

AZ „AKARAT” FOGALMA SCHELLING TEOZÓFIAI
PROGRAMJÁBAN
(EGY KONSTELLATORIKUS MEGKÖZELÍTÉS)

WEISS JÁNOS

I 809/10-ben Schelling újfajta értelemben kezdi használni az „akarat” fogalmát. Addig a fogalmat csak elvétve használta. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* a kifejezés a gyakorlati filozófiában fordul elő. A meglehetősen bonyolult felépítésben arra a kérdésre, hogy „hogyan kerül sor arra, hogy az én önmagát mint prodiktívat szemlélje” Schelling több mint száz oldalon keresztül válaszol, míg végül a válaszát a következőképpen összegzi: „Azt a feladatunkat, hogy az én hogyan ismeri meg önmagát szemlélőként, csak most oldottuk meg teljesen. Az *akarás* [Wollen] [...] az a cselekedet, amely magát a szemlélést teljesen tudatossá teszi.”¹ Most következik a következő feladat: „megmagyarázni, hogyan lesz az én számára az akarás ismét objektív.”² Ezen új feladat megoldása közben jutunk el az „akarás” fogalmától az akarat fogalmához. Az akarat első megjelenése az akaratszabadság összefüggésébe illeszkedik. De még csak nem is az akaratszabadságról van szó, hanem a köznapi tudat ezzel kapcsolatos véleményéről. „Arról, hogy van akaratszabadság a közönséges tudatot csak az önkény győzheti meg, vagyis az, hogy minden akarásnál tudatára ébredünk annak, hogy ellentétes dolgok közül választunk. Most viszont azt állítjuk, hogy az önkény nem maga az abszolút akarat [...], hanem az abszolút akarat jelensége. Ha tehát a szabadság = önkény, akkor a szabadság sem maga az abszolút akarat, hanem csak ennek jelensége.”³ A köznapi tudat akarat-fogalmával szemben áll a filozófia akarat-fogalma, amelyet Schelling általában az „abszolút” akarat fogalmával próbál megragadni. „Mert az akarat, amennyiben abszolút, még a *szabadságnak* is felette áll, és nem alárendeltje valamilyen törvénynek, hanem forrása minden törvénynek. De amennyiben az abszolút akarat megjelenik, annyiban csak az önkény által jelenhet meg, hogy abszolút akaratként jelenik meg.”⁴ Ha megpróbáljuk összefoglalni ezt a képet, és nem

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, 1983. 313. o. Fordította Endreffy Zoltán.

² I.m. 314. o.

³ I.m. 338–339. o.

⁴ I.m. 340. o.

akarunk túlzott jelentőséget adni az akarás és az akarat megkülönböztetésének, akkor azt mondhatjuk, hogy Schelling egy szubjektív akarat-fogalomtól jut el egy objektív akarat-fogalomhoz, az utóbbi a törvény fogalmának is az alapja. (Közben még a köznapi ember akarat-fogalmával is le kellett számolnia, amely az akarat fogalmát szükségképpen a szabadság fogalmához köti.) Ha ennek a koncepciónak a magját próbáljuk megragadni, akkor azt mondhatjuk, hogy az akaratnak van egy bizonyos dialektikája, amely a szubjektivitástól az objektivitás felé vezet. „Az akaratnak abszolút módon szemlélve eredetileg nincs más objektuma, mint a tiszta önmeghatározás, vagyis önma-ga.”⁵ Schellingnek már itt van egy bizonyos újítása a hagyományos akarat-elmélethez képest. Arisztotelész az *Eudemoszi etikában* az akarat fogalma helyett az „elhatározás” fogalmát használja. „Az elhatározás [*prohaireszisz*] ugyanis választás [*hairezisz*], de nem pusztán választás, hanem az egyik dolognak a másik előtt [*pro*] való választása. Ez pedig nem lehetséges vizsgálódás és megfontolás nélkül. Ezért az elhatározás a fontolgató véleményből jön létre.”⁶ Amit elhatározunk az „szükségképpen valami tőlünk függő dolog”,⁷ vagyis Schelling kifejezésével: valami szubjektív. Schelling ezt a koncepciót két premissza alapján módosítja: (1) az akarat nem a cselekvés előtt helyezkedik el, hanem lényegében nem választható el a cselekedettől; (2) az akaratnak van egy sajátos dialektikája, vagyis az akarat átlépi a saját maga szubjektivitását.

* * *

Schelling azonban nem ettől a koncepciótól határolja el magát, hanem a német idealizmustól, és mindenek előtt annak hegeli változatától, ahogy *A szellem fenomenológiájában* megjelenik. E koncepció megjelölésére Schelling a filozófiatörténeti előadásokban a „teozófia” kifejezést javasolta.⁸ (Ezeket az előadásokat Schelling fiának közlése szerint általában 1827-re datálják, állítólag akkor tartotta őket a müncheni egyetemen. Hasonló témájú előadásokat korábban már Würzburgban és Erlangenben is tartott. Ezt a datálást a közelmúltban Manfred Frank korrigálta. Először is ez Schellingnél sohasem volt önálló mű, hanem a pozitív filozófiát megalapozó előadás-sorozat volt; Schelling fia ebből kioldotta, és hamisan az 1827-es évre datálta.

⁵ Uo. Az én fordításom: W.J.

⁶ Arisztotelész: *Eudemoszi etika / Nagy etika*, Gondolat Kiadó 1975. 55. o. Fordította Steiger Kornél.

⁷ I.m. 53. o.

⁸ A kifejezés maga még nem fordul elő a *Freiheitsschrift*-ban. Lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, Attraktor Kiadó 2010. Fordította Boros Gábor és Gyenge Zoltán.

Ennél sokkal valószínűbb, hogy 1833/34-ben vagy 1836/37-ben tartotta őket, Münchenben.)⁹ Kiindulásképpen tanácsos a *Fenomenológia* felé fordulnunk: „Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához – ahhoz a célhoz, hogy levethesse a *tudás szeretete* nevét és *igazi tudás* legyen – ezt tűztem magam elé.”¹⁰ Azt mondhatnánk, hogy a „tudás szeretetének” átalakítása „igazi tudássá” Hegelnél nem vezetett a filozófia nevének megváltoztatásához,¹¹ pedig ezzel már Fichte is próbálkozott.¹² (Viszont a fiatal Schellingtől alapvetően idegen volt.) Hegelnek tulajdonképpen el kellett volna hagynia a szó előtagját, a φιλο-*t*; Schelling most ezt nem csak elhagyja, hanem az Isten (θεος) szót teszi a helyébe. Így azonban nem a filozófia szigorú tudománnyá-tételének programjához jutunk, hanem a filozófia újfajta irányultsága alakul ki. Schelling kritikája persze azt célozza, hogy Hegel ugyan meghirdette a filozófia tudományossá tételének programját, de nem tudta kiküszöbölni az ebben a tudásban rejlő esetlegességet, vagyis a *tudás szeretetét*. A teozófia ezért azt jelzi, hogy az abszolútum filozófiájáról át kell térnünk az Istenre vonatkozó bölcsességre. A filozófiatörténeti előadásokban Schelling több lépésben megpróbálja tisztázni e fogalom jelentését. „A nem-tudás filozófusaihoz viszonyítva a teozófusok ugyan szintén *tudományosan* nem-tudóknak vallják magukat, de azoktól eltérően semmiképpen sem minden értelemben *nem-tudóknak*, hanem egy magas szinten és kiváltképpeni értelemben tudóknak tekintik magukat.”¹³ De mi nyújthat egy ilyen *kiváltképpeni* vagy magas szintű tudást? Ez nem más, mint a *közvetlen tapasztalat*. Ebben persze már nincs sok bizodalmunk, miután Schelling élesen bírálta az egész német idealizmus „intellektuális szemlélet” fogalmát. De ugyanakkor ez a lépés a schellingi koncepció kialakulásának döntő láncszeme. A közvetlen tapasztalat annyit jelent, „mint minden dolgot *látni*, ahogy azok

⁹ Lásd Manfred Frank: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp Verlag 2008. 281. o. 3. lábjegyzet.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó 1979. 11. o. Fordította Szemere Samu.

¹¹ Ebben az esetben kényes kérdések merülnek fel visszamenőleg a szókratészi filozófia és a szofista mozgalom elkülönítését tekintve. Lásd ehhez Herbert Schnädelbach / Heiner Hastedt / Geert Keil (szerk.): *Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten*, rowohlt's enzyklopädie 2009. 10. o.

¹² Fichte a filozófiát a tudománytan kifejezésével próbálta helyettesíteni: „Annak, hogy eddig a filozófia szón pontosan ezt értették-e, vagy sem, semmi köze sincs a dologhoz. [...] Az a nemzet, amely feltalálja majd, bizonyosan érdemes volna arra, hogy saját nyelvén adjon nevet neki; ez esetben egyszerűen *tudománynak* vagy *tudománytannak* hívhatnánk.” Lásd Johann Gottlieb Fichte: *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról*, i.k. 194. o.

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam, Leipzig 1984. 196. o.

Istenben, a maguk valóban igazi viszonyában vannak”.¹⁴ Azt aligha lehet mondani, hogy ebben a változásban döntő szerepet játszott volna az „akarat” fogalmának belső problematikája, de annyit azért mégis állíthatunk, hogy ez az általános átalakulás az „akarat” fogalmát is transzformálta. Ezért most szeretnék egy pillantást vetni arra, hogy Hegel hogyan használta ezt a fogalmat a *Fenomenológiában*. Először is azt kell mondani, hogy a *Fenomenológiában* ez a kategória nem áll előtérben, a legjelentősebb szerepet a szellem végső kibontakozása előtt kapja, amikor megjelenik a szabadság és az abszolút szabadság problémája. E fogalom asszociációs mezője így nagyjából egybeesik azzal, amit *A transzcendentális idealizmus rendszerében* is láthattunk. Vagy azt is mondhatnánk, hogy az akarat fogalma azon a ponton jelenik meg, amikor a szellem eljutott az abszolút szabadság szférájába. „Ezzel a szellem mint *abszolút szabadság* létezik; a szellem az az öntudat, amely úgy ragadja meg magát, hogy önmagában való bizonyossága mind a reális, mind az érzékfeletti világ minden szellemi területének lényege, vagy megfordítva, hogy a lényeg és a valóság a tudatnak *magáról* való tudása.”¹⁵ De ezen a ponton fontos különbségek is megjelennek a schellingi elképzelésekhez képest. (1) Az akarat fogalma nem a cselekedetekre, hanem a szellemre vonatkoztatott; (2) az akaratnak a szellemen keresztül vagy interszubbektivitáseméleti orientáltsága, amit azonban ezen a helyen nem tudok kifejteni;¹⁶ (3) Hegelnél elesik az elméleti és a gyakorlati filozófia megkülönböztetése, amely *A transzcendentális idealizmusban* ugyan egymás után fűzve, de még fennállt.¹⁷ A fenti idézetben azt lehet látni, hogy a szellem szabadsága úgy jön létre, hogy az öntudat tudata órá magára irányul. Így létrejön egyfajta bizonyosság. („Az öntudat megtalálta magát a dolgot mint magát és magát mint a dolgot [...]”).¹⁸ Folytassuk az idézetet: „Tudatában van tiszta személyiségének és benne minden szellemi realitásnak, s minden realitás csak szellemi; a világ

¹⁴ Uo. – Schelling szerint ezt a közvetlen tapasztalatot egyfajta *elragadtatás* kíséri; ez pedig tovább fokozza az „épülés” fogalmát, amelyet Hegel a *Fenomenológiában* (mint részben a populárfilozófiára, részben a korai romantikára utaló fogalmat) hevesen elutasított. (Aki a filozófiában épülést keres, az „létezésének [...] földi változatoságát kódbe akarja burkolni, és e meghatározatlan *isteniségnek* meghatározatlan élvezetére vágyódik”. Majd következik az ítélet: „A filozófiának [...] óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 13. o. Kiemelés tőlem: W.J.)

¹⁵ I.m. 301.o.

¹⁶ Lásd ehhez Michael Quante kitérő tanulmányát: Az elismerés mint 'a szellem fenomenológiájá'-nak ontológiai princípiuma. *Kellék* 33-34. 2007. 175-189. o. Fordította Weiss János

¹⁷ Ebben a vonatkozásban érdemes lenne pontosan kidolgozni *A transzcendentális idealizmus rendszere* és a *Fenomenológia* közötti különbségeket.

¹⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 181. o.

neki teljességgel az ő akarata, ez pedig általános akarat.”¹⁹ A szabad szellem számára a világ az ő akarataként jelenik meg, és ez egyúttal a világ szellemivé válását is jelenti. A hegeli koncepció interszubjektivitás-elméleti deficitje kiválóan látható abból, ahogy az „általános akarat” fogalmát értelmezi. Rousseau-nál a volonté general azt jelenti, hogy az általánosság egyszerre foglalja magában az egyes akaratok magasabb szintre emelését és összeadódását.²⁰ Hegelnél az általános akaratból azonban ez az összeadódás, a közös akarat megkonstituálódásának mozzanata *általában* hiányzik. Rousseau így véleményem szerint egy komplexebb problémát tudott leírni: hogyan őrizhető meg a szabadság, ha átmegyünk az interszubjektív együttélés világába. Hegel vak volt az interszubjektív szabadság lehetőségére vonatkozó kérdéssel szemben. De az akarat és a szabadság összekötésében ő is látott egy bizonyos problémát; méghozzá azt a szükségszerű következményt, hogy a világot szellemivé változtatja. Azt is lehet látni, hogy a hegeli megoldáshoz nem lehet egyszerűen hozzákapcsolni a rousseau-i kérdésfeltevést.²¹

* * *

Egyszerű lenne azt mondani, hogy Schelling elégedetlen volt ezzel a hegeli akarat-elemzéssel szemben, ami biztosan igaz is lenne. De a kérdésfeltevés mégis csak máshonnan indul ki. Mindenesetre *A Freiheitschrift* *A transzcendentális idealizmus rendszerét* és a *Fenomenológiát* követve tulajdonképpen a szabadság és az akarat problémájának konstrukcióját állítja középpontba. Bár tudván tudta, hogy ennek a konstrukciónak vannak bizonyos problémái: korábban ő maga a köznapi tudatba sorolta, Hegel pedig egy súlyos következményére hívta fel a figyelmet. Az újratematizáláshoz mindenesetre Schelling a motívumokat minden bizonnyal Jakob Böhme műveinek tanulmányozásából merítette. A fent említett filozófiatörténeti előadásokban a teozófiát Friedrich Heinrich Jacobi nevéhez kötötte. „A legkorábbi kijelentései közül az áll a legfelső helyen, hogy minden tudományos filozófia elengedhetetlenül fatalizmushoz, vagyis a szükségszerűség rendszerére fut ki. Kanttal, Fichtével, és azzal szemben, aki utána következett, Jacobi egy sajátos viszonyt alakított ki. Nem az ész-igazságot, nem a rendszereinek következményét támadta meg, ezt rájuk hagyta, de annál inkább úgy ujjon-

¹⁹ I.m. 301. o.

²⁰ Az akaratok összegződésének és a közös akarat kialakításának nagy teoretikusa Rousseau volt; így ebben a vonatkozásban mindenképpen egy elementáris Rousseau-hatásról kellene beszélnünk.

²¹ Ezért mégsem gondolom, hogy Michael Quanténak a fent említett dolgozatban igaza lenne; és ezért a magam részéről még mindig Habermas elemzéseit tartom a legelfogadhatóbbnak. Lásd Jürgen Habermas: Munka és interakció, In. *Replika* 68. szám, 2010. Fordította Weiss János.

gott, hogy eljött a nap, amikor megmutatkozik, hogy hová vezet a tulajdonképpeni tudás, vagyis az egy darabból álló tudás, nevezetesen elkerülhetetlenül a spinozizmushoz, fatalizmushoz stb.”²² Ha Schelling ebben a passzusban Jacobi Spinoza-könyvecskéjére utal, ez azonban már 1785-ben megjelent, így nem utalhat Fichtére, de arra sem, aki utána következett, aki minden bizonnyal Schelling maga. Jacobi nagy engedelményeket tett racionalizmusnak, mert elismerte, hogy ő sem tudna jobb rendszert kidolgozni, hogy a spinozizmus a filozófia legmagasabb rendű alakja. „Van azonban egy olyan tudás, amelyet Jacobi nem akart felismerni. [...], amely nemcsak hogy *nem* zárja ki a hitet *ebben* az értelemben, hanem ezt, formálisan is, lényegében önmagában birtokolja.”²³ Schelling legfontosabb célja tehát a filozófia és a vallás kapcsolatának újrameghatározása. A *Philosophie und Religion* című könyvecskéjének előszavában írja: „A filozófia azokat a tárgyakat, amelyekkel az ókorban még foglalkozott, a vallás javára fokozatosan elvesztette, és arra korlátozódott, aminek az ész számára semmiféle értéke sem volt. Ezzel azok a fenséges tanítások, amelyeket ez a filozófia közös tulajdonából egyoldalúan elsajátított, az ősképére való vonatkozással együtt a jelentőségét is elveszítették [...]”²⁴ Ahhoz, hogy a filozófia visszataláljon a maga eredeti kérdéseire, újra sokkal szorosabb kapcsolatot kell kialakítania a vallással, mintegy vissza kell hódítania a vallástól a releváns kérdéseket. A filozófiatörténeti előadásokban Schelling csak futólag körvonalazza ennek az új filozófiának a tematikus arculatát: ez egy olyan tudás, „amely a szabadságot és az előrelátást mint a világ *okát*, amely az emberi *akarat* szabadságát [...] valóban megragadja”.²⁵ Ennek a filozófiának a középpontjában tehát az akarat és a szabadság konstrukciója fog állni. Jacobi így csak előrejelzett valamit, felvázolta a filozófia megújításának helyi értékét, de e koncepció kidolgozásának igazából neki sem állt. A filozófiatörténeti előadásokban Schelling Jakob Böhmehez köti ennek az új filozófiai diszciplínának a létrehozását. „A teozófus azonban, abban a viszonyban, amennyiben spekulatív, annyiban lényegileg és főképp természetfilozófus. De ahogy a nem-tudás filozófusa a hiánytól, úgy ő a tudás pusztá anyagának fölöslegétől szenved.”²⁶ Aztán Schelling kimondja, hogy teozófia általános bemutatásakor Jakob Böhme különös alakját tartotta szem előtt. Először is azt a kérdést kell feltennünk, hogy Böhme koncepciójának jelelmzésére használhatjuk-e a teozófia megjelölést? Vagy másként fogalmazva: mit jelent egyáltalán a teozófia mint a filozófia új

²² Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 180. o.

²³ I.m. 194. o.

²⁴ Schelling: *Philosophie und Religion*, In. uő: *Schriften 1804 –1812*, Union Verlag, 1982. Berlin 43. o.

²⁵ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 194. o.

²⁶ I.m. 201. o.

alakja? Az *Aurora oder Morgenröte im Aufgang* című főművében a kifejezés egyetlen egyszer sem fordul elő. A böhmei filozófia ilyen elnevezése inkább a tanítványoknak köszönhető, akik Böhme halála után kiadták a *Theosophische Sendbriefe* című könyvét. A 11. levélben a szerző az Istennel való egység gondolatából indul ki: Krisztus így szól: „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők: A ki én bennem marad, én pedig ő benne, az terem sok gyümölcsöt: mert nálam nélkül semmit sem cselekedhettek.”²⁷ Némileg később Böhme így parafrázálja ezt a szöveghelyet: „Krisztus mondja: bennem kell maradnotok, mert nélkülem semmit sem cselekedhettek, semmit sem tudhattok Istenről, semmi igazit nem kutathattok. Mert aki hozzám jön, azt nem fogom kiteszítani; bennem sok gyümölcsöt fogtok hozni. – Nos, minden ág egy fából nő ki, és a fa nedveivel, erejével és tulajdonságával rendelkezik, és a fa tulajdonságai szerint hoz gyümölcsöket.”²⁸ Ehhez a kötetet szerkesztő Gerhard Wehr a következő kommentárt fűzi: „Egy ilyen spirituális ismeretelmélet – amely a Krisztusban lévő létre orientálódik – bázisára épül Böhme *teozófiája*. Ez egy *teozófia*, *christosophia* és *antroposophia* – szó szerinti értelemben egy bölcsesség Istenről, Krisztusról és az emberről, amely az átváltozás és az újjászületés jegyében áll. Isten szelleme az, aki egy új létet hoz létre. De nem csak erről van szó: erre a szellemi szövetségre szükség van, hogy az ember be tudja teljesíteni a maga földi tartózkodását, amennyiben a teremtést beteljesíti – Böhme szerint: amennyiben a véget visszajuttatja a kezdetbe.”²⁹ De tulajdonképpen már ebből is lehet látni, hogy a műfaji megjelölések korántsem egyértelműek. A *Christosophia* című könyvben, amelyet szintén a tanítványai állítottak össze és tettek közzé. Ebben nem a szőlőtőről és a szőlővesszőről szóló példabeszéd a meghatározó, hanem a következő: Mert a világ bölcsessége bolondság az Isten előtt. Mert meg van írva: Megfogja a bölcséket az ő csalárdságukban.”³⁰ Lehetséges tehát egy isteni bölcsesség, amely az Istennel való eggyéválásban jöhet létre. Ekkor leszünk képesek „minden dolgot [úgy] látni, ahogy azok Istenben vannak, a maguk valóban igazi viszonyában”.³¹ Tulajdonképpen nem is javasolnám, hogy közelebbről is szemügyre vegyük ezt a könyvet, ha nem éppen ebben dolgozná ki az Istennel való egyesülést az akarat elmélete alapján. A *Christosophia* című könyv hatodik és hetedik könyvecskéje a releváns a számunkra. A hatodik könyvecskéjében az emberi akaratról van szó, amint az egész emberi létezés felemeli az isteni szférába, a hetedik könyvecskéjében pedig az isteni akarat általános

²⁷ Jn 5,5 –7. Fordította Károli Gáspár. Jakob Böhme: *Theosophische Sendbriefe*, szerk.: Gerhard Wehr, Insel Verlag 1996. 152. o.

²⁸ I.m. 153. o.

²⁹ I.m. 37. o. Kiemelések tőlem: W.J.

³⁰ 1 Kor. 3, 19. Az utalás Jób 5, 12 és 18.

³¹ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 196. o.

jellemzéséről. „Ha tehát azonossá akarsz válni a mindennel, el kell hagynod mindent, le kell választanod róla sóvárgásodat, és sem vágynod, sem törekedned nem szabad arra, hogy birtokba vedd azt, ami »valami«. Amikor ugyanis rögzíted ezt a valamit sóvárgásodon belül, valamint sajátodként magadba engeded és pártfogásodba veszed, akkor az máris eggyé vált veled [...].³² A dolgokkal való azonosulás helyett Istennel kell azonosulni, ez jelenti a szellemi beállítottság radikális fordulatát is: „Most a világ bölcsességét kedveled, mikor azonban már körülölel a mennyei bölcsesség, belátod, hogy az egész világ bölcsessége balgaság, és amit te is megvetsz *akaratod* erejével.”³³ Az akaratunk átalakításával vagyunk képesek felemelkedni az Isten szférájába, itt a bölcsesség helyett a szeretet vár ránk, amiért cserébe a saját énünket kell leigáznunk. „A szeretet megveti az ént, az én ugyanis halálos mérge, és ezért képtelenek jól megférni egymással. A szeretet ugyanis a mennyet tölti be, és önmagán belül lakozik, az én viszont a világot szállja meg, annak lényével együtt, és szintén önmagán belül lakozik.”³⁴ Az akaratnak ezt a mozgását Böhme az „érzékeket felülmúló érzékeknek” nevezi. A hetedik könyvecskében Böhme az isteni akaratról beszél, ami a teremtés tanának újrafogalmazását jelenti. A rejtett Istennek, aki „egyetlen egységes lét és akarat” kilépett önmagából és így létrehozta az akarat megoszlását, és ugyanakkor ezt az elkülönülést beterelte az „egybefoglalás képességébe”.³⁵ Ebben az összefüggésben megjelenik a jó és a rossz kérdése is. „*Mire jó vagy miért hasznos, hogy a jó mellett rossz is legyen?*”³⁶ Mindjárt lehet látni, hogy a rosszat Böhme funkcionálisztikusan értelmezi: a rossznak is be kell épülnie az akarat mozgásába. „A rossz mint ellenszegülő akarat eredményezi a jót, vagyis azt az akaratot, amely újból saját eredete, vagyis Isten felé törekszik, valamint ez eredményezi azt is, hogy a jó akarat sóvárogni kezd. Az, ami egészében véve csak jó, és szenvedélyt nem ismer, semmire sem sóvároghat.”³⁷ A rossz így az akarat dialektikájában még mélyebbre kerül és a szenvedély forrásaként jelenik meg; talán még azt is lehetne mondani, hogy a rossz viszi bele a mozgást az akarat dialektikájába.

³² Jakob Böhme: *Christosophia. Avagy a Krisztushoz vezető út*, Kairosz Kiadó 2009. 228. o. Fordította Makovnik Péter.

³³ I.m. 234. o. Kiemelés tőlem: W.J.

³⁴ Uo.

³⁵ I.m. 260. o. „Mivel azonban az egységes akaratban az elkülönülés képessége is jelen van, és az elkülönülés képessége a *centrumokban* és egyedi akaratok körébe tereli magát, ezért az elkülönült dolgokban megjelenik a saját akarat, aminek következtében oly határtalanul és számlálhatatlanul keletkeznek az akaratok, mint az ágak a fából.” Uo.

³⁶ I.m. 261. o.

³⁷ Uo.

Úgy néz ki, hogy a Jacobi-recepción keresztül Spinoza a rendszer-filozófiák oldalára kerül, vagyis a teozófiával ellenkező térfélre. Schelling azonban már csak azért sem hagyhatja ott a spinozai koncepciót, mert a természet-filozófiát a teozófia előzményének tekinti. Furcsa és bonyolult feladat lesz így a spinozai koncepció átinterpretálása. A filozófiatörténeti előadásokban ezt olvassuk: „Spinoza Istene még teljesen elsüllyed a szubsztancialitásban és a mozdulatlanságban. Mert a mozgékonyosság (= lehetőség) csak a szubjektumban van. Spinoza szubsztanciája így még pusztá objektum.”³⁸ Ezek a mondatok akár Hegeltől is származhatnak,³⁹ ami arra utal, hogy ez valamikor egy konszenzusos kép volt: a spinozai filozófia rendszer-filozófia, csak nem tudta kidolgozni a rendszerben rejlő dinamikus elemet. „A spinozizmus tehát [...] a nem-kiteljesedett és nem-tökéletes fejlődés rendszereként mutatkozik meg. Ha a halott és vak szubsztancia helyébe az eleven szubsztanciát tette volna, akkor a dualizmusok attribútuma egy eszközt kínált volna neki, hogy a dolgok végességét valóban megragadja.”⁴⁰ A *Philosophie und Religion* című dolgozatban azonban már van egy hely, amely egy egészen másfajta Spinoza-képre utal: „A régi, igazi filozófia utolsó visszhangjait Spinoza hallotta meg: én azt gondolom, hogy ő vezette vissza a filozófiát a maga igazi tárgyaihoz; habár egy uralkodó rendszerrel szemben nem kerülte el, hogy elfogadja egy másik dogmatizmus látszatát és harsányabb színeit.”⁴¹ (Az önmagába zárt filozófia tipikus képviselője most a kanti filozófia lesz: „én most csak arra emlékeztetek, hogy ezt a korszakot általában kielégítően fémjeljezzük *Kant* nevével”).⁴² Vagyis a spinozai filozófia nem egy különös rendszer-filozófia, hanem egy olyan koncepció, amely a filozófia és a vallás egységének újra-helyreállításáért küzd, és ez a teozófia első megközelítésben való meghatározása. Csakhogy Spinoza ilyen bevonásának további akadályja, hogy kimondottan állítja, hogy Istenben nincs akarát. „Alább kimutatom majd [...], hogy Isten természetéhez nem tartozik [hozzá az] [...] akarát.”⁴³ Az 1. könyv 31. tételében Spinoza így fogalmaz: „A valóságos értelmet, akár véges, akár végtelen, valamint az akaratot, a vágyat, a szeretetet stb. is, a teremtett

³⁸ Schelling: *Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 64. o.

³⁹ Nyilvánvalóan a *Fenomenológia* következő passzusára gondolok: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek a kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 17. o.

⁴⁰ I.m. 67. o.

⁴¹ Schelling: *Philosophie und Religion*, i.k. 43. o.

⁴² Uo.

⁴³ Spinoza: *Etika*, Gondolat Kiadó 1979. 34. o. Fordította Szemere Samu.

természethez, nem pedig a teremtő természethez kell sorolni.”⁴⁴ De az emberi akarat szokásos elméletével szemben is Spinoza megfogalmaz ellenvetéseket: „Az akarat csupán a gondolkodásnak bizonyos módusza [...]; ennél fogva [...] minden egyes akarás csak úgy létezik és determinálható működésre, ha valamely más ok determinálja, s ezt ismét más, s így tovább a végtelenségig.”⁴⁵ Nem lehetett tehát az akarat és a szabadság konstrukcióját értelmes vállalkozásként felmutatni. Schelling azonban Spinozát már mindig is Jacobi és Mendelssohn vitáján keresztül látta. Jacobi a Spinoza-könyvecske egy helyén így beszélteti Spinozát: „Te is elismered [...], hogy az akarat nem egyedül a gondolkodás szerint, hanem a fogalma szerint is van. Nos, a gondolkodás a maga lényegében tekintve, nem más mint a lét, amely önmagát érzi, vagy a *tudat*.”⁴⁶ Ezt a mondatot Mendelssohn aztán már így idézi fel: „Az akarat nem más, mint a lét, amely önmagát érzi, amennyiben meghatározott és mint egyedi lény cselekszik.”⁴⁷ Az akarat ebben az esetben az általános létstruktúrának az az eleme, amely képes arra, hogy önmagát érezze. Schelling úgy gondolta, hogy a vizsgálódás ilyen általános ontológiai horizontjának kidolgozása teszi Spinozát a teozófia fontos előfutárává. (És ugyanezt lehet elmondani a természetfilozófiáról is.)

* * *

A *Freiheitsschrift*-ban azonban azt látjuk, hogy ez mégsem ilyen egyszerű: az akarat koncepciója egyszerre kell, hogy alapja legyen a szabadságról és a gonoszról szóló tanításnak. Ez az írás alapvetően Jacobi Spinoza-kritikájának kritikájaként értelmezhető. E kritika alapvető megállapítását Schelling így adja vissza: „az ész egyetlen lehetséges rendszere a panteizmus, amely azonban elkerülhetetlenül fatalizmushoz vezet”.⁴⁸ Schelling először is azt kifogásolja, hogy ez a megnevezés egyfajta megbélyegzésként szolgál: „Tagadhatatlanul remek találmány egy ilyen általános név megalkotása, amellyel egész szemléletek egy szóval leírhatók. Ha egy rendszerre egyszer megtaláltuk a megfelelő nevet, akkor a többi már magától jön, és nem kell fáradoznunk azon, hogy a rendszer sajátosságát pontosabban megvizsgáljuk.”⁴⁹

⁴⁴ I.m. 49. o.

⁴⁵ I.m. 50. o.

⁴⁶ Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Directmedia 2008. 117. o.

⁴⁷ Mendelssohn: *An die Freude Lessings*, Directmedia 2008. 234. o.

⁴⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről ...*, i.k. 10. o. – Most tekintsünk el attól, hogy Schelling a lábjegyzetben félrevezető módon nem Jacobival, hanem Friedrich Schlegellel polemizál. I.m. 61. o. 3. jegyzet.

⁴⁹ I.m. 10. o. – „Ennek segítségével, mihelyst ezt a nevet megmondták nekik, még az ostobák is képesek ítéletet mondani még a legmagasztosabb gondolatokról is.” Uo.

Schelling megfogalmazása maró irónia, ami mögött az a felismerés áll, hogy az általános nevek nemcsak a megjelölést, hanem a megbélyegzést is szolgálhatják. Ez pedig az olvasás és az olvasottak feldolgozást teszi fölöslegessé. Schelling a részletes kifejtést az iróniával helyettesíti, de abban biztosak lehetünk, hogy ez a gondolat valamiképpen folytatja Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című dolgozatának nyitósortait: „Mindazon kérések helyett, melyeket egy író olvasói és megítélői felé meg szokott fogalmazni, itt csak egyet szeretnék kiemelni: a dolgozatot vagy egyáltalán ne, vagy a maga teljes összefüggésében olvassák el, és vagy teljesen tartózkodjanak az ítéletalkotástól, vagy pedig a szerzót az egész mű, és ne a kiragadott részek alapján ítéljék meg.”⁵⁰ A különbség csak annyi, hogy korábban a saját művét kellett féltennie az olvasás és a szellemi erőfeszítés megtagadásától, most viszont a mások műveit. Mindenesetre létrejött a panteizmus kettős jelentése. – *Először* is a panteizmus egy hétköznapi jelentés szerint „az Istenben lévő dolgok immanenciájáról szóló tanítás”.⁵¹ Ez azt jelenti, hogy az Istenben lévő dolgok az isteni immanenciába tartoznak. Vagyis Isten és a dolgok tökéletesen azonosíthatók. Egy ilyen koncepció azonban csak akkor lenne fatális, ha az embert nem Istenhez, hanem a dolgokhoz kötjük. „Az egyetlen lényben rejlő abszolút kauzalitás minden más lény számára csak feltétlen passzivitást tesz lehetővé. Ehhez járul a világ minden lényének Istentől való függősége, és hogy további létük maga is csak egy folytonosan megújuló teremtés [...]”⁵² Ezzel a nézettel szemben úgy kell fellépniük, hogy „saját szabadságával együtt az embert [...] magába az isteni lénybe menekítjük, és azt mondjuk, hogy az ember nem Istenen kívül, hanem éppen benne létezik [...]”⁵³ – *Másodszor*: ez a koncepció azonban már csak tisztán ontológiailag is elhibázott: a dolgokat nem lehet egyszerűen Istennel azonosítani. „A véges viszont az, ami szükségképpen valami másban van, és csak abból a másból ragadható meg. Ennek következtében nyilvánvaló, hogy a dolgok [...] nem csupán fokozatokban, vagy korlátozásaik révén különböznek Istentől, hanem *toto genere*.”⁵⁴ Az így létrejövő kapcsolatot Schelling a „modifikáció” fogalmával próbálja megragadni. A kifejezést már Spinoza is használta,⁵⁵ de igazából Mendelssohn tette a spinozizmus leírásának centrális fogalmává. Mendelssohn megfogalmazásai ugyanakkor már azt is sugallják, hogy ez volt az a gondolat, ami a spinozai filozófiából

⁵⁰ Schelling: *Az énről mint a filozófia princípiumáról*, In. uő: *Fiatalkori írásai*, Jelenkor Kiadó 2003. 25. o. Fordította Weiss János.

⁵¹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 11. o.

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ I.m. 11 –12. o.

⁵⁵ *Az Etika* I. könyvének 22. és 23. tételében.

elterjedt és követőkre talált: „A spinozisták azt állítják: mi magunk és az érzéki világ rajtunk kívül nem valami önmagukban fennálló; hanem a végtelen szubsztancia pusztá *modifikációi*.”⁵⁶ Később ugyanezt Mendelssohn Isten perspektívájából is leírja: „Isten, mondja a spinozista, az egyetlen szükségszerű, de ugyanakkor az egyetlen lehetséges szubsztancia is, minden más él és mozog, és nincs Istenen kívül; hanem az isteni lényeg *modifikációja*.”⁵⁷ – Ezekben az elképzelésekben alapvető probléma van az azonosság fogalmával.⁵⁸ Schelling mindenképp előtt az azonosság-fogalom újraértelmezését javasolja. „A régi, mély értelmű logika különbséget tett szubjektum s predikátum, mint előfeltétel és következmény között (antecedens et consequens), és ezzel kifejezésre juttatta az *azonosságtörvény reális értelmét*. Még egy tautologikus tételben is [...] benne van ez a viszony.”⁵⁹ Az azonosság-törvénynek így az „előfeltétel és a következmény” mintáját kellene követnie, ami Schelling szerint már a modern természetfilozófia is felfedezett. (Ebben a vonatkozásban a természetfilozófia eltér a spinozizmustól.) Mielőtt ennek az új azonosság-felfogásnak a kontúrjait felvázolnám, először arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy a német idealizmus maga melyik mintát követte. Egységesen nem olyan könnyű válaszolni a kérdésre, de azt lehet mondani, hogy az azonosság-filozófiai korszakhoz (ahogy az pl. Schelling Bruno-jában⁶⁰ megjelenik) a leginkább a modifikációelmélet rokonítható.

* * *

Az azonosság-tétel újraértelmezéséből következik, hogy „minden egzisztencia megköveteli egy feltétel teljesülését ahhoz, hogy valóságos, azaz személyes egzisztencia legyen”.⁶¹ Anélkül, hogy nagyon megnyitnánk a kapukat egy heideggeriánus értelmezés számára, azt el kell mondanunk, hogy amit Schelling itt „egzisztenciának” nevez, annak a fundamentálonról-

⁵⁶ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 104. o. Directmedia, Berlin 2004. Kiemelés tőlem: W.J.

⁵⁷ Uo. Kiemelés tőlem: W.J.

⁵⁸ Dieter Henrich egy alapos vizsgálatban bizonyította, hogy Gottfried Ploucquet a tübingeni szeminárium logika-professzora 1782-ben agyvérzést kapott, és 1790-ben bekövetkezett haláláig senki sem helyettesítette. Így a híres tübingeni szeminaristák, Hölderlin, Schelling és Hegel nem kaptak logikai képzést. Erről Manfred Frank néha viccesen azt szokta mondani, hogy *meg is látszik*. Lásd Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich*, Suhrkamp 2004. I. kötet, 1. fejezet.

⁵⁹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 13. o. Kiemelés tőlem: W.J.

⁶⁰ Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Reclam, Leipzig 1989.

⁶¹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 49. o.

giai programban a „létező” felel meg. A létezőre vonatkoztatott „valóságos” és „személyes” jelzők pedig semmiképpen sem az emberre vonatkoznak, hanem az egyediségre. Minden egyedi létezőnek tehát van egy feltétele vagy előfeltétele. Vagy ahogy korábban mondta Schelling minden létezőnek van egy feltétele. Most először ennek a feltételnek az elméletét kell kidolgoznunk. Jakob Böhme beszélt „a természetben és az érzékeken túli *Ungrund*”-ról.⁶² Schelling ezt a kifejezést többször használja, de az egész életműben nagy valószínűséggel csak a *Freiheitschrift*-ben fordul elő. „Minden alap előtt és minden egzisztáló előtt, tehát egyáltalán minden kettősség előtt kell, hogy létezzen egy lényeg; hogyan nevezhetnénk másként mint *ósalapnak* vagy *alaptalan alapnak*?”⁶³ Tulajdonképpen három, egymáshoz közel álló jelentésű kifejezésünk van: *Urgrund*, *Ungrund*, *Abgrund*. Jean Paul a *Vorschule der Ästhetik*-ben egymás mellett használja a három kifejezést, ezek mindannyian az abszolútum feltárt aspektusai, mihelyt megkezdődik egy mitikus szárnyalás.⁶⁴ Mindenképpen abból indulhatunk ki, hogy az *ósalap*, az *alaptalan alap* és a *szakadék* jelentései szorosan összetartoznak. De az szembetűnik, hogy a jelentésük nem lehet azonos. Talán meg lehetne kockáztatni, hogy a minden egzisztencia feltétele mindhárom tulajdonsággal rendelkezik: ez a három jelentés azonban az alap eredeti jelentőségét, majd kibillenését és hanyatlását is magában foglalja. Ha ezt az alap jelentés-pluralitásának nevezzük, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a jelentés-pluralitás konstituálja az akaratot; és éppen e pluralitás miatt az akarat sohasem determinált. Schelling így tulajdonképpen az akarat elméleten keresztül az összes egzisztencia lényegéről értekezik; a szabadság pedig arra vezethető vissza, hogy az akarat maga sohasem rögzített, és nem is rögzíthető. Azt szerettem volna tehát megmutatni, hogy Schellingnek az egész tanulmány elsődleges témájaként inkább az akaratot kellett volna megadnia a szabadság helyett. De milyen helye van Istennek ebben az egész konstrukcióban, vagyis hogyan kaphat a koncepció még egy teozófiai karakter? Isten Schellingnél az egzisztensek egyike, még akkor is, ha ezek között kiemelt helye van. De az mindenestre fontos, hogy Isten maga nem az alaphoz tartozik. „Isten nem képes megszüntetni ezt a feltételt, hiszen akkor önmagát kellene megszüntetnie [...]”⁶⁵ Vagyis enélkül a feltétel nélkül semmiféle létezést nem lehet elgondolni. „Csakhogy ez a feltétel Istenben *magában* van, és nem rajta kívül.”⁶⁶

⁶² Jakob Böhme: *Christosophia*, i.k. 236. o.

⁶³ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 54. o. Az első kiemelés tőlem: W.J.

⁶⁴ Jean Paul: *Vorschule de Ästhetik*, In. uő: *Werke*, 5. kötet, 426. o., Directmedia, Berlin 2003.

⁶⁵ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 49. o.

⁶⁶ Uo.

Valamiképpen mégis érvényben marad tehát Spinoza tétele: „Isten létezése és lényege egy és ugyanaz.”⁶⁷ Úgy tűnik tehát, hogy az alapnak a létezéshez való viszonya garantálja Isten kiemelt helyét a létezők között. Isten és az élő és élettelen világ lényei és dolgai között az az alapvető különbség, hogy Isten a magába hatalmába tudja keríteni a feltételt, a többi lény és dolog azonban nem. De még ez sem jelenti azt, hogy ez a feltétel teljesen egybeolvadna a létezéssel: csupán uralma alá tudja hajtani. Talán nem túl nagy merészség, ha azt állítom, hogy az akarat, mint feltétel egy skálán mozog, és Istennél állunk a legközelebb az ősalaphoz. Ha Istent így értelmezzük, akkor abból már következik, hogy ez az Istenben lévő alap a lehetséges gonoszság forrása. De ezt rögtön pontosítanunk kell: „Ám azt sem mondhatjuk, hogy a gonosz az alapból jön, vagy hogy az alap akarata a gonosz oka. Mert a gonosz mindig csak saját szívünk legbelső akaratában keletkezhet, és a saját tettünk nélkül sohasem mehet végbe.”⁶⁸ Vagyis a gonosznak az Istenben rejlő alap csak a csírája, annak még keresztül kell mennünk a saját szívünkön és végül a saját tettünkben kell manifesztálódnia. De ezzel rámutattunk arra, hogy az ontológiai koncepcióban Isten nem lehet a létezők egyike, hanem az összes létezőt átfogó létezővé kell válnia. Schelling csak nagyon hézagosan tölti ki ezt az űrt, de ha jól értem nem a teremtés koncepciójával teszi ezt, hanem a szeretet elméletével. Isten a szeretet révén fogja át a világot: így jön létre az Isten és az ember egysége. Ennek az egységnek köszönhetően jelöli ki a koncepció kereteit a teozófia. Böhmehez képest az a nagy különbség, hogy a szeretet nem az emberből, hanem Istenből indul ki. Böhme ezt írja: „A szeretet megveti az ént, az én ugyanis halálos méreg, és ezért képtelenek jól megférni egymással. [...] Ahogyan az ég uralja a világot, az öröklét pedig az időt, úgy uralkodik a szeretet a természeti élet felett.”⁶⁹ Böhménél Isten és az ember egysége egy új megváltás felé mutat; Schelling emellett bevezet egy másik dimenziót is: igaz, hogy az ember így egyesül az isteni világgal, de fennmarad az alap és a létezés kettőssége. A megváltás közepette is fennmarad tehát egy eredendő megosztottság. Könnyű észrevenni, hogy Schelling megpróbálja elkerülni a meghasonlás (*Entzweiung*) hagyományos elméletét. Ez Schillerből kiindulva a „válság” tematizálásának kulcsfogalma volt. A megváltás így kiegészül a létezés lényegéből származó szomorúsággal.⁷⁰ „Így minden véges étellel megszüntethetetlenül együtt jár a szomorú-

⁶⁷ Spinoza: *Etika*, I. könyv 20. tétel, i.k. 38. o.

⁶⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 50. o.

⁶⁹ Jakob Böhme: *Christosophia*, i.k. 234. o.

⁷⁰ Ennek persze még fontos eleme az a Jacobitól és Mendelssohntól származó fordulat: das Sein, das sich fühlte, vagyis azt kell megvizsgálunk, hogy hogy érzi magát a létező.

ság [...].”⁷¹ Schellingnek azt kell mondania, hogy a véges létezéshez, legyen szó tárgyakról, élőlényekről vagy az emberről, mindig hozzátartozik a szomorúság. Isten különleges helyzete csak abban jelenik meg, hogy a saját alapjához való viszonya miatt, benne ez a szomorúság sohasem aktivizálódik,⁷² de ez a változás nem képes arra, hogy egészében vagy részeiben megszüntesse az egész világra ráboruló szomorúságot. „Innen a *mélabú fátyla*, amely az egész természetre ráborul, az élet mély, feloszlani nem képes *melankóliája*.”⁷³

* * *

Schelling így újrafogalmazta a teozófiai koncepciót, méghozzá az akaratfogalom plurális jelentését középpontba állítva. Az Istennel való egység így nem a *Gelassenheit* kialakulásához vezet, sőt az Istennel való egység kialakulása nem is valami olyasmi, amit az embernek még feladatként végre kellene hajtania, ezt az isteni szeretet garantálja. Isten így végtelenül sokat nyújtott számunkra, de nem változtatta meg azt, ahogy a létezés önmagát érzi, ez ugyanis minden létezés szerkezetéből következik: a világot szükségképpen a „mélabú fátyla” borítja. Az akarat ezen változtatni nem tud, mert a mélabú éppen az akaratnak a létezés szerkezetében betöltött helyéből következik. Ehhez a belátáshoz kapaszkodhatunk fel, ha magunk mögött hagyjuk a rendszer-filozófiákat, és az élet filozófiája felé fordulunk.⁷⁴

⁷¹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 49. o.

⁷² „És még ha magában Istenben is van egy legalább viszonylagosan független feltétel, ami benne magában a szomorúság forrása, de ez sosem válik valósággá, hanem csupán a fölülemelkedés örök örömét szolgálja.” Uo.

⁷³ I.m. 49 –50. o. Kiemelések tőlem: W.J.

⁷⁴ Az „élet filozófiája” nem teljesen légből kapott kifejezés, ha pl. a következő megfogalmazást tartjuk szem előtt: „maga Isten nem rendszer, hanem élet”. És mivel az ember a szereteten keresztül létrejövő isteni világba illeszkedik bele, ezért azt lehet mondani, hogy az ember sem elsődlegesen rendszeralkotó lény, hanem az életet élő lény.