

Az oszthatatlan igazságról, avagy megjegyzések a transzcendentális cselekvésemélet elveihöz

1. Bevezetés. A kinyilatkoztatástan transzcendenciája

A tökéletes bizonyossággal együtt járó oszthatatlan igazság létjogosultságának kérdése az elmúlt évtizedek filozófiai áramlataiban meglehetősen megkérdőjeleződött. A tökéletes bizonyosság a múlthatatlanság és bizonyos szükségszerűség igényével lép fel s azt állítja, hogy az igazság annak ellenére, hogy számtalan arca lehetséges mégis oszthatatlan, elkülöníthető a hamisságtól, a világban prioritása van és a boldogság alapvető eleme. Az oszthatatlanság és a boldogság összefüggése problematikus terület. Ha az igazság oszthatatlan, úgy nincs alávetve a változásnak, változhatatlan, végleges meghatározottságú. A kinyilatkoztatott tételek önevidenciája és igazságuk oszthatatlansága annyiban különleges esetnek bizonyul, hogy közvetlenül önmagukban nem bizonyosak, hanem azt az isteni felség biztosítja, mégis annyiban önevidensek és oszthatatlanok, amennyiben az isteni felség legitimációja a megnyilatkozás aktusában adott és nem utólag következik be, így elkerülhető az a nyelvmisztika, amely az isteni szót az isteni cselekvéstől elkülönítve kísérli meg értelmezni. A boldogság esetében már felléphet a változás és az érzékiség relevanciája, mivel a boldogság abban az értelemben mindig bizonyos élvezetként határozódik meg, hogy azt egy cselekvéseméletre vonatkoztatjuk.

Az oszthatatlan igazság és a boldogság összefüggésére vonatkozó szkepticizmust Hare, Gadamer és Collingwood értékelméleti kritikái élezi ki, amennyiben az önevidens igazságok analitikusak vagy mentálisok vagy pedig csak a történeti időn belül értelmezhetők és elveszítik eszkatológiai vonatkozásaikat. Annak érdekében, hogy az oszthatatlan igazság apóriái meghaladhatók legyenek a vallásfilozófia egyik feladat az, hogy olyan fundamentális ismeretelméletet tárjon fel, amely Isten megnyilatkozását és kegyelmét az emberi számára befogadhatóvá téve túllép a tudás töredékességének koncepcióján. A szkeptikus ellenvetések ugyanis nem az oszthatatlan igazság lehetőségét kérdőjelezi meg, hanem gyakorlati és eszkatológiai relevanciáját. Olyan elméleti bázisra van szükség, amely értelmet ad a tudás és az erkölcsi cselekvés összefüggésének és képes bizonyítani azt, hogy az ember

túlléphet a megismerés töredékességén, melynek alapjául az létezés és az értelem korrespondenciájának tomista koncepciója kínálkozik.¹

Az elv szerint a dolgok létezését a természetüket meghatározó sajátzerű forma adja, a megismerést pedig a a másik forma, ami a megismerőben a dologról megjelenik, ezért az igazság a létezőkben és az értelemben levő forma korrespondenciáját jelenti, amennyiben az igazság a létezőnek az értelemlre való vonatkozását biztosítja, mert a létező fogalmának a felfogását szükségszerűen követi az igazság fogalma és nem az igazság fogalmának mint szubsztanciának a felfogása. Ez azt jelenti, hogy az igazság nem abban az értelemben oszthatatlan, hogy bármilyen világon kívüli létezésre vonatkozna, hanem az értelmi kontituálásán azon tökéletessége, teljesültsége, melyben a létező és a sajátzerű forma korrespondál, a tévedés pedig ezen összefüggés akcidienciára vonatkozik. Az igazság tehát nem csatolható önmagában levőként egy létező felismeréséhez, mert az tisztán apodiktikus bizonyosságot eredményezne, a szintézis elve az ellentmondásmentesség és nem az értelmi kategóriák összefüggése lenne, ugyanis egy létező felfogásához a rá vonatkozó igazság fogalmának konstitutív felfogása járul s nem dologszerűen maga az igazság fogalma.²

Az értelmi konstitúció ezen tomista elemzése megfelelően illeszthető a kantianus alapú kritika transzcendencia fogalmához, ahol az értelem transzcendálja az igazság és a létezés viszonyait. Ennek a párhuzamnak a felismerésére épül a kortárs neotomizmus illetve az a törekvés, hogy a kinyilatkoztatott igazságok empirikus és *a priori* illetve praktikus és teoretikus karakterét az erkölcsi cselekvésben transzcendentálisan összekapcsolják.

2. A tomista alapok

A tomista lételméletben nem létezhet másféle igazság az oszthatatlanon kívül, ugyanis az osztható igazság ellentmondásos az igazság fogalmára nézve. Az igazság ugyanis mindig feltételezi a megismerendőnek és a megismerőnek a szükségszerű vonatkozását, de ez a séma tulajdonképpen a hamisságnak is az alapja, csak éppen más formák határozzák meg mint az igazságot. Az oszthatatlanság egyfelől tehát azt jelenti, hogy az alany és a forma együttállása analóg minden egyes igazságban, hogy az igazság fogalma ennek az analóg együttállásnak az egyedül lehetséges és valóságos kifejeződése, ez hivatott biztosítani azt a konkluzivitást, amely az erkölcsi szillogizmusban lép fel

¹ Fides et ratio. 81.-83.§. SzIT, 1999.

² Kant: Tiszta ész kritikája. Ictus, 1995. 481-485.o.

főtétel és következtetés között.³ Az oszthatatlan igazság másfelől azt jelenti, hogy az alany igazsága nem lehetséges a forma nélkül, vagy a forma igazsága az alany nélkül, létezne forma nélküli alany és alany nélküli forma, ami lételeméltileg nem lehetséges, még akkor sem, ha valamilyen oknál fogva a forma vagy az alany megelőzhetné is egymást. Következésképpen a osztható igazság értelmezhetetlen, eltekintve attól a kérdéstől, hogy lehetségesek-e az értelmezhetetlen dolgok. Az igazság tehát elemi és egyben univerzális, mivel lényegileg minden összefüggésről analóg módon állítható.

A *verum est prius quam bonum* elve a megismerő és cselekvő alanynak az igazságban való érdekeltséget mondja ki az *adequatio rei et intellectus* tételének korlátozásával, amely szerint az értelem sosem közvetlenül a létező mivoltát ismeri meg igaznak, hanem az igazság az értelemnek az a tökéletessége, melyben megállapítódik az, hogy a dolog mivolta valóban olyan, mint az a forma, melyet az értelem arról felfog. Az érdekeltség két pólusát tehát a létező mivoltáról alkotott forma és az alany által jelzett dolog alkotja, az igazság mozgása pedig ennek megfelelően az analízis és a szintézis összjátéka, mely azért kívánatos, mert az igazság ezen szétválasztó és összetevő értelemnek a tökéletessége⁴.

Ez a korlátozás azonban nem tud megfelelni céljának, nem képes elhárítani a szubjektivizálódás veszélyét, ugyanis ha az érdekeltséggel párosul igazság prioritást élvez a pusztán formálisan, tautológikusan megállapított igazsággal szemben, akkor egyre vonzóbbá válik az az alternatíva, hogy az említett elsőbbséget a jóság kapja meg, hiszen az értelem tökéletessége, ami az analízis és a szintézis mozgásában az igazság, nyilván valamiféle jó, melynek megfelelően az értelem közelíti illetve távolítja az egymásnak megfelelő illetve nem megfelelő alanyokat és formákat, amennyiben az igazság kritériuma már nem a létezők és az intellektus eredendő korrespondenciája, hanem a feltételezett korrespondencia tökéletességi foka⁵. Az igazság mibenléte így a reálistól a

³ Aquinoi Tamás: A teológia foglalat. Q16, a6. Telosz, 1995. II. köt. 123.-127.o.

⁴ U.o. Q16, a2. 109.-113.o.

⁵ Véleményem szerint Deleuze-nek nincs igaza, amikor Spinoza immanenciáját szembeállítja a tomizmus három jellegzetességével, a kétértelműséggel, az eminenciával és az analógiával. Szerinte a pozitív teológia Aquinoi Tamás nevéhez fűződik, amely az analógiára számít az új affirmatív szabályok megalapozásánál, ahol a pozitív minőségek Istent nem csak mint okot jelölik meg, hanem szubsztanciálisan is megfelelnek neki, feltéve, hogy egy analógiás eljárásnak rendelődnek alá. Például az, hogy Isten jó nem azt jelenti, hogy Isten nem rossz, de azt sem, hogy a jóság oka, hanem azt, hogy amit a teremtményekben jóságnak nevezünk, az Istenben már preegzisztál egy magasabb, az isteni szubsztanciának

szubjektív értelmezés felé mozdul el és az igazság érdekeltiségi aspektusát, azaz imperatív jellegét nem csupán az idealista felfogásban veszíti el, tehát amikor az igazság az értelemtől függetlenül a létező mivoltának immanens részévé válik, hanem akkor is, amikor az igaz reláció, mint az értelem tökéletessége tisztán a szubjektív oldalon jelentkezik, ahol az értelem mint alany törekszik erre az állapotra, mint a kívánság tárgyára.

Ez a probléma már a klasszikus tomista megfogalmazásban is érzékelhető, tekintve hogy Aquinói Tamás is kénytelen bizonyos szubjektívizáló ellenvetésekre válaszolni. Az első ezek közül, miszerint az igazság az értelem számára való jóság, vagyis egyetemesebb mint az igazság, ami pedig egyetemesebb az az elsődlegesebb. A második szerint a jóság a dolgoknak és nem az értelemnek a predikátuma, következésképpen a jóság elsődlegesebb mint az igazság, mivel ami a létezőkről predikálható mindig megelőzi azt, ami csak az értelemről. A harmadik ellenvetés szerint az erény a léleknek jó állapota, tehát az igazság mint az erény egy fajtája a jóság fogalmi körén belül foglal helyet, így elsődlegesebb.

A második ellenvetésre adott válasz, már a transzcendentalizmus irányába mutat a dolog és a fogalom megkülönböztetésével, amennyiben a fogalom mint az értelemmel konstituált lényeg mindig elsődlegesebb, mint a tárgyként felfogott és hozzárendelt predikátum, de nem képes elérni a transzcendentális cselekvés alapstrukturáját, mert az akaratot és az értelemet elkülönítetten tételezi, az értelem megérti az akaratot és az akarat azt akarja, hogy az értelem értsen, de ez nem zárja ki azt, hogy létezhet egy szubintelligibilis akarat, mely nem tartozhat bele a transzcendentális tapasztalatba.⁶

3. Az erkölcsi cselekvés apóriái

A mai analitikus és hermeneutikai ellenvetések funkciójukat tekintve megegyeznek a skolasztikus oppozíciókkal, amennyiben logikai összefüggésekre hivatkozva az oszthatatlan aspektusú imperatív igazságot a szubjektív, pszichológiai vagy szociológiai értelmezés irányában kívánják semlegesíteni, azaz az erkölcsi szillogizmus alapvető sajátosságainak

megfelelő modalitás szerint. Az Isten teremtő természetében lévő perfekciók és az igazság transzcendentális vizsgálata azonban kimutatja, hogy a tomizmusban nincs szó a létezők preegzisztenciájáról így az analógia kétértelműségéről sem. Ezért Spinoza és Aquinói Tamás okságon alapuló szembeállításuk indokolatlan. vö. Deleuze: Spinoza és a kifejezés problémája. Osiris-Gond, 2000.

⁶ U.o.ad1, ad2, ad3. 117.-119.o.

vonatkozásában kimutatják ezen imperatív tulajdonság aporetikusságát, majd feltételezik, hogy az igazság imperatív jellegét csak az elme vagy egy történeti tudat konstitúciója adhatja, mely így azonban nem lehetne kötelező érvényű semmilyen egyedi esetben sem. Az analitikus ellenérveket Hare rendszerezte és fogalmazta meg, melyek egyaránt alapoznak az önevidencia, a falszifikálhatóság és az apodiktikusság követelményeire tekintve, hogy egy erkölcsi döntés struktúrája, a konklúzió beláthatósága egy parktikus szillogizmus kereteiben oldható meg. Az oszthatatlan igazsággal kapcsolatos alapvető erkölcsi szillogizmusokban fellépő elvárások egyike, hogy az adott elemi és univerzális kijelentésnek önevidenciával kell rendelkeznie, azaz saját igazságát kifejtjenie és ezáltal bizonyítania, vagyis az erkölcsi szillogizmus főtételeiben levő imperatívusznak ezzel a tulajdonsággal kell rendelkeznie. Egy imperatívusz viszont, fogalma szerint számtalan lényegileg különböző alanyhoz rendelődik hozzá, vagyis egy imperatívuszt tartalmazó tétel önevidenciája nem lehetséges. Az önevidenciának egyik kifejezője az apodiktikusság, vagyis annak bizonyítása, hogy egy kijelentés szükségszerűen igaz, amennyiben tagadása önellentmondás jelent. Az ellentmondás elve mentén haladó indirekt bizonyítás azonban valóságosan sohasem képes alternatívát nyújtani a bizonyítandó tétellel szemben, tehát a bizonyításhoz tartalmilag semmilyen eltérő elemet sem szolgáltat, ezért szükségképpen analitikus és egyedi szituációkra nézve indifferens. A harmadik ellenvetés a logikai igazság természetére vonatkozik, egy logikai összefüggés igazságértéke tartalmazza a hamisság illetve a kétségbevonhatóság kritériumait is, ezért ha kételkedünk egy erkölcsi szillogizmus konklúziójában, akkor vagy az alítétel tényigazságát kell kétségbe vonni vagy a főtételeben megfogalmazottak önevidenciáját⁷.

A hermeneutikai ellenérvek az analitikus ellenérvek sémáira épülnek, amennyiben felismerik, hogy az analitikus oppozíciók azért képesek az erkölcsi szillogizmuson belül apóriákat megfogalmazni, mert a hagyományos indukció azon alapelvére vonatkoznak, mely feltételezi, hogy a tapasztalat általános lényege megköveteli, hogy egy egyedi tapasztalat mindaddig érvényes maradjon, ameddig egy új meg nem cáfolja, azaz mind az általános mind az egyedi tartalmakat befejezett entitásokként kezelik, melyek teljesen zártak. Gadamer és Collingwood szerint lehetséges megoldásként a tapasztalat általános lényegének nyitottá tétele kínálkozik, amennyiben egy egyedi tapasztalatnak a lényege nem a cáfolhatóság, hanem az ismételhetség, vagyis a tapasztalatnak történeti nyitottsága. Ennek az elvnek az alapját Gadamer Arisztotelész ismeretelméletében⁸ lokalizálja, amikor az antik filozófus a tapasztalat általános lényegének kialakulását egy menekülő sereg

⁷ Hare: *The Language of Morals*. Oxford University Press, 1970. 33.-55.o.

⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, 1984. 240.-253.o.

példáján mutatja be. A menekülők esetlegesen, szabálytalanul futnak, ki merre lát, de ha egyikük megáll, akkor ez megállásra készíti a mögötte futókat, így lehetőség kínálkozik arra, hogy a sereg ismételtlen rendeződjön. A tapasztalat általános lényegét tehát, az egyedi tapasztalatok esetlegességét nem a szükségszerűség szervezi egységekbe, hanem a tapasztalat lényegének általánossága.

Az egyedi és az általános tárgyakra vonatkozó tapasztalat nyitottsága, azaz horizontot jellege elvileg feloldhatja az erkölcsi szillogizmus analitikus apóriáit, mert megszünteti az erkölcsi szillogizmus főtételeiben és konklúziójában szerepet oszthatatlan bizonyosságú kijelentések zártságát. A hermeneutikai tapasztalati horizont, azaz egy tapasztalat eredendő nyitottsága beteljesülésének valamennyi lehetőségére arra az alapelve épült, miszerint a tapasztalat természete szerint folytonos megerősítésre, azaz ismétlésre szorul, mely ha nem következik be, akkor a tapasztalat szükségszerűen falszifikálódik. Ennek következtében a hermeneutikai tapasztalat elhagyja a transzcendentalitást és az oszthatatlan igazság gyakorlati relevanciájával szemben az analitikus elsőfokú apóriákra épülő másodfokú apóriát hoz létre. A hermeneutikai tapasztalat történetisége ugyanis nem a létezésre és a tudatra irányuló transzcendencián alapul, hanem az ismétlődő tudat és az ismétlődő magánvaló létezés történeti szintéziseinek bizonyosságán. A hermeneutikai tapasztalat ezen értelmezése annyiban választ képes adni az erkölcsi szillogizmussal kapcsolatban felvetett analitikus ellenvetésekre, amennyiben a történeti időben elhelyezett nyitott tapasztalati horizonton keresztül kapcsolatot képes találni az egyedi erkölcsi döntések és az oszthatatlan bizonyosságú imperatív kijelentések között, de alapvetően nem felel meg az oszthatatlanság másik alapvető követelményének, a változhatatlanságnak, amennyiben a kinyilatkoztatott igazság imperatív karakterét csak a történetiségen belül képes értelmezni⁹.

Az oszthatatlan igazság imperatív karakterével kapcsolatban tehát nem létezésének lehetősége, hanem gyakorlati relevanciájának bizonyítása a problematikus, amennyiben a létezés, az alany, a forma, az igazság, az akarat, a tökéletesség, mint jóság szintézise nem az oszthatatlan igazság másik alaptulajdonságának, a végső meghatározottságokra való vonatkozásának megfelelően tételeződik, hanem fázisonként a történeti időiségben. Ezt a meglátást megerősíteni látszik, hogy Hare, Collingwood és Gadamer ellenvetéseinek háttére feltételezi az univerzális igazság időtlen és a cselekvő alany időbeli paramétereinek konfliktusát.

⁹ U.o. 207.-217.o.

4. Az eidetikus és egzisztenciális kinyilatkoztatástan különbsége

Az erkölcsi döntés lehetségesége és valósága a transzcendencián alapul, azon a nem tematikus összefüggésen, amely a megismerés és a valóság teljességét megszervezi. Ez a teljesség a tapasztalat *a priori* horizontja, az a terület, ahol az egyedi létezők a megismerő és cselekvő emberi egzisztencia számára transzcendentálisan formálódnak meg, azaz a megismerő és cselekvő egzisztencia nem mint szubjektum irányul e horizontra mint objektumra, hanem azt a differenciáló mozgást tartalmazza, amely a emberi egzisztencia számára való létezőket eredendően meghatározza. Az embernek és a transzcendentális horizontnak e dinamikus viszonya az erkölcsi döntés bizonyossága, vagyis az a vonatkozás, mely igazolhatja és bizonyíthatja az *a priori* elv tényleges érvényesülését egyedi empirikus helyzetekben, ami egyben azt is jelenti, hogy a transzcendentális tapasztalatiságot is jelent, az erkölcsi döntések specifikus észleleti tartalommal rendelkeznek. Ennek kidolgozása a transzcendentális analízis feladata, melynek alapgondolata a fundamentális és tematikus megismerés elkülönítése s egyben összjátéka és az emberi egzisztenciának azon tulajdonsága, hogy ebbe a kettősségbe spontán behelyezkedni képes.

Ez a séma a kinyilatkoztatástan alapszerkezete, melynek eidetikus elemzését Rahner dolgozta ki egy olyan elemi aktust feltételezve, amelyet semmilyen más aktusra sem lehet felbontani illetve visszavezetni, hanem ezen aktus a belőle levezethető szintéziseken keresztül igazolódik és tematizálódik, mely összhangban áll azzal a sémával, miszerint fundamentális és tematikus tudás a transzcendenciában elválaszthatatlan egymástól¹⁰. Konkrétabban e transzcendentális aktus az erkölcsi döntés és a megismerés egyedüli valósága, ahol az analízis négy mozzanatot ír le, a tartalomét, a formáét, a személyét, a szubjektumét, valamint következtetett mozzanatként a szellemét. Az ember azért képes az erkölcsi cselekvésre mert szellemi meghatározottságú, azaz a transzcendentális aktusban organikusán meg képes haladni az egyes mozzanatokot, azaz *reditio completat* hajt végre. Ez az aktusra nézve azt jelenti, hogy az a horizont, amivel az emberi egzisztencia eredendően kapcsolatba kerül saját-szerűvé válik, saját-szerűségeit kap. Ez a saját-szerűség tulajdonképpen egy nem tematizált

¹⁰ Wenger: Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg 1978.; Rahner: A hit alapjai. SzIT, 1983. 30.-85.o

reflexiója a transzcendentális aktusnak, amelynek egyedüli feladata az, hogy analóg módon minden eredendő aktusban képviseljen egy olyan alapvető differenciát, ami biztosítja, hogy az a priori horizont konkrét kapcsolatban kerülhessen egyedi empirikus szituációkkal, ahol a döntési helyzet felmerül. A transzcendentális horizont e sajátosságai az emberi szabadságnak, mint a transzcendentális aktus formájának általános tartalma, vagyis az, amire a szabadság irányul, s ami e kettő szintéziséből az egyedi döntés meghozatalát eredményezi.

A *reditio completa* analízise a sajátosságain felfogott transzcendens horizont tartalmától és valóságától a transzcendentális aktus formájához, az emberi egzisztencia szabadságához vezet, azaz szellemi meghatározottságához, melynek alapja a szubjektum és személy kölcsönös tételezése. A személy a szubjektum teljes lehetőségeinek, jelen és jövőbeli összes egyedi esélyeinek vonatkozása a sajátosságú transzcendentális horizontra, azaz az emberi egzisztencia konkrét eszkatológiai mozzanata személy voltában lepleződik le s egyben ez az a pont, ahol az erkölcsi döntést alkotó transzcendencia imperatív jellege megalapozódik tekintve, hogy a személy összes lehetséges jelenbeli és jövőbeli esélye mindig egyedi döntéshelyzetekben megmutatkozó cselekvést jelent¹¹. Az analízis utolsó szintje a szubjektumé, amely egy egyedi létező felbukkanásának elemi egységének, az intencionálnak lehetőségfeltételeire vonatkozik. Szubjektum az, amely az elemi intenciókban szerveződő dolgokkal szemben egységesen tételeződik úgy, hogy azok szubjektív és objektív pólusait a tárgytapasztalatban egységesíti s így a személyes döntésnek tárgyi alapot szolgáltat. A transzcendentális analízis az erkölcsi döntés három rétegét és azok összefüggéseit mutatja fel, először az sajátosságú valóságos transzcendentális aktusét, másodsor a személy és szubjektum összefüggésében a szabadságét s harmadsor a szubjektumra vonatkoztatott tárgyképzetét, mely az elemi intencionalitás szintjére alapozódik.

A transzcendentális aktus dialektikusan vonatkoztatja egymásra a létező kontingenciáját és szükségszerűségét, amennyiben transzcendentális analízis a kontingencia tételezésében abszolút mozzanatot mutat ki, ugyanis az esetlegesség akcidenzáit tekintve egyszeri és megismételhetetlen, viszont szubsztanciális struktúráját nézve állandó ismétlődésben van, tehát léteznek olyan tulajdonságai, melyek a szükségszerű tételezettség irányában meghaladják az akcidensek véletlenszerű meghatározottságait. Ez az irányultság azonban nem eredhet a kontingens létezőből, mivel akkor az fogalma szerint ellentmondást tartalmazna, ezért ez a tételezés elsődlegesen a tételező, transzcendentális aktusban alapozódik meg, amely a tételezett esetlegességet tőle abszolút módon különböző tételező által tételezettnek mutatja, azaz eredendően szabad

¹¹ U.o. 458.-472.o.

tételezésnek. Ennek a transzcendentális aktusnak azért kell eredendően szabadnak lennie, mert csak így teljesülhet, hogy a tételezett kontingens létező a tételezés szükségszerűségével szemben meg tud maradni esetlegesnek, másrészt, hogy az esetlegesség úgy következik a szükségszerű tételezésből, hogy megmarad a racionális beláthatóság és interpretálhatóság lehetősége, azaz a transzcendentális aktus az az abszolút szabad tételezés, melynek reprodukciója a kontingens létező öntételezése. Rahner szerint ez a transzcendencia teremtő és gondviselő, eidetikus értelemben az Isten megnyilatkozó transzcendenciája, melynek a kontingens létezőkre vonatkozó valósága a *potentia oboedientialis* módja, mely szerint minden esetlegességében önmagát tételező létező a szabadon tételező isteni transzcendencia horizontjára nyitottan egy lehetséges kinyilatkozás befogadásában létezik. A *potentia oboedientialis* a transzcendentális horizont két alapvető tulajdonságát tárja fel, egyrészt a tételező transzcendencia nem merül ki ebben a tételezésben, azaz olyan szabadsági fokkal rendelkezik a kontingens létezővel szemben, amely lényegi feltétele magának a tételezés lehetőségének, valamint a tételezés a tételezett általi megismerhetőségének, másrészt léteznie kell a szabad tételezés specifikus, végtelen horizontú tárgyának, melyből a teremtett létező tartalmilag deriválhatja a transzcendens horizont szabadsági fokában adott lehetőségeket¹².

Az eidetikus elemzés viszont elégtelennek bizonyul, amennyiben ez az isteni kinyilatkozásra való irányultság akkor is visszavonhatatlan struktúrája az értelemmel megragadható létezőnek, ha adott esetben ez a megnyilatkozás sohasem hangzana el, vagyis ha Isten örökre néma maradna, ahogyan ezt Simons is bírálja¹³, így az elgondolás nem a tényleg megnyilatkozás lehetőségeit aknázza ki, hanem csupán egy lehetségesét, ezért elvileg az értékelméleti problémák is csak eidetikusán és nem egzisztenciálisan oldódnak meg.

Az intencióban megkülönböztethető az értelmi összefüggés tudata, amely feltételezi, hogy az adott intenció *par excellence* értelmi érvényességgel rendelkezik, egy feltétlen értelemnek a tudata, amely az értelmi összefüggés értelmességének a tudata, valamint egy imperatívuszna a tudta, amely minden egyes intencióra érvényes, hogy megvalósítsa a benne található feltétlen értelmet. Ezek a megkülönböztetések az intenciók belső dinamikájának elemzéséből nyerhetők, amennyiben ahogyan Tillich tette módszeresen elkülönítjük egymástól az

¹² Rahner: Az Ige hallgatója. Gondolat, 1991. 13.-27.o.; 96.-103.o.; Fischer: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Rahners. Freiburg, 1973; Eicher: Die anthropologische Wende. Rahners philosophier Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg, 1970.

¹³ Simons: Philosophie der Offenbarung. Stuttgart, 1966. 179.o.; Heiden: Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Einsiedeln, 1973.

intenciók funkcionalitását egyrészt azoktól a szerveződésektől, melyek mint értelmi tárgyak konstituálódnak velük, továbbá ezen funkcionalitásokat mint formákat az általuk konstituált értelmi tárgyakkal együtt realizáló sajátsterű léttartalmaktól, amelyek mint rájuk vonatkozó imperatívuszok jelentkeznek és a fenomenológiai naivitás az eidetikus vizsgálódásban zárójelezett. Az intencionalitás ezen egzisztenciális szemléletével az intenció három vonatkozása különíthető el. A teoretikus, melyben a létező szintetizálódik az értelmi összefüggés tudatával, azaz értelmi formát nyer, a praktikus, ahol az értelmi összefüggést nyert létező szubsztrátuma az ezáltal adott érvényes formának alárendelődve maga is beépül az értelmi összefüggés tudatában, azaz az intenció egyrészt az eidetikusán tételezett létezőt realizálja, másrészt a létezővel együtt önmaga is mint eidetikusán tételezett realizálódik, valamint a tárgyi, amelyben egyáltalán lehetséges a teoretikus és praktikus funkció szintézise, ahol a létező *par excellence* értelmet és értéket nyer, valamint az intenció léttartalma az adott tárgyra vonatkoztatva sajátsterűséget kap, amely így mint az intonált létező tökéletessége és a benne tételezett feltétlen értelemösszefüggés megvalósítására irányuló imperatívusz jelentkezik. Az intenció formális, dinamikus, tárgyi és perfekcionális sajátsterűsége ezáltal organikus kölcsönhatásba kerül, amely képes feloldani az intencionálisan konstituált létező igazságának és realitásának az eidetikus szemléletben meghaladhatatlan kettősségét.

Ebben az intencionális struktúrában az intenció sajátsterűsége és a perfekció, a realizálódás összekapcsolódik, ezért a különböző eidoszú intencionalitásoknak különböző perfekciójú léttartalom felel meg, azaz egy meghatározott formájú intencionalitás egy sajátsterűségi perfekciót tételez, így az értelmi formák dinamizmusa a lehetséges összes eidetikus alakzat közül az isteni kinyilatkoztatás léttartalmával korrespondál, amennyiben a kinyilatkoztatás a feltétlen értelmi tartalom áttérése az értelmi formán illetve annak segítségével, amelynek során az értelmi forma is a feltétlen tartalom bizonyosságának lényegi elemévé válik¹⁴.

A kinyilatkoztatás igazságainak ezért alapvető ismérve az, hogy a dolgok végső meghatározottságára, ezen meghatározottságok tartalmára vonatkoznak, melyeket artikulálni, demonstrálni hivatottak Mivel a kinyi-

¹⁴ Tillich: Vallásfilozófia. Debrecen, 1986. 70.-80.o.; Keil: Die Wiedervereinigung des Getrennten und das Problem der Zeit. In: Gott und Sein. Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs. hrg. Gert Hummel. Berlin-New York, 1989. A továbbiakban GuS.; Petit: Einige Bemerkungen über die Bedeutung des Nichts in Tillichs Religionsverständnis und für die religiöse Erfahrung der Moderne. GuS; U.ö.: Wahrheit und Kairos beim frühen Tillich.; Thomas: Paul Tillich Ontology and Cultural Boundaries. GuS.

latkoztatástan ezen okból mind szemantikai, mind logikai, mind módszertani konzekvenciával rendelkezik, ezért tevékenységének alapvető eleme az *előzetes* és a *végős* meghatározottságok viszonyának a tisztázása, amelyre Tillich három lehetőséget tart elképzelhetőnek: a kölcsönös semlegességet, a transzmutációt, és a korrelációt. A kinyilatkoztatás felségének szemszögéből az első két alternatíva nem lehet legitim, mivel az első deista alapokat feltételez és sérti a személyes gondviselés eszméjét, mert önálló szubsztancialitást tételez mind az előzetes, mind a végős meghatározottságoknak, a második pedig az ember tökéletlenségének faktumát tagadja, amennyiben az ember végessége okán nem transzmutálódhat olyan létmódba, amely független lenne a tökéletlenségtől és végességtől.

Az egzisztenciális analízist megnyitó korrelációs módszer alapvetése az, hogy az előzetes meghatározottság a végős meghatározottság szubsztrátuma, hordozója, a kettő közötti mozgást, átmenetet pedig a nyitott tapasztalat elve biztosítja, mely tapasztalataink általános horizontját nyitja meg, egyesítve a tapasztalatok intencionális szerkezetéből kiemelkedő változó és előzetes elemeket, majd azokat beemelve a változatlan és végős meghatározottságokba. Erre az elemzés a Krisztus Jézus istenfiúságát kimondó hittételre illetve az Isten Fia szimbólumra épül, amely Isten és az ember közötti helyreállított egységet mondja ki a létezés polarizált, elidegenedett feltételei között, ami a vizsgált tapasztalati horizont: előzetes és végős meghatározottságait mint norma úgy vonatkoztatja egymásra, hogy kizár minden közvetlen részesedést egy konkrét transzcendens valóságból. A kinyilatkoztatás formuláira nézve ez azt jelenti, hogy egy olyan kijelentést, ami véges kijelentésközvetítőt feltételezve végős meghatározottságokat artikulál, meghatároz egy olyan mozzanatot, melyben a kijelentésközvetítő feláldozva végességét megerősíti a kijelentés véglegességét, azaz csak az a tétel lehet a kinyilatkoztatás rendszerében legitim, amelyik rendelkezik ezzel az evidenciával.

A kinyilatkoztatott tételek bizonyossága tehát rendelkezik egy formális és egy feltétlen tartalmi elemmel, az első a kijelentésközvetítő önfeladásából, a másik pedig az istenfiúság elvéből való részesedés¹⁵. A keresett kapcsolat azonban nem lehet sem monisztikus, sem pedig dualisztikus, ugyanis az előbbi azt feltételezné, hogy a kinyilatkozás vagy teljesen a megnyilatkozó Isten, vagy teljesen a nyilatkozást fogadó ember létezésének körülményeihez igazodik, az utóbbi pedig istenérveket használna fel, melyben Isten éppen olyan véges subjektumként jelenne meg mint az ember. Olyan módszerre van szükség, mely organikusan vonatkoztatja egymásra az emberi egzisztencia szerkezetét és a kinyilatkoztatás szimbólumait úgy, hogy ez a kapcsolat tartalmilag a

¹⁵ U.ő. Rendszeres teológia. Osiris, 1996. 118.-122.o.; Ringleben: Sybol und gottliches Sein. GuS

megnyilatkozás eseményétől, formálisan az ember nyomorának és Isten dicsőségének alapvető viszonyától függjön. Az olyan szemléletet, amely ennek megfelelően elemzi és bizonyítja a kinyilatkoztatás szimbólumainak az emberi egzisztenciára való nyitottságát és az intenciók értelmi beteljesülésén alapulva ténylegesen megnyitja azokat az emberi megismerés előtt Tillich módszere alapján korrelációsnak is nevezhetjük.¹⁶

A kinyilatkoztatástan transzcendentális vizsgálatában a korrelációs módszer megadhatja az erkölcsi cselekvés egzisztenciális elemzését s nem csupán az eidetikusat, ahogyan azt Rahner tette. A vallásos szimbólumok és az általuk szimbolizált dolgok, az emberi és az isteni dolgokat kifejező fogalmak, valamint a végső meghatározottság és az ember végső elhatározottságának összefüggése, melyek a vallásos ismeret, az Istennel és a világgal kapcsolatos kijelentések valamint az Isten és az ember kapcsolatának a vallásos tapasztalaton belüli igazságait érintik, az intencionális feltételen értelem realizálódása mentén lehetővé teszik a tényleges erkölcsi döntés fundamentumának elérését, melyben valóságosan összekapcsolódik az egyedi esetekre vonatkozó ismeretek előzetes és az általánosan igaz döntésre irányuló kritériumok végleges meghatározottsága¹⁷.

¹⁶ U. o. 30.-80.o.; Schwarz: Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich's Systematic Theology. GuS

¹⁷ Rowe: Analytical Philosophy and Tillich's Viens on Freedom. GuS