

VIII. TÉTEL

AZ EMBERI SZELLEM DINAMIZMUSÁBÓL KIINDULÓ ISTENÉRV

Ezt az istenérvet Szent Tamás nem dolgozta ki olyan részletesen, mint a Summa theologica című művében található „öt utat”, de az érv körvonalai határozottan megrajzolódnak műveiben.

1) Az érv Aquinói Szent Tamás megfogalmazásában

Az érv logikája:

A) Az emberi szellem természetes vágygal törekszik a neki megfelelő valóságra: az ész természetes vágygal irányul az igaz (a lét) megismerésére, vagyis az igazságra; az akarat természetes vágygal irányul a jó (a lét) birtoklására, azaz a boldogságra.

B) Az ész és az akarat természetes törekvése túlmutat a véges létezők világán.

C) Mivel a természetes vágy nem lehet hiábavaló, léteznie kell a feltétlen létnek, aki első igazságként és legfőbb boldogságként az ember természetes vágyainak végső beteljesítője.

Az érv kifejtése:

A) Az emberi szellem természetes vágygal irányul az igazra és a jóra. Az igaz, a jó és a lét fölcserélhetősége alapján azt is mondhatjuk, hogy a szellem természetes vágygal törekszik a létre.

A *szellem* (lat. mens, spiritus) kifejezés az ész és az akarat képességét jelöli. Szent Tamás szerint a szellem az a valóság, aki képes a filozófiai értelemben vett én-tudatra és nyitott a feltétlen lét teljességére.

A *természetes vágy* (lat. appetitus naturalis) fogalma: Aquinói Tamás különbséget tesz a képességek alapvető (elsődleges) és részleges (másodlagos) irányulása között. A képességek alapvető irányulása kifeszülés egy olyan horizontra, amelyen belül az ember tudatosan megismerhet vagy kívánhat valamit. Természetes vágygal irányul például a látás képessége a látható tárgyakra, a hallás képessége a hangok világára, vagy a táplálkozási képesség az élelemre és az itálra általában (I q. 78 a. 1 ad 3; I q. 80 a. 1 ad 3; II-II q. 148 a. 1 ad 3). A részleges vágyak tárgyai (pl. a ténylegesen látott ház, a hallott zenemű, a megkívánt étel vagy ital) az alapvető vagy természetes vágyak horizontjain belül helyezkednek el. A természetes vágy csak metaforikus értelemben vágy, mert nem tudatos irányulás (I-II q. 30 a. 1 ad 3).

Az *ész* természetes vágygal irányul az igazra, illetve az igazságra. Az igaz (az érthetőség) a létezők transzcendentális tulajdonsága, s így fölcserélhető a lét

fogalmával. Ezért mondja Szent Tamás, hogy az ész sajátos tárgya a lét vagy az igaz általában (I q. 55 a. 1). Az „igazság a valóság és az ész megegyezősege”. Mivel ez a megegyezés az én-tudatban valósul meg a legteljesebben, azt is mondhatjuk, hogy az igazság a lét megvilágítottága (vö. De veritate q. 1 a. 1).

Az *akarat* természetes vágygal törekszik a jóra, illetve a boldogságra. A jó (a megkívánható lét) transzcendentális tulajdonság. Ezért mondja Szent Tamás: az akarat természetes vágyának tárgya a kíváncsóság szempontjából tekintett lét, azaz a jó általában (vö. I-II q. 10 a. 1). A boldogság „a tökéletes jó elérésében áll” (De malo q. 5 a. 3).

B) Az emberi szellem természetes vágya mind kiterjedésében, mind mélységében a végtelen felé mutat: az ész és az akarat alapvető törekvése a nemléten kívül minden korlátot elutasít.

Az emberi *ész* minden megismerésben a *végtelen lét* teljességének megvilágítására törekszik. Ez először is azt jelenti, hogy túllép az érzékek és a fogalmi megértés egyoldalúságán, és a létezők teljes létét ragadja meg: „az ész a lét általános szempontjából tekinti tárgyát” (I q. 79 a. 7). Másodszor: az ész túllép az érzékelhető létezők létén, és mindent meg akar világítani, ami van (De veritate q. 1 a. 1). Azt a törekvést, amelyben az ész a véges létezők közös léalapja felé irányul, Szent Tamás túllépésnek, túlhaladásnak (lat. excessus) nevezi. Majd azt állítja: „valamennyi vágyunk és tevékenységünk célja az első igazság”, az önmagát megvilágító feltétlen lét (I-II q. 2 a. 8; II-II q. 4 a. 2). Az emberi ész végtelenbe mutató lendületét a véges igazság (a véges lét megvilágítása) nem tudja megállítani.

Az *akarat* természetes vágya a feltétlen léttel azonos *legfőbb jóra* irányul. Ez először is azt jelenti, hogy az akarat horizontja nem korlátozódik az érzéki dolgokra, hanem a szellemi javakra is kiterjed (I q. 80 a. 2 ad 2). Az akarat tárgya a jó általában (I q. 59 a. 4). Másodszor: az akarat túllendül a véges értékeken. Aquinói Tamás átveszi Boëthius meghatározását: „a boldogság az a tökéletes állapot, amely minden jónak egyesülése révén jön létre” (I-II q. 2 a. 1). Ez az állapot azonban nem érhető el a pusztán véges javak birtoklásával. Az ember határtalan boldogságvágyát hosszú távon egyetlen véges értékcsoporthoz sem tudja hiánytalanul kielégíteni.

C) Mivel a természetes vágy nem lehet hiábavaló, léteznie kell a feltétlen létnek, aki első igazságként és legfőbb boldogságként az emberi szellem természetes vágyának végső beteljesítője.

A bizonyítás arra a tételre épül, hogy az akadálytalanul működő *természet nem tesz semmit hiábavalóan*. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy egy-egy lelki képesség meglétéből és jellegéből joggal következtethetünk a szóban forgó képességnek megfelelő valóság lehetőségére vagy tényleges létére.

A szomjúság például természetes vágy és ez a természetes vágy csálhatatlanul utal a víz lehetőségére vagy valóságára (vö. II-II q. 148 a. 1 ad 3). Előfordulhat, hogy a szomjas vándor nem talál vizet, de ez nem annak jele, hogy a víz nem lehetséges, vagy, hogy a világon sehol

sincs víz, hanem csupán annak mutatója: vándorunk nem megfelelő helyen kereste természetes vágyának tárgyát. A természetes vágy nem téved. A vágyak csak ott tévedhetnek, ahol mi magunk tűzzük ki a célokat.

Az emberi szellem végtelenbe mutató természetes vágyának „határpontja” azonban nem csupán lehetőség, hanem valóság: részleges ismereteinket és akarásainkat ugyanis csak a feltétlen lét valósága alapozhatja meg. Szent Tamás ezt azzal igazolja, hogy az emberi ész és az akarat is mozgatóra szorul: ahhoz ugyanis, hogy az ész és az akarat a képességi lét állapotából a tényleges megismerés és akarás állapotába kerülhessen, valamilyen valóságnak mozgásba kell lendítenie a két képességet. E valóság nem lehet más, csak a feltétlen igazzal és jóval azonos, személyszerű Isten.

A lélek valamennyi képessége két szempontból szorul mozgatóra: a tevékenység gyakorlásának és a tevékenység motiválásának szempontjából (I-II q. 9 a. 1). Az akarat és az ész kölcsönösen áthatja és mozgatja egymást: az akarat mozgatja az észet a tevékenység gyakorlásának szempontjából, és az ész – azáltal, hogy bemutat valamilyen részleges tárgyat – mozgatja az akaratot a motiválás szempontjából (I-II q. 9 a. 1). Minthogy azonban a megismerés és az akarás már a részleges tárgy megjelenése előtt is tevékenység, feleletet kell adni arra a kérdésre, hogy a részleges ismerettárgy megjelenése előtt mi mozgatja az akaratot a tevékenység gyakorlásának szempontjából, és mi mozgatja az észet a motiválás szempontjából.

Az *akarat* első tevékenységét kiváltó isteni mozgatás abban áll, hogy Isten állandóan önmaga felé, azaz a végtelen jó irányába feszíti az akaratot. Mivel az akarat csak az egyetemes jóra irányul szükségszerűen, a részleges jó elfogadása vagy elutasítása egyaránt módjában áll. Isten azáltal mozgatja az akaratot, hogy állandóan a szabad akarás lehetőségét biztosítja neki (vö. I q. 83 a. 1 ad 3).

Az *ész* első tevékenységét motiváló isteni mozgatás lényege az, hogy Isten állandóan biztosítja az ész fényét (De spiritualibus creaturis q. un. a. 9). Az ész fénye a lét teljességének megvilágítására törekszik, vagyis az egyetemesen igaz vonzásában áll. Isten úgy motiválja az észet, hogy szabadon hagyja a véges motívumokkal szemben. Az ész képességét birtokló lélek ezért képes a tökéletes visszatérésre, vagyis a filozófiai értelemben vett én-tudatra is.

Mindebből az is következik, hogy Isten *személyszerű* valóság. Ha ugyanis az öntudatot és az igazság élményét biztosító szellemi fény az egyetemesen igaztól származik, akkor az egyetemesen igaznak magánál való, tudatos létnek kell lennie. Isten nem csupán igaz (érthető) valóság, hanem ő az első igazság (lat. veritas prima): a megismerés és a lét feltétlen és önmagában fennálló egysége. – Ezen túlmenően: minthogy minden szellemi természetű lény rendelkezik értelmes törekvő képességgel, Istennek is van akarata (vö. I q. 19 a. 1). Ez az akarat azonban nem törekvés, hanem „a már birtokolt valóság iránti szeretet” (I Sent. d. 45 q. 1 a. 1 ad 1). Így tehát Isten nemcsak a legfőbb jó, hanem a legfőbb boldogság (lat. felicitas suprema), a saját végtelen léte iránti szeretet. – A személyszerű Isten első igazságként és legfőbb boldogságként az emberi szellem dinamizmusának elindítója, fenntartója és végső célja.

2) Az érv hatástörténete

a) A német bölcselelő, *I. Kant* († 1804) elismeri, hogy az emberi észnek természetes hajlama van arra, hogy túllépjen minden lehetséges tapasztalat határán (vö. *Kritik der reinen Vernunft* B 670). Az ész a feltételektől függő adatokat három feltétlen elvre, a lélek, a világ és az Isten eszméjére vezeti vissza. Az eszméknek megfelelő valóságok létét azonban nem igazolhatjuk, mert az eszméknek megfelelő valóságokról nem lehet tapasztalatunk (vö. B 367). Így Isten létének filozófiai igazolása nem lehetséges. – *Válasz*: Kant reflexiója felszínes, mert nem vizsgálja meg az isteneszme megalkotásának végső lehetőségi feltételét. A königsbergi filozófus jól látja, hogy az ész követeli a feltétlent (az ész rászorul az isteneszmére), de nem kérdezi meg, hogy mi az a föltétel, amely az észnek ezt a követelését lehetővé teszi. Önkényesen feltételezi, hogy az ember csak érzékelő tapasztalatra képes, és megalapozás nélkül állítja, hogy Istenről nem lehet semmiféle tapasztalatunk.

b) A német filozófus, *G. W. Fr. Hegel* († 1831) Kanttal ellentétben azt állítja, hogy az emberi szellem nyitott a végtelenre (Istenre). Erre a nyitottságra utalnak határélményeink: „már az, hogy tudunk egy korlátról, igazolja, hogy túl vagyunk rajta, bizonyítéka korlátlanságunknak” – írja. Ezért van az, hogy az embernek van vallása, míg az állatoknál a vallási tájékozódásnak nem találjuk nyomát. – *Probléma*: Hegel az isteni szellemet a fejlődő emberi tudat hasonlatosságára fogja föl, és így fejlődő abszolútumhoz jut. Az abszolútum fejlődését azonban nem tudja megmagyarázni. Aquinói Tamás körültekintőbb volt, amikor az emberi megismerés végső lehetőségi feltételét a nem fejlődő isteni szellemenben jelölte meg.

c) A francia bölcselelő, *M. Blondel* († 1949) különbséget tesz az „akaró akarás” és az „akart akarás” között. Az akaró akarás, „a minden akarásban közös mozgás” azonos a blondeli értelemben vett cselekvéssel (vö. *L’Action* XXI. o.). Az akart akarás nem más, mint a konkrét akarati tevékenység, amely mindig valamilyen véges célnak az akarása. Az akart akarás és az akaró akarás között mindig eltérés van, mert az akart akarás tárgya sosem képes betölteni az akaró akarás végtelen horizontját. Az akaró és az akart akarás közti eltérés magyarázata az, hogy az ember természetes vágya Istenre irányul. Istennek tehát lehetségesnek kell lennie: a filozófia ennyit tud igazolni. Ám Isten valóságának kérdésében a végső szót nem a bölcseletnek, hanem a hitnek kell kimondania (vö. *L’Action* 356. o.).

d) A belga jezsuita filozófus, *J. Maréchal* († 1944) a tárgyiasító ismeret lehetőségi feltételeit keresve jut el Istenhez. Az ember csak akkor ismerhet fel valamit énjétől különböző tárgynak, ha szelleme a megismert véges valóságot saját dinamizmusának elért és egyben továtűnő mozzanataként ragadja meg. A megismerendő valóságot elérő és a megismert tárgyat azonnal túlhaladó szellem lendülete azonban nem ismer határokat. Az emberi ész a végtelen lét

megvilágítására törekszik (vö. *Le point de départ de la métaphysique* V. Cahier 443. o.). Mivel a természetes törekvés nem lehet hiábavaló, e célnak lehetségesnek kell lennie. Ha azonban Isten lehetséges, akkor léteznie is kell, mert egy nem-létező feltétlen lény logikai képtelenség, azaz nem lehetséges: „azt állítani Istenről, hogy lehetséges, ez egész egyszerűen annak állítása, hogy létezik” (i. m. 450. o.).

e) A német egzisztencialista gondolkodó, *Karl Jaspers* († 1969) elutasítja a hagyományos istenérveket: „egy bizonyított isten nem Isten” (*Einführung in die Philosophie* 34. o.). Ez azonban nem jelenti azt, hogy Istenről nem lehet tapasztalatunk. Isten valóságának megtapasztalása az egzisztencia megvalósításának, illetve az ember szabadságfokának függvénye: „Isten számomra olyan mértékben van, amilyen mértékben – szabadságomban – igazi önmagammá válok” (i. m. 37. o.). Jaspers Istent Átfogónak vagy Transzcendenciának nevezi, és azt állítja, hogy e Transzcendencia valóságáról elsősorban határhelyezeteinkben szerezhetünk bizonyosságot. A határhelyzetek az életnek azok az alapvető és elkerülhetetlen szituációi, amelyekben az önmagát valószínű egzisztencia evilági szempontból felülmúlhatatlan korlátokba ütközik, de amelyekben valami mégis arra készíti az egzisztenciát, hogy e korlátokat valamilyen módon felülmúlja. Ilyen határhelyzetek: embertársunk halála, saját halálunk tudata, a harc, a szenvedés és a bűn elkerülhetetlenségének megtapasztalása, sorsunk végzetszerűségének élménye stb. (vö. *Psychologie* 256. oldaltól). Ha ezekben a helyzetekben az egzisztencia valamilyen módon (elfogadással, belenyugvással, reménnyel stb.) mégis felülmúlja korlátait, akkor ebben az önfelülmúlásban a Transzcendencia működését és segítségét kell látnunk (vö. *Psychologie* 241. oldaltól).

f) A francia gondolkodó, *G. Marcel* († 1973) a valódi szeretet feltétlen alapját Istenben jelöli meg. Szeretni annyit jelent, mint azt mondani a másiknak: „Te, te nem fogsz meghalni” (*Le mystère de l'être* II, 154. o.). Empirikus szempontból ez képtelen állítás; a valódi szeretet mégis ezzel az igénnyel lép fel. Marcel szerint abban a szeretetben, amely örök létet ígér a másiknak, az ember a hűség végső alapjához folyamodik, s mintegy belesimul az abszolút Te, azaz Isten teremői szeretetébe és hűségébe. Az örök létet biztosító ígéret a feltétlen alaptól, Isten hűségéből táplálkozik (vö. *Essais de philosophie concrète* 249-250.).

g) A német jezsuita teológus és filozófus, *K. Rahner* († 1984) elfogadja Aquinói Tamás érvét, és Maréchalhoz hasonlóan azt igyekszik kimutatni, hogy a szellem dinamizmusának és így az ember tárgyiasító ismeretének végső lehetőségi feltétele csak Isten lehet.

Rahner szerint az ismeretelméletben nem az a kérdés, hogy a megismerő és a megismerendő valóság közötti távolságot hogyan lehet áthidalni, hanem az, hogy hogyan jöhet létre ez a távolság, amelynek eredményeként a megismert valóság tárgyként áll szemben a megismerő alannal (vö. *Geist in Welt* 88. o.). A távolság létrejövésének folyamatát Aquinói Szent Tamáshoz hasonlóan Rahner is a „tökéletes visszatérés” (lat. *reditio completa*) kifejezéssel illeti. A tökéletes

visszatérés azt jelenti, hogy valahányszor az emberi szellem megismer valamit, kilép önmagából, s miközben eléri a megismerendő valóságot, teljesen vissza is tér önmagához. A teljes visszatérés jele a filozófiai értelemben vett én-tudat élménye, és az, hogy az önmagát megvilágító szellem alany (lat. subiectum) gyanánt a megismert valóságot véges nagyságrendű „tárgyként” (lat. obiectum) ismeri fel.

Az állati tudatban nem jön létre a tökéletes visszatérés: az ismerettevékenységben az állati tudat is kilép önmagából, de „foglya” marad a megismert valóságnak, nem tud visszatérni attól önmagához. Ez a magyarázata annak, hogy az állat csak empirikus én-tudattal rendelkezik (jelenségszerű környezetként ismeri meg önmagát), s valójában nincs tudomása a tőle különböző tárgyokról, amelyeket csupán jelenségszerű környezetként érzékel.

Arra a kérdésre, hogy az emberi szellem az állati tudattól eltérően miért képes a „tökéletes visszatérésre”, Aquinói Tamás a „túlhaladásról” (lat. excessus) szóló tanításában válaszolt. Eszerint az emberi lélek minden szellemi ismerettevékenységben „túlhaladja”, „túllépi” a megismert valóságot, mert alapvető lendülete erejében mindig a feltétlen Lét teljességére, Istenre irányul. Mivel a véges ismerettárgy nem ejti foglyul a szellemet, vissza is tud térni önmagához: képes arra, hogy megvilágított alanyként tőle különböző tárgynak tekintse a megismert véges valóságot.

K. Rahner Szent Tamáshoz hasonlóan gondolkodik. Az emberi szellemnek azt a minden határt elutasító lendületét, amelyet a középkori filozófus „túlhaladásnak” nevezett, Rahner a német Vorgriff (előrenyúlás, előzetes sejtés) kifejezéssel illeti (vö. Geist in Welt 153. o.; Hörer des Wortes 68-69. o.). – Aprólékos elemzésekkel kimutatja, hogy az „előzetes sejtés” célpontja nem lehet tárgy, nem lehet viszonylagosan végtelen valóság, és nem lehet a „semmi”:

Az előzetes sejtésnek, a szellem alapvető lendületének célja nem lehet valamiféle tárgy vagy tárgyszerű valóság: „Az előzetes sejtés... nem tárgyra irányul. Ez ugyanis lényege szerint a tárgyasító ismeret lehetőségi feltételeinek egyike... Ha maga az előzetes sejtés is olyan jellegű tárgyra irányulna, mint amelyet az ismeret ítélete bemutat, akkor ez az előzetes sejtés maga ismét másik előzetes sejtést feltételezne” (Geist in Welt 154. o.).

Az előzetes sejtés nem irányulhat a viszonylagosan végtelen valóságra (például: a térben és időben képességileg végtelen és a tökéletességeiben korlátozott világmindenségre). Az ilyen ismerettárgyat csak a rajta túlnyúló előzetes sejtésben tudjuk viszonylagosan végtelen valóságnak gondolni: csak azért tudhatunk a világmindenség viszonylagos végtelenségéről, mert az előzetes sejtésben a minden szempontból ténylegesen végtelen valóságról is „tudunk”, s ehhez viszonyítjuk a tökéletességeiben korlátozott világmindenséget (vö. Hörer des Wortes 72. o., Geist in Welt 163-164. o.).

Az előzetes sejtés nem irányulhat a „semmire”. A megismerés mindig valaminek a megismerése, és a semmit legfeljebb a lét hiányaként ismerjük meg. A semmit önmagában nem lehet megismerni. Valahányszor a semmire gondolunk, valójában nem a semmit gondoljuk, hanem valamilyen eszmei létezőt, és ennek

valós létét tagadjuk (vö. Geist in Welt 177-178. o.). A semmi nem vonzaná a valós ismerettevékenységet, és nem alapozná meg a valóságra irányuló emberi megismerést. Ezért mondja Rahner, hogy a megismert e világi létező határoltságát nem a semmihez, hanem a végtelen valósághoz viszonyítva ismerhetjük csak fel: „nem a semmi semmisít, hanem a lét végtelensége, amire az előzetes sejtés irányul, tárja föl minden közvetlenül adott dolog végességét” (Hörer des Wortes 72. o.).

Rahner *végkövetkeztetése*: Az előzetes sejtés a tiszta megvalósultságra, az önmagában fennálló feltétlen létre irányul (Hörer des Wortes 74. o.). S minthogy a lét elsősorban a megvilágított, a magánál való létet jelenti, a feltétlen létnek is magánál való, tudatos létnek kell lennie (vö. Geist in Welt 83. o.). A feltétlen és magánál való lét azonos Istennel. – Istennek léteznie kell, mert az én-tudatot, a tárgyasító ismeretet és a létezők végességének vagy viszonylagos végtelenségének felismerését csak a Reá irányuló „előzetes sejtéssel” magyarázhatjuk.