

sem öreg ember, aki ne töltené be élete napjait.
Mert a legfiatalabb is százéves korában hal meg;
s aki nem éri meg a századik évét,
az már átkozottnak számít. (Iz 65,20 skk.; vö. 66,7)

Takács Gábor fordítása



A dolgozat fordítása a Werner H. Schmidt — Holger Delkurt — Axel Graupner: *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*. In *Erträge der Forschung*. 281. köt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Darmstadt, é.n. alapján készült. A fordítás és kiadása a WBG reklám célzatú ingyenes engedélyével történt, amelyet ehelyütt is megköszönök. A WBG kiadói tevékenységét a teológia területén is magas színvonal jellemzi, amelyről a www.wbg-darmstadt.de internetes honlapon is meggyőződhetünk. (A ford.)

A dekalógus elemeiről eddig megjelent elemzések: az első parancsról *Katekhón* 2004/1 (46-66. o.); a második parancsról 2004/2 (203-228. o.); a harmadik parancsról 2005/1 (75-84. o.); a negyedik parancsról 2005/2 (201-214. o.). (A szerk.)

KLAUS MÜLLER

MENNYIRE FÜGGETLENÍTHETI MAGÁT A HIT AZ ÉSZTŐL? II.

*megjegyzések a megalapozás problémájához**

III. VÉGSŐ MEGALAPOZÁS – A BIZONYÍTÁS IGÉNYE NÉLKÜL

Az alcímből kiolvasható elgondolás első pillantásra minden bizonnyal a kör négyesítésének híres kísérletére emlékeztet. Nekem mégis úgy tűnik, hogy lehetséges egy olyan megalapozó gondolatmenet, amely szerényebb igényekkel lép fel, mint a megalapozás hagyományos eljárásai általában, illetve az istenérvek különösen, és mégis erősebb, mint az inverziós eljárás (hogy a megalapozásról való lemondás egyéb bemutatott típusait ne is említsem). Annak érdekében, hogy ez belátható legyen, mindenképp el kell magyarázni, hogy filozófiailag mit jelent (és mit nem) a „végső megalapozás”. Ez legjobban úgy valósítható meg, ha bemutatjuk az első filozófia egyes típusait. Szisztematikus szempontból három irányzat különböztethető meg.

*Klaus Müller –
a münsteri
egyetem
filozófia-
professzora*

1. A végső megalapozás metafizikai paradigmája

Mint már említettem, az „első filozófia” megnevezés a végérvényes, kétségtelen és megkerülhetetlen megalapozást szolgáltató gondolatmenetekre Arisztotelésztől származik. A sztagéirai filozófus volt az is, aki elsőként dolgozta ki egy ilyen gondolatmenet egész szerkezetét, leírta annak funkcióját, és filozófiája egyik fontos részének alapvetésül használta. A *Metafizika* Γ (IV) könyvének arról a szakaszáról van szó, amelyben az

* Klaus Müller tanulmányának első részét a *Katekhón* 2005/2-es számának 214-230. oldalain közöltük. (A szerk.)

ellentmondásmentesség elvét fejt ki.¹ Annak a gondolatnak az első filozófiai súlya, amely szerint nem lehetséges, hogy valami egyszerre és ugyanazon vonatkozásban legyen is, meg ne is legyen, abban nyilvánul meg, hogy ez az alapelv a maga részéről semmiféle bizonyításra nem szorul, sőt még csak nem is bizonyítható. Hiszen az, aki kétségbe vonja, a kétségbevonás aktusában erre az alapelvre támaszkodik – amennyiben miközben kétségbe von, valami meghatározottat, vagyis ezt és ezt, nem pedig valami mást tesz.

2. A végső megalapozás tudatfilozófiai paradigmája

Érintőlegesen utaltam már arra, hogy a végső megalapozás újkorra jellemző tudatfilozófiai formájának tulajdonképpen ösátyja nem egy modern szerző volt, hanem valaki a későantikvitás korában, nevezetesen Augustinus, amikor azt mondta: *Si enim fallor, sum – Ha tévedek, vagyok.*² Ahogyan e gondolat Descartes-nál visszatér, az nemcsak megfogalmazódásának korábbi és későbbi körülményeit és feltételeit tekintve más.³ A döntő különbség abból származik, hogy a szubjektum önmagáról szerzett bizonyosságára való hivatkozás először Descartes-nál lép elő egy egész filozófia konstrukciós pontjává. A döntő érv a következő: „Miközben ezen a módon mindent, amiben csak kételkedhetünk, elvetünk, sőt, hamisnak tettünk, könnyedén feltesszük, hogy nincsen Isten, sem ég, sem föld, és testünk sincsen; ámde ugyanígy nem tehetjük fel, hogy mi sem létezzünk, mialatt mindezen dolgok igazságában kételkedünk: mert annyira ellen-szenvesnek érezzük az elképzelést, hogy aki gondolkodik, nem létezik igaz módon ugyanakkor, amikor gondolkodik, hogy valamennyi túlzó feltételezés

1. Arisztotelész: *Metafizika* 1005b-1009a

2. Augustinus: *De civitate Dei* XI. 26. [Magyarul: *Szent Ágoston Az Isten városáról írt XXII könyve*. II. Budapest, 1860. 128.]

3. Vö. H. Verweyen: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Düsseldorf, 1991. 217-232.; E. Holling – P. Kempin: *Identität, Geist und Maschine. Auf dem Weg zur technologischen Zivilisation*. Reinbek, 1989. 96-97.

ellenére sem tehetjük meg, hogy el ne higgyük, ez a következtetés: *gondolkodom, tehát vagyok* igaz, és következésképpen az első és legbizonyosabb, amely annak, aki a gondolatait rend szerint vezeti, megmutatkozik.”⁴ Az öntudat pusztá tényéhez való visszanyúlás középpontba állítása természetesen azzal a következménnyel jár, hogy Descartes elveszíti a megismerés mindazon tartalmát, amely túl van a szubjektum önmagára vonatkozó bizonyosságán. Hogy mégis eljusson az önmagáról való tudástól különböző tartalmakhoz, Descartes arra kényszerül, hogy a továbbiakban néhány meglehetősen problematikus, mert végső soron igazolatlan nézetre támaszkodjon, mindenek előtt egy tökéletes lény ideájára, amely tökéletességének megfelelően szükségszerűen létezik és egyszersmind igaz voltához sem férhet kétség, tehát az embert nem úgy alkotta meg, hogy annak elkerülhetetlenül tévedésbe kelljen esnie.

Az ilyen ballasztól majd csak Kant szabadítja meg a tudatfilozófiai típusú végső megalapozást, ám eközben egészen új terheket is helyez rá. A kérdéskörhöz kapcsolódó megfontolásai *A tiszta ész kritikájában* találhatóak, abban a szakaszban, amely *A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciója* címet viseli. Az eddigi filozófiai hagyomány egyik legnehezebb szövegével van dolgunk. Descartes tudatfilozófiai jellegű végső megalapozást állított filozófiájának középpontjába, de innen csak néhány feltételezés segítségével tudott visszatérni a pusztá öntudatot meghaladó ismeretanyaghoz. Kantnál viszont a végső megalapozás szándékával az elméleti filozófia minden fontos része közvetlenül az öntudat gondolatához van kapcsolva. Az ő *Transzcendentális dedukciója* az ismeret első olyan következetes igazolása, amely arra reflektál, amit az egyáltalában vett ismeret létrejöttéhez eleve fel kell tételnie. Kant szövegének központi jelentőségű szakasza ezzel a híres mondatral kezdődik: „*Lehetségesnek* kell lennie, hogy a »Gondolkodom« valamennyi képzetemmel együtt járjon”,⁵ majd ellenállhatatlanul a következő tételhez vezet. Az önmagunkhoz való viszonyunk, ahogyan azt az öntudat fogalmában meg kívánjuk ragadni, nemcsak a vele magával összefüggő

4. René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Budapest, 1996. 28

5. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest, 2004. 145. (B 131)

megismerés igényét kell beteljesüléshez segítenie, hanem azt is, ami a világhoz való viszonytal, tehát a szubjektumnak a tőle különbözőhöz való viszonyával kapcsolatos.

Csakhogy az instancia, amitől a végérvényes megalapozást reméljük, maga is – enyhén szólva – jelentős kihívásokat támaszt. A leírására tett minden többé-kevésbé intuitív vagy spontán kísérlet rövid úton zsákutcának bizonyul. Elég ezek közül csak a legelterjedtebbet említeni. Előszere-tettel tekintenek az öntudatra mint egy szubjektum önmagára vonatkozó reflexiójának termékére vagy legalábbis kifejeződésére. Aki viszont így közelíti meg a kérdést, feltételezi azt, amit majd csak az öntudatnak kellene konstituálnia, nevezetesen egy szubjektumot. Ha ezt elkerülendő egy nem-szubjektumot tételezünk kiindulópontul szolgáló instanciaként, akkor az reflexióval – szó szerint: ennek az instanciának az önmagához való visszahajlásával – sem válhat szubjektummá. Az öntudat reflexióelméleti felfogásának egy további problémája abban rejlik, hogy e nézet szerint egy szubjektumnak már mindig is tudnia kell, hogy önmagát érti akkor, amikor azt mondja: „én”. De honnan tudja ezt, ha az öntudat csak reflexióval jöhet létre? Mindez világosan jelzi, milyen nehézségekkel kell számolni az öntudat megfelelő fogalmi tisztázása során. Az ezzel kapcsolatos hallatlan intenzitású diszkusszió nagyrészt az 1799 és 1807 közötti szűk évtizedben zajlott le, méghozzá két nagy teológiai jelentőséggel bíró, túlfűtött vita formájában, amelyekbe harmadikként belevegyültek még egy korábbi, hasonló vita hangjai is.⁶ Ezekben az összecsapásokban minden szerepet kapott, aminek akkoriban filozófiai és irodalmi ragja vagy neve volt.

6. A következő vitákról van szó: a Gotthold Ephraim Leibniz spinozizmusáról (vagyis szisztematikus szempontból nézve a panteizmusról, illetve ateizmusról) szóló Friedrich Heinrich Jacobi által kezdeményezett vita; a Johann Gottlieb Fichte kirobantotta „ateizmus”-vita (Jacobi ebbe is bekapcsolódott); és az ismét csak Jacobi által kiváltott „az isteni dolgokról” szóló, közte és Friedrich Wilhelm Joseph Schelling között zajló vita, amelyet valójában „teizmus-vitának” is nevezhetnénk. Az összefüggésekhez és a háttérhez az újabb irodalomból lásd: W. Jaeschke (hrsg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg, 1994; W. Röhr (hrsg.): *Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer*. Leipzig, 1991.

Ám az igen magas színvonalú, koncentrált erőfeszítések mégsem vezettek szilárd eredményre. Ellenkezőleg: az úgynevezett német idealizmus röviddel Hegel 1831-ben bekövetkezett halála után szabályszerűen összeomlott. Speklatív igényei egyszerűen nem voltak összhangba hozhatók a realitással. Az egyik oldalon a filozófia, mint a hegeli is, fel kívánta ölelni a valóság egészét, többé felül nem múlható módon mint egységet egyetlen alpból próbálta megérteni, és mint ésszerűt akarta áttekinthetővé tenni. A másik oldalon a technikai haladás és a tudományos fejlődés lassanként elkezdte megmutatni kettős arcát. Létrejön a proletariátus, politikai és társadalmi fordulatok következnek be. Hagyományok, értékek, normák válnak kérdésessé. Mi az egyáltalán, ami még megbízható?

Az emberi egzisztencia a maga ellentmondásaiban, a társadalom és a nyelv most filozófiai alapfogalommá értékelődik fel, és megragadható, jól használható támpontokat kínál a spekulatív filozófia kifinomult elvontságaival szemben. Újra csak néhány nevet említenék: Beköszönt Schopenhauer, Marx, Nietzsche, majd Wittgenstein és Heidegger kora. Semmi nem lenne idegenebb számukra, mint valami végső megalapozást szolgáló filozófiai projekt. Még sincs már messze egy ebbe a típusba tartozó újabb vállalkozás kibontakozása, egy olyané, amely lényege szerint társadalom- és nyelvfilozófiai indíttatásokból táplálkozik, és az egyetlen kortárs első filozófiai programnak számít, nevezetesen: a végső megalapozás diszkurzuselméleti paradigmája.⁷

3. A végső megalapozás diszkurzuselméleti paradigmája

Az első filozófia ezen formáját egyetlen szerző alapozta meg és tette ismertté, az időközben emeritált frankfurti filozófus, Karl-Otto Apel. Tőle származik annak az átfogó filozófiai projektnek a neve is, amelyen évtizedek óta dolgozik. A transzcendentálpragmatika név természetesen egy programot hirdet meg, amelyet röviden a következőképpen jellemezhetünk: Apel

7. Lásd ehhez: K. Müller: *Wenn ich „ich” sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*. Frankfurt – München, 1994. 407-456.

Kantnak mint a transzcendentális gondolkodás reprezentánsának alapvető belátásait kapcsolja össze a *linguistic turn* belátásaival, vagyis a filozófiának a századfordulón bekövetkezett hevesen és sokrétűen megvalósuló nyelv felé fordulásával. Így próbálja egyesíteni a kétségtelenség és megkerülhetetlenség Kant gondolkodása által kijelölt és szisztematikusan feltárt dimenzióját az interszubbjektivitás és a cselekvés dimenziójával (a „pragmatika” itt az interszubbjektivitás és a cselekvés lehető legszorosabb összefonódásának, vagyis a nyelvi cselekvésnek a megnevezése). Ha sikerül a kétségtelenség és megkerülhetetlenség, illetve a gyakorlati interszubbjektivitás ilyen összekapcsolása, akkor lehetőség nyílik univerzális, tehát kétségtelen és megkerülhetetlen normák megalkotására az emberi cselekvés számára. Az a médium, amelyben Apel a transzcendentális és a pragmatika ilyen következményeket is magában rejtő összefonódását keresi, nem más, mint az érvelés folyamata. Annak kimutatására törekszik, hogy a mindenkorri beszélgetőpartnerek az értelmes érvelés minden szituációjában bizonyos normákat eleve feltételeznek és elfogadnak. A nyelvi cselekvés e horizontjában pedig az emberi cselekvés további normáinak megalkotására is mód nyílik. Ezért a transzcendentálpragmatika tartalmi magja az úgynevezett diskurzus-etika, vagyis olyan cselekvési irányelvek kialakítása, amelyeket az érvelés szituációjából nyerünk.

Saját koncepcióját Apel deklaráltan mint harmadikat fogja fel az első filozófia lét, illetve tudat szerint orientált paradigmái után. Ebből a perspektívából bátran kijelenthetjük, hogy a transzcendentálpragmatika bizonyos mértékig önállósítja az arisztotelészi onto-szemantika nyelvi oldalát, és a végső megalapozás önálló stratégiájává építi ki. Tételszerűen kifejezve a végső megalapozás transzcendentálpragmatikai útja általánosságban a következő: „Az érvelés azon preszuppozíciói tekinthetők végső megalapozással bíró elveknek, amelyek performatív önellentmondás nélkül nem vonhatók kétségbe, és éppen ezért körbenforgás (*petitio principii*) nélkül logikailag nem alapozhatók meg.”⁸ Azok a preszuppozíciók, vagyis előfeltételek, amelyek

8. K.-O. Apel: *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*. In *Concord* 11 (1987) 2-23.

ennek az érvnek a magvát képezik, önmagában véve nagyon egyszerűek. Tulajdonképpen abban állnak, hogy a beszélgetőpartnerek racionálisan akarnak érvelni, és mindegyik fél abból indul ki, hogy a másik az érveket kötelező erejűnek fogadja el. Ennek az ellentéte akkor valósulna meg, ha valaki azt mondaná: „Igaz ugyan, amit mondasz, de engem ez teljesen hidegen hagy.”

Ha komoly szándékkal bocsátkozom bele egy argumentációs szituációba, akkor bizonyos normákat eleve és minden további nélkül érvényesnek ismerek el. Reakcióimnak racionálisnak kell lenniük, fel kell tételeznem, hogy partnerem is erre számít tőlem, és ugyanígy fel kell tételeznem, hogy partnerem tud racionálisan reagálni, továbbá, hogy érvelni akar. Még abban az esetben is, ha ezek közül a feltételek közül egyet vagy többet kétségbe vonok, ezt csak úgy tudom megtenni, hogy szükségképpen igénybe veszem a kétségbe vont feltételeket, rájuk kell támaszkodnom, ebből következően ezek végső alappal bírónak tekinthetők. Hiszen a racionális érvelés előfeltételeit nem tudom másképp kétségbe vonni, mint hogy racionálisan érvelek, hacsak nem úgy lépek ki a beszélgetés szituációjából, hogy értelmezhetetlen hangokat bocsátok ki. Csakhogy még a kommunikáció megszakításának ilyen vagy más módja sem jogosítja fel beszélgetőpartneremet arra, hogy beutaltasson engem a bolondokházába. Talán egyszerűen csak nem akarok ezzel a partnerrel argumentatív viszonyba kerülni. Ám ahol van valami, amit akarnak vagy nem akarnak, kell lennie valakinek, aki ezt a valamit akarja vagy nem akarja, tehát egy szubjektumnak. Ezt pedig, mivel kizárólag az argumentatív kommunikációra koncentrálok, a transzcendentálpragmatika túlságosan is elhanyagolja. Ez jelenti a gyengéjét is. Másképp fogalmazva: létezik a végső megalapozásnak egy diszkurzuselméleti változata, ez azonban visszavezet a szubjektumfogalomhoz, és annak első filozófiai minőségéből meríti erejét. A végső megalapozás egész tematikáját közös nevezőre hozva elmondhatjuk: filozófiailag valóban létezik olyasmi, hogy kétségtelenség és megkerülhetetlenség. Ez azonban nem valamely abszolút tudás, hanem bizonyos szisztematikus megközelítések függvényében bizonyos gondolatok feltétlenül kötelező volta.

Pontosan tisztázni kell, mit állítunk ezzel – és mit nem. Logikailag hibátlanul megalkothatjuk a kétségtelen és megkerülhetetlen érvényességigény,

a végérvényes értelem fogalmát, azonban ez még egyáltalán nem garancia arra, hogy van valami, ami ennek a fogalomnak reálisan megfelel. Elképzelhető, hogy elménk képes legyen a legszigorúbb logika szerint is helyes végső megalapozási eljárásokat kidolgozni, de pusztán azért tegye ezt, sőt azért legyen kénytelen ezt tenni, mert funkcionális struktúrája az érvényességnek erre a perspektívájára van programozva, anélkül azonban, hogy ennek a struktúrának releváns értelemben köze lenne valóság valódi megragadásához. Elmebeli képességeink közé akár a tévedés oly mértékben hatékony forrásai is be lehetnének építve, hogy az ész egyáltalán ne tudja önmaga számára kritikusan feltárni őket. Kant még mint magától értődőt tételtezte fel, hogy erre mégis képesek vagyunk. A demarkációs vonalat Friedrich Nietzsche lépte át.⁹ Ha megtörténhetne a gondolkodással, hogy bár belső logikai rendjük tökéletes, a gondolatoknak mégse legyen semmi köze ahhoz, amit rendszerint megragadni vélünk velük, hanem kizárólag (ilyen radikálisan mondom) agybiológiai szükségleteinkhez – akkor semmiféle kritérium nem marad a kezünkben, hogy ez így van, vagy nincs így. Másképp mondván: Ha egyszer megfogalmazódott az ésszel szembeni általános gyanú, akkor többé nem lehet elhallgattatni. Ez minden Nietzsche utáni filozófia alaphelyzete. Természetesen minden végső megalapozási kísérlet is osztozik ebben. Abból a tényből, hogy a gondolkodás szükségszerűségéből kifolyólag kétségtelenül és megkerülhetetlenül valami abszolútot, kétségtelent és megkerülhetetlent kell gondolnom, semmi nem következik magának ennek az abszolútnak a létére vagy nemlétére nézve. Hiszen nagyon is lehetséges, hogy elmém megváltoztathatatlan működésmódja miatt kell így gondolkodnom, és valóban hibátlanul gondolkodom – anélkül azonban, hogy gondolatomnak megfelelné valami a valóságban. (Ha éppen nem vagyok színvak, vizuális világomban a piros árnyalatainak sokaságát látom. És mégis: a pirosság nem objektív tulajdonsága a valóságnak, hanem

9. E szinguláris folyamat realizálódásának példaként lásd mindenképp előt a metafizikus gondolatok kialakulásának genetikai analízisét Nietzschétől! Például: F. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Budapest, 1997. 259-261. 347. aforizma; F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. I, 20. In KSA II. 41 f.

érzékelésem szubjektív minősége, amely azon alapul, amit bizonyos frekvenciájú fényhullámnak nevezünk, anélkül, hogy – mint ismeretes – biztosak lennénk abban, hogy valóban hullámokról és nem valami egészen másról van szó. Természetesen ez a hasonlat, mint minden hasonlat, sántít, de bizonyos szempontból találó.) A gondolatok mint gondolatok Nietzsche után egy olyan zárójelben állnak, amely hipotézissé változtatja őket.¹⁰ Ilyen körülmények között viszont vajon mi értelme van még teológiai összefüggésben valamiféle végső megalapozásra irányuló gondolatmentet kidolgozni?

IV. A VÉGSŐ MEGALAPOZÁS TEOLÓGIAI FUNKCIÓJA

Az eddig vázolt elméleti szituációt látva magától értődő, hogy most nem az istenbizonyítás egyik formájáról van szó.¹¹ A válasznak annak a sajátosságából kell kiindulnia, ami a teológia a maga lényege szerint. Önértelmezése szerint a teológia arról beszél, hogy Isten szólt, és arról, hogy mit mondott. Azt, amit Isten ígéinek gondol, megkísérli azokban a horizontokban megvilágítani, amelyek között Isten ígéinek lehetséges címzettjei élnek, hogy e címzettek, vagyis elvileg minden kultúra minden embere, megértsék, amit Isten mondott. Tételszerűen kifejezve: a teológia ízig-veéig a megértéshez vezetés művészete, vagyis hermeneutika. De nem csak hermeneutika, és nem is lehet csak az, mégpedig (1) tisztán formai és (2) tartalmi okból.

Ad (1): aki hermeneutikát művel, tehát megértésre törekszik vagy mások megértéséhez segítése érdekében értelmez, eleve adott jelekből indul ki,

10. Könnyen lehet, hogy a legközelebbi jövőben ez a sors vár érzéki észleleteinkre is. A médiumok digitalizálása ma már lehetővé teszi az álló és a mozgó kép tökéletes, tehát többé fel nem tárható manipulációját (gond nélkül készíthető videofilm a papárol egy ágyban valamelyik sztármodellel). Ha egyszer megfogalmazódik a gyanú egy fotó vagy film hitelességével kapcsolatban, és ez utat talál a nyilvánossághoz is, akkor a képek általában veszítik el információértéküket, és még inkább bizonyító erejüket. A posztmodern elméletek készségesen szállítják is a szükséges háttérteológiát az ilyen tendenciákhoz. Vö. ehhez bevezetéképpen: L. Ellrich: *Sein und Schein. Wie postmodern ist das systemtheoretische Konzept der elektronischen Medien?* In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996) 559-582.

11. Vö. a következőkhöz: Verweyen: *Gottes letztes Wort...* 77-103.

hogyan azokat más jelekkel összefüggésbe hozza, még hozzá úgy, hogy ennek az összekapcsolásnak az eredménye – újabb jelek – maga is más jelekkel lesz összefüggésbe hozható és így tovább. A megértés és az értelmezés a jelek univerzumában megy végbe, amelyben minden jel bármelyik másikkal összekapcsolható, úgyhogy elvileg megszámlálhatatlanul sok magyarázat és értelmezésmód lehetséges. A hermeneutika lényege szerint végtelenbe nyúló folyamat (mellékesen szólva ez nem a nyelv fogyatékosága, hanem a jeleket használó szabadságából fakad).

Ha ez így van, akkor a hermeneutikai folyamatba be kell lépnie egy egészen más tényezőnek is, mert különben a hermeneutika mint a jelek pusztá összeillesztése, szétválasztása majd újra összeillesztése önmagát számolná fel. Ha alapvetően minden mindennel összeilleszthető, vagyis ha minden az összes lehetséges módon értelmezhető és magyarázható, akkor valójában nincs is semmi megérteni való. Ha bármi lehetséges, akkor minden egyre megy. Ezért a hermeneutika mit az értelmezés művészete saját érdekében kritériumokra szorul, egész pontosan arra vonatkozó kritériumokra, hogy egy jel magyarázata értelmes vagy értelmetlen. Ezek a kritériumok viszont természetesen nem nyerhetők a jeleknek abból a világából, amelyben értelmezés közben mozgok. Minden koncepció, amely érzékeli ezt a problémát, megkísérli a kritériumok meta-szintjét megadni.¹² Valódi megoldást azonban csak az jelenthet, ha visszanyúlunk ahhoz az instanciához, amely a jelekhez értelmezve viszonyul, vagyis a megértő észéhez. Csak akkor tudok meggyőződéssel képviselni vagy elutasítani bizonyos értelmezéseket, ha bízom az észnek abban a lehetőségében, hogy valami végérvényeset gondoljon el, hiszen csak egy ilyen végérvényesség horizontjában lehet értelmesen kijelenteni valamiről, hogy értelmes vagy értelmetlen.

Ha nincsen ilyen kritérium, akkor menthetetlenül ki vagyok szolgáltatva mindennek, ami a jelek által megkörményez, és hatalmat próbál gyakorolni felettem. Minden szót, minden mondatot, minden jelet, amit csak

12. Vö. ehhez a közelmúltból különösen G. Abel „interpretációfilozófiáját” és H. J. Sandkühler „Onto-episztemológiáját”. Erről bővebben: M. Plümacher: *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg, 1996. 277-280.

észlelek, végső soron megelőz az a félmondat, hogy „Érvényes, hogy...” vagy „Pontosan úgy van, hogy...”. De milyen gyakran történik, hogy nem pusztán tévedünk, hanem esetleg készakarva vezetnek félre bennünket! Az értelmesség kritériuma nélkül ilyenkor teljesen védtelenül ki volnánk szolgáltatva, és adott esetben csak teljesen önkényesen reagálhatnánk: valamit csak úgy értelmesnek nyilvánítanék, mást meg értelmetlennek.

Az interszubjektivitás és a kommunikáció szintjén sem maradna következmények nélkül az értelmességkritérium hiánya. Ilyen kritérium nélkül semmit sem képviselhetnék teljes meggyőződéssel valakivel szemben, amikor vele beszélek. Így viszont nyilván ő sem tudná, hányadán is áll velem. Nem tudnánk többet komolyan venni egymást. Következésképpen a kommunikáció nem lehetne valami személyesnek a megosztása, kicserélése, hanem szócsatává fajulna. Röviden szólva: Ha a megértés (akármilyen szintű legyen is) nem eleve illúzió, a hermeneutikát saját érdekében első filozófiával, a végérvényes gondolatok forrásával kell ötvözni. Különösen igaz ez a teológia esetében, amennyiben hermeneutikai tevékenysége közben olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek az elképzelhető legnagyobb autoritással rendelkeznek, és címzettjének legszemélyesebb szféráit érintik.

Ad (2): ezzel eljutottunk a teológiának a végső megalapozásra irányuló tartalmilag megalapozott kötelezettségéhez. Ami ezt a köteleességet megalapozza, oly egyszerű, mint amilyen fáradságosnak bizonyul a teljesítése. Vegyük sorra! Keresztény meggyőződés szerint Isten végérvényesen és felülmúlhatatlanul kinyilatkoztatta magát Jézus Krisztusban.¹³ Akár

13. Egy mellékes megjegyzés: E hit fényében a kereszténységénél ősbibb vallásokkal gond nélkül számot lehet vetni. Az igaz vallás tévedéseket is magukban hordozó előjátékaivá lehet nyilvánítani őket. Ez azonban automatikusan a legnagyobb nehézségekhez vezet a zsidósággal kapcsolatban, amelynek vállain a kereszténység lényege szerint nyugszik. Van azonban valami, ami még ennél is zavaróbb: Mit kezdünk azzal a ténnyel, hogy Krisztus után néhány évszázaddal egy újabb világvallás is – az iszlám – keletkezett, amely úton van afelé, hogy belátható időn belül a kereszténységgel egyenlővé váljon, ami a hívek számát illeti? Ezt egyáltalán nem ironikusan kérdezem. Lehetséges, hogy ezt a kérdést csak ma, az úgynevezett posztmodern, a kulturális közömbösség/egyenértékűség [*Gleich-Gültigkeit*] korában lehet világosan feltenni.

jóváhagyóan, akár elutasítóan viszonyuljon is valaki e tételhez és ahhoz, ami belőle következik, saját lehetőségének a feltételeként mindkét viszonyulás megköveteli a végső értelem pontos fogalmát – vagy annak bizonyítását, hogy az nem lehetséges. Egy konkrétan fellépő értelemigényről csak úgy dönthető el, hogy végső érvényre tarthat-e számot, ha előzőleg a tisztán filozófiai észhasználat eszközeivel kidolgoztuk a végső értelem fogalmát. Ezáltal a keresztény teológia tartalmi okokból is szükségképpen elvezet az első filozófiához. Az ebből fakadó korábban említett nehézségeknek a maguk részéről szintén egyszerű, ám kettős okuk van. A keresztény teológiának alapvető meggyőződésével összefüggésben meg kell mutatnia, hogy *a)* valami, ami végérvényességre tart igényt, hogyan jelenhet meg történelmileg, hiszen a keresztényég mindent meghatározó középontja egy történelmi esemény, nevezetesen a Názáreti Jézus fellépése, és *b)* ezen felül azt is hihetővé kell tennie, hogy ugyanebben a történelmi eseményben (és nem valamelyik másikkban) ténylegesen Isten végérvényes nyilvánkoztatása valósult meg.

E két utóbb említett feladattal minden fundamentális teológiának meg kell küzdenie, amelyik a keresztény önértelmezés értelemadó csúcspontját nem zárja ki *a priori* abból a körből, amelynek igazolása a feladata volna, vagy igazolási kötelezettségét nem minimalizálja abban a reményben, hogy amit igazolnia kellene, annak elfogadására úgyszólván nagy hajlandóság mutatkozik. Megítélésem szerint a fundamentális teológia mindkét stratégiát választva elkerülhetetlenül elvesztené genuin teológiai jellegét, és vallásfenomenológiává vagy vallástudománnyá alakulna át. A legelőször említett feladat viszont, vagyis hogy megalkossuk a végérvényes értelem fogalmát, genuin filozófiai feladat. Természetesen megtörténhet, hogy egy korszak filozófiája nem érzi magát abban a helyzetben, hogy elláthassa e rábizott feladatot. Ma pontosan ez a helyzet. Korábban már utaltam arra, hogy a végső megalapozás egyetlen programja, amelyet a kortárs filozófia felkínál, vagyis a transzcendentálpragmatika, meglehetősen gyorsan megfeneklik.¹⁴ Ebben

14. Lásd a 353-356. oldalakat!

a helyzetben nem marad más, mint hogy azoknak a teológusoknak, akik koncepciójukhoz nélkülözhetetlennek tartják az első filozófiai reflexiót, maguknak kell levégezniük azt. És tényleg így történik. E munkában a fundamentálteológus Hansjürgen Verweyen járt az élen, és ő jár ma is. Kicsivel később önálló megközelítésmódot képviselve kapcsolódott be a kérdés megvilágításába a dogmatikus Thomas Pröpper. Megint teljesen más (mindenekelőtt filozófiailag más) háttérrel kapcsolódtam be én. Később Verweyent követve a dogmatikus Karl-Heinz Menke is az ügy mellé állt,¹⁵ és ha minden igaz, hamarosan mások is csatlakoznak. Verweyen, Pröpper és a saját koncepcióm segítségével szeretném némileg megvilágítani, hogyan végzik a végső megalapozást a teológusok, és hogyan használják fel azt. A három koncepció részleteibe most nem megyek bele, csak a központi gondolatokat emelem ki.

1. Verweyen koncepciója

Hansjürgen Verweyen¹⁶ a végérvényes értelem fogalmát – kétségkívül nehezen visszaadható módon – a megismerő ész alapvető szerkezetéből kiindulva közelíti meg. Ez az alapvető szerkezet abból következik, hogy az ész először is kikerülhetetlenül a szubjektum-objektum struktúrába illeszkedik. A megismerés mindig egy szubjektum részéről való ismeretét jelenti valaminek, szétválaszthatatlanul egybefűzve a szubjektumnak mint megismerőnek önmagáról való párhuzamos tudásával. Másodszor a megismerő szubjektum törekvése a megismerésben egyedül az egységre irányul. Még ha tökéletes összevisszaságot érzékelünk is, az egység valamilyen formájában ragadjuk és nevezük meg azt. Káosznak mondjuk, ami az összevisszaság egységfogalma. Az ész máshogyan, mint az egység kategóriája által meghatározott módon nem tud gondolkodni. Ám ugyanígy elkerülhetetlen az is, hogy magát a megismerés mindenkor tárgyával szembeállítás,

15. Vö.: K.-H. Menke: *Krisztus, a létezés értelme. Krisztológiai a relativizmus korában*. Budapest, 2002. 150-167.

16. Vö.: Verweyen: *Gottes letztes Wort...* 196-203.; 233-255.

vagyis kettősséget hozzon létre. Ha ez nem az ész végső abszurditását jelenti, akkor csak abban az esetben létezhet egyáltalán végérvényes módon értelem, ha a szükségszerűen saját ellentétébe jutó egységkeresés ezen ellentmondásában valahogyan közvetítésre lehet találni. Ennek egyetlen módja, ha a megismerő szubjektum objektuma önmagától és radikálisan többé semmi nem akarna önmagáért lenni, hanem a megismerő szubjektum tiszta képmásává tenné magát. Ekkor a különbség megszűnne, nem letagadva volna, és következményei mégsem érvényesülhetnének. A képmássá válás gondolata Fichte egyik alapeszméje. A folyamatot interszónális kifejezőmódban 'elismerésnek' hívja, és nemcsak a szubjektivitás önmagához jutását köti hozzá. Egy szubjektumot – mondja Fichte – az az elismerés, amellyel egy másik szubjektum megajándékozza, arra hívja fel, hogy önmagává váljon.

Ezzel viszont egy csapásra megoldhatóvá válik a véges és az abszolút problematikus viszonya. Ha az abszolútot radikálisan abszolútnak gondoljuk, nem marad tér a véges számára. Hiszen ennek az abszolút mellett kellene állnia, ám ez ellentmondana annak, hogy az abszolút valóban abszolút: hiszen marad még hely mellette. Más a helyzet, ha a végest az abszolút képmásaként gondoljuk el, olyasvalamiként, ami semmi nem akar önmagáért lenni, hanem lényegéből fakadóan azért akar létezni, hogy a „vele szemben állót” (idézőjelben) érvényre jutni segítse. Ezzel felsejlenek a válaszok azokra a kérdésekre, amelyek a vallásfilozófia mint önálló diszciplína újkori megszületése óta (tehát több mint 200 éve) sürgető feladatokként voltak napirenden.

2. Pröpper koncepciója

Pontosan ugyanez érvényes azzal kapcsolatban is, ami Thomas Pröpper első filozófia terén tett kezdeményezéséről elmondható.¹⁷ Pröpper dogmatikusként gondolkodik, tehát az értelem teológiai fogalmából indul ki. Ez

17. Vö.: T. Pröpper: *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*. In E. Schockenhoff – P. Walter (hrsg.):

pedig a következő. Isten szeretetként nyilatkoztatta ki magát (ami lényege szerint a Názáreti Jézus történetében jut érvényre). Mindazonáltal Pröpper meg van győződve arról, hogy filozófiailag rekonstruálni kell, hogy értelmes az, amit itt a teológia adottnak vesz. Ezt pedig a szabadság fogalmának vezérfonala mentén végzi el. A szabadságot mint formálisan feltétlent, ugyanakkor reálisan meghatározottat írja le. Ezzel viszont, mint Verweyen esetében is, nyilvánvalóan egy ellentmondásban való közvetítés feladata áll elő. Nevezetesen: Hogyan valósítható meg reális meghatározottsága ellenére a szabadság olyan módon, ami megfelel lényegéből fakadó feltétlenségének? A válasz így hangzik. Tisztán filozófiailag a szabadságot lényege szerint az önmeghatározásra való feltétlen képességeként kell elgondolni. Azáltal határozza meg önmagát, hogy egy tartalmat affirmál, vagyis fogad el, és magát meghatározni engedi általa. Mivel azonban maga a szabadság feltétlen, valóságos önmeghatározáshoz csak úgy jut, ha egy tartalom, amit a szabadság affirmál, maga is feltétlen. Ilyen azonban egyetlen tárgy sem lehet, csak egy másik szabadság. Csakhogy mivel az emberi szabadság tartalma feltétlensége és önmaga feltétlensége ellenére is csak meghatározottan tud igent mondani, egy másik szabadságra mint affirmációjának feltétlen tartalmára is csak meghatározottan, másképp mondva szimbolikusan tud igent mondani. A szabadság mindenestül arra irányul, hogy a tőle különbözőt úgy tekintse, mint aminek feltétlenül lennie kell, anélkül azonban, hogy ezt a célt képes volna reálisan megvalósítani. Ebből nem kell arra következtetni, hogy a szabadság feltétlenségének és meghatározottságának közvetítése végérvényes aporia volna. Hiszen a szabadság nagyon is elgondolható úgy, hogy az igent, amit tartalmára feltétlen módon kimond, feltétlen módon realizálja is. Ez akkor történik meg, ha azzal, hogy önmagát feltétlenül meghatározni hagyja, (tehát a feltétlen nyitottsággal vagy másképpen mondva a feltétlen szeretettel), egybekapcsolja az ahhoz szükséges az erőt, hogy érvényt szerezzen annak, hogy tartalmának feltétlenül lennie

Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift Walter Kasper. Mainz, 1993. 165-192.

kell. Az emberi szabadság feltétlensége ellenére sem képes erre. Még ha feltétlen szeretettel igent mond is egy másikra, nem képes szavatolni annak feltétlen létét. Ez megkívánná, hogy a feltétlen szeretettel mindenhatóság járjon együtt. Így aztán a szabadságfogalom logikájából egy isteneszme nyerhető. Nem egy istenérv formájában, hanem mint annak a lehetőségnek a fogalmi feltétele, hogy a szabadság nem abszurd, vagyis hogy végérvényesen értelmesnek gondolható. Ezen a ponton most is félbeszakítom a gondolatmenetet, habár ennek az első filozófiai gondolatnak a teológiailag fontos következményei természetesen csak most következnenek. Jelenlegi céljaink szempontjából elegendő kijelölni az első filozófiai konstrukció sarokpontjait.

3. Saját koncepcióm

A tárgyban tett saját javaslatom¹⁸ bemutatásakor ez alkalommal néhány sorra szorítkozom. Az egész konstrukciót maga köré szervező pont az öntudat kétségtelensége és megkerülhetlensége – öntudaton itt a szubjektum minden filozófiai önmegragadásban *a priori* implikált önmagával való prereflexív ismeretségét értve. E gondolatot elsősorban Fichte, Hölderlin és Novalis vetítették előre, korunkban főképpen Dieter Henrich volt az, aki rekonstruálta és szisztematikusan továbbfejlesztette, miközben megerősítést nyert olyan nyelvanalitikus művek által is, amelyek felismerték, hogyan csapódik le az öntudat kétségtelensége és megkerülhetlensége az egyes szám első személyű személyes névmás, tehát az „én”, valamint a kvázi-indikátorok (tehát az indirekt beszéd személyes névmásai) bizonyos

18. Vö.: K. Müller: *Ich-Sagen...*; K. Müller: *Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*. In *Theologie und Philosophie* 70(1995) 161-186; K. Müller: *Anerkennung und Ich-Apriori. Eine Symmetrie in Hansjürgen Verweyens erstphilosophischem Ansatz*. In G. Larcher – K. Müller – T. Pröpper (Hrsg.): *Hoffnung, der Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*. Regensburg, 1996. 49-62.; K. Müller: *Subjekt-Profil*. *Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte*. In *Theologie der Gegenwart* 40 (1997) 172-180.; K. Müller: *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmodern*, In *Zeitschrift für Katholische Theologie* 120(1998) 137-163.

előfordulásaiban.¹⁹ Ahogy Verweyennél és Pröppernél, az isteneszme itt is az egyik alapvető emberi aktus – ez esetben az öntudat – szükségszerű lehetőségfeltételeként adódik. Ez közvetíti valakinek az önmagáról való kétségtelen és megkerülhetetlen tudását azzal, hogy e tudáshoz hozzátartozik az öntudat fellépésének uralhatatlanságáról szóló a tudás. Amennyire tudom, hogy önmagamat értem, amikor „ént” mondom, ugyanannyira tudom azt is, hogy ennek a tudásnak a létrejötte nem tőlem függ, hogy inkább, kicsit merészen szólva, mindig beleébredek ebbe a tudásba, amikor csak megvalósul. Az öntudat, bár kétségtelen és megkerülhetetlen, így módon egy rendelkezésére nem álló alpra utaltnak tapasztalja magát, amely nem az öntudattal szemben érvényesíti magát, hanem kizárólag az öntudat fellépésének eseményében. Úgy tűnik számomra, hogy egy a mai elvárásoknak megfelelő filozófiai teológiának – ha egyáltalán lehetséges ilyen – Istent úgy kell elgondolnia, mint az emberi én önmagát valósággá tevő, senki másra rá nem bízható aktusának „belső alapját”. Más alkalomra kell hagynom annak vizsgálatát, hogy egyrészt mennyiben mutat bizonyos tartalmi rokonságot ez a koncepció az alapvető keresztény gondolatokkal, másrészt hogy mennyiben szolgáltat teljesen új megközelítésmódot a valóságok teológiájának égető problémájához.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Anélkül, hogy az érintett koncepciókba részletesen belemennénk, egyvalami azonnal szembetűnik. Az első filozófia mindhárom imént bemutatott kísérlete a szubjektumfogalomból indul ki: a megismerő ész alapvető szerkezetéből, a szabadság fogalmából, illetve az öntudatból. Mindhárom figyelembe veszi az interszubsjektivitás és a kommunikáció transzcendentál-pragmatika által hangsúlyozott fontosságát: az első a képmás gondolattal, a

19. A téma minden releváns könyvészeti adatához lásd Müller: *Ich-Sagen...* 603-660.

20. Ez is mutathatja, hogy Karl-Otto Apelnek nem teljesen van igaza, amikor úgy véli, hogy az első filozófia harmadik paradigmáját alkotta meg. Esetében inkább a második paradigma egy fontos, mégis bizonyos korlátok közt maradó kiegészítéséről van szó.

második az affirmáció fogalmával, a harmadik az öntudat nyelvi-analitikus megközelítése által.²⁰ Mindazonáltal a végső megalapozások lehetséges számára vonatkozó kérdésnek önmagában nincs nagy jelentősége. A döntő az, hogy megmutatható volt: a végső megalapozásra irányuló gondolatmenetek teológiaiilag szükségesek, filozófiaiilag pedig lehetségesek. Hipotetikuságuk sem az egyik, sem a másik szempontból nem okoz gondot, pusztán arra emlékeztet, hogy megismerésünknek megvannak a maga korlátai. Ennyiben a végső megalapozás teológiai indíttatású programjai, amelyek határozottan lépést tartanak a filozófia Kant utáni fejlődésével, éppen azt feltételezik saját konstitutív mozzanatukként, ami azokat vezeti, akik a megalapozást mint olyant ki akarják szorítani a racionalitás fogalmából. A két alternatíva közötti racionális választáshoz leginkább a fundamentális teológia céljai szempontjából való következményeik prózai költség-haszon elemzése lehet irányadó.

Hankovszky Tamás fordítása

A dolgozat fordítása Klaus Müller: *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*. In Klaus Müller (hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998. 77 - 100. alapján készült.

APHRAHAT

XVIII. DEMONSTRÁCIÓ

A ZSIDÓKKAL SZEMBEN, AMELY A SZÜZESSÉGRŐL
ÉS A SZENTSÉGRŐL SZÓL

A FORDÍTÓ ELŐSZAVA¹

Aphrahat (Kr. u. kb. 300-350) és Ephrem a szír irodalom két legnagyobb alakja. Aphrahat a keleti szír egyház aszketikus (protomonasztikus) mozgalmának tagjaként Mar Mattai (a jelenlegi Moszul közelében) püspöke (?) volt. Egyetlen, hatalmas műve huszonhárom demonstrációból áll. Ennek első tíz darabját 337-ben írta meg, melyek a kereszténység rendszeres összefoglalását tartalmazzák az aszkéta testvérek számára. A további tizenháromat 344-ben fogalmazta meg lényegesen megváltozott politikai helyzetben, amikor is háború tört ki Perzsia és a keresztény Róma között. II. Sapur perzsa király üldözni kezdte a területén élő szír keresztényeket, míg a zsidók békében és prosperitásban élhettek. Fennállt a veszélye annak, hogy a keresztények (különösen a zsidó származásúak) tömegesen térnek át a zsidó vallásra életük megmentése érdekében. Ilyen körülmények között jutott Aphrahat arra a gondolatra, hogy meg kell védenie a keresztény hitet a zsidó vallással szemben, és be kell bizonyítania annak magasabbrendűségét. A 11., 12., 13., 15., 16., 17., 18., 19., 21. és részben a 23. demonstrációban megfogalmazódik a zsidóság kereszténységgel szembeni kritikája, illetve az arra adott válasz.

Érvelésére jellemző, hogy rengeteget idéz a héber Bibliából – természetesen annak szír változatából, a *Pesittó*ból, valamint más szír fordításokból –,

Aphrahat – a „perzsa bölcs”. Az egyik legjelentősebb és legrégebb szír egyházatyja.

1. A bevezetésben főleg a következő műre támaszkodtam: J. Neusner: *Aphrahat and Judaism. (The Christian-Jewish Argument in fourth-century Iran)*. In *Studia Post-Biblica* XIX. Leiden, 1971. (A továbbiakban: Neusner: *Aphrahat*.) A kötetben Aphrahat kilenc, zsidókkal polemizáló demonstrációjának angol fordítása olvasható.