

Egy katolikus „vallásfilozófiai szintézis” kísérletének margójára

MUNKÁCSY GYULA

Szintézis mint program

A zsinati előkészületek feszültségekkel és szenvedélyekkel terhes, de a „keresztény egység” bizonyos lehetőségeit is latolgató teológiai atmoszférájának figyelemmel kísérése során¹ érdemesnek látszik elgondolkodni a katolikus filozófia belső egységének és perspektívájának néhány kérdésén, éppen a jelentkező egységtörekvések szemszögéből.

Nem körkép megrajzolása a célunk. Egy konkrét irányzat, a „vallás-fenomenológia” körüli teológiai-filozófiai viták vonják magukra figyelmünket. Nemcsak azért, mert a fenomenológia térhódítása a katolikus filozófiában egyre szembetűnőbb, és mert a vele szembeni neotomista ellenállás korábbi merev taktikáját egyre inkább hajlékonyabbnak látszó állásfoglalás váltja fel.² Ez önmagában véve még nem jelentene többet, mint azt, hogy bizonyos teológiai körök felülvizsgálják és újraértékelik saját viszonyukat a „laikus” forrásból származó filozófiai áramlatok *egyikéhez*. Az ok, amely a kérdés iránti érdeklődésünket fokozza, azoknak a törekvéseknek az erősödése, amelyek a vallásfenomenológia létjogosultságának elismeréséért folyó küzdelmükben látják az *egységes katolikus filozófia* megalkotásának egyik fő feltételét.

Ebből a szempontból okkal kelti fel érdeklődésünket Albert Lang bonni egyetemi tanár „Wesen und Wahrheit der Religion”³ c. könyve, amely éppen-séggel egy ilyenfajta filozófiai szintézis programját tűzi maga elé. Célja, mint mondja: „a vallásfilozófiai problematikának rövidre fogott, szisztematikusan felépített szintézise”.⁴ A szerző az egész katolikus teológia és filozófia történetének különböző árnyalatú rendszerei sokaságában megjelenő, de lényegét tekintve két alapvető, egymással szemben álló irányzatának szintézisére, egyúttal minden vallásfilozófia alapkérdésének „szintetikus” megoldására vállalkozik.

A hivatalos katolikus álláspont szerint az alapkérdés a következő: mi az istenség metafizikai meghatározásának módja, és miben áll az ezzel kapcsó-

¹ *Pethő Tibor*: A XXI. Egyetemes Zsinat céljai és előkészületei. Világosság, 1962. 3. sz. 10. o.

² „...ha módszerről van szó, nem tudjuk miért ne találna a tomizmus az egzisztenciális fenomenológiában saját módszerének elmélyítésére — s hogy a fenomenológiai módszer viszont miért ne találhatná meg a tomizmusban azokat az igazításokat, ill. kiegészítéseket, amelyeket gyakran igényelni látszik.” *Régis Jolivet*, *La méthode thomiste et la phénoménologie existentielle*. Sapientia Aquinatis I. Róma, 1955, 508. o.

³ *Albert Lang*: Einführung in die Religionsphilosophie, Wesen und Wahrheit der Religion, Max Hueber Verlag, München, 1957.

⁴ Uo. VII. o.

latos ismeretelméleti állásfoglalás. Ennek alapján a vallási-filozófiai irányzatok „nagyjában és egészében két alapsoportha vezethetők vissza”.⁵ Ezek közül az egyik (az uralkodó neotomista irányzat), amely istent mint személyes, transzcendens szellemiséget határozottan elválasztja a világtól, de fenntartja egyúttal „világteremtő immanenciáját”.⁶ Ez az álláspont, ennek megfelelően, olyan ismeretelméleti koncepciót részesít előnyben, amely a transzcendenshez diszkurzív következtetések közvetett logikai útján vezet el. A másik ún. alapsoportot némileg nehezebb körvonalaizni. Ide sorolják az összes többi vallási-filozófiai áramlatokat. Mindenekelőtt a *belső vallási élményt*, az istenséggel való személyes kapcsolatot hangsúlyozó, a neoplatonikus hagyományokat őrző ágostoni és misztikus irányzatokat számíthatjuk ide. Lényegében ide sorolják az intuicionista, vallásfilozófiát is.⁷ A nagy vallásfilozófiai feladat, amelynek megoldásához a maga részéről A. Lang — mint látni fogjuk — a *fenomenológia* útján, lényegében a „második alapsoport” álláspontja felől, közeledik, e két fő irány kielégítő szintézisének megalkotása.

A probléma lényege tehát, amely jelen esetben a vallásfenomenológia és az ortodox álláspontok vitájában a maga sajátos formájában tűnik fel, a keresztény teológia és filozófia történetében korántsem új. Mint az ágostoni és a tomista irányzatok küzdelmének alapkérdése teológiatörténeti közhely.

Ami ezzel kapcsolatban mégis érdeklődésre tarthat számot, az az, hogy vajon hozhat-e a fenomenológia valamilyen új mozzanatot, valamilyen új lehetőséget a „szintézis” vitájának sok évszázados perspektívájában? S még inkább: miről tanúskodik az a tény, hogy a szintézis — a XIII. századtól a „nagy szintézis századától”⁸ — mindmáig meg-megújuló program?

A problémátörténet elemzésétől azonban e helyen kényszerűségből el kell tekintenünk. Közvetlenül fordulunk A. Langhoz mint a „szintézis”, „legújabb” koncepcióinak egyik képviselőjéhez. S mert a probléma komplex jellege egyébként is a nézőpontok szűkítését követeli meg, e tekintetben is vezetésére bízunk magunkat: elsősorban az ismeretelméleti vizsgálódás fonalát követjük.

Fenomenológia és a teológiai transzcendencia

Mint említettük, Lang könyvében elsősorban (bár nem kizárólag) a korábban Scheler közvetítésével megkeresztelt „profán” fenomenológia kap új életre, és vállalkozik egy olyan szintézis végrehajtására, melyben a szerző meghaladni véli egyfelől a „teológiai intellektualizmus”, másfelől a schleiermacheri „érzelmi teológia” „egyoldalúságait”, sőt — magát a fenomenológiát, legalábbis annak eredeti husserli formájában.

Ez paradoxonnak látszik, amely azonban rögtön eltűnik, mihielyt egyrészt a vallásfenomenológia *fenomenológia* voltára, másrészt katolikus *vallás*-filozófiai oldalára vetünk külön-külön egy pillantást.

A paradoxon gyökere egyfelől maga a fenomenológia. Köztudomású, hogy ez az egész idealista, irracionalista irányzat formális logikai diszkussziók talaján született, és husserli fogalmazásban a „szigorú tudomány” illuzórikus

⁵ Franz König: Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Freiburg, 1956. 742-743. o.

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ Vö. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie. Freiburg, 1933, 51. o. — Kúhár, A keresztény bölcselet története. Bp., 1927., 128. o.

formáját öltötte fel. Tehette mindezt azért, mert a formális logika önmagában véve és saját ismeretelméleti alapjaitól mesterségesen elszigetelve az alapvető filozófiai kérdésben, a tudat és az objektív valóság viszonyának kérdésében, látszólag, semmilyen döntést nem követel. Ezt a látszatot emelte alapelvvé maga Husserl, miközben „zárójelbe” tette a valóság kérdését. Alapeszmeként hirdette meg az ontológiai kérdésfeltevéstől való tartózkodást, s ezáltal — a racionális tudatmomentumok bizonyos látszat-megőrzésével — az egész emberi szubjektum irracionálizálására irányuló filozófiai iskolát hívott létre. Így került, látszólag békésen, egymás mellé racionalitás és irracionalitás, az igazság objektivitása és a voltaképpen objektum nélküli igazság, a megismerés tárgyra irányuló „intencionalitása” és a tárgy valóságos objektivitására vonatkozó kérdés agnosztikus zárójel-tilalma. Így jött létre a fenomenológia mint módszer — az ontológiánélküliség látszatával.⁹

A fenomenológia itt nem részletezhető, de közismert okok miatt nem maradhatott meg ezen a fokon. Fejlődésének későbbi fokán mindinkább kifejleszti a saját kiindulópontjában eleve benne rejlő szubjektív idealista ontológiát. Elegendő emlékeztetnünk a fenomenológia egzisztencialista örökösének, különösképpen Heideggernek erőfeszítéseire. Számunkra inkább az az érdekes, hogy éppen ezen a ponton, a fenomenológia válságának pontján találkozhatott a keresztény vallásfilozófia egyik ága ezzel az eredetileg látszólag ontológia-ellenes (tehát akarva-akaratlanul a keresztény metafizikával is szemben álló) „profán” filozófiával. A fenomenológia mint módszer ontológiai „kiegészítésre” várt, és Scheler személyében a katolikus metafizika is jelentkezett, hogy ezt az igényt kielégítse. Ezekhez a scheleri hagyományokhoz kapcsolódik, és ezeket egészíti ki Lang, a vallásfilozófiai „szintézis” igényeinek figyelembevételével.

„Fenomenológiai analízis” — *avagy „unio mystica”*

Lang az ún. fenomenológiai analízis szokvány eljárásának megfelelően, lépésről lépésre vonatkoztat el mindentől, ami a vallást társadalmi, etikai, politikai jelenséggé teszi. H. Scholz, E. Brunner, Weber, Tor Andrae hagyományaira hivatkozva a konkrét történeti vallásokat úgy fogja fel, mint a vallás lényegének individuális kifejezőit, a vallás lényegét viszont egyik konkrét vallással sem azonosítja. A vallás lényege eszerint — Troeltsch szóhasználatát alkalmazva — a maga teljességében soha meg nem valósuló „normatív idea”, amelynek filozófiai megközelítése sohasem a priori és sohasem empirikus, hanem „metafizikai lényeglátás”, „eidetikus redukció” eredménye. Ezzel Lang lényegében az ún. történeti fenomenológiával megegyező álláspontra helyezkedik.

Már ezen a ponton feltűnik egy, a történetiséggel űzött sajátos, kettős játék. Annak hangsúlyozásával, hogy a vallás „normatív ideája” nem a priori, hanem a konkrét történeti vallások egyedeiből nyerhető, azt a látszatot kelti, mintha figyelembe venné a vallás történeti szemléletének jogos igényeit. Mindez alkalmas eszköznek látszik a közvetlen kinyilatkoztatásra hivatkozó és a történeti, filológiai valláskritikát teljesen elutasító merev állásponttal

⁹ Felesleges külön hangsúlyoznunk, hogy ez már Husserl eredeti kérdésfeltevésében is csupán látszat, hiszen a zárójellel magával már ontológiai, nevezetesen szubjektív idealista kijelentést tett: magát a valóságot „zárta be” a tudat zárójelbeli közé.

¹⁰ „... nem szabad saját vallásunkat elsietve az egyetlen érvényes norma rangjára emelni. A saját vallás, a vallás lényegének felfogása szempontjából, kiindulópont, nem szabad azonban mint végpontot, mint mércét felfogni.” Lang, i. m. 27. o.

szemben a történeti objektivitás látszatának keltésére.¹⁰ (Nem megvetendő mozzanat a jelenlegi zsinatot megelőző bibliaviták csatározásainak fényében!)¹¹

Valójában azonban ez a módszer a valóságos történetiség felcserélése a történelem teleologikus szemléletével, tehát lényegében történelemellenes felfogás érvényesülésével van dolgunk, amely a vallás lényegét „történeti megjelenési formái fölött és alatt” keresi; egy ténylegesen soha el nem érhető „normatív ideában” látja. Tehát éppen a vallás lényegét vonja ki minden történetiség érvénye alól: a látszathisztoricizmus leple alól kivillan a történetietlenség mint lényeg.

A Lang-féle „önmagát meghaladó” fenomenológia általában a katolikus fenomenológia titka azonban igazán akkor válik világossá, amikor Lang általánosítva határozza meg a keresztény vallásfilozófiának általa elképzelt viszonyát a fenomenológiához. Röviden, álláspontja így fogalmazható meg: a fenomenológiai *módszer* jelentősége a vallásfilozófia számára felmérhetetlenül nagy, mert a spontán, a reflektálatlan, az intuitív „vallási megismerésre” irányítja a figyelmet, a vallási öntudat analíziséből indul ki,¹² anélkül hogy beleesnék a „tárgynélküli” schleiermacheri pszichologizmus csapdájába. (Hiszen a fenomenológiában a pszichikai aktus „intencionálisan tárgyra irányul”).¹³ A fenomenológiai analízis tehát — szerinte — jelentősen hozzájárul a vallás lényegének filozófiai feltárásához, ha (és itt jön a hagyományos fenomenológia katolikus korrekciója!) felbontjuk a fenomenológia „zárójelét”, vagyis ha összekapcsoljuk a keresztény *metafizikával*, ha fellazítjuk a profán fenomenológia „túlhajtott szkepszisét” a reflexió megismeréssel szemben. Lang a profán fenomenológiának szubjektivizmust vet a szemére, és kijelenti, hogy a fenomenológiai öntudatanalízist „ki kell egészíteni” az arisztotelészi-tomista filozófia absztrakciójával, és „hidat kell verni az érzékfeletti, az általánosan érvényes lényegiség területére”.¹⁴

Az „analízis” eredménye ily módon egy minden konkrét társadalmi, sőt minden konkrét pszichikaitól elvont „primer vallási aktus”, élmény önmagában. Jellemző eljárás, melynek végeredménye egy, az egész emberi társadalmi valóságtól és cselekvéstől mesterségesen elvonatkoztatott, önmagában vett szubjektivitás, amelynek absztrakt homályában minden konkrét és minden történeti elvész. Ez az a pont, ahol Lang szintézisében a történeti fenomenológia történetietlen ideál-komplexuma összeolvad a szoros értelemben vett fenomenológiai redukcióval, és az eredmény: a vallás mint önmagára vonatkozás,¹⁵ mint minden mástól megfosztott élmény. Egyébként teljesen érthető, hogy ha a vallási pszichikai élmények e „fenomenológiai redukcióját” teljesen végigvisszük, nem marad más a kezünkben, mint a pszichikai élmény végső absztrakciója, az, ami egy élményt még egyáltalában pszichikai élménnyé tesz, nevezetesen az, hogy szubjektum és objektum, alany és tárgy pszichikai viszonya. Ez minden pszichikai „élmény” *mindenkori* végső — bár éppen ezért *semmitmondó* — absztrakciója, amely után már csak az következhet, hogy *magától a pszichikaitól* is elvonatkoztatunk. Amikor pedig a fenomenológia megteszi

¹⁰ Pethő Tibor: A vatikáni bibliavita... Világosság, 1962. 1. sz. 29. o.

¹² A. Lang, i. m. 30–31. o.

¹³ Uo. 51–52. o.

¹⁴ Uo. 31. o.

¹⁵ „A primer vallási aktus — a vallás talajáról fakadó vallási tárgyra vonatkozó aktus.” Lang, i. m. 234–35. o.

ezt az utolsó lépést is, akkor ott áll előttünk az alany és a tárgy minden konkrét határozottságtól mentes absztrakciója, és úgy tűnik fel mint valami őseredeti adottság. A fenomenológiai analízisnek mint „módszernek” a lényege éppen ezeknek a végtelenen kiüresített absztrakcióknak a létrehozása.

A katolikus vallásfenomenológia a *módszer* területéről itt csap át az *ontológia* területére. E végső vallási aktusban minden „lelkitevékenység” egyetlen „énfunkcióban” olvad össze, amelyben — mint Lang mondja — „az én megszűnik tisztán szubjektum lenni. . .”, és az énnel szemben álló tárgy is „megszűnik tisztán tárgynak lenni”.¹⁶ A vallásfenomenológia terminológiájában kifejezve, az analízis végeredménye, a vallás „legmélyebb aktusa”: az ember és az isten „személyes érintkezése”, az az „Ich — Du — Beziehung”, amely, mint ilyen a „nem időleges”, hanem az állandó, „kitörölhetetlen” vallási magatartás végső alapja.¹⁷ A végső absztrakciók e szürkességében a fenomenológia mint módszer „átlépi” saját határait, és — metafizikai ontológiai kiegészítésként — ott áll a transzcendens mint „a vallás intencionális tárgya”.¹⁸

A kör zárul, és amikor Lang megfogalmazza a vallás lényegét („a vallás legbensőbb lényege az Isten és ember közötti személyes találkozás”¹⁹) — egy régi dal hangzik fel új hangszereléssel: a misztika alapgondolata, isten közvetlen jelenléte, a közvetlen érintkezés augustinusi-bonaventurái misztériuma²⁰ a modern fenomenológia hangszíneiben.²¹

Csak zárójelben kérdezzük meg: vajon mi ez egyúttal, ha nem a fenomenológia önleplezése? Újabb történeti bizonyítéka annak, hogy a modern polgári filozófia ontológiát („metafizikát”) elutasító pozitivista reminiscenciái kiüttalanok, és eleve hibás kérdésfeltevésre épülnek. Valójában nincs kizárólagosan ismeretelméleti kérdésfeltevés. Magában a husserli zárójelben eleve benne rejlő, ontológia iránti rejtett szükséglet bontakozik itt ki. Ami pedig Lang eklektikus tomista-fenomenológiai fúzióját a fenomenológia zárójelfelbontásának „profán” heideggeri vonalától megkülönbözteti, mindössze az, hogy Heidegger egyre nagyobb nyilvánvalósággal helyezkedik a szubjektív idealizmus pozíciójára,²² Langnál viszont a keresztény transzcendencia kötelezően objektív idealista illúziója érvényesül. „A vallás. . . nem az embernek önkényes tételezése, hanem egy objektív kötéssel »vonatkozásban-tételezés«. . ., amelyet az Isten transzcendentális valóságával való találkozás vált ki”.²³

Lang ebben a gondolatmenetben az irracionalizáló misztika vonalához kapcsolódik. Mivel azonban „vallásfilozófiai szintézisről” van szó, mindezt nem teheti fenntartások nélkül. A fenomenológiai módszer következetes alkalmazása ugyanis a vallási élmény teljes relativizálásához és szubjektivizálásához vezetne, ami ellentétes a keresztény dogmatikával. Biztosítania kell tehát vala-

¹⁶ Uo. 48. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo. 58. o.

¹⁹ Uo. 100. o.

²⁰ *Grunwald* : Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Münster, 1907, 127. o.

²¹ „Végeredményben a platói — neoplatonikus — ágostoni irány találja magát szemben e kérdéssel (ti. a vallásfenomenológia kérdésével — M. Gy.) az arisztotelizmus középkori és modern változataival.” (*Kühn* : Bevezetés a vallás lélektanába. Bp., 1926. 12. o.).

²² „. . . minden metafizikai kérdést csak úgy lehet feltenni, hogy a kérdező — mint olyan — elválaszthatatlan a kérdéstől, azaz benne áll. . . és a kérdező létének lényeges helyzetéből kiindulva kell feltennünk.” (*Heidegger* : Mi a metafizika? Bp., 1945. 3–4. o.)

²³ *Lang*, i. m. 154. o.

milyen módon a vallási értékek szilárdságát, a vallási igazság objektivitását és a logikumnak a tomizmus óta kötelezően körülírandó szerepét.

Ezen a ponton kulminálódik a vallásfilozófiai szintézis mindenkori alapproblémája, itt bontakozik ki az „élményteológia” Ágostonig visszamenő irányzata és a „racionalizáló” tomizmus közötti konfliktus. Ahhoz, hogy mindenfajta vallási „intellektualizmussal” leszámoljon, és megőrizze a teológia történetének ágostoni hagyományait, a XX. századi fenomenológiai fogalomapparátust is felhasználva — nem mondhat le az „élménykutatás” fenomenológiai módszereiről. Ezen az úton őrzi meg az ágostoni gondolatot: „noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominum habitat veritas”. („Nem szabad a nyilvánosság elé menni, magadba térj vissza, az ember bensejében lakozik az igazság”). Ha viszont ezt egy, a keresztény dogmatika által követelt szilárd értékrenddel, sőt a tomizmus látszatracionalizmusával is össze akarja egyeztetni, furcsa módon, de szükségképpen arra kényszerül, hogy áttörje magának a szubjektumnak a korlátait, hogy kilépjen minden fenomenológiai korlátozottságból, és a vallási, metafizikai előfeltevések ontológiai talajára lépjen. Sajátos dilemmába kerül. Úgy látja, ha filozófiailag ki akarja fejezni a vallás lényegét — a fenomenológia álláspontjára kényszerül. Ha viszont nem akar lemondani a vallás tárgyának kötelező metafizikai realitásáról — el kell hagynia a fenomenológiát.

A vallásfenomenológia tehát úgy jelenik meg, mint egyfelől a fenomenológia, másfelől a katolikus filozófia válságtünete. Amíg azonban e válság heideggeri formájában a fenomenológia a nyílt szubjektivizmus vonalán csap át ontológiába, addig a válság vallásfenomenológiai áramlatai azzal a problémával küzdenek, hogy miként lehet a fenomenológiai „lényegszemlélet” szubjektív módszereit fenntartva, a fenomenológián *belül* maradni, és egyúttal a kötelező objektív transzcendencia külső pozíciójából *meg is haladni* azt. Ez a sajátos ellentmondás szüli Lang koncepciójának újabb és újabb síkon ismétlődő dilemmáit.

A fenti nehézség kíséri az ismeretelmélet területén is. A „szintézis” feladata ebben a vonatkozásban: elismerni és meghatározni az „intuitív” megismerést az egyik oldalon és a reflexív gondolkodás szerepét a másikon. Miután a vallás lényegének definiálásánál Lang egyszer már elérkezett a misztikához, most az ismeretelmélet síkján tagadja a misztika közvetlen istenlátását, éppúgy, miként a Schleiermacher-féle érzelemteológiát és a fenomenológiai zárójel ismeretelméleti következményeit egyaránt.²⁴ A tomista ortodoxia iránti lojalitását hangsúlyozva, éppen Heideggerrel polemizálva fejti ki a reflexív gondolkodás iránti rokonszenvét. Isten létéről szerinte csak diszkurzív úton győződhetünk meg.²⁵

Úgy tűnik tehát, mintha elkerülné a misztika közvetlen ismeretelméleti következményeit. Amikor azonban kifejti, hogy minden közvetett, logikai „istenmegismerés” feltételez valamilyen „spontán”, „intuitív istenismeretet”, kiderül, hogy a szintézis szándéka ismét leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik. Nincs igaza — szerinte — a misztika közvetlen istenlátásának, de igaza van a fenomenológiai módszer azon tételének, hogy az ember egzisztenciális élményével az abszolútum *spontán tudata* van összekötve. „A priori istenmegismerés” nincs, de „isten megismerésére irányuló apriorisztikus képességünk” van.

²⁴ Uo. 164. o.

²⁵ Uo. 183–184. o.

„A végtelen titok már eleve bennünk van, természetesen nem mint egy elgondolt, készen velünk született idea, hanem mint rejtett előfeltevés. . .”²⁶

Az istenismerésnek ez a formája, e felfogás szerint, csak képesség. Ezért az isten-kérdésben állást foglaló ember egy belső döntés kényszere előtt áll. Ez a döntés adja meg az ember „létszorongásának” feloldódását, „. . . a transzcendens, szent isteni valóság elismerését”, amelyhez „az ember spontán módon” jut el, „akkor is, ha az értelem a végső alapokat és motívumokat nem adhatja hozzá.”²⁷

Lang tehát nem tud kitérni a fenomenológiai módszer elkerülhetetlen következménye, az egzisztencialista döntés problémája elől, de valamiképp csökkenteni szeretné az abszolút önkénységnek egy a dogmatika szempontjából mindig némi veszedelmet jelentő perspektíváját. Ezért kijelenti, hogy a döntés kényszere még nem azonos a vallás igazság-kérdésének eldöntésével, csupán az embernek arra a hajlandóságára vonatkozik, amelynek jegyében az ember kibontakozni engedi az állítólag lényegéhez tartozó transzcendens iránti vágyat.

Arra — a minden katolikus fenomenológus számára kínzó — problémára viszont, hogy akkor miként lehet a nyílt miszticizmus elkerülésével „objektív” döntésre jutni, Lang igen kétes megoldást kínál. Nehéz ugyanis belátni, miben különbözik álláspontja a misztikától, amikor a döntés „objektivitását” azzal indokolja, hogy a vallást „az Isten transzcendentális valóságával történő találkozás” váltja ki,²⁸ és ezzel megismétli azt a vitathatatlanul misztikus scheléri koncepciót, amely szerint „a vallásos tapasztalat intencionális tárgya” egy „ellenaktust” (Widerakt), egy „önmagát feltáró Te-t” tételez fel, amelyre egy minden reflexiót megelőző vallási képesség irányul.²⁹ „Az abszolútum e spontán felfogása” — írja Lang — „ezért mindig egyúttal a saját létnek az abszolútum általi megragadása is.”³⁰

A nyílt misztikától a tomizmus irányába menekülő Lang tehát az ismeretelmélet területén is a nyílt misztika karjaiba fut, s közben egyre erősebb gyanút kelt bennünk a fenomenológiai módszer objektivitását, a katolikus fenomenológia zárójelfelbontását illetően. Vajon nem arról van-e szó inkább — merül fel a kérdés —, hogy a „zárójel” akadályának elhárításával az egyéni tudat szubjektív képződményei előtt még korlátlanabb kapuk nyílnak a szubjektivisták *önként* irányában? Nem arról van-e szó, hogy az élménymisztika — transzcendencia dilemma álprobléma, melynek minden megoldási kísérlete önmagát újítja meg? Vajon nem arról van-e szó, hogy a fenomenológia szubjektivisták kérdésfeltevésének síkján egy „objektív metafizikai” kiegészítést csak az istenséget az én-ben feloldó mítosz nagyon is szubjektív unio mysticájában lehet elképzelni? Élni kezdünk a gyanúperrel, hogy „szisztematikus szintetizálónk” csak annyiban és akkor „szisztematikus”, amennyiben és amikor szisztematikusan alkalmazkodik a *szintézis lehetetlenségének* logikailag kényszerítő szisztémájához.

²⁶ B. Welte. Idézi Lang, i. m. 165. o.

²⁷ Lang, i. m. 163. o.

²⁸ Uo. 153–54. o.

²⁹ M. Scheler: „Der Weg der Religion ist nicht das Denken, sondern das Glauben, d. h. das innere Sichöffnen für den sich offenbarenden Gott.” (Vö. F. Kömig id. m. 709. o.)

³⁰ Lang, i. m. 166. o.

Vagy tévedünk talán? Hiszen Lang nem korlátozza a vallási igazság kérdését a „spontán tudatra”, s arról ír, hogy a vallást „... nem hordozhatja egyedül a szubjektív pátosz, hanem az objektív logoszban kell” megalapozni.³¹ Talán a „spontán istentudat” és az „észbizonyítások” valamiféle összhangjában mégis csak létrehozható az olyannyira kívánt vallásfilozófiai harmónia?

A logikai istenbizonyítások kérdésére könyvének teljes 50 oldalát fordítja. Ez érthető is. Hiszen az ortodox tomizmus és nyíltabb vagy burkoltabb teológiai ellenfelei vitáik egyik kulcsproblémáját látják bennük.

Érdekes ezzel kapcsolatban megfigyelni azt a hangsúlyeltolódást és koncepciómódosulást, amely Langot a korábbi évek és a jelen hagyományos neotomista elképzeléseitől megkülönbözteti. Utóbbiak általában a „természetes istenhit” obligát elismerésével kezdik mondanivalójukat, fő feladatukat azonban a hagyományos „logikai bizonyítások” elemzésében látják.³² Lang könyvének arányai ehhez képest fordított irányban tolódtak el, s ami még fontosabb: a „természetes istenhit” és a „filozófiai bizonyítások” viszonyát bizonyos értelemben eltérően fogalmazza meg. *E. Rolfes*, az istenbizonyítások ismert teoretikusa a századfordulón úgy fogalmazza meg a hagyományos tomista formulát, hogy „Isten létének biztos ismerete természetesen minden vallás kezdete, de ez az ismeret *nem egyedül* és nem főként a filozófiai bizonyításokból ered”.³³ A filozófiai istenbizonyítások valóságos szerepe, szerinte, annak igazolása, hogy a kinyilatkoztatás és a „természetes istentudat” alapján létrejött ítéletek *kiállják-e a logikai próbát*.³⁴ Amikor pedig az istenbizonyítékokat általánosságban jellemzi, erőteljesen cáfolja az a priori bizonyítás lehetőségét. Ez az álláspont megfelel a klasszikus tomista ismeretelméletnek, amely a „természeti rend” területén általában egy, a tapasztalati világ által *közvetített* istenmegismerést fogad el. A logika reflexív eszközeinek tehát viszonylag nagyobb és elvileg önállóbb (bár önmagában sohasem célravezető) funkciót tulajdonít. Ezzel szemben a katolikus vallásfenomenológia a hangsúlyt az *intuitív* lényegszemlélet istenlátására helyezi,³⁵ Schelernek már egyenesen azt hányják szemére, hogy feleslegesnek, sőt a hittel ellentétesnek tartja a vallás reflexióra támaszkodó tomista megalapozásának kísérleteit.³⁶

A „szintetizáló” fundamentálteológus Lang — aurea mediocritas! — szembetűnően arra törekszik, hogy fenomenológiai alapokon „helyet szorítson” a ráció számára a teológiában. Ugyanakkor azonban ezt egy csepp sem eredeti, a fenomenológia husserli kezdeteihez közel álló gondolat teológiai átszínezésével hajtja végre: „az istenbizonyítások, alapjaikat tekintve, *csak* az Isten *tudományelőtti* megismerésének logikai analízisei”.³⁷ Ennek megfelelően az istenbizonyítások, a vallás „megalapozásának” logikai eszközei, mindössze azt a funkciót töltik be nála, hogy felszínre „hozzák” a hit „hozzáférhetetlen mélységében” rejlő alapjait, „lehorgonyzottságát” (Verankerung).³⁸

³¹ Uo. 154. o.

³² Vö. *E. Rolfes*: Die Gottesbeweise bei Th. von Aquin u. Aristoteles. Köln, 1898.

³³ Uo. 1–2. o. (Kiemelés tőlem. M Gy.)

³⁴ Uo. 2. o.

³⁵ *F. Sawicki*: Die Gottesbeweise. Paderborn. 1926. 4. o.

³⁶ *F. König*, i. m. 709. o.

³⁷ *Lang*, i. m. 179. o.

³⁸ Uo. 182–183. o.

Ezek után nem meglepő az az eljárás, mellyel az istenbizonyítások konkrét tárgyalása során találkozunk. Ezek alapfogalma, a skolasztikus „okság-principium” (melyre a „kozmológiai”, a „teleológiai” és az ún. „kontingencia”-érvet egyaránt visszavezeti) — lenne hivatott annak a hídnak szerepét betölteni, amely megteremti az átmenetet a transzcendenciába, és áthidal minden fenomenológiai zárójelet.

Ezúttal az okság „metafizikai principiumának” kérdésében kerül a „szintézis” Szküllája és Kharübdiszé közé. Miközben igyekszik magát az okság empirikus induktivista értelmezésétől elhatárolni, s ezt odáig fokozza, hogy nyílt polémiába keveredik a tomizmus hagyományos vonalához erőteljesebben ragaszkodó Geyserral; teljes mértékben elzárkózik az okságelv „közvetlen evidenciájára” (Stöckl), ill. analitikus értelmezésére építő elméleteken (Leibniz, Baumgarten) kívül a kanti apriorizmus racionalizmusa elől is.

Mi tehát az alapja az okság-principiumnak? Válasza: a tapasztalatot és az értelem talaját egyaránt meghaladó „belátás”, „reflexív intuíció”.³⁹ Hogy valójában mit takar ez a kifejezés a reflexió és az intuíció szó mechanikus „szintézisén” kívül, azt a minden teológiai filozófia lényegéről oly sokat eláruló általánosításból tudjuk meg, amely szerint: „A metafizika minden végső principiumának elismerése egy, a lét értelemszerűségébe vetett ősbizalmon (!) nyugszik.”⁴⁰

Természetesen válasz nélkül marad, hogy tulajdonképpen mi alapozza meg ezt a bizonyos „bizalmat” magát egy olyan filozófia kereteiben, amely módszertani elvvé a tudat szubjektumra korlátozott fenomenológiai vizsgálatát tette, amely az értelem iránti bizalmat minden értelem számára elvileg elérhetetlen tárgy vonatkozásában követeli, és olyan bizalomról beszél, amely minden objektív kritérium nélkülözésén, a „szabad bizonyosság” (freie Gewissheit) logikává emelt önkényén nyugszik? Mindez titok, és az is maradna, ha nem jönne segítségünkre a Langgal sok tekintetben rokonlélek Sawicki hasonló vonatkozásban tett önvallomása: „tudományosan nézve e bizalom nincs... minden kétséget kizáróan megalapozva, ... egy ilyen megalapozás egyáltalán... lehetetlen... Mindazok számára, akik ezt a bizalmat nem hozzák magukkal, az Isten léte nem bizonyítható”.⁴¹

A logika irracionális „megalapozása” — ez az utolsó szó amelyet a „tomizmussal kiegészített” vallásfenomenológia kimond, és ezzel a maga nemében nem elhanyagolandó tettet hajt végre, kimondja minden vallási alapokon álló filozófia végső konzekvenciáját, elárulja titkát, sőt tudatos alapelvvé teszi azt az irracionalizmust, amelyet a tomizmus ortodox válfajai legfeljebb szemérmesen vallanak be.

A logikai megismerés birodalmába tett út végén ismét ott áll a kiindulópont mint végső szó: minden értelmi bizonyosság aláásása. Ez a vallás minden filozófiai kifejezésének egyetlen őszinte szava önmagáról, amelyre egyáltalán képes, ha önmagához hű akar maradni.

A racionális eszközök mindössze a hit irracionális „alapaktusának” érvényre juttatásánál bábáskodnak, a ráció, az intellektus csak annyiban érdekes, amennyiben túlmutat önmagán. A logikai bizonyítás egyetlen szerepe „előzetes metafizikai döntések” diszkurzív elemzése. A „döntés” eszerint elvi-

³⁹ Uo. 221–22. o.

⁴⁰ Uo. 251. o.

⁴¹ F. Sawicki, i. m. 35, 38. o.

leg nem racionális síkon történik, hanem valahol az „én-funkció” mélyén, ahol az értelem és az akarat elválaszthatatlan együttműködéséből alakul ki „az eleven igazság”. A logikai konklúzió bizonyossága eszerint „nem logikailag kényszerítő erejű”, hanem „szabad bizonyosság”, az ember személyi, „egzisztenciális részvételével” eldöntött élményigazság, mely „csak azáltal lehetséges, hogy azonosulok vele”.

A különbség Rolfes ortodox tomista fogalmazásával szemben nyilvánvaló. A zárótétel itt nem más, mint egy minden rációt megelőző „előzetes metafizikai döntés” (metaphysische Vorentscheidung) logikai kifejeződése. A logika egyedüli feladata, hogy ezt ítéletek és következtetések formájába öntse, és nem az, hogy a „döntés” ítéleteinek „próbája” legyen. A döntés — a „személyiség” abszolút szabadságát fejezi ki, amely szabadság „eleve a teljes függetlenségig fokozódik”, olyannyira, hogy adott esetben egy „negatív döntés” isten egzisztenciáját kizáró konklúzióhoz is logikusan elvezethet.⁴² A döntés — nem konklúzió tehát, hanem *kezdet*.

A kör ismét bezárul. A vallásfenomenológia misztikus kiinduló pontjáról a ráció felé tett kalandos út csak önmagába futhatott vissza. Ha a fenomenológia mint ontológiába átcsapó módszer és a tomista metafizikai ontológia kölcsönösen korlátozhatta egymás kibontakozását, most hasonló dolog történt az ismeretelmélet területén. Joggal döbben rá szerzőnk saját koncepciójának alapproblémájára: vajon lehet-e ezek után a teológia „logikai bizonyításait” egyáltalában bizonyítani nevezni? Vajon miben különbözik ez a szubjektivistá voluntarizmustól?

A kiindulópontok kritikája mint a kritika kiindulópontja,

Vizsgálódásaink során tényként jutottunk olyan eredményre, amelyet kizárólag a problémátörténet több évszázados tanulsága alapján — bevalljuk — előre sejthettünk. Nem jött létre szintézis. A kiindulópont (a fenomenológiai analízis mint módszer) és a végeredmény (a misztikus ontológia és az irracionális ismeretelmélet) — találkozik. Ezzel együtt a ráció felé tett gesztusok múltó epizódoknak bizonyultak, amelyek csak az irracionális alapotívum erőteljesebb kihangsúlyozását eredményezték.

S ha most mégis meg kell állnunk, és még egyszer — a szerzővel együtt — meg kell kérdeznünk: vajon a „szabad bizonyosság” bizonyításelmélete nem rejt-e körforgást, voluntarizmust magában, ez csak azért történik így, mert a kérdés feltevése, nézetünk szerint, olyan ablakot nyit, melyen betekintve némileg többet tudhatunk meg a vallásfenomenológia, sőt minden vallási talajon álló filozófia műhelytitkaiból

Az önmagának feltett kérdésre Lang, Lanzanauer szavaival élve, tagadó feleletet ad: „Nem, ez logikailag zárt. Valóban belátom, hogy Isten van. Ez a belátás azonban — folytatja — mindig ahhoz a feltételhez van kötve, hogy magamat a Nemesnek, a Jónak, a Nagynak minden számítás nélkül átadom”.⁴³ „Csak, ha (a megismerő személy) kész arra — mondja más helyen —, hogy az isten valóságából adódó következtetést levonja, fogja ezt a valóságot magáévá tenni.”⁴⁴

⁴² Lang, i. m. 180. o.

⁴³ Uo. 189. o.

⁴⁴ Uo.

Lang gondolatmenetének lényege tehát: A bizonyítás bizonyítás marad — de csak azzal a feltétellel, hogy „hajlandók vagyunk” Isten létének elfogadására, vagyis ha a bizonyítás kiindulópontját alávetjük a zárótételnek mint előzetes előfeltevésnek.

Mi ez? Petitio principii?

Itt két összefüggésre kell emlékeztetni. Először: bizonyos szempontból az őrült következetessége is logikus, nagyon is rigorózan logikus lehet — csak éppen a „kiindulópontok” hamisak. Valóban „zárt” lehet egy vallásifilozófiai rendszer, ha kizárólag az alapvető feltevéseiből levezetett következtetéseknek belső logikai viszonyait vizsgáljuk, vagyis ha éppen a kiindulópont igazságától tekintünk el.

Emlékeztetni szeretnénk arra a védelemre, amelyben Hegel részesíti a kanti kritikával szemben az ontológiai istenbizonyítást. „Az a nehézség... — mondja Hegel —, hogy a fogalomban általában és éppúgy Isten fogalmában találjuk meg a *létet*, legyőzhetetlenné válik persze akkor, ha (saját kiemelésem, M. Gy.) olyannak *kell* (saját kiemelésem, M. Gy.) lennie, amely a *külső tapasztalat összefüggésében* vagy az *érzéki észrevevés formájában* fordul elő, *mint a száz tallér vagyoni állapotomban*. . . lényegileg a külső, nem pedig a belső szemnek látható. . .”⁴⁵ Vagyis Hegel szerint el kell vetnünk az ontológiai bizonyítást, ha eleve elvetjük azt a fogalomrealizmussal rokon *ontológiai előfeltevést*, amelyen nyugszik. S megfordítva, Hegel éppen saját objektív idealista ontológiai előfeltevésének pozíciójából emel óvást Kant kritikájával szemben. Ha pedig itt, végeredményben, mégis Hegelt marasztaljuk el, ezt nem tehetjük kizárólag formális megfontolások alapján, a hegeli ontológia alapjainak tartalmi kritikája nélkül. Ez a szóban forgó istenbizonyítás vonatkozásában annyit jelent, hogy a bizonyítás eredeti, logikai principiumát mint ontológiai előfeltevést kell bírálat tárgyává tenni.

Másodszor: Egy logikailag zárt rendszer alaptételét (axiómáját),⁴ a dolog logikai természete miatt, nem lehet formális logikai úton az illető tételrendszeren belül levezetni. Ha mindezek ellenére kísérlet történik egy principium (axióma) jellegével rendelkező tételnek a rendszer keretében történő formális levezetésére, az eredmény, érthető módon magában hordja a petitio principii, a körforgás lehetőségét.⁴⁶

⁴⁵ Hegel: A logika tudománya. Akadémiai Kiadó, II. köt. 308. o.

⁴⁶ Erre jó példa éppen Aquinói Tamás eljárása az istenbizonyítások esetében. A logikai szigorúság megvalósítása érdekében pl. a mozgásból vett érv premissáit a Summa contra gentiles-ben gyakorlatilag nem tekinti kiindulópontnak, és külön-külön hosszadalmasan igyekszik őket bizonyítani. Ha az ún. indirekt bizonyítási eljárást végig követjük, azt kell tapasztalni, hogy burkoltan bár, de körforgásba jut: az önmozgás lehetetlenségét kifejező tételt (felső tétel) a regressus ad infinitum lehetetlenségét kimondó tétellel (alsó tétel) bizonyítja és megfordítva: az alsó tételt a felsővel. A felső tétel ún. „indirekt bizonyítása” (az önmozgó csak saját alapján és nem részeinek alapján lehet önmozgó) hallgatlagosan feltételezi, hogy az önmozgó részei sorának valahol vége kell, hogy legyen (a mozgó mozgatók sora nem mehet a végtelenbe = alsó premissza!). A tomizmus szerint ugyanis az önmozgás fogalma a *minden külső befolyás nélkül* történő mozgás állapotába kerülés, ez pedig a mozgató részek sorában egy végső mozgató okot jelent. Ezek után megfordul a logikai sor, és ezúttal a felső tétel szerepel az alsó tétel helyességének biztosítékaként: „A mozgók és mozgatók sorában, ahol ugyanis az *egyiket a másik mozgátja* (!) szabályszerű sorrendben, szükségképpen arra az eredményre kell jutni, hogy ha az első mozgató elmarad. . . semmi sem mozog és mozgát, mivel az első minden más mozgásnak az oka. Ha azonban a mozgók és mozgatók végtelen sorban következnek egymás után, akkor nem létezik első mozgató... Tehát... semmi sem mozoghatna a világon.” (Vö.: Grunwald i. m. 143. o.)

Mutatis mutandis hasonló összefüggés a filozófiai gondolkodás síkján is érvényes. Mint Feuerbach a hegeli filozófia bírálata során megjegyzi: „Minden filozófia... mint meghatározott korjelenség egy *előfeltevéssel* kezdődik. *Önmagának* persze előfeltevésnélkülinek tűnik fel... a körforgás, mégpedig a *formális*, nem lesz e szükséglet vagy szükségszerű következmény ott, ahol a filozófia módszerét, tudományos *kifejtését* a filozófia lényegének veszik; ott, ahol, ami nem rendszer... nem filozófia? ... Hegelnél az abszolútum *bizonyítása*... csak formális jelentőségű... *Formailag* Hegel valóban nem teszi fel előre az abszolút eszmét, de igenis lényege szerint... *Tárgyilag* az eszme be van bizonyítva már formai bebizonyítása előtt... ezért a kezdet a vég, a vég a kezdet...”⁴⁷ S Feuerbach hozzá teszi: „A genetikai-kritikai filozófia az, amely a képzet által adott tárgyat... nem dogmatikusan bizonyítja, hanem *eredetét* kutatja.” (uo. 163. o.)

Mindebből kézenfekvő módszertani következmény ered: *valamely filozófiai rendszer pusztán immanens formális logikai kritikája önmagában nem elegendő*. A kérdés pedig, amely ebben a vonatkozásban döntésre vár, ismeretelméleti, módszertani, s így fogalmazható meg: ha tehát nem a hagyományos (deduktív) logikai bizonyítás eszközeivel, akkor miként alapozható meg maga a *kiindulópont*?

A logikai bizonyításelmélet ismeretelméleti alapjainak problémája ily módon a princípiumok, az axiómák, a posztulátumok bizonyítására vonatkozó kérdésként jelenik meg. Ismert dolog, hogy már Arisztotelész zseniális útmutatást adott a probléma megoldására az axióma és az empirikus indukcio közötti kapcsolat gondolatának felvetésével. Ha ő maga nem is vitte saját gondolatát következetesen keresztül, ha joggal lehet is beszélni platonikus engedményekről, ha a princípiumok induktív megalapozásának gondolata végül is egy platonikus intuicionizmusba torkollik, kétségtelen, hogy Arisztotelész nem tartja *általában* bizonyíthatatlannak a princípiumokat. Az axiómák, princípiumok nála a reflexív gondolkodás *kezdetei*, de mint ilyenek *nem abszolút* kezdetek.⁴⁸

A teológia viszont elvszerűen elzárkózik saját princípiumainak ilyen-fajta igazolása elől. Mindezt azért teszi, hogy a teológiai tételek hittétel jellegét, azaz minden bizonyítástól való függetlenségüket alátámassza: „ez a tanítás (ti. a teológia) sem szorul arra a bizonyításra, hogy princípiumait, a hittételeket megalapozza...”⁴⁹

A teológia könnyen elfelejti, hogy Arisztotelész legalábbis felveti a princípiumok induktív megalapozásának gondolatát. Ezzel azután teológiai oldalról

Aquinói Tamás igyekezete, hogy premisszáit igazolja, tehát logikai körforgásba jut. Mindez — eltekintve a premisszák tartalmának tarthatatlanságától — annak a *formális* szituációnak következménye, hogy a bizonyítás szerkezetében mindkét tétel voltaképpen a logikai kezdet, a princípium, a szillogisztikusan bizonyíthatatlan (vallási eredetű) előfeltevés szerepét tölti be.

(Az „istenérv” kritikája, természetesen nem merül ki a formális körforgás megállapításában. A lényeg magának az előfeltevés *tartalmának* kritikája).

A körforgás lehetősége Lang okfejtéseitől függetlenül is, bármilyen (tartalmilag akár helyes, akár helytelen) logikailag zárt axiómarendszeren belül fennáll, ha a kiindulópontokra, az alapelvekre, az axiómákra formális logikai deduktív bizonyítást próbálunk alkalmazni.

⁴⁷ L. Feuerbach: A hegeli filozófia bírálatahoz. Vál. Filozófiai Művek. Bpest, 1951. 140—154. o.

⁴⁸ Vö.: Sándor Pál: Aristoteles logikája. Gondolat, 1958. 125—127. o.

⁴⁹ Aquinói Tamás: Summa Theologica I. Q. 1. 8.

el is zárják a probléma következetesen *ismeretelméleti* megoldásának útját,⁵⁰ hogy ezáltal saját ontológiai előfeltevéseiknek nyissanak utat. Kétségtelen, hogy az indukciónak negligálása látszólag erősítette a logikai bizonyítások szigorúságát. A (nem teljes) indukciónak a hagyományos formális logikában nem éri el a feltétlen szükségszerűség fokát. A valóságban a deduktív szillogizmusok empirikus induktív alapjának tagadása mégis minden bizonyítás szigorúságának elvi lerombolásával egyértelmű, hiszen e bizonyítások „közvetlenül belátott” „abszolút evidenciája”, mint minden további levezetés szigorúságának alapvető feltétele, a legszubjektívebb önkény számára nyitja meg a kaput.

Erre, az intuicionista deduktivizmus szubjektív ingatagságára a Descartes-viták óta egyre inkább ráterelődött a figyelem. A bizonyításelmélet és az axiómaelmélet viszonyának tisztázása mindenekelőtt korunkban vált akut problémává. Elsősorban a tudománytörténet radikális fordulópontjai sürgetik a kérdés logikai, ismeretelméleti tisztázását. Így pl. a nem-euklidészi geometriák axiómarendszerének az euklidészitól eltérő jellege ma már teljességgel lehetetlenné teszi az axiómák apriorisztikus értelmezését. Bebizonyosodott, hogy az axiómarendszerek nem abszolút jellegűek, hogy az axióma—teoréma disztinkció nem feltétlen, hogy az axiómarendszer érvényességi köre relatív stb. Mindennek messzemenő kihatásai lehetnek és vannak a logikai bizonyításelméletre.⁵¹

Az axiómaelmélet természettudományos oldalról felvetett problémáit megnyugtatóan a materialista dialektikus történeti szemlélet jegyében lehet megválaszolni. „A gondolkodás egyetlen tartalma a világ és a gondolkodási törvények. A világ vizsgálatának általános eredményei e vizsgálat végén mutatkoznak meg, tehát nem *alapelvek*, nem kiindulópontok, hanem *eredmények*, befejezések. Fejből megszerkeszteni ezeket, belőlük mint alaphoz kiindulni, és tovább ebből a világot a fejben rekonstruálni: *ideológia*, olyan ideológia, amelyben eddig minden materializmus is szenvedett, mert a gondolkodás és a lét viszonyával a *természetben* némiképp tisztában volt ugyan, de nem a történelemben, nem látta be a mindenkori gondolkodásnak a történelmi-anyagi feltételektől való függését.”⁵² Engels itt olyan gondolatot fogalmaz meg, amelyet részletes kidolgozásában az indukciónak dialektikus logikai elméletének nevezhetünk, és amely az axiómák induktív, empirikus megalapozására irányuló materialista törekvéseket fejleszti tovább a dialektikus és történelmi materializmus eszközeivel. Ez az alapjaiban körvonalazott,⁵³ de még további kidolgozásra váró logikai elmélet abban haladja meg az empirizmus korábbi álláspontját, hogy a megismerés általánosításainak és axiómáinak *empirikus* alapjait az anyagi történelmi feltételek által meghatározott társadalmi *gyakorlat* folyamatában vizsgálja.⁵⁴

⁵⁰ Jellemző *Bochenski* eljárása. Az „axiomatikus módszer” történetéről szólva, teljesen elhallgatja Arisztotelésznek az empirikus megalapozásra vonatkozó gondolatát, és egyúttal — bár „mindmáig kielégítően meg nem oldott nehézségek” támasztása árán, de lényegében Lukasziewicz-cel egyetértve — eltünteti az indukciót, s a „redukció” egyik speciális esetének tünteti fel. (Bochenski: *Die zeitgenössischen Denkmethoden*. Francke Verlag Bern, 1954. 75, 77, 78. o.)

⁵¹ Vö.: *B. Ф. Асмус, Учение логики о доказательстве и опровержении*. 1954, 23—33. o.

⁵² *Engels*: *Anti Dühring*. Szikra, 1950., 352. o.

⁵³ *В. Ф. Асмус, i. m. uo.*; — *Sándor Pál, i. m. 180. o.*; — *Fogarasi B.: Logika*. Akadémiai Kiadó, 1955., 289—292 o.

⁵⁴ *Lenin*: *Filozófiai Füzetek*. Bp. 1954, 166. o.

„A gondolkodás fejlődése folyamán bizonyos tételek az emberiség felhalmozott tapasztalatainak' alapján axiómákká válnak. . . Ebben az értelemben helyességük bebizonyult, beigazolódott, de éppen azáltal, hogy axiómákká váltak, elesik annak szükségessége, hogy újra és újra ellenőrizzük őket. A logikai gondolkodás gyakorlata számára tehát alapelvek.”⁵⁵

Minden messzebbre menő elemzés igénye és lehetősége nélkül itt mindössze annak a véleménynek kívánunk hangot adni, hogy *a legfőbb kritikai szempont minden önmagában logikailag zárt elméleti rendszerrel szemben a rendszer logikai kiindulópontjainak, „princípiumainak”, „axiómáinak” kritikája*, legyen a kritika tárgya tudományos hipotézis, filozófiai vagy éppen vallásifilozófiai rendszer.

Ami pedig egy filozófiai rendszer „önkritikáját” jelenti, perdöntő kérdés, vajon meg tudja-e kerülni a formális körforgás Feuerbach jelezte buktatóit, amely körforgás a „rendszer” és az alkalmazott önvizsgálati módszer kiinduló feltételeinek formális egybeeséséből ered. Erre, a mondottak alapján, csak az a filozófia képes, amely saját kiindulópontjában nem abszolútumot lát, hanem a történelmi fejlődés eredményét. Ez az oka annak, hogy a történelmi materializmus a filozófiai kritikában az egyetlen valóságosan történeti kritika, és mint ilyen egyúttal minden filozófia saját kiindulópontjára vonatkozó önvizsgálatának egyedül alkalmas eszköze.

Erre az önszemléletre a vallási alapon álló filozófia elvileg képtelen. A logikai axiómaelmélet teljes relativizálása, természetesen, nem elégíti ki,⁵⁶ ez nem férne össze a vallás dogmatikus lényegével. Minden vallási-filozófiai áramlat közös vonása azonban, hogy a szubjektív ismeretelméleti relativizmussal saját kiindulópontját mint ontológiai-metafizikai előfeltevést szegezi szembe. Logikai, ismeretelméleti vonatkozásban ez annyit jelent, hogy a megismerés „kezdetét” egyfajta „szilárd értékrenddel” ruházzák fel, amelynek „szilárdsága” minden megismerésen túl gyökerezik.⁵⁷ Nem elemzik a megismerés valóságos történelmi dialektikus mozgását, hanem megszákítják, megmerevítik, megfosztják konkrét folyamat-jellegétől, és az ily módon elvont, formalizált „kezdetet” mint végső, ontológiai, ismeretelméleti, módszertani princípiumot rögzítik. *A logikai kiindulópontok azonosítása az ontológiával*, a szubjektum azonosítása az objektummal általában a vallásfilozófiai önindokolásnak lényeges része.

Ez, természetesen, *minden történetiséget* kizár. Az ún. történeti fenomenológia sem kivétel ez alól. J. Goetz a Franz König-féle „vallástudományi” szótár vallásfenomenológiáról szóló konspektusában, bár lojálisan tartózkodó modorban, de némi ortodox kritikával jegyzi meg, hogy a történeti vallásfenomenológia eljárása a szubjektív önkény lehetőségét rejti magában, mivel nem képes „a fantázia szabad játékát” korlátozni. E lényegében helytálló megállapításra azonban merőben helytelen megfontolások útján jut el. Jellemző módon hisztoricizmust, valamilyen enyhített evolucionizmust vet Söderblomnak (az iskola egyik képviselőjének) szemére azért, mert a történelmi vallásfenomenológiai „redukció” eredményeként megkülönbözteti a dinamizmust, az animizmust és a deizmust „alapstruktúráit”, sőt ezeknek bizonyos progresszív evolúciójáról beszél. Goetz azt a látszatot teremti, mintha a szubjektív önké-

⁵⁵ Fogarasi : Logika, id. kiad. 291—292. o.

⁵⁶ Vö. Bochenski, i. m. 87—88. o.

⁵⁷ A. Lang, i. m.: az axiológiai istenérvről szóló fejezet.

nyesség a vallásfenomenológia állítólagos történetiségéből fakadna. Lang néze-
teivel kapcsolatban már láttuk, hogy a fenomenológia „történetiségének”
valódi értelme látszat. Erre szükségtelen újra visszatérni. Inkább arról van
tehát szó, hogy a fenomenológia irányában fenntartással élő egyházi körök
számára még a történetiség e csekély látszata is sok. Ha el is fogadjuk Goetz
ítéletét, amely szerint a történeti vallásfenomenológiában „az állítólagosan
objektív intuitív magyarázat eredménye gyakran csak előzetesen megalko-
tott teóriáknak önkényes alkalmazása, amelyek az intuíciónak meghatározott
színezetet adnak”, ezt éppen azért tarthatjuk joggal igaznak, mert mélysé-
gesen idealista, történelemellenes szemlélettel van dolgunk.

Nézetünk szerint Lang éppen ezt a fenomenológiában szükségképpen
bennerejlő szubjektivista önkényességet emeli a tudatosság színvonalára, és
mint ilyent éppen ezt csempészi be alapelveként magába a logikába, miközben
ezzel előidézi a szokásos irracionalista skandalumot, minden logika tényleges
megsemmisítését. A valóságos történelmitől, a pszichikaitól, a minden objektív
meghatározottságtól elvonatkoztató fenomenológiai „introspekció” szemszö-
gében visszajára fordul maga a logikai mozgás. Ebben a látásmódban úgy tűnik
fel a történeti logikai *eredmény* — mint abszolút *kezd*t. Egy olyan logika szá-
mára, melynek látókörében ily módon eltorzul a történetiség, amely ugyan-
akkor a reflexióról formálisan nem mond le, de egyúttal beleütközik a formális
logika kétségtelen korlátaiba, nincs más lehetőség, mint magáról a logikáról
való burkolt lemondás. Ennek tipikus módja a megismerés logikai szigorú-
ságának látszólagos megtartása, kiindulópontjainak, alapjainak abszolút
tagadó meghaladása mellett. Lang az erre alkalmas kereteket (jóllehet ezt
nem ismeri be) a logika alapjainak szubjektivista pszichologizálásában találja
meg. Számára a formális logikai kezdetek, a bizonyítások alapjai elveszítik
meghatározottságukat, és az önkényes szubjektív döntés, az akarati elhatá-
rozással egybekötött eredeti választás, az egyéni döntés teljes egzisztencia-
lista szabadságélményének formáját öltik magukra.

Egy ilyen „logikailag önmagában zárt” rendszer tulajdonképpen csak
önmagát láthatja saját kezdeteiben. A vallásfenomenológiában ez a „kezd”
— a pszichikai *élmény*. Ez abszolutizálódik és azonosul a misztika útján az
élmény vélt *tárgyával*. Az idealista irracionalizmus szokásos fogásával van
tehát dolgunk: úgy „haladja meg” az alapelvek logikai körforgását, hogy
magát a körforgást emeli alapelvvé, és az ontológia dicsfényét vonja köréje.⁵⁸

Mindeddig nem tértünk ki a „szintézis” hagyományos tomista perspektí-
vájának vizsgálatára. Élünk azzal a reménnyel, hogy a „szintézis” egyik,
nevezetesen fenomenológiai aspektusának elemzése is elvezet bennünket
bizonyos általánosítható konklúziókhoz. Most mégis néhány megjegyzést kell
tennünk ebben a vonatkozásban.

Már láttuk, hogy a vallásfenomenológia „módszere” ontológiai princí-
piumot takar, az ún. eidetikus redukció végső fokon ontológiai adottságokba
csap át. Ha eltekintünk az eltekintendőktől, a tomizmus hagyományos áram-
latainál hasonló a helyzet: hierarchisztikus ismeret- és tudományelmélete

⁵⁸ Hogy a logikai körforgás, a bizonyítandóval való bizonyítás nem pusztán elvont
logikai vonatkozásban jellemzi a vallásfenomenológiát, hanem gondolkodásának egész
szerkezetét áthatja, azt még katolikus kritikusai is szóvá teszik. Az ún. összehasonlító
vallástudomány fenomenológiai ágával kapcsolatban J. Goetz megállapítja, hogy az
iskola követői alapelveként állítják fel, hogy *vallást* csak *vallásos* történész érthet meg.
(König, i. m. uo.)

„végső pontokhoz” vezet, amely pontokon az ismeretelméleti-módszertani princípiumok ontológiai adottságokként jelennek meg.⁵⁹

Mindkét irányzat végső ismeretelméleti-ontológiai princípiumokkal, mint igazolásra nem szoruló, bár egymástól némileg eltérő „végső elvekkel” dolgozik. Mindkettő, bár eltérő módon, de önmagából érti önmagát. A vallás-fenomenológia úgy, hogy nem lát problémát saját magában. Ahogyan a „közvetlen tudat” „nem probléma” önmaga számára, ahogyan a közvetlen élmény számára megszűnni látszik a tárgy-szubjektum probléma.

És a mindent közvetítő és mindent problémává tevő tomizmus — amely, bár nem minden ellentmondás nélkül, de megkísérli „filozófiai konklúzióvá” tenni a minden ráción felülálló lényegét, és „ésszerű alapokra” helyezi a minden ésszerűt meghaladót? A vallás számára alapvető jelentőségű „észigazságokat” (praeambula fidei) mindazonáltal a kinyilatkoztatás tárgyává is teszi, és a kinyilatkoztatás „tudományát” — a teológiát — önmaga tudományává emeli. Amit módszertani elvként minden más tudományra nézve érvényesnek tart („egyetlen tudomány sem bizonyítja saját tárgyát”), azt magára a teológiára és a metafizikai princípiumokra vonatkoztatva megtagadja. Ha tehát a tomizmus problémának látja önmagát, *csak önmaga számára* látja annak.⁶⁰

A kígyó itt is a saját farkába harap. Az ismeretelméleti megalapozottság tényleges hiánya az ontológiai (metafizikai) megalapozottság látszatát ölti magára. A princípiumok, logikai kiindulópontok azáltal princípiumok, hogy megszűnnek logikaiak lenni és ontológiaiaként jelennek meg. Ez minden teológia (és vallásfilozófia) alapvető ismeretelméleti titka.⁶¹

A kritikának tehát, ha hű akar maradni önmagához, ki kell lépnie a teológia határai közül, meg kell fordítania a teológia látszat-önkritikájának tételét, azaz: „... tárgy... önmaga számára a vallás nem lehet.”⁶² A kritika legfőbb kérdésének pedig éppen a *kiindulópont*ra magára kell vonatkoznia. A vallási alapon álló filozófiát, akárcsak magát a vallást, „kívülről”, a vallási princípiumok *logikai, pszichikai, társadalomtörténeti genezisének* folyamatában lehet megérteni. Ez komplex feladat, amelyet teljességében itt nem oldhatunk meg. Ezért csak az érintett kérdés néhány ismeretelméleti vonatkozására szorítkozunk.

A vallási fétiszizáció filozófiai leleplezésében és egyúttal a keresztény teológia és filozófia szóban forgó fő áramlatainak ismeretelméleti kritikája területén rendkívül fontos lépést tett *Feuerbach*, aki a vallás lényegét a valóságos viszonyok torz tükrözésében, az ember saját tulajdonságainak hiposztázisában látta: „Isten személyisége... az ember önmagánkívülivé vált tárgyasított

⁵⁹ „Denkgesetze — Seinsgesetze” (Th. v. Aquin: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. I. Bd., Salzburg, 1933, szerkesztői megjegyzések, 328. o.)

⁶⁰ „Zwar ist die Frage nach dem Wesen des theologischen Wissens bereits ein theologisches Problem, eine Theologie der Theologie. . .” (Th. v. Aquin: Summa Theologica id. kiad. I. köt., szerkesztői megjegyzések, 444. o.)

⁶¹ Vö.: „A gondolkodás és a létezés... indifferensekké lettek itt. Ez az, amit az emberek ősidők óta a lét és a gondolkodás azonosságával akartak kifejezni. Éppen a princípiumokra nézve bizonyul ez az azonosság igaznak. . .” (Nicolai Hartmann: Systematische Methode, Logos, III. (1912) 125, 127. o.) Ezt a hartmanni önvallomást érthetően értékeli nagyra és idézi Aquinói Tamás modern értelmezői, éppen az istenbizonyításokra vonatkozó szövegek interpretálása során. (Aquinói Tamás: S. Th. id. kiad. 332. o.)

⁶² L. Feuerbach : A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó, 1961., 50. o.

személyisége”.⁶³ Feuerbach feltárja a vallási tudat közvetlen ismeretelméleti alapjait, az emberi tudat önelidegenedését, bár nem hatol le az emberi lényeg társadalmilag meghatározott konkrét valóságának mélységéig, az elidegenedés nála szubjektív szinten marad.

Ezt az önmagától elidegenedett emberi lényeket a marxizmus konkrétan, mint anyagi-társadalmi valóságában meghatározottat fogja fel. Feuerbach kimondja, hogy a vallási princípium nem egyszerű kezdet, hogy *a kezdet az emberben van*. A marxizmus pedig a konkrét, társadalmi viszonyaiban meghatározott ember tudatát magát a történelmileg alakuló konkrét anyagi-társadalmi viszonyokra magukra vezeti vissza.⁶⁴

A logikai kezdet e materialista történetiségben ily módon elveszti abszolút jellegét: az emberi megismerés anyagi feltételei válnak minden logikai kezdet alapjává. Ez a „kezdet kezdete”, ha úgy tetszik, szintén a (formális) logika egyfajta meghaladása, de nem az abszolúttá merevedett, minden valóságos megismerési folyamatot mint olyant meghaladó és vele szemben álló fantasztikum talajáról. „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekből csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készen találtak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók.”⁶⁵

A materializmus — jegyzi meg Garaudy — szintén posztulátummal kezdődik. „De mióta azonos a posztulátum az önkényes gondolattal?”⁶⁶ A posztulátumok önkényessége, a logikainak abszurd „meghaladása”, minden logikai kezdet abszolutizálása, sőt ontológiává emelése ott kezdődik, ahol — a képzeletben — éppen ezektől a valóságos feltételektől vonatkoztatnak el. Ebben rejlik ismeretelméletileg minden teológia kiindulópontja, s ezt teszi a tudatos önkényesség álláspontjává a Lang-féle logika „szabad bizonyossága” is, mondván: minden logikai kezdet „előzetes döntést” foglal magában. Lang eljárása csupán annyit jelent, hogy az előzetes döntés önkényét, minden vallás és teológia ösztönös alapmagatartását alapelveként fogadja el, melynek önkényes volta éppen a „valóságos feltételektől” való teljes elvonatkoztatásban nyilvánul meg. (Láttuk, miként hámlik le a „fenomenológiai redukcióban” a valásról minden, ami azt konkrétta, társadalmivá, gyakorlattá teszi, mint marad végül a mindentől absztrahált „lényeg”).

Ezt a kiinduló teológiai előfeltevésre vonatkozó „döntést” jellemzi Marx az Ökonómiai-filozófiai Kéziratokban: „Ki teremtette az első embert és általában a természetet? ... kérdésed maga is absztrakció terméke. ... Ha te a természet és az ember teremtése után kérdezel, akkor elvonatkoztatasz embertől és természettől; *nem létezőknek* tekinted őket, s mégis azt akarod, hogy *létezőkként* bizonyítsam be őket. Csak ennyit mondok neked: mondj le absztrakcióidról, akkor kérdésedről is lemondasz. ...”⁶⁷

⁶³ L. Feuerbach, i. m. 275. o.

⁶⁴ „Feuerbach a vallási lényeket feloldja az emberi lényekben. De az emberi lények nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az emberi lények a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.” (Marx: Tézisek Feuerbachról. Marx—Engels Művei 3. köt. 1960., 9. o.)

⁶⁵ Marx—Engels: A német ideológia. Marx—Engels Művei 3. köt. id. kiad. 22—23. o.

⁶⁶ Garaudy: Marxista humanizmus. Kossuth, 1959. 297. o.

⁶⁷ Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe. Erste Abteilung Bd. 3., Berlin 1932., 124—125. o.

A kérdés feltevése már önmagában is állásfoglalást feltételez. Ami pedig a Lang által oly nagyra tartott „döntést” illeti, ezt mint pszichikai aktust nem tagadja senki. A filozófiai princípiumok elfogadása vagy elutasítása világnézeti állásfoglalás, és mint ilyen, pszichikailag is döntést involvál. De semmiféle döntés-élmény nem helyettesíti és nem biztosíthatja az állásfoglalás igazságtartalmát. A fenomenológia felcseréli, jobban mondva azonosítja a pszichológiai és az ismeretelméleti nézőpontot. Érthető okokból. Sem a fenomenológia, sem a teológia nem rendelkezik a megismerés objektív kritériumával. (A fenomenológia eredetileg „zárójelen belül” hagyja ezt, a teológia pedig, mint láttuk — önmagára hivatkozik.)

A döntés pszichikai jelenléte önkényessé teheti ugyan magát az állásfoglalást az objektív tényállás vonatkozásában. Az ember elvileg mindentől elvonatkoztatathat. Az önkényesség ebben az értelemben azonban mindössze annyit jelent, hogy az embernek módjában áll torzan tükrözni a valóságot. Marx viszont arra is rámutat, hogy a döntést mint pszichikai aktust magát is bizonyos motívumok determinálják. Nem abszolút szubjektív önkény teremti meg a világnézeti áramlatokat, tudományos koncepciókat, logikailag zárt, de kiindulópontjukban esetleg eltérő, sőt ellentétes elméleti rendszereket.

Ezzel kapcsolatban Marx az idézett helyen nemcsak azt tárja fel, hogy a teológia kiindulópontja egy, a valóságos feltételektől elvonatkoztatott, absztrakt előfeltevés, hogy a teológia kérdéseit az előfeltevés, a kiinduló princípium megváltoztatása nélkül nem lehet megválaszolni, hogy a teológia kritikája mindenekelőtt a kiindulópont (a kérdésfeltevés) kritikája. Tovább megy ennél, és minden ideológia legradikálisabb kritikájának alapjára helyezkedik: feltárja magának az ideológiai princípiumnak, a torz tükrözés logikai kezdetének mint társadalmi eszmének társadalmi meghatározottságát. Lang számára is érthető nyelven fogalmazva: „a döntés” meghatározottságát.

Más szóval feltárja az eszmei, jelen esetben a vallási elidegenedés legmélyebb forrását: az ember valóságos anyagi, társadalmi elidegenedését. „Feuerbach a vallási önelidegenülésnek, a világ egy vallási és egy világi világra való megkettőződésének tényéből indul ki. Munkája abban áll, hogy a vallási világot feloldja világi alapzatában. De, hogy a világi alapzat elválik önmagától és magának a fellegekben önálló birodalmat rögzít meg, az csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a világi alapzatot kell tehát magamagában mind ellentmondásában megérteni, mind pedig gyakorlatilag forradalmasítani.”⁶⁸

A vallás forrása nem pusztán a tudat szubjektív elidegenedése önmagától, hanem ennek magának is az ember valóságos anyagi viszonyaiban rejlő gyökerei vannak.

Térjünk vissza jelenleg legsajátosabb problémánkhoz, a szintézis csalóka ideája után futó vallásfilozófiai küzdelmek perspektíváinak ismeretelméleti vizsgálatához.

Ha a jelenség történeti felszíne felől indulunk ki, a keresztény filozófiai irányzatok vitáinak ~~68~~ kérdése első fokon tényleg úgy jelenik meg, amint azt maga a vallásfilozófia tudatosan megfogalmazza, azaz mint az „istenség metafizikai meghatározásának módjára” vonatkozó és az ennek megfelelő ismeretelméleti koncepciók ellentétének problémája. Egyik oldalról a (vallási) szubjektum és a (vallási) objektum *közvetlen* (érzéki, élményszerű) viszonyát kép-

⁶⁸ Marx : Tézisek Feuerbachról. Id. kiad. 8. o.

viselő irányzatok, másik oldalról a szubjektum és az objektum *közvetett* (reflexív) viszonyát előtérbe helyező áramlatok állnak egymással szemben. A világgal, s a vallásos szubjektummal *azonosuló*, illetve a tőlük transzcendens módon *elválasztott* isten — ez a két végső pólus, amelyek között a vallás filozófiai, teológiai áramlatai mozognak. A vallásfilozófiának ez az öntudata kétségtelenül kifejezi a jelenség logikai és történeti megjelenési *formáit*, de nem megy túl, nem mehet túl saját kiinduló előfeltevésén, nem tárhatja fel e formák *eredetét és tartalmát*. S mert az áramlatok mindegyike egymástól független „*princípiumokra*” hivatkozik, ellentétük úgy jelenik meg, mint a vallástörténet antinómája. Ezen a ponton teljesen megértjük a teológia évezredes vajdásának fájdalmait, amelyek abból a természetszerű szituációból fakadnak, hogy nincs, mert nem lehet tekintettel az őt magát eredményező társadalmi, ismeretelméleti és pszichológiai tényezőkre.⁶⁹

Ha mármost továbbmegyünk, és a „vallásfilozófia” „önvallomása” mögött rejlő összefüggésekhez közeledünk, ha a részletektől eltekintünk, és a szemben álló két koncepció mélyebb jellemzésére törekszünk, akkor, a közös vonások mellett (hogy ti. mindkettő ontológiába átcsapó ismeretelméleti előfeltevésen nyugszik), az a konkrét, ellentétig fokozódó különbség válik egyre nyilvánvalóbbá, hogy ismeretelméletileg és ontológiailag a vallási szubjektum és „objektum” képzelt viszonya az egyik fő áramlatban, ill. az azt jelen esetben képviselő vallásfenomenológiában a *szubjektív* szellemiség síkján, az egyéni tudat számára az immanencia közvetlenségének jegyében, a másik fő áramlatban, a tomizmus klasszikus kereteiben viszont egy „*objektív*” szellemi síkon (transzcendens közvetítéssel, az egyéni tudat számára mintegy közvetett formában) jelenik meg.

A két irányzat ellentéte ebben az ismeretelméleti-ontológiai vetületben úgy tűnik fel, mint a (vallásos) szubjektum és a (vallási) objektum közötti viszony *közvetlenségének* vagy *közvetettségének* alternatívája.

Feuerbach éppen ebben a kérdésben, a teológia legködösebb csúcsain teremt világosságot, amikor a szemben álló irányzatok ellentétes viszonyát, ellentétük lényegét magát a vallás lényegi sajátosságaként ragadja meg, miközben egyetlen gyökerre vezeti vissza, és mint a vallási elidegenedés közvetlen kifejeződését ragadja meg a problémát: „A vallás az embernek saját lényegéhez való viszonyulása. . . de lényegéhez nem úgy mint a sajátjához, hanem *mint egy másik, tőle különböző, sőt vele ellentétes lényhez*. . . a vallás eredeti fogalmában. . . olyan szemlélet, amely éppúgy közvetlenül *különbözteti meg* (kiem. tőlem, M. Gy.) istent az embertől, mint ahogy megint csak *azonosítja* (kiem. tőlem, M. Gy.) istent az emberrel.”⁷⁰

Az ember és az isten közötti viszony közvetlensége vagy közvetettsége, az immanencia vagy transzcendencia dilemmája mögött ily módon az emberi tudat saját *elidegenedett* termékéhez való viszonyának ellent-

⁶⁹ A valláspszichológia — egyébként nagyon is megkérdőjelezhető — létjogosultságát elfogadó tomisták pl. „alapfeltevésként” hangsúlyozzák, hogy az az irányzat, mely a valláslélektanból akarja levezetni a teológia rendszerét „átlép azon a határon, melybe a lélektan tudományos jellege szorítva van”. (Kühár: Bevezetés a vallás lélektanába. Bp., 1926. 9. o.) A tomizmus a kinyilatkoztatás „objektív” előfeltevésének pozíciójából ítéli meg a valláspszichológia létjogosultságának határait. E szerint a valláspszichológia nem hivatott a transzcendens tárgy létkérdésében dönten. (Uo. 7—8. o.) A tomizmus csupán látszatgesztet tesz a vallás pszichológiai motívumainak elismerése felé. Voltaképpen ezeket is alárendeli a teológia metafizikai előfelvéseinek.

⁷⁰ L. Feuerbach : A kereszténység lényege. Id. kiad. 246. o.

mondásos volta jelenik meg. A vallási „tárgy” a tudat önelidegenedése, a tudat tényleges pszichológiai, logikai mozzanatainak hiposztázisa, amelynek mint ilyennek sajátos látszata, hogy az emberi tudatnak egyszerre a *legközvetlenebb sajátja* és egyszerre a *legelérhetetlenebb, legmegragadhatatlanabb, legközvetettebb ellentéte*, abszolút „transzcendens objektuma”. Ez minden vallásos tudat legsajátosabb ellentmondása, belső feszültsége, és mint ilyen, lényege. Ez a belső feszültség manifesztálódik a teológiai áramlatok feszültségének formáiban. A feszültség belső pólusai maguk zárt teológiai rendszerek formáit öltik, és ezzel külsővé, rendszerek közötti ellentétté válnak.

Együttal új látszat fátylát feszítik a többszörösen kódos lényeg titka elé. Létrejön a vallási tartalom igazságának vonatkozásában „kitüntetett” teológiai rendszer látszata, és együttal az az illúzió, hogy a „kitüntetett” rendszer talaján létrehozható az ellentmondás feloldása.

Miután a vallás ismeretelméleti lényegének ellentmondásos pólusai ilyen módon teológiai rendszerekben szétválnak, eredeti egységük csak az újraegyesítés mindig megújuló vágyában jelentkezik. A szintézis mindmáig gyötrő hiánya a teológia öntudatában mindemellett teológiatörténeti véletlennek tűnik.

A vallás ismeretelméleti alapjaiban rejlő belső feszültség, természetesen csak a vallásnak mint olyannak ismeretelméleti kritikájában tárul fel. A teológia, és a vallásfilozófia öntudatában ez az ellentét elsősorban külső formáiban jelentkezik: a misztikus és az ágostoni tendenciák „empirikus közvetlenségében” az alany és a tárgy *azonossága*, a tomizmus „reflexiók közvettségében” — inkább *ellentétessége* dominál.

Mindazonáltal a rejtett feszültség dialektikája, akarva-akaratlanul, *mindkét áramlat alapján külön-külön is megjelenik*. Mindkét irányzat rákényszerül az isten-világ viszony transzcendenciájának-immanenciájának kérdésében való valamilyen közvetítő állásfoglalásra. A vallásfenomenológiai kísérletek a transzcendenciát immanens közvetítésben próbálják megragadni. Az eredmény azonban maga a feloldhatatlanság, a „vallási tárggyal” való személyes azonosulás „poláris feszültségének”⁷¹ állandósága. Ugyanígy a tomizmus ortodoxiájában, amely elsősorban a transzcendencia közvetett megközelítésének nehézségeivel küszködik, az eredmény: a transzcendencia-immanencia viszony titokká nyilvánítása: isten immanenciája és transzcendenciája egyaránt megragadhatatlan.⁷² Így jön létre a „magánvalósága szerinti” isten és „a számomra valósága szerinti” isten alternatívája,⁷³ amellyel kapcsolatban viszont Feuerbach teljes joggal jegyzi meg, hogy „Ez a megkülönböztetés... aközött, ami isten *magánvalósága szerint* és ami isten az *én számomra*, feldúlja a vallás békéjét, azonfelül pedig önmagában is alaptalan és tarthatatlan disztinkció.”⁷⁴

⁷¹ A probléma rendkívül nehéz — vallja be *Lang* —, „mivel a vallásosság a szubjektivitás és a személyiség legintenzívebb alapjáig hatol le”, miközben viszont „a vallási objektum az istenség érzékelteti, világtranszcendens területén van”. S hozzáteszi: „e két pólus kiegyenlítődése nagyon nehéz (!), úgy hogy a vallástörténetben állandó küzdelem (!) játszódik le az objektív tartalom fölötti erőteljes reflexió és a belső, szubjektív megragadottságban való elmélyedés között...” (i. m. 39. o.)

⁷² Hogy a tomizmus ennek nyomán hová jut, azt tanulságosan illusztrálja az a tény, hogy az istenbizonyítékokat végeredményben az analógiai bizonyítás színvonalára kénytelenek leszállítani (Th. v. Aquin. Id. kiad. I. köt., szerkesztői megjegyzések, 334., 335. o.).

⁷³ Vö.: *Aquinói Tamás*: Summa Theologica, I. Q. 2., 1.

⁷⁴ *L. Feuerbach*: A kereszténység lényege. Id. kiad. 52. o.

Jogosnak látszik ezek után az a következtetés, hogy amikor a szintézis teljes hiányát, pontosabban azt látjuk, hogy minden ún. szintézis csupán egyik vagy másik aspektus alapján jön létre (Lang esetében, jöllehet nem világos tudatossággal, de lényegében az ágostoni fő vonalat képviselő vallásfenomenológia talaján), anélkül hogy magukat az alapvető aspektusokat egységes valásfilozófiai, teológiai rendszerben oldhatnák fel, nem egyszerű véletlen történeti ténnyel, hanem olyan történetileg szükségképpen kialakult tudati jelenséggel állunk szemben, amely ismeretelméleti szempontból magának a vallásnak lényegét juttatja külső kifejezésre, és amelynek megszüntetésére irányuló minden „szintézis” végzetes szituációt hordoz magában: az ellentétes irányzatok korlátjaik kiegészítését, látszat szerint, egymásban bírják, évszázados vitáikban, látszólag, egymást szülik.

Ellentétük valóságos megszüntetése: magának a vallási elidegenedésnek megszüntetése. A vallás legsajátosabb paradoxona, hogy saját kérdéseire az a társadalmi folyamat és a vele járó felismerés ad végleges és kielégítő választ, amely magát a vallást szülő anyagi-társadalmi és tudati elidegenedést szünteti meg.

ПО ПОВОДУ ОДНОГО КАТОЛИЧЕСКОГО «РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО СИНТЕЗА»

Дьюла Мункачи

Статья посвящена изучению философских направлений, целью которых является создание единой католической философии религии, и которые усматривают одно из условий создания такой философии в объединении томизма и религиозно-феноменологических направлений. По мнению автора в отношении этих двух направлений отражается традиционная противоположность двух главных отраслей истории теологии: августинского и томистского направлений.

В статье анализируется книга «Сущность и правда религии», автором которой является профессор боннского университета Альберт Ланг, старающийся к фузионированию томизма и феноменологии религии. Автор статьи приходит к заключению, что феноменология прикрывает субъективно-идеалистическую онтологию, вследствие чего ее «объединение» с объективно-идеалистической христианской метафизикой порождает новые противоречия. Феноменология религии, в конечном счете, не способна перешагнуть рамки субъективизма августинской мистики.

Книга Ланга свидетельствует о том, что логико-гносеологические стремления к объединению феноменологической «интуиции» и «рефлексивного» познания, выдвигаемого томистами, не ведут к результатам.

Оценивая стремления Ланга, автор статьи устанавливает, что попытка создавать синтез осталась, в сущности, неудачной: основная концепция книги, волей-неволей, зиждется на позициях феноменологии религии, сохраняющей августинские реминисценции.

Во второй части статьи, касаясь некоторых гносеологических и методических проблем критики марксистской философии в отношении религиозно-философских систем, автор старается сделать выводы на счет возможности и перспективы синтеза философии религии. По его мнению, религиозно-философская система способна путем формальной логики оправдать свою исходную позицию лишь посредством логического круговорота, т. е. «петиции принципа». Однако, марксистская критика не может удовлетворяться простой формально-логической регистрацией этого факта. Она должна стремиться, прежде всего, к общественно-исторической и гносеологической критике исходных пунктов, основных положений и «принципов» данной системы религиозной философии, не доказанных и не доказываемых путем формальной логики.

Действительно критической трактовкой разоблачаются теологический вид и религиозное отчуждение. Традиционная противоположность главных направлений теологии и католической философии обусловлена самой сущностью религии, религиозным отчуждением. В теологической дилемме непосредственности или опосредствованности отношения между человеком и богом проявляется — из точки зрения гносеологии — проти-

воречивое отношение человеческого сознания к своему отчужденному продукту. Религиозный предмет — это гипостаз настоящих психических и логических моментов сознания, особенным проявлением которого является то, что он, как таковой, представляет самую непосредственную черту человеческого сознания и в то же время он является его самой недосягаемой, самой посредственной противоположностью. Это самое специфическое противоречие религиозного сознания проявляется как напряженность между главными течениями теологии и философии религии.

Попытки религиозной философии, направленные к элиминации этого противоречия, являются безусловно бесперспективными. Ликвидация коренных противоречий главных направлений философии религии однозначна с ликвидацией самого религиозного отчуждения.

MARGINAL NOTES TO AN ATTEMPT AT A CATHOLIC „SYNTHESIS OF PHILOSOPHY OF RELIGION”

Gyula Munkácsi

The article deals with the efforts aimed at the creation of a unified catholic philosophy of religion and considering the union of Tomism with the phenomenology of religion as a condition to this purpose. The author is of the opinion that it is the traditional antagonism between the two main branches of theology Tomism and Augustinianism that shows itself in the relation of these two tendencies.

Analyzing the train of thought of the book „Wesen und Wahrheit der Religion” by Albert Lang, university professor at Bonn, endeavouring to attain the fusion of Tomism with the phenomenology of religion, the author shows that, strictly speaking, phenomenology disguises subjective idealistic ontology, and therefore, its „union” with the objective idealistic christian metaphysics leads only to further contradictions. The phenomenology of religion cannot, after all, break through the limits of the subjectivism of Augustinian mysticism.

Lang's book bears witness to the fact that the gnosiological-logical endeavours directed to the union of phenomenological „intuition” with „reflexive” cognition emphasized by Tomism, also remain unsuccessful.

Evaluating Lang's efforts, the article states that the attempt at a synthesis essentially proves to be unsuccessful: the conception of the book is based willy-nilly, on the positions of the phenomenology of religion preserving Augustinian reminiscences.

The second part of the article, dwelling on some of the gnosiological-methodological problems of Marxist philosophical criticism connected with religious-philosophical systems, tries to draw fundamental consequences as to the possibilities and perspective of a synthesis of the philosophy of religion. In the author's view, it is only through a logical circuit, *petitio principii*, that a religious-philosophical system can try prove its own starting-point by means of formal logic. But Marxist criticism cannot be satisfied with the simple formal logical registration of this fact. It is expected, first of all, to aim at the social-historical and gnosiological criticism of the starting-points, fundamental premises, logically unproved and unprovable „principles” of the religious-philosophical system in question.

The real critical view exposes theological appearance as well as religious alienation. The traditional antagonism of the main tendencies of theology and catholic philosophy arises from the substance of religion: religious alienation. The theological dilemma of directness or indirectness in the relation of man and god reflects — from the gnosiological view-point — the contradictory relation of human mind to its own alienated product. The religious object is the hypostase of the real psychical, logical elements of the mind, the special appearance of which is to be, the most *direct* property of the human mind, and, at the same time, its most unattainable and most *indirect* opposite. This most characteristic contradiction of the religious mind appears as the tension between the main tendencies of theology and philosophy of religion.

The attempts of the philosophy of religion to eliminate this contradiction, have necessarily no perspective. The liquidation of the deepest fundamental contradictions between the main tendencies of the philosophy of religion means as much as the liquidation of religious alienation itself.