volt.[2] Rousselot tézise szerint az ember emberként való létezésének fő, már Tamás által felismert vagy megsejtett vonása, hitének „oka" és megismerőképességének forrása az „emberi szellem dinamikus orientációja", az a tény, hogy az ember mindenekelőtt szellemi aktivitásra képes létező, létezésének szükségszerű következménye és velejárója pedig intellektusának, értelmének a létezésre, a Létre, a Lét végső okára és forrására, Istenre való sajátos és eredendő irányultság, ráhangoltság.[3] Ez a szokatlan megközelítés magában hordta annak a lehetőségét, hogy a metafizika és az ismeretkritika klasszikus fogalmainak megértése a szokványosnak az ellentété-

1 Az alábbi, a katolikus gondolkodás modernizációjának egyetlen, bár fontos vonulatát áttekintő tanulmány időszerűségét fokozza, hogy a tanulmány megírásának esztendejében emlékezünk Joseph Maréchal SJ (1878–1944) születésének 125. évfordulójára, mire pedig ez az írás az olvasók elé kerül, már túlleszünk Karl Rahnernak, a 20. század egyik legjelentősebb keresztény gondolkodójának (1904–1984) és a kiemelkedő neotomista bölcselőnek, Bernard Lonergannak (1904–1984) születésének centenáriumán.

2 Rousselot, Pierre (1908): *L'intellectualisme de Saint Thomas.* Paris: Alcan.

3 Rousselot, Pierre 1908, 225–226. A teljes koncepció értelmezéséhez: Aubert, Roger (1958): *La problème de l'acte de foi.* Louvain, 452.; Kunz, Edmund (1969): *Glaube – Gnade – Geschichte.* Frankfurt: Knecht.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 334

re forduljon: amíg a hagyományos elképzelésben Isten eleve posztulált realitása a világ és az ember létének és lényegének magyarázó oka volt, addig itt a személyes emberi létezés és gondolkodás reflexív valóságából kiindulva értjük meg a Lét, Isten szükségszerű valóságát. A neotomizmus gyengeségeire mutatott rá Rousselot azzal is, hogy kimondta: a tomista *intellectus* fogalma nem azonos, nem azonosítható a *ratio* kategóriájával, hanem „értelem előttien ésszerű" intuitív belátás és eredendő tudás, a lét szemlélésének képessége, amely, mint az ember habituális képessége, forrása metafizikai tudásunknak, logikai és ismeretfogalmainknak, és az ember – racionálisan felismerhető, de kimerítően meg nem ismerhető – hitének is. Rousselot szerint a korábbi neotomisták hibája éppen az volt, hogy összemosták a tamási *intellectus* és *ratio* fogalmait, és az intellectus metafizikai értelmét feloldották egy köznapi értelemfogalomban.[4] Az ember lényegének mint az emberi létezésben eleve adott előzetes, dinamikus és reflexív ismeretnek *(intellectus)* a feltételezése két irányban is jelezte a továbbgondolás lehetőségét: az emberi megismerés analízisére alapozott metafizika és az elővételezett emberi képességekre épülő antropológia felé. Ezeknek a szellemében írhatta Rousselot: „Az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik."[5] Az ember lényegét jelentő, Istenre mutató dinamikus nyitottság azonban nem pusztán a bölcseleti ismeretkritika, hanem a teológia oldaláról is szemlélhető: Rousselot 1910-ből való kis írása „a hit szemeiről" szólva éppen ezt, a hit preracionális bizonyosságtermészetét volt hivatott megvilágítani – Szent Tamást értelmezve.[6]

A Kant-recepció sorsdöntő lépését végül a belga *Joseph Maréchal SJ* tette meg, és így ő volt az, aki megtörte a Kant körül katolikus körökben illendő hallgatást. Maréchal, a Mercier-körhöz tartozó leuweni jezsuita, képzett biológus és pszichológus is volt, 1917-től pedig *A metafizika kiindulópontja* című ismeretelméleti szintézisen dolgozott.[7] Munká-

4 Rousselot 1908, 24, 54–56.

5 Rousselot 1908, 38.

6 Rousselot, Pierre (1910): *Les yeux de la foi.* Paris: SRS. Ebben a gondolatmenetben a fides az intellectus előfeltétele és a ratio forrása egyszerre. Rámutat erre a már idézett Aubert és Kunz is.

7 Maréchal, Joseph (1919–1949): *Le point de départ de la Métaphysique.* I–V. köt. Louvain: Desclée de Brower. A IV. kötet a szerző szándékainak megfelelő formában sohasem készült el; kéziratát a húszas években félretette, majd a kézirat egyes részei a 2. világháborúban

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 335

jának alapeszméje az ismeretelméleti realizmus és a modern kriticizmus újragondolása volt. Gondolatmenetének centrumát Szent Tamás ismeretelméleti felfogásának értelmezése alkotta, de ezt Maréchal a Kant rendszerével való összevetésként végezte el. Formailag Maréchal a gnoszeológia történetét tekintette át, valójában azonban Kant-monográfiát írt, amelynek alapkérdése az volt, hogy keresztény számára elfogadható-e a kritikai módszer. Kant egykor azt a kérdést vetette fel: hogyan lehetséges és lehetséges-e a megismerés és a metafizika, mint szigorú tudomány, vagyis képesek vagyunk-e a valóság egészéről és annak egyes elvont mozzanatairól – „a végső kérdésekről" – szükségszerű, egyetemes és igaz ismereteket szerezni.[8] Merész kérdése – a bölcselet kopernikuszi fordulata – jegyében hívta életre Kant a kritikai vagy transzcendentális módszert, amelyben nem a megismerés létéből és realitásából indult ki, hanem úgy kérdezett, hogy lehetséges-e és miként lehetséges a megismerés; igazak-e a valóságról alkotott ítéleteink, és a megismerési folyamat valójában a valóságról vagy pusztán az azt megragadni akaró emberi elme működéséről ad-e számot. A transzcendentális elemzésben Kant számára megismerésünk konstitutív természetűnek, a nem empirikus tudás szubjektív érvényűnek bizonyult, és ez vált az ismeretkritikai „agnoszticizmus" és ontológiai szkepszis elvi alapjává. A „Ding an sich" világára vonatkoztatva ez a létítéletek eltiltását jelentette, annak feltételezését, hogy ezekről az ismerettárgyakról a megismerő emberi elme apriori tudással rendelkezik ugyan, de ez nem bizonyított ismeret, és a megismerő alany szemléletének határait átlépni képtelen lévén, biztosan igaz létkijelentéseket nem tehet. A tradicionális metafizika fő fogalmai – Isten léte, a lélek halhatatlanságának állítása – antinomikus szerkezetének elemzéséből Kant arra következtetett, hogy a metafizika, mint szigorú tudomány, nem létezhet, tehát semmilyen „racionális" vallásbölcselet és metafizikai rendszer sem építhető fel.[9] A klasszikus neotomizmus ezt a szellemi alapjai ellen indított

megsemmisültek. Ami végül a hagyatékból megjelent, az csak egy befejezetlen, a tanítványok által sajtó alá rendezett vázlatos töredék.

8 A maga idejében Kant ezt a megközelítést a filozófiatörténet kopernikuszi fordulatának nevezte; az, hogy Maréchal elfogadta Kant kiinduló kérdésének érvényességét, legalább ennyire sorsdöntő a katolikus gondolkodásban.

9 A gondolatmenet ilyen sommás összefoglalásában a Kant-kutató bizonnyal találna kivetnivalót: mi itt pusztán Maréchal interpretációját igyekeztünk leegyszerűsítve egy bekezdésbe sűríteni.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 336

támadásnak ítélte és így számára Kant és követői minősültek az első számú közellenségnek.

A Kant előtti filozófiák, közöttük az Arisztotelészre és Szent Tamásra hagyatkozó neotomizmus az ismeretelméleti realizmus gondolati pozíciójából indult ki, az értelmi megismerés és a biztos tudás objektivitásából és az ismerettárgyak sokaságát elemezve azok létezését – az empirikus vagy a fogalmi igazolhatóságra vagy a descartes-i cogito elvére támaszkodva – biztos ténynek vélte. Ezzel szemben Maréchal *A metafizika kiindulópontja* lapjain *A tiszta ész kritikája* kritikai ismeretelméletét választotta kiindulópontjául, a megismerés megismerését, az emberi elme megismerő működésének analízisét. A sorozat két bevezető kötete történeti áttekintés,[10] amelyben Maréchal a múlt ismeretelméleti megoldásait veti egybe, elfogadva Kantnak a régiek ismeretelméletéről adott bírálatát. Így először a szofisták, Arisztotelész, Szent Tamás, Duns Scotus és Ockham megoldását vizsgálja, a második rész témája pedig a racionalizmus és empirizmus ismeretelméleti vitája. Cusanus, Descartes, Spinoza, Locke, Hume és Leibniz az elemzés fontosabb állomásai, a következtetés pedig az, hogy sokban jogos Kant elmarasztaló ítélete ezekről az irányzatokról. A harmadik kötet a tulajdonképpeni Kant-elemzés, amelyet a Wolff-féle dogmatikus metafizika áttekintése vezet be. Kant esetében Maréchal a fő mű, *A tiszta ész kritikája* vizsgálatára összpontosít; csupán egy rövid zárófejezetet kap a kanti morálelmélet, a gyakorlati ész világa. Maréchal szándéka – kiindulópontnak elfogadva Kant szemléletét – az ismeretkritika immanens elemzése és bírálata. Így különös figyelmet fordít magának a módszernek, az apriori fogalmának és a tiszta ész szabályozó eszméivel kapcsolatos kanti nézeteknek a vizsgálatára. A negyedik – csak részben befejezett – kötet szándéka szerint ismét történeti rekonstrukció, amelyben a kanti gondolatrendszer fejlődésének folyamatairól olvashatunk. Különösen az érdekli Maréchalt, hogy miként válik a „kanti metafizika" alapjává – éppen a radikális ismeretkritika kényszere alatt – a transzcendencia fogalmát egyedül megalapozni képes gyakorlati ész moralitása. A további gondolatmenet Kant utóéletére figyel és azt elemzi, hogyan vonja le Fichte ateista felhangokkal a kanti bölcselet agnosztikus konklúzióit.

10 *„De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance"* és *„Le Conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la Philosophie moderne, avant Kant".*

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 337

Az ötödik, a legizgalmasabb kötet a kritikai bölcselet ítélőszéke elé idézett tomista-neotomista felfogás rendszeres, de eredeti szellemű kifejtése. Maréchal álláspontja már, mint hagyományos neotomizmusé és valójában a transzcendentális módszer, a transzcendentális ismeretkritika témáinak pozitív kifejtését adja.[11] A szerző célja itt a kritika kritikája, olyan eljárás rekonstrukciója, amely Kantnak a kiindulópontjából és az ő módszerével haladja meg a kantiánus szisztéma radikális metafizikai szkepszisét és ismeretelméleti agnoszticizmusát.

Maréchal célja ítéleteink – létítéleteink, metafizikai kijelentéseink – érvényességének Kant ellenében, de az ő eljárása szerint való igazolása, ennek a kiindulópontja pedig az a Rousselot alapján tartható feltevés, hogy megismerésünk és ítéletalkotásunk végső alapja az emberi értelemnek a konkrét ismerettárgyakon szakadatlanul túllépő, a végtelenre, a létre mint végső lehetőségi feltételre való ráhangoltsága. Ennek megfelelően mondhatja Maréchal, hogy minden ítéletben, állításban implicit módon jelen van egy még alapvetőbb, szükségszerű ítélet, annak látens állítása, hogy kimondott ítéleteink és azok tárgyai igazak, azaz létezők. Az igazságnak/létezésnek ez az objektivitása rejtetten akkor is jelen van, ha ismereteink objektív értékét tagadjuk, ennek pedig az az oka, hogy a megismerő értelem, maga az emberi szubjektum eredendően és szükségszerűen rá van hangolva a Létre, a teljes Valóságra.[12] Ennek következménye megismerésünk transzcendáló jellege; miközben figyelmünk meghatározott ismerettárgyakon összpontosul, a megragadott tárgy lehetőségi feltételei (létesítő princípiumai) irányába mindig túl is lép azokon. Maréchal szerint megismerésünk három, egymásból következő mozzanatként értelmezhető. Ismeretszerző és ítéletalkotó aktusainkban elsőként fenomenológiai módon, analitikus, leíró eszközökkel ragadjuk meg megismerésünk konkrét tárgyait, azok lényegi mibenlétét. Második lépésként megismerő tevékenységünk az ismerettárgyak mibenlétével azok létét is állítva továbblép az egyedi fennállásokat megalapozó részleges létítélet, ontikus lehetőségi feltétel irányába. Az ilyen

11 *„Le Thomisme devant la Philosophie critique"*. Maréchal úgy építi fel a maga elemzését, hogy abban az objektív megismerés, a létaffirmáció és a transzcendentális módszer aprólékos leírása kövessék egymást.

12 Ez, a teljes Valóságra való ráhangoltság és a megismerő szellem dinamizmusának gondolata az a pont, ahol Maréchal a legközelebb kerül Rousselot általa egyébként jól ismert elképzeléséhez.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 338

szakadatlan továbblépés elménk működésének eredendő, szükségszerű és nem ismerettermészetű sajátossága, amely a teljes valóság ontikus feltételrendszere felé mutat. Végeredményben ez vezet el az ontológiai megismerés szférájába, hiszen az egyedi, részleges lehetőségi feltételek sorában világosan utal a végső lehetőségi feltételre, a Létre, Istenre. A Lét teljes horizontjára irányuló intellektuális dinamizmus így elegendő alap a transzcendentális realizmus és a szigorúan tudományos metafizika állításához.

Maréchal gondolatmenete szellemében induljunk ki egy egyszerű példából. Megismerésünk tetszőlegesen választott objektuma, tárgya legyen egy szék vagy bármely más fizikai vagy gondolati valóság, rá vonatkozó megismerő ítéletünk pedig hangozzék így: *ez egy szék.* A fenomenális elemzés az ítélet explicit mondandóját tárja fel, azt a tényt, hogy szemünk előtt egy *szék* van. Ontikus értelemben azonban ítéletünkben kikerülhetetlen kényszerűséggel állítjuk azt is, hogy ez a szék *van,* ítéletünk tehát implicit módon egy részleges létítélet megfogalmazása is. Tovább haladva belátható, hogy korábbi ítéletünkben (általában ítéleteinkben) egy további szükségszerű ítéletaktus rejtőzik: *van (igaz)* az, hogy a szék van, azaz a székről és minden más ismerettárgyról alkotott egyedi ítéleteinkben *a Lét létezik* elővételezett általános ítélettel találjuk szembe magunkat. Ez pedig nem a megismerő elme hipotetikus vagy éppen kategorikus előfeltevése, logikai eszköz, posztulátum, nem a tiszta ész szabályozó eszméje, hanem a valóság – a teljes Valóság – ontológiai szerkezetéből mint megismerésünk céljából és abszolút horizontjából következik. Megismerésünk végső lehetőségi feltétele tehát az *előzetes létítélet,* a valóság valódiságának és megismerésünk objektivitásának tapasztalata és bizonyossága. Ebből kiindulva Maréchal úgy vélte, hogy Kant tévedett, amikor a megismerés apriori feltételét, az előzetes létismeretet az emberi elme szubjektív és konstitutív, a valóságra rávetülő, de azt magában való módon meg nem világító természetére gondolva csak elménk adottságának tekintette. Kant ellenében és Szent Tamással összhangban „a valóság állítása nem más, mint a szellem alapvető tendenciájának kifejezése, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által",[13] ebből pedig az következik, hogy a teljes megisme-

13 Maréchal, Joseph (1926): *Études de la psychologie mystique I.* Louvain: Desclée de Brower, 130.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 339

rés objektivitására és a metafizika lehetőségére vonatkozó kanti kételkedés nem állja meg a helyét.

Maréchal interpretációjában az emberi értelem *(ratio)* Létre irányított belső dinamizmusának alapja az intellectus, az emberi szellem belső, első és elemi léttudása, létintuíciója.

> Az Abszolútum rányomta bélyegét értelmi képességünk legalapvetőbb tendenciájára; ez a tendencia (célra törekvés) állandóan túlhalad a részleges ismereteken. A szellem – belső dinamizmusánál fogva – megértésről megértésre, egyik ismerettárgyról a másikra lendül; de addig, amíg a véges szférájában mozog, hiába próbálja egyensúlyba hozni belső lendületét, hiába próbál megnyugodni: mert dinamizmusa – túllépve, túlhaladva a töredékes létezőkön – mindig a Létet akarja állítani, aktusa csak a tiszta létteljesség állításában teljesedik ki. És ez a nyugtalanság, az elővételező tendenciának és az éppen jelen lévő tárgyaknak az aránytalansága egyenesen feltétele a gondolkodásnak; annak az örökké kielégítetlen „kíváncsiságnak" az ösztönzője, amelyben a régi skolasztikusok minden értelmi tevékenység princípiumát látták.[14]

Maréchal így Szent Tamásra hivatkozva arra a következtetésre jutott, hogy az Abszolútum (a Lét, a Végtelen) implicit állítása minden egyes megismerő aktus rejtett, de szükségszerű feltétele, Kant kételkedése alaptalan. Így ír erről a *Le point…* zárókötetében:

> Ha a Végtelen állítása előzetes és valóban konstitutív feltétele minden véges tárgy appercepciójának, akkor a Végtelen állítása a logikai szükségszerűség bizonyító erejével rendelkezik, mert senki sem utasíthatja vissza, vonhatja kétségbe anélkül, hogy komoly ellentmondásba ne kerülne. Azonban mindjárt hozzá kell tennünk, nehogy az ontologizmus hibájába, az intuicionizmus vétkébe essünk, hogy ennek a transzcendens állításnak, mely minden véges megismerésnek dinamikus feltétele, semmi köze sincs a dolgok „Istenben való látásához", sem a „velünk született istenfogalomhoz", még úgy sem, ha az utóbbit karteziánus értelemben csak virtuálisnak tekintjük.[15]

Maréchal a Lét állítását kikerülhetetlen előfeltételnek mondja a megismerésben, ám azt is állítja, hogy ez a szükségszerűség az egyedi isme-

14 Maréchal 1926, 129.
15 Maréchal, 1919–1949, V., 67.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 340

retaktusokban tematizálatlan és latens marad. Ugyanakkor ez a szükségszerűség racionális értelmű; erre utal az ontologizmustól és intuicionizmustól való elhatárolódás. Maréchal Kant ellenében a logikai szükségszerűség hangoztatásával határozottan el kívánta hárítani azt a vádat is, hogy a Lét, az Abszolútum állítása csupán az emberi gondolkodás olyan absztrakt produktuma volna, amelyet tételezése után tőlünk független létezőnek tekintünk. Ő éppen azt kívánta igazolni, hogy a gondolkodás, a megismerés a Lét létezésének következménye és eredménye, egy fordított út pedig a megismerés rendjében járhatatlan.

Kant egykori érvét némileg szabadon kezelve: abból, hogy Isten fogalmával szükségszerűként rendelkezünk, még nem következik, hogy magának ennek a fogalomnak valamilyen reális létezés is megfelel. Maréchal ezt a tézist így fordítaná meg: a megismerés képességével, egyebek között pedig Isten fogalmának ismeretével csak azért rendelkezhetünk, mert maga a Lét, Isten létezik és mintegy forrásául, céljául és vonatkozási pontjául szolgál szellemünk dinamikus mozgásának. Így

> …az igazság eszméje nem tetszőleges járuléka a gondolkodásnak, hanem annak lényegi, konstitutív tartalma. A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve. A gondolat nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban. Tehát nem a szellem másodlagos vagy esetleges aspirációjáról van szó; ez az igazságra törekvés maga a szellem élete; a szellem nem más, mint az igazságra való képesség, az igazságnak a funkciója. Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Az Abszolútum tagadása is csak úgy lehetséges, hogy a szellem implicit módon állítja azt: ítéletében az abszolút támpontra hivatkozik. Nem lehet nem létező az, aminek a szellem létét köszönheti.[16]

Maréchal szerint a Lét valósága és a Lét fogalmának valóságossága közötti kanti distinkció[17] gondolati hibaforrás, hiszen szükségszerűen összetartozó mozzanatokat választ szét egymástól.

A hagyományos istenérvek helyett a transzcendentális módszer a *lét analógiája (analogia entis)* tamási fogalmának és az istenbizonyításnak új útját kínálja.

16 I. m. III., 54.

17 A teljes fenti elemzéshez lásd Szabó Ferenc (1969): *Az ember és világa.* Róma: D. Detti, 68.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 341

> A teremtmény egész lényegét alkotó függő viszony, minden teremtett dolog (létező) közvetlen viszonya a teremtőhöz (a Léthez): reláció, amely ha megsokszorozódik is, felső terminusa osztatlan marad és meg nem fogyatkozik: ez az analóg viszony, amelynek ontológiai kifejezése nem lehet más, mint a „transzcendens okság", azaz annak állítása, hogy a létezők létükben radikálisan függnek a Lét teljességétől.[18]

Ez az érvelés más, mint a kauzális istenbizonyítás, amelyet Kant bírált. Amikor a Lét, Isten bölcseleti elemzésére vállalkozunk, fogalmát óhatatlanul ábrázolásaiból, antropomorf és érzéki képzeteinkből építjük fel. Ám már Szent Tamás felhívta a figyelmet arra, hogy Istenről tett kijelentéseink csak „végtelen hatványon" igazak:

> Hogy Isten a lét tisztán és egyszerűen, a teremtmény pedig a lét és a lényeg egysége, mi mást jelent, mint azt, hogy Istent nem lehet ábrázolni a szó szoros értelmében egyetlen fogalommal sem.[19]

Ha mégis ezt tesszük, vagy jogosulatlanul azonosítjuk Isten valóságát Isten fogalmával, hogy ezen a fogalmon azután „könnyű" kritikát gyakorolva annak élét Isten létére vonatkoztassuk (Kant), vagy a keresztény gondolkodásban nem példa nélkül való módon immanentizmusba merülünk. Hogy mindezekből mi következik az istenbizonyítékokra nézve, arról lássuk ismét Maréchal megfogalmazását:

> Sok út vezethet Istenhez, mégis, maguknak a skolasztikusoknak a szándéka szerint is talán csak egyetlen istenérv van. Az utak vagy érvek különbözősége azokat az eltérő támpontokat jelzi csupán, amelyeket a szellem a közvetlenül elérhető valóságban kiválaszt, hogy onnan lényegében mindig ugyanazon eljárás segítségével emelkedjék fel egészen a transzcendens Abszolútumig.[20]

Maréchal munkája módot teremtett arra, hogy transzcendentális módszere köré új metafizikai szintézis épülhessen, a transzcendentális okság fogalmának megalkotásával pedig egy korszerű istenbizonyítás kidolgozásának lehetőségét is megadta. Ez utóbbi eredménye a ma széles

18 Maréchal: i. m., III., 55.
19 I. m. V,. 198.
20 I. m. V., 197–198.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 342

körben használt *kontingenciaérv:* egy olyan argumentum, amely az egyedi létezők esetlegességéből és az azokat a logikai szükségszerűség erejével létesítő és létben tartó Lét feltétlenségéből következtet a transzcendencia, Isten abszolút szükségszerűségére.[21]

Az 1920-as évektől csupán a közeli tanítványok és kollégák szűk köre képviselte Maréchal gondolatait: *Antoine Gregoire SJ,* aki a teodicea problémáinak újraértelmezésén fáradozott, elutasítva a skolasztikus istenérvek mechanikus feleleventésének kísérleteit, az oksági érv esetében pedig egy transzcendentális dedukciós modell kimunkálásával tovább is próbálta építeni Maréchal rendszerét.[22] Hasonló szellemben tevékenykedett *Jean Defever* és *Georges Isaye,*[23] a Maréchal-féle elvek első szisztematizálási kísérletét pedig *Antoine Marc SJ* dolgozta ki a harmincas évek elején.[24] Maréchal gondolatainak visszhangtalansága ellenére a transzcendentális eljárásról már korán nyilatkozott *Etienne Gilson,* aki a kanti recepciót immanentizmussal vádolta, *Erich Przywara SJ* pedig ugyancsak elhatárolódott Maréchal akceptáló és adaptatív Kant-képétől.[25] Otto Muck ugyanakkor helyesen gondolja, hogy Przywara vagy az ugyancsak bíráló *Gustav Siewerth* nem látja a különbséget Kant és Maréchal között; nem ismeri fel Maréchal bírálatának jelentőségét és gyanús Kant-epigonként marasztalja el.[26]

Illendő néhányat említenünk azok közül a megállapítások és bírálatok közül is, amelyeket Maréchal kritikusai vetettek fel. Ilyen az a vád, hogy munkájában a megismerés, az annak lényegét alkotó ítélet elemzése súlyosan hiányos. Maréchal túlbecsülte volna az evidencia és az intuitív elem szerepét a megismerési folyamatban – gondolatkísérlete tehát nem a racionális megértés keretei között mozog. Az ontológiában emelt fő kifogás a hamis *apriorizmus,* a rendszer alapfogalmainak leveze-

21 Maréchal értékeléséhez, az általa kiváltott szellemi hatás megítéléséhez lásd Muck, Otto (1964): *Die transzendentale Methode der scholastischen Theologie der Gegenwart.* Innsbruck: Tyrolia. A Maréchal-Emlékkönyv második kötetének tanulmányai sokkal visszafogottabban méltatják Maréchal hatását, mint Muck, Otto (1949): *Mélanges Maréchal I–II.* Louvain: Desclée de Brower.

22 Muck 1964, 99.

23 I. m. 106.

24 I. m. 229.

25 Különösen érezhető ez legfontosabb ismeretelméleti munkája egészén: Przywara, Erich (1957): *Analogia entis.* München: Kösel.

26 Muck 1964, 136.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 343

tetlen megelőlegezése, posztulálása. További ellenérv, hogy a módszer – belső inkonzekvenciái, aforisztikussága és a Kanthoz való túlságos idomulás miatt – indokolatlanul bonyolult, különösen az Isten létét és e létezés bizonyíthatóságát érintő kérdésekben. Néhányan egyenesen úgy látták, hogy Maréchal mindenféle istenérv, istenbizonyítás lehetőségét elveti, s gyakran megfogalmazott észrevétel az is, hogy ez a módszer önkényesen, hamisan értelmezi Szent Tamást és a teljes keresztény hagyományt. Ezen az alapon a konzervatív tomista *Roland-Gosselin,* a később a transzcendentális módszerhez közelebb kerülő *Joseph de Vries SJ, August Brunner SJ* vagy *Caspar Nink SJ* is felemelte szavát Maréchal felfogása ellen az 1940-es évek végéig terjedő időszakban.

Maréchal monográfusa, *Eugen Dirven*,[27] valamint a transzcendentális iskola számos képviselője is egyetértett viszont abban, hogy a Kant-recepciónak az 1940-as évektől lendületesen növekvő hatása két bölcselettörténeti jelenséggel is összefüggött, amelyek felértékelték Maréchal munkálkodását. Ezek közül az egyik a konzervatív neotomizmus válságának kibontakozása volt. A másik, ennél is fontosabb körülmény a laikus európai filozófia néhány új irányzatának megjelenése, az ezekkel való párbeszéd igénye, majd az eszméik adaptációja iránti igények felmerülése volt. Az adaptációt célzó törekvések hamar megjelentek: *Joseph Geyser SJ* az 1920-as évektől már „barátkozott" a fenomenológiával, Przywara az életfilozófiai szemlélettel, *Edith Stein* pedig a fenomenológiai filozófia és Szent Tamás bölcseletének egyeztetésén fáradozott, és ezeknek a hatása is megmutatkozott a Maréchal halálát követő évek történéseiben. Így amíg a Maréchal tiszteletére kiadott emlékkönyv még egy sajátos szellemi kiegyenlítődés, a követők, a szemlélők és bírálók közötti egyensúly dokumentuma, addig az iskola 1945 után fejlődésnek indult és egyre határozottabban német jelleget öltött. Az ekkor megjelenő *Mélanges* első része Maréchal több hátrahagyott írását tette közzé, a második részben viszont a tanítványok, de a hajdani ellenfelek és vitapartnerek is felvonultak. Így Gregoire vagy Defever a „régi" Maréchal-iskolát képviselte, *Walter Brugger SJ, Johannes-Baptist Lotz SJ* és *Joseph de Finance SJ* viszont már a jövendő transzcendentális irányzatát és olyanok is megszólaltak, mint Etienne Gilson, *Martin Grabmann* és Gustav Siewerth. A tárgyalt témák is igen változatosak: a régebbi és új tanítvá-

27 Dirven, Eugen (1974): *Joseph Maréchal.* Bruxelles: Desclée de Brower.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 344

nyok Maréchal, mint a transzcendentális módszer megalkotója előtt tisztelegnek; az olasz *Agostino Gemelli OFM* és az amerikai *John Donceel SJ* írásai a pszichológusról szólnak, a tanulmányok harmadik csoportja viszont – történeti tárgyú írásokkal – a filozófiatörténészre emlékezik.

Időközben Heidegger két katolikus tanítványa, *Karl Rahner SJ* és *Johannes-Baptist Lotz SJ* jóvoltából felgyorsultak Németországban a szellemi történések. Lotz 1938-ban *Sein und Wert* című írásával[28] mutatkozott be, mint a transzcendentális módszer híve, ezt pedig hamarosan követte egy másik Przywara-tanítvány, Karl Rahner SJ két írása: az 1939-es *Geist in Welt* és az 1941-es vallásbölcseleti értekezés, a *Hörer des Wortes.*[29] A világháború utáni években azután már a Maréchal-recepció körvonalai is egyre világosabban kibontakoztak: kialakult a transzcendentális neotomizmus művelésének néhány jelentős műhelye. Ezek egyike Rahner személye körül kereshető, aki egy átfogó antropológiai koncepció részeként kamatoztatta a Kant-recepció eredményeit. Fénykorában, az 1970-es években ez a műhely képviselte a leghatékonyabban a transzcendentális szemlélet eredményeit. A másik fontos szellemi kör a római Gregoriana Egyetemen jött létre: fő képviselői a német Johannes-Baptiste Lotz, a francia Joseph de Finance és a kanadai, de Rómában élő *Bernard Lonergan*, mindhárman a Jézus-Társaság tagjai, miként a módszer használóinak zöme a kezdetektől a legutóbbi időkig. A harmadik szellemi centrum az 1950-es évektől a délnémet jezsuiták filozófiai főiskolája, Pullachban. A meghatározó egyéniség itt is Lotz, mellette Walter Brugger SJ, az ismeretelmélet-specialista Joseph de Vries SJ, a fiatalabbak közül pedig *Emerich de Coreth SJ* és *Walter Kern SJ*.

Fontos esemény volt, amikor 1955-ben napvilágot látott a *Pullacher Philosophische Forschungen* sorozatának nyitókötetéként a *Kant und die Scholastik heute* című tanulmánygyűjtemény.[30] Az 1950-es évek elején megindult Karl Rahner *Schriften zur Theologie* című tanulmánysorozatának kiadása, anyagában számos, a transzcendentális neotomizmus elveit megfogalmazó-továbbfejlesztő írással, és 1956-ban született meg a transz-

28 Lotz, Johannes-Baptist (1938): *Sein und Wert.* München: Kösel.

29 Rahner, Karl (1939): *Geist in Welt.* München: Kösel; Rahner, Karl (1941): *Hörer des Wortes.* München: Kösel. (Magyarul: Rahner, Karl [1991]: *Az Ige hallgatója.* Budapest: Szent István Társulat.)

30 *Kant und die Scholastik heute.* (Pullacher Philosophische Forschungen 1.) Pullach bei München: Berchmannsverlag, 1955.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 345

cendentális neotomizmus elvein alapuló első metafizikai szintézis. A transzcendentális szemlélet számára kedvező módon a viszonyok a II. vatikáni zsinat körüli években változtak meg. A nagy átrendeződés előzménye az a tény, hogy az ötvenes évek elején, amikor sorozatosan marasztalta el a Tanítóhivatal a modernizációs törekvéseket, ennek az irányzatnak az elítélésére nem került sor, 1964-ben pedig megjelent Otto Muck már említett történeti szintézise, amely a modern katolikus gondolkodás vezető irányzataként méltatta a transzcendentális iskolát. A következő évtizedben a szellemi hegemónia körvonalai is kibontakoztak; egyedül az irányzat Tanítóhivatal általi méltatása maradt el, ám ez talán csak annak köszönhető, hogy közben a zsinati atyák deklarálták a teológiai és bölcseleti eszmék pluralizmusát és azt a tényt, hogy a katolikus egyháznak nincs többé „hivatalos" filozófiája. Közben Maréchal elgondolásának átfogó metafizikai rendszer keretében való továbbépítésére is megszülettek az első próbálkozások. Elsőként 1956-ban – majd 1961-ben átdolgozott formában – terjesztette elő a maga *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* című munkáját Emerich Coreth SJ, 1958-ban pedig a Gregoriana köréből Bernard Lonergan SJ jelentkezett *Insight. A Study of Human Understanding* című monográfiájával.[31] Lonergan írása, *A belátás* a keresztény metafizika és ismerettan szisztematikus kidolgozása, amely – a szerző angolszász bölcseleti kultúrájából következően – annyiban tér el a téma hagyományos feldolgozásaitól, hogy nagy nyomatékkal veszi tekintetbe az angolszász bölcseleti empirizmus szempontjait és azokat az analitikus és pozitivista törekvéseket, amelyek a szigetországi laikus gondolkodásban hagyományosan vezető szerepet játszanak. Maga a mű a megismerés empirikus struktúráinak és heurisztikus módszereinek leíró elemzését tekinti feladatának. Az erre épülő fejtegetések a belátás mint megismerés, megértés analitikus vizsgálatára törnek; ezen, a belátás metafizikájának kidolgozásán vezet tovább Lonergan útja az etika lehetőségeinek körvonalazásához, majd – végső eredményként – a teljes megismerés és megértés transzcendenciájának feltárásához.

Lonergan ismeretelméleti-metafizikai szintézise a transzcendentális módszer birtokában mindenekelőtt a megismerés természetére, megismerő tevékenységünk belső szerkezetére és működésére kíván rávilágítani. Véleménye szerint az értelem dinamikájának megismerése és meg-

31 Coreth, Emerich (1961): *Metaphysik.* München: Tyrolia és Lonergan, Bernard J. F. (1958): *Insight. A Study of Human Understanding.* London–New York: Longman–Green.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 346

értése a belátás (Insight) fogalom szellemi tartalma, amely lényegében azonos jelentésű a skolasztika *intellectus* kategóriájával; ez a képesség nem empirikus és empíria előtti aktusaiban ragadható meg, amelyek az ítéletalkotás előfeltételei – amolyan létintuíció értelmében –, ám maguk is egy elővételezett ítéleten, a megismerő alany önmagaállításán alapulnak. Végeredményben ez és az emberi szellem dinamikus nyitottsága, transzcendáló képessége az oka, hogy a megismerés mindig a teljesség, az egész, a Lét birtokbavételére tör. Lonergan gondolatkísérletében fontos az is, ahogyan a Lét fogalmát – ismeretelméleti szempontból – meghatározza: azt mondja, hogy az nem más, mint az emberben működő tiszta megismerési vágy tárgya, mint az embert körülvevő teljes létvilág. Magának a megismerési vágynak az a szerepe Lonergan felfogásában, mint Rousselot és Maréchal „dinamikus orientációjának"; az

> nem reflexív felfogás vagy ítélet, hanem az az elsődleges és átható késztetés, amely az érzékeléstől és a képzelettől a megértésig, a megértéstől az ítéletig és az ítélettől a helyes ítéletek teljes kontextusáig – amit tudásnak nevezünk – viszi előre a megismerési folyamatot.[32]

Ezt a vágyat „tisztának" nevezve Lonergan maga is egy kantiánus elemet integrál a skolasztikus terminológia világába; e vágy tartalma nem valamilyen előzetes tudás, apriori, hanem egy sajátos létaffinitás, a Teljes Valóság felé irányuló szellemi odafordulás, törekvés és vonzalom.

Lonergan alapvető fontosságot tulajdonít annak is, hogy miképpen határozzuk meg a transzcendencia fogalmát. A transzcendencia első, még formális (fenomenális) megközelítésben nem más, mint az emberi belátás által megfogalmazott kérdések sorozata, amely egyben az emberi gondolkodás és tudás fejlődésének láncolata is. Ám megértésünk, belátásunk ezen a szinten még pusztán a véges ismeretek vég nélküli gyarapításának eszközét birtokolja: nem a Létet, hanem csak a létezőket képes megragadni. A megismerés végső, a teljes transzcendenciát jelentő tárgyát, a Lét természetét (létezését) illetően viszont Lonergan azt mondja, hogy az csak korlátlan megismerési aktusnak lehet a tárgya és „ebből az következik, hogy a Lét eszméje tökéletesen transzcendens: egyszerűen azért, mivel a korlátozatlan megértési aktus tartalma".[33] A Lét ben-

32 Lonergan 1958, 351.
33 I. m. 352.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 347

nünk meglévő eszméjének és valóságának megértése nem lehet sem egy elem tudásaktusaink sorában, sem tudásaktusaink valamiféle summázata, hanem megismerésünk végtelen intellektuális előfeltétele. Olyan előfeltétel, amely magának a megismerésnek az oldaláról szemlélve a Lét belátását szükségszerűnek és időtlennek, magát a Létet minden metafizikai objektum alapjának és forrásának, Istennek mutatja.

Az 1970-es évek elején korábbi gondolati szintézisének megválaszolatlanul maradt kérdései újabb írás közzétételére ösztönözték Lonergant *Method in Theology* címen. Ez a mű valójában az emberi gondolkodó tevékenység alapvető kategóriáinak és működési módjának elemzése. Lonergan részletesen szól megismerésünknek azokról az eszközeiről, amelyeket a bölcselet hagyományosan kategóriáknak nevez, de kitér a *tiszta ész szabályozó eszméinek* kanti interpretációjára, és külön elemzi azt is, hogy milyen szerepe van a megismerés és tudás folyamatában a nyelvnek és a gondolati verbalitás adottságának. Az eszközök leltárba vétele után magát a transzcendentális módszert mint megismerést és a megismerés megismerését vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy ez az eljárás legalább hétféle funkciót lát el, hétféle szerepet tölt be a valóság, a létezés és az igazság elsajátításának folyamatában. Így a megértés normatív, kritikai, dialektikai, szisztematikai és heurisztikus szintjeiről szól, majd megállapítja, hogy a megismerés ontológiai szintjén a teológiai tudás (hit) megalapozásának és a hit és tudás közötti harmónia biztosításának feladatát is ellátja.[34]

A transzcendentális módszer másik jelentős szisztematizálási kísérlete Emerich Coreth SJ alkotása. Coreth Lonergan véleményével ellentétben nem a létintuíció elemi formájának tűnő belátás pszichologizáló fogalmát választotta alapkategóriájának, hanem a megismerésnek mint kérdésnek, kérdezésnek a vizsgálatából építette ki a maga elképzelését. Így az ő metafizikájának alapeszméje a megismerési folyamat egészének mint kérdés–kérdezés–felelet kategóriasornak a feltételezése. Számára a megismerő ember kérdező lény; kérdéseiből és kérdezéséből,

34 Lonergan, Bernard J. F. (1971): *Method in Theology.* London: Darton, Longman and Todd. A munka teljes gondolatmenete, különösen pedig a vallási nyelvről szóló fejtegetések az angolszász empirizmus, az analitikus filozófia és a keresztény eszmék közötti közelítésre utalnak, csakúgy, mint a módszertani tipológia (127–133) kidolgozásának részletei. Lonergan nézeteiről, életművéről általában vö. Meynell, Hugo A. (1986): *The Theology of Bernard Lonergan.* Atlanta: The American Academy of Religion.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 348

mint a lét és a létismeret megvalósulásának állomásaiból épül fel a véges, tárgyi, majd a szellemi-fogalmi létvalóság, az anyagi és a személyes létmód és annak tudása mint az embert körülvevő és magába foglaló Valóság metafizikai rendszere. Coreth véleménye szerint a metafizika záróköve, az emberi létismeret végső horizontja maga a Lét, a Lét lényegének bizonyuló transzcendens Isten. Coreth metafizikai szintézisének alapelvét így fogalmazza meg: „A metafizika kezdetén a kezdet után való kérdezés áll"[35] mint legelemibb és legradikálisabb kezdet. Azért van ez, mert minden ítélet, megismerési aktus már kész, meglévő előzetes tudást feltételez, a minden feltétel előtti-nélküli ítélet, az *első* ítélet tehát csak nem-ítélet, hanem kérdés, a kérdezés lehet, már csak azért is, mert a megismerés könnyen belátható módon kérdés-válasz szerkezetű. A megismerésben megfogalmazható kérdések titka azonban Coreth szerint a dolgok, a valóság kérdezhetőségében rejlik, mégpedig kétféle értelemben.

> Kérdezni csak akkor tudok, ha még nem ismerem, amit kérdezek, hiszen a kérdés lehetetlen, ha a kérdezett már nem kérdéses [fraglich]. Ám másrészt csak úgy kérdezhetek, ha tudom, hogy mire irányul a kérdésem. Másképpen kérdésemnek nincs iránya, a kérdés még nem kérdezhető [fragbar], azaz nem lehetséges.[36]

A kérdés tehát minden megismerő aktusunkban egy nem tematikus előzetes tudáson, a kérdés értelmességének ismeretén, előzetes létismereten – a Lét létezik, tehát kérdezhető (fragbar) – alapul, mert csak a semmivel kapcsolatban zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy kérdezzünk. Ebből a metafizika kiindulópontja gyanánt adódik minden kérdésünk esetében a *kérdésesség* (Fraglichkeit) bizonyossága, ami már maga is tudás. Az „első kérdés" esetében viszont nem feltételezhetünk korábbi tudást, mégis kérdezni kezdünk; ennek alapja a *kérdezhetőség* (Fragbarkeit) ontológiai adottsága, mint a nem feleletermészetű létismeret eredendő bizonyossága, megismerésünk végső, transzcendentális lehetőségi feltétele, amely közvetlenül és szükségszerűen, mint alapvető léttapasztalat, magára a Létre utal. Az ember szakadatlan kérdezésében, a dolgok számára való kérdésességében létének véges mivolta és a Lét kérdezhető-

35 Coreth: i. m., 86.
36 I. m. 108.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 349

ségének végtelen horizontja szembesül egymással, és ez a metafizika kezdetét jelentő ontológiai különbség vezet tovább a teológiához, a kérdezés világán túl és előtt megmutatkozó közlés, az isteni önközlés, a kinyilatkoztatás felismeréséhez. Coreth metafizikai szintézise után a megismerés és a megértés finomszerkezetét elemző hermeneutikai munkát dolgozott ki, ezt pedig egy, a metafizikai szintézis szubjektív oldalát kiegészíteni hivatott antropológiai mű – *Was ist der Mensch?* – megjelentetése követte, amelyben Coreth az ember habituális képességeiből vezette le megismerőképességünket és a létmegértésre való eredendő alkalmasságunkat is.[37]

A transzcendentális tapasztalás témájában később, 1978-ban Lotz adott közre figyelemre méltó összefoglalást, amely összegezni próbálja az ismeretszerzés és ítéletalkotás teljes aktusát.[38] Ő négy, hierarchikusan egymásra rendeződő rétegben látta a megismerésnek a Lét megragadásáig vezető útját. Az első állomás a lényeg eidetikus (fenomenális) magragadása, az egyedi ismeretaktusokban. A második lépés a Lét ontológiai megragadása – még mindig egyedi ismeretaktusok tartalmaként. A harmadik lépés a Lét, az Abszolútum felismerése, mint ami az egyedi ismeretaktusok horizontja, a végső, negyedik lépés pedig e teljes léthorizont tudatosítása Isten felismerésében, a mindent átfogó vallási tapasztalatban. A megismerés e négy állomása Lotz szerint szerves belső egységet alkot, amelynek lényege nem más, mint az egyes tapasztalati szintek transzcendáló természete. Ebben a folyamatban a lényegük szerint megragadott ismerettárgyak létaffirmációknak, ez utóbbiak közös lehetőségi feltétele pedig magának a Létnek bizonyul. Az így megragadott Lét tovább szemlélve az Abszolútum – a bölcseleti isteneszme – alakját ölti, hogy a teológiai vagy hittapasztalatban személyes és gondviselő Istennek bizonyuljon. Az értelmezések sorát Karl Rahner írásai folytatták, amelyek a transzcendentálfilozófia legkiérleltebb változatát jelentik. Rahner e tárgyban fontos munkái közül a legkorábbi *A Szellem a világban* Szent Tamás *Summá*jának egy rövid részletét elemző traktátus,

37 Coreth, Emerich (1971): *Probleme der Hermeneutik.* Freiburg: Herder és Coreth, Emerich (1978): *Was ist der Mensch?* Innsbruck: Tyrolia. A metafizika–hermeneutika–antropológia témasor szükségszerű, hiszen Coreth ezeket a diszciplínákat tekinti a teljes bölcseleti rendszer alkalmas kidolgozási témáinak: Coreth, Emerich (1958): Metaphysik als Aufgabe. In: Coreth, Emerich (szerk.): *Aufgaben der Philosophie.* Innsbruck: Tyrolia, 15.

38 Lotz, Johannes-Baptist (1978): *Transzendentale Erfahrung.* Freiburg: Herder.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 350

Az ige hallgatója pedig a vallásfilozófia lehetőségeit elemző értekezés, Rahner nézeteinek végső összegzése *A hit alapjai* címet viselő alapvető kézikönyve.[39]

Rahner kiindulópontja a megismerésnek mint elemi létviszonynak az elemzése, és ez a Kantra, Husserlre, a perszonalizmusra és Heidegger fundamentálontológiájára reflektáló szemlélet épült tovább a keresztény emberkép, az egzisztenciálisan megalapozott hit elméletévé. Rahner alapelve szerint „az ember annyiban van, amennyiben a létre kérdez, az ember maga mint létkérdés létezik".[40] A metafizika igazi témája tehát nem a megismerés vagy a lét megragadása, megértése általában, hanem e kettő közös szubsztrátumának, az embernek a megértése. A cél érdekében alkalmazott módszer Rahnernél is a transzcendentális eljárás:

> Transzcendentálisnak nevezzük azt a kérdezési és megismerési módot, amelyben egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát […] úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk: az ilyen kijelentés tagadása önmagát cáfolja meg. Mivel az ember megismerő- és igenlőképessége (szeretete és akarata) kizárólag a lét megsejtésében fogja fel az egyes dolgokat, ezért éppenséggel minden megismerés a lét nem-tematikus, csak implicit módon tudatos ismeretén alapul, amiben már benne foglaltatik valamilyen tudás Istenről, a szellemről, a szabadságról és ezért a felettük és bennük lévő titokról, még ha e tudás nem is válik tematikussá. Ezért az emberi szellem transzcendens volta a lényegi alapja a személynek, a felelősségnek, a vallási tapasztalatnak – ideértve a misztikát is –, valamint a kegyelemben és a kinyilatkoztatásban történő isteni önközlés lehetőségének.[41]

A megismerés alapja Rahner felfogásában – bár ezzel Szent Tamás és csaknem a teljes hagyomány is egyetértésben van – a létet birtokló megismerő alany és az általa megismerni szándékolt – az ismerettárgyakban adott – lét azonossága. Megismerésünk egyes aktusaiban a megismerő alany és az ismerettárgy között szakadék tátong, amelynek következtében megismerésünk végtelen transzcendens nyitottsága – az Egészre való ráhangoltsága – ellenére önmagunkat és önmagunkban a létet csak

39 Rahner, Karl (1983): *A hit alapjai.* Budapest: Szent István Társulat. (Eredeti cím: *Grundkurs des Glaubens.*)

40 Rahner 1939, 71.

41 Rahner 1983, 136.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 351

a külső világ ismeretén, birtokbavételén keresztül ragadhatjuk meg. Ugyanakkor a metafizika és vele együtt az ismeretelmélet kidolgozásának lehetőségét éppen az jelenti, hogy tárgyi megismerésünk szükségszerű velejárója az ismerettárgyon, ismerettárgyakon túlmutató kinyúlás (Vorgriff) a létre általában, és ez a nem tematikus, fogalmilag kifejezhetetlen, antropológiai adottságaink sorában beláthatatlan jelentőséggel bíró képesség, látens előzetes tudás biztosítja tárgy- és önismeretünk összekapcsolódását, a létre mint világban-való-létre történő rákérdezés lehetőségét. Ez a rahneri formula igen nagy jelentőségű a modern katolikus gondolkodásban, hiszen az ember alanyi és tárgyi, immanens és transzcendens kötődésének együttes feltételezése új, egyidejű és egyenértékű kapcsolatot teremt a metafizika tradicionális alapfogalmai, Isten, Ember és a Világ (mint külvilág) között. A létre való kinyúlás rahneri leírása ennek a történésnek a történelem dimenziójába helyezését is jelenti, mivel az előzetes létismerettel természetes, habituális adottságaként rendelkező ember csak megismerése „felfelé szálló" folyamatában, a világon mint reális történések sorozatán át jut el ennek a tudásnak tematikussá tételéhez és saját teremtményi öntudatához, amely a Lét titkának, Isten felismerésének kulcsa.

Az ember csak evilági-történeti fejlődésének folyamatában válik azzá, ami valójában, akkor, ha szabadsága birtokában a Létre mond igent, ha – amint az egzisztenciálfilozófiák mondják – a létet és ezzel a létezést választja, ez a permanens döntés pedig szükségszerűen túlmutat önmagán és meghozóján, és a Jóra, az Egészre, Istenre vonatkozik. Isten választása – és a szabad hitre jutás – így elsősorban emberi, egzisztenciális, nem pedig intellektuális természetű aktus. Az emberben mint megismerő, reflexív létezőben tehát egyrészt adottságként van meg a Végtelenre való teljes ráhangoltság, másrészt a szellem dinamizmusa következtében a létre való kinyúlás képessége, ezeknek a lehetőségeknek a működésbe hozatala azonban egy további mozzanatot, a Lét, végső soron Isten melletti döntést, személyes elhatározást is igényel. Ezzel az elhatározással, egzisztenciális döntéssel áll kapcsolatban Rahner szerint a transzcendentális tapasztalás képessége. Ez kínálja a Lét, Isten létének felismerését, mégpedig az ember öntranszcendenciájának felismerése közvetítésével. Az ember öntranszcendáló képessége lépten-nyomon megnyilvánul megismerő aktusaiban, amikor szakadatlanul végessége határaival, ismereteinek korlátaival kerül szembe, ám megismerésünk – transzcendáló természete következtében – mindig túl is lendül ezeken

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 352

az alkalmi határokon. Ez csak úgy lehetséges, hogy transzcendáló képességünk tudatosítatlan és akaratlan motorja a Lét végtelen teljességének és tökéletességének szakadatlan állítása mint sajátos vonatkozási pont. Az ilyen Isten-tapasztalat azonban még a metafizikai tudás magas fokán sem tehető nyilvánvalóvá és tisztán tematikussá; ennek eléréséhez a vallási tapasztalásra, a hitre, a megtérésre és a kegyelmi fogékonyságra van szükség. Ám az ember ebben a tettében válik igazán személlyé, és Isten számára is akkor válik azzá, amilyennek azt a vallási élmény és a hit belső világa mutatja: végtelen, transzcendens Valósággá. Az Isten mellett hozott döntés az ember eredendő létadottsága, egyben egy sajátos képességnek, a *potentia oboedientialis*nak a következménye, amelynek a fogalmán Rahner a kegyelemre való nyitottságot és az Isten felismerésére való eredendő alkalmasságot érti.[42]

Rahner számára filozófiai alapvetésének erősen antropologizáló jellegéből adódik, hogy filozófiájától szinte el sem választható teológiai álláspontjának kitüntetett területe, a krisztológia, az isteninek és az emberinek, az antropológiának és a teológiának az Isten-Ember alakjában megvalósuló találkozása. Krisztus alakjának elemzéséből adódó legfontosabb következtetése az, hogy az Isten és az ember, az isteni és az emberi lényeg csak együtt és egymásra vonatkoztatva definiálható. Összefügg ez azzal is, hogy a személyes Isten nélkül az ember nem lehet személy, önmaga személyként való megtapasztalása nélkül viszont nem ismerheti fel Isten személymivoltát, amelyre, mint céljára, belső természete szerint rá van hangolva. Természeti és természetfeletti ilyen szoros összekapcsolása és egy dinamikus-történeti istenfogalom felé való határozott közeledés ugyanakkor dogmatikai nehézségeket is támaszt. Így van ez a *natura pura,* a kegyelem előtti tiszta emberi természet értelmezése, a természetes istenismeret és a kegyelemnek az emberi szabad személy természetéhez való hozzáadódása esetében, ám ezeket a nehézségeket Rahner a természetfeletti egzisztenciálé fogalmának bevezetésével maga is igyekezett kiküszöbölni. Ennek az utóbbi fogalomnak a lényege, hogy az ember eleve több, mint puszta természet: olyan lény, aki eleve, antropológiai adottságként hordja magában az „objektív megiga-

42 Az „engedelmeskedés képessége" Rahner egyik legeredetibb fogalma a hitrendszer dogmatikai, kegyelemtani nehézségeinek megoldására. Legegyszerűbb meghatározása: Rahner, Karl–Vorgrimler, Herbert (1980): *Teológiai kisszótár.* Budapest: Szent István Társulat, 580.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 353

zulásra" létszituációja által adott késztetést és igényt. Rahner elméletének fontos összetevője a kegyelem fogalmának nem teológiai, hanem bölcseleti indíttatású bevezetése, amely a bölcselet határainak kijelöléséhez nélkülözhetetlen. Ezen az alapon mondja, hogy

> A filozófia tehát önmagában nem olyan alaptudomány, amely azt az igényt támaszthatná, hogy képes egyedül megvilágítani és irányítani az ember konkrét létezését. A filozófia – ha helyesen értelmezi önmagát és helyesen érti szabadságát (amelyet Isten titkos kegyelme szabadít fel) – a létezésnek az az első, reflektált megvilágítása, amely felbátorítja az embert arra, hogy komolyan vegye a konkrét valóságot és a történelmet. De ekkor a filozófia azt a lehetőséget nyitja meg az ember számára, hogy a konkrét történelemben találja meg az élő Istent, aki az emberré-levés útján közvetítette önmagát az embernek.[43]

Amíg az emberi létezés fő jegye filozófiai értelemben a Létre, azaz Istenre való kinyúlás képessége, addig a személyes döntés aktusaiban ugyanezen ember teológiai képességeknek is birtokosává válik. Így a természetfeletti egzisztenciálé mint transzcendens létadottság alkalmassá teheti a már felismert, döntése következtében pedig számára már nem pusztán logikai szükségszerűségnek, hanem személyes Valóságnak bizonyuló Isten kegyelmének befogadására. Ebből ismét az emberi természet kettős jellegének visszaigazolása adódik: az ember az immanens létrendben a Teljes Valóságra orientált lény (megismerőképesség), léte transzcendens dimenziójában viszont képes arra is, hogy mintegy „elébe menjen" az isteni hívásnak.

> A természetfeletti egzisztenciálé fogalmának tárgyilag a következő viszony szolgál alapjául: az emberre már a megigazulás előtt is mindig hat Isten általános üdvözítő akarata; az ember már eleve meg van váltva (a megváltottság állapotában van) és feltétel nélkül kötelessége törekedni a természetfeletti cél felé. Ez a szituáció, amely az ember szabad cselekvését átfogó, megelőző és elkerülhetetlen adottsága (ontológiai meghatározottsága), amely jóllehet kegyelemszerűen társul az emberi természethez (ezért természetfeletti), mindazonáltal a létezés reális rendjében sohasem hiányzik. Ezért az ember ontológiailag és szubjektíve sohasem lehet közömbös természetfeletti rendeltetése iránt; akkor sem, ha a kegyelmet el-

43 Rahner–Vorgrimler 1980, 223.

35Horvath(3).qxd 2005.06.09. 10:41 Page 354

> utasítja és ezért elveszett ember. De az ember ugyanakkor – azáltal, hogy az emberiséghez tartozik – tartósan, elkerülhetetlenül és reálisan meghatározza az emberiség Istennel szembeni engedetlenségét is, amelyet a teológiai hagyomány eredeti bűnnek nevez. Ezért az eredeti bűnt is „egzisztenciálénak" nevezhetjük, amelyet természetesen magába foglal és amelyen fölülkerekedik az isteni kegyelmen alapuló, erősebb természetfeletti egzisztenciálé.[44]

Ezek után kérdésként vethető fel, hogy Rahner autentikus képviselője-e a transzcendentális iskolának, vagy ő és tanítványai már egészen új irányzatot és iskolát jelentenek a katolikus gondolkodásban. Hogy neotomista-e még, arra a bölcseleti alapelvek oldaláról közelítve mindenképpen igennel kell felelnünk, hiszen írásaiban maradéktalanul megtaláljuk a Rousselot és Maréchal óta erre a szellemi alternatívára oly jellemző megközelítési módokat és szempontokat. Ugyanakkor tény, hogy Rahner rendszere nem pusztán korábbi transzcendentálfilozófia mechanikus továbbépítése; az egzisztencializmus bölcseleti eszköztárából sokat átvevő és az antropológiai szemléletet kötőanyagaként érvényesítő rahneri gondolatmenet több, de sebezhetőbb is, mint a Kant-recepción alapuló modern katolikus metafizika egyedi, eredeti változata. A Kant-párhuzam ugyanakkor szokatlan gondolattársításra csábít: lehet, hogy Maréchal és az „eredeti" transzcendentális iskola annak a Kantnak a katolikus recepciója, aki 1781-ben kiadta *A tiszta ész kritikáját*, Rahner elmélete pedig nem más, mint a titokzatos második kanti fordulat, az idős Kant antropológiai útkeresésének visszfénye a katolikus bírálók és értelmezők világában.

44 I. m. 117.