

JANI ANNA

# Bevezető Edith Stein írásához

Mikor és hol született? Tanulmányait hol végezte/végzi?

<sup>1</sup>Eredeti cím:

*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* ESGA 11/12 2006, Herder Verlag, Freiburg m Br.

<sup>2</sup>Eredeti cím: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins.* ESGA 10 2005, Herder Verlag, Freiburg im Br.

Edith Stein *Véges és örök lét. Kísérlet a lét értelméhez való felemelkedésre*<sup>1</sup> című nagyszabású filozófiai műve a szerző utolsó valódi filozófiai munkája. A munkát maga Edith Stein is a legfontosabb művének tekintette, amelyben élénk vitát folytat a korabeli fenomenológiai áramlatot képviselő filozófusokkal (Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Moritz Geiger), keresztény gondolkodókkal (Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Duns Scotus, Ávilai Szent Teréz, Keresztes Szent János), s emellett neoskolasztikus gondolkodókkal is (Martin Grabmann, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Alexandre Koyré, Daniel Feuling és mások).

A mű több keletkezési fázison keresztül jött létre. 1935-ben a kölni karmelita kolostorban Edith Stein lehetőséget kapott arra, hogy ideje egy részét tudományos munkával eltöltve, a korábbi habilitációs munkáját, a *Potencia és Aktus. Tanulmányok a lét filozófiájához*<sup>2</sup> című írást nyomdakész állapotba hozza. A korábbi habilitációs munkából az új műben — írja Edith Stein Roman Ingardennek 1936-ban — „nem túl sok maradt meg” (ESGA 3, Nr. 401). A két mű között a kapcsolat talán abban fedezhető fel, hogy míg a habilitációs munka szoros tomista létértelmezést követ végig, a *Véges és örök lét*-ben ennek a létértelmezésnek a modern filozófiai alkalmazását figyelhetjük meg. Ebben az újabb műben az a lehetőség vetődik fel, hogy Isten megismerése lehetséges a filozófiai gondolkodáson keresztül, s egy létrejövő keresztény filozófia feladata nem más, mint hogy a modern gondolkodás módszereit alkalmazva megkísérel értelmes választ adni a modern filozófia számára megválaszolhatatlan kérdésekre, és ezáltal a filozófiai gondolkodás és a vallásos élet számára adott hitbeli megismerés közötti utat újra járhatóvá teszi.

A *Véges és örök lét* kézírata nagy valószínűséggel 1935 júliusa és 1937 januárja között keletkezett. Egy ma már nem fellelhető, 1937 elején létrejött gépirat több köztes állomáson keresztül — Pustet Kiadó, Regensburg; Prof. Albert Auer OSB, Salzburg; Hegner Kiadó, Bécs — végül 1938 nyarán eljutott a breslau-i Borgmeyer Kiadóhoz. Borgmeyer a többi kiadóval ellentétben hajlandó volt 1938-ban a nürnbergi zsidótörvények ellenére kiadni a szöveget, és 1938. július 22-én megkötötte Edith Steinnel a szerződést. A szöveget a kiadó Edith Stein eredeti szándékával ellentétben nyomdatechnikai okokból két kötetben akarta kiadni. 1938 végére elkészült a szöveg első része (I–V. fejezet) és a második rész (VI–VIII. fejezet) kefelenyomata. Ezzel azonban Borgmeyer beszüntette a nyomtatást, mert a birodalmi kristályésza-

ka eseményeivel (1938. november 11.) és Edith Stein hollandiai emigrációjával (1938. január 1.) nem merete vállalni a nyomtatás további kockázatát. A megjelentetésre Edith Stein a továbbiakban is kísérletet tett, mindvégig eredménytelenül. A megkapott nyomtatott íveket Walter Warnach filozófus segítségével kijavította, s magával vitte az emigrációba Eindhovenbe. Ez a példány 1947-re visszakerült Kölnbe, s egy kézirattal és egy gépiratos tartalomjegyzékkel együtt fennmaradt. 1939-ben Edith Stein belefogott a műhöz tartozó index elkészítésébe is, de ezt sajnos nem tudta befejezni, illetve ami elkészült, az elveszett.

Edith Stein 1942. augusztus 9-én halt meg Auschwitzban, élete filozófiai főművének megjelentetését nem élhette meg. A kéziratok válogatását és gyűjtését 1947-ben kezdte meg Romaeus Leuven (1911–1974) és Lucy Gelber (1904–1996). A mű első kiadása 1950-ben jelent meg a Herder Kiadónál, majd ezt követte az 1962-es és 1986-os kiadás. 1998-ban, Edith Stein szentté avatása kapcsán vetődött fel egy olyan összkiadás összeállításának a gondolata, amely az „utolsó kéz” nyomán dokumentálja a szerző eredeti gondolatait. A kiadás felelős szerkesztője a kölni Maria vom Frieden kármelita kolostor, professzor Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz drezdai vallásfilozófussal és számos más szakemberrel együttműködésben. A jelen kiadás, amely alapján az alábbi fordítás is készült, 2006-ban jelent meg a Herder Kiadónál, Prof. Andreas Uwe Müller szerkesztésében és előszavával.

A mű nyolc nagy fejezetből áll, amelyhez egy Martin Heidegger egzisztenciálfilozófiájáról és egy Ávilai Szent Teréz *Belső várkastélyáról* szóló függelék kapcsolódik. A mű I. fejezetében a létre irányuló kérdés körülményeit mutatja be a szerző, majd ezt követi a II. fejezetben a skolasztikus filozófia értelmezésén keresztül a létezés különböző létmódjainak — az aktus és a potencia állapotában való létezésnek — a bemutatása. A III. fejezet a lényegi és valóságos lét skolasztikus értelmezését fenomenológiai interpretáción keresztül vizsgálja. A IV. fejezet a skolasztikus fogalmak: essentia, substantia, forma és anyag antik visszavezetésére törekszik, és ezen keresztül a filozófiai gondolkodás linearitását kísérel meg felmutatni. Ez a több mint száz oldalból álló fejezet véleményem szerint központi helyet foglal el a műben. A mély analízis gyakran szinte elmosza a vizsgálódás valódi értelmét, de a végső cél annak kimutatása, hogy a keresztény filozófia és a modern gondolkodás számára a lét kérdésének felvetésében ugyanaz a filozófiai háttér szolgál alapul. Az V. fejezet a transzcendentálékon keresztül vizsgálja a létezők közös vonását, ezt követi a VI. fejezet, amely a lét értelmét a teremtés kérdésének vizsgálatán keresztül magyarázza meg. A VII. fejezet a szentháromság és a teremtés egymáshoz való viszonyát, az istenképeség teremtményben való leképeződését és a teremtmény Istenre való nyitottságát vizsgálja. A VIII. záró fejezet az emberi lét értelmét az isteni léthez [göttliches Sein] való viszonya alapján értelmezi.

Az itt közölt fordítás a mű III. fejezetéből mutat be három paragrafust. Választásom alapjául az szolgált, hogy átfogó képet adjak a

mű kérdésfeltevésére vonatkozóan, bemutassam a gondolatmenet dinamikáját, azt az átfogó tudást, amivel a filozófusnő a maga korában rendkívüli módon kiemelkedett. A három paragrafusban egy olyan kérdéscsoportot találunk, amely kora mind fenomenológiai, mind neoskolasztikus gondolkodásának alapjaként szolgált. Edith Stein arra vállalkozik, hogy a neoskolasztikus és a fenomenológiai értelmezés szintézisében adjon választ a lét kérdésére az időbeliség, a végeesség, a végtelenség kategóriáin keresztül. A potencialitásból aktualitásba átlendülő egzisztenciamozgás a fenomenológiai élménykonstitúcióra vezetődik át. Egy még a potencialításban lévő élmény aktualitásba való előhívásával egy egész múltbeli esemény jelenvalóvá válik a számomra, és világossá válik, hogy az adott esemény hogyan illeszkedik a többi múltbeli eseményem közé. Mint azt Edith Stein világosan megmutatja, az élményeknek ez az előhívása, illetve egy jövődéli élményre való várakozás teszi világossá számomra a saját időbeli és véges voltomat. Ezt követi a harmadik paragrafusban a lényeg fogalmának skolasztikus és fenomenológiai értelmezése. A műnek már a maga korában is jellegzetessége, hogy a skolasztikus filozófia terminológiáján keresztül a szerző fenomenológiai értelmezést akar adni a lét kérdésére.

A mű magyar nyelvre történő lefordításának terve hosszú idő óta foglalkoztat, és a lehetőségek keretein belül készítem a mű fordítását. 2010 nyarán elnyertem a Magyar Könyv Alapítvány Babits Műfordítói Ösztöndíját, amely lehetőséget nyújtott számomra arra, hogy nagy előrehaladást tehessek a munkában. (Az itt közölt részletben a szögletes zárójelek minden esetben tőlem származnak.)

EDITH STEIN

# Véges és örök lét

*Kísérlet a lét értelméhez való felemelkedésre (részlet)*

## 1. § Időbeliség, végeesség, végtelenség, örökkévalóság

Az aktuális és a potenciális lét ellentétével — ha ezeket létcsúcsként és a létcsúcsához vezető előfokozatként értelmezzük — még más létkülönbözések is láthatókká válnak a számunkra. Ami aktuális is és potenciális is (ebben az értelemben), időt igényel ahhoz, hogy az egyikből a másikba átmenjen. Az aktuális-potenciális lét *időbeli* lét. Az időbeli lét egzisztenciamozgás: az aktuális az állandóan új felcsillanása. Az időbeli létező nem *birtokolja* a létét, hanem újra és újra *ajándékol* kapja. Ezáltal lehetővé válik az időbeni kezdet és vég. Most ezzel körülírtuk a *végeesség* egyik értelmét: ami nem

birtokolja a létét, hanem időre van szüksége ahhoz, hogy léte legyen, ennek megfelelően végesnek nevezhető. Még ha ténylegesen vég nélkül fenn is maradna a létében, a szó valódi értelmében még nem lenne *végtelen*. Valóban végtelen az, ami nem *tud* befejeződni, mivel a létet nem ajándékként kapja, hanem a *lét birtokában van*, a *lét ura*, sőt *maga a lét, örök létnek* nevezzük. Nem szorul rá az időre, hanem az idő ura. Az időbeli lét véges. Az örök lét végtelen. De a végesség többet mond, mint csak időbeliséget, és az örökkévalóság többet mond, mint az időbeli vég lehetetlenségét. A végesnek időre van szüksége ahhoz, hogy *azzá* váljon, *ami*. És ez egy *tárgyi lehatárolás*: Ami létezővé válik, az *valamiként* válik létezővé: valamiként, ami *nem semmi*, de *nem is minden*. És ez a végesség másik értelme: *valaminek és nem mindennek lenni*. Ennek megfelelően az *örökkévalóság* a lét teljes birtoklását jelenti: *a semmi teljes hiányában mindennek lenni*.

Amikor az időbeliséget mint olyat a végességhez mint tárgyi korlátoltsághoz kötjük, ezzel még nem mondtuk azt, hogy minden, ami tárgyilag korlátozott, szükségszerűen időbeli. Az időbeliség és a végesség közötti viszony tisztázásához, a léten kívül azt is meg kell vizsgálnunk, *mi van* — mindenekelőtt azokon a területeken belül, amelyekre a vizsgálódásokat ideiglenesen korlátoztuk. Ezzel visszakanyarodunk egy kérdéshez, amit már felvetettünk, de nem oldottunk meg: az *élményegységek* úgy jelennek meg a számunkra, mint valami, ami az én folyamatos időbeli létében felépül, ilyen módon *egésszé* válik és egészként megőrződik, jöllehet egyáltalán nincs rá lehetősége, hogy az időben „fennálljon és megmaradjon”. Ezek a figyelemreméltó viszonyok további tisztázást igényelnek.

## 2. § Lényegiség (*είδος*) és lényegi lét

A kiindulásul szolgáló egyszerű léttényekben először szétválasztottuk a létem fölismerésére szolgáló szellemi mozgást, az ént és a létet magát. Egy részletesebb vizsgálódás során az én életét el kellett különíteni a szellemi mozgásától, illetve az élményegységtől: az én rejtett forrásból megújuló eleven valóságos létét, és az életében életre kelő élményegység létét, ami keletkezés és elmúlás, felemelkedés az eleven-valóság szintjére és a rá következő azonnali visszalépés.

Ezzel azonban az élményegységet még nem jellemeztük kielégítően. A keletkezéstől és az elmúlástól meg kell különböztetnünk azt, ami keletkezik és elmúlik, és azután hogy lett, *elmúlása* ellenére még mindig van valamilyen módon. Megállapítottuk, hogy egy élmény egysége és a többitől való elhatároltsága (nem kizárólagosan, de lényegileg) a tartalmától függ: a munka sikerének öröme más, mint a munka maga; a kettő időben követheti egymást, de még abban az esetben is, ha dolgozom és közben örülök a sikernek, a kettő elválik egymástól. *Az én örömöm* — ez a mostani öröm, ame-

<sup>1</sup>Meglátjuk majd, hogy az εἶδος és a μορφή között tényleges különbség áll fenn. Lásd IV. fejezet 8. § és 19. § 2.

<sup>2</sup>Az ezzel kapcsolatos kérdésekkel két gondosan megírt okos fenomenológiai tanulmány foglalkozik:

Jean Hering: *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit, und die Idee* (Husserl's Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IV 495 ff. és Roman Ingarden: *Essentielle Fragen* (Husserl's Jahrbuch VII 125 ff.; különnyomatként is).

Hering munkája adja az alapvetést. Ingarden ehhez kapcsolódik a lényeg és a lényegiség kérdésében; az ideák tanában, amiről Heringnél kevés szó esik, saját úton jár.

<sup>3</sup>A Husserl-tanítvány Jean Hering (1890–1966) a göttingeni fenomenológus-körhöz tartozott, ahol Edith Stein őt megismerte. Később a strasburgi egyetem Evangélikus Teológia Tanszékének újszövetségi professzora. (A ford.)

<sup>4</sup>l. h. 510.

<sup>5</sup>Hering a „megvalósítási” kifejezést kényszermegoldásként használja (510., 2. lábjegyzet). A platóni „részesedés”

lyet éppen átérzek — keletkezik és elmúlik: az öröm mint olyan nem keletkezik és nem múlik el. Több mindent kell itt még megkülönböztetnünk. Az örömet pontosan vehetem úgy, ahogyan megélem, élményem teljes rövidítés nélküli *valamijét*: ehhez tartozik, hogy ez a munka sikerén való öröm, hogy szívbeli, hálás öröm, és így tovább. Vagy vehetem az *örömet mint olyat*. Ebben az esetben közömbös, hogy *minek* örülök, milyen *fajtajú* az öröm, hogy hosszú vagy rövid ideig tart, és az is, hogy ez az *enyém*, vagy egy másik ember öröme-e. Itt most azoknak az alakzatoknak az egyikéről van szó, amelyekre Platón az „*ideákkal*” (ιδέα, εἶδος) kapcsolatban gondolt: a „szép önmagában”, amely által minden szép dolog szép, az „alkalmasság önmagában”, amely által minden alkalmas cselekvés alkalmas, és így tovább. Arisztotelész határozottan tagadta az „ideák” önálló létét, és egyre újabb érvekkel igyekezett az elgondolás lehetetlenségét bemutatni, de létmódjuknak és a dolgokhoz való viszonyuknak egy másik értelmezésével — εἶδος (őskép) és μορφή (forma) néven — mégis átvette őket.<sup>1</sup> Ehhez az alakzathoz nem a sokat vitatott és többértelmű „idea” nevet fogjuk használni, hanem a lényegiség fenomenológiai kifejezést.<sup>2</sup> Az örömnek sok élménye van: különböznek az örömet átélő én által, tárgyak által, időbeli meghatározottságuk és a tartamuk, és még sok minden más miatt. *Az öröm lényegisége egy*. Nem az enyém vagy a tiéd, nem most vagy később van, nem tart se sokáig, se rövid ideig. Nincs léte térben és időben. De bárhol és bármikor örül valaki, ott és akkor az öröm lényegisége *megvalósul*. Minden örömelemény tőle lesz az, *ami*, neki köszönhetik a *nevüket*. Mit jelent azonban, hogy „*megvalósult*”? Ha sehol a világon nem lenne öröm, akkor az öröm lényegisége sem lenne? Nem úgy „van”, ahogyan a megélt öröm van. De nem lehetne megélt öröm, ha már megelőzőleg nem lenne az öröm lényegisége. Ez tesz lehetővé minden megélt örömet. A „*megelőzőleg*” nem azt jelenti, hogy időben van előbb. Hiszen egyáltalán nincs időben. Ezért egyáltalán nem potenciális abban az értelemben, ahogyan a még nem teljes elevenségű öröm potenciális. A lényegiség léte nem alacsonyabb foka a valós létnek. *Hering*<sup>3</sup> a következőket mondja erről: „Elgondolunk... valamit, amiben semmi tárgyhoz való viszony nincsen, valamit, ami 'az, ami', teljesen függetlenül attól, adódhat akár reális vagy ideális tárgyi világ. Elgondolhatjuk őket a világ nélkül. Nem szorulnak rá *hordozóra*, hanem... *önállóak és önmagukban vannak*.”<sup>4</sup> Az idea „egy teljesen más szférába tartozik, mint a tárgyak. Ennek ellenére kapcsolatba lép velük. Azt mondjuk, hogy vannak tárgyak, amelyek *részesülnek* belőlük, és fordítva — nem teljesen pontosan — megvalósulhat a tárgyakban.”<sup>5</sup> „Ha nem lenne lényegiség, akkor tárgyak se lennének. Ezek a *tárgyak és saját maguk lehetőségének végső feltételei*.” „A lényegiség vagy εἶδος... a jelenvalólétét nem úgy kapja mint a tárgy, hogy részesedik (μέθεξις) valami önmagán kívüliben, amelyik a számára ugyanúgy *lényeg*et kölcsönözne, ahogy ő a tárgynak, hanem, ha szabad így

sem több mint  
kényszermegoldás.

<sup>6</sup>Egyértelmű, hogy Arisztotelésznek a *πρώτη οὐσία* kifejezése ezen a helyen egyáltalán nem megfelelő értelemben használatos, sőt olyasmire alkalmazza, amit Arisztotelész határozottan ellenzett. A tanulmány a „Metafizika” nyelvének szabad alkalmazása ellenére sem tekinthető Arisztotelészt értelmező kísérletnek. Teljesen önállóan kezeli Platón és Arisztotelész kérdését és — bizonyos kérdéseket — tisztáz és elmélyít.

<sup>7</sup>Úgy mint például Aurelius Augustinus, Marius Victorius, Dionysius Areopagita, Bonaventura, Eckhart Mester, Nicolaus Cusanus és mások.  
(A ford.)

<sup>8</sup>Lásd ehhez: jelen fejezet 11. §.

<sup>9</sup>Ennek a tartalmas szónak egyik jelentésében. *Ráció* és *intellektus* úgy különböztethető meg egymástól, hogy a *ráció* a megokolási összefüggésekben *mozgató*, az *intellektus* a végső jelentés fölfogásában *nyugvó értelem*.

<sup>10</sup>I. h. 522. Megkérdőjelezzük a hiánytalan

mondani, ő maga írja elő magának önnön lényegét. Lehetőségének feltételei nem önmagán kívül nyugszanak, hanem teljesen és egészében *őbenne*. Ez, és egyedül csak ez a *πρώτη οὐσία*.<sup>6</sup> Az elmondottakból sok minden, különösen az utolsó mondat, túlló a célon. Amikor feljegyezte, a szerzőnek bizonyára csak az volt a célja, hogy megállapítsa a lényegiségnek a *véges* tárgyakhoz való viszonyát. Nem hiszem, hogy a lényegiséget az „első létezővel” akarta volna szembeállítani — abban az értelemben értve az utóbbit, ahogyan ezt a kifejezést a mi fejtegetéseinkben használtuk, vagy ahogyan Arisztotelész és a skolasztikusok használták. A két „első létező” viszonyát a keresztény platonikusok<sup>7</sup> kívánták tisztázni, akik fő feladatuknak tűzték ki, hogy hitük istenfogalmát összeegyeztessék a platóni ideák világával. Az „ideák” és a „világ” kapcsolatát végső soron csak úgy lehet tisztázni, ha tekintetbe vesszük a „Teremtőnek” és az „ideáknak” a kapcsolatát. Ez itt nem a megfelelő hely, hogy ebbe a kérdésbe belemenjünk.<sup>8</sup> Eljárásunk arra kötelez, hogy mindenekelőtt a lét kérdését tisztázzuk annyira, amennyire ezt a számunkra közvetlenül adott és az én-élettől elválaszthatatlan valóság lehetővé teszi. Mi ebben a viszonylatban egy olyan létezőre bukkantunk, amelyik nem részese az én-élet folyamatosságának, sőt ennek előfeltétele: ezek pedig az élmény-lényegiségek. A létrejövő és elmúló élményegységekhez való viszonyukban valójában ők az „első létezők”. Az én-élet kibogozhatatlan káosz lenne, amelyben semmit sem lehetne megkülönböztetni, ha benne nem „valósulnának meg” a lényegiségek; általuk alakul ki egység és sokaság, tagoltság és rend, értelem és megérthetőség. Az értelem és *érthetőség* kifejezésekkel — az értelem és az érthetőség ősforrásánál állunk. „Értelem” — *λόγος* — mit jelent ez a szó? Nem tudjuk megmondani és értelmezni, mivel minden kijelentésnek és magyarázatnak ez a végső alapja. Hogy a szavaknak értelmük van, minden beszédnek az alapja. Hogy az ember minden kérdéssel és bizonyítással egy végső, önmagában érthető alaphoz érkezik el, előfeltétele minden magyarázatnak és megokolásnak. A végső alap nem más, mint az önmagában és az önmagából megérthető értelem. *Értelem és megértés összetartoznak*. Az értelem az, ami megértetté válhat, a megértés pedig értelem-megragadás. A *szellem* legsajátabb léte abban nyilvánul meg, hogy *megérti* (intelligere) az *érthetőt* (intellegibile), és ez nevének — *értelem* (intellectus) — forrása lett. „Logikailag” vagy „racionálisan” eljárva az értelem „értelem-összefüggéseket” keres. A „ráció”<sup>9</sup> (logikai eljárás) értelemről értelemre következtet, vagy értelemet értelemre vezet vissza. A legvégsőben, amely tovább nem vezethető le, vagy nem vezethető vissza, a megértés nyugalomra talál. Hering azt mondja a valódi lényegiségekről, hogy ezek képviselik egyedül azt, „ami *önmagából egy hiánytalan értelmessé tételre képes*” és aminek „ismerete hoz bennünket abba a helyzetbe, hogy nem csak megállapítani tudunk mindent, ami van, hanem meg is tudjuk érteni”.<sup>10</sup> Tárgyi sokféleséget képviselnek. Vannak leveze-

megértés lehetőségét. A mindent megértés elvével szembeni tények megoldhatatlan titkokkal szembebesítenek. (lásd III. fej. 10. § és IV. fej. 19. § 7.)

<sup>11</sup>Josef August Gredtnél <OSB (1863–1940) a Benedek-rendiek nemzeti főiskolájának, a Collegium Anselmianum-nak a filozófiaprofesszora Rómában (1896–1940)> *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Freiburg im Br., 1929, I 12, a fogalom (conceptus) különböző nevei között az *ab εἶδος-tól való idea* is szerepel, amivel azt a látszatot kelti, hogy a fogalom és az εἶδος (lényegiség) azonosak. Eljárása azon alapszik, hogy a „fogalom” a hagyományos logikában tágabb értelemben szerepel, mint ahogy a továbbiakban használatos lesz — ez az oka, hogy a *fogalom különböző fogalmait* különböztetik meg: mindenekelőtt „szubjektív” fogalmat (*amelyik segítségével fölfogunk*) az „objektív” (*amit fölfogunk*). Amit Gredt „idea”-ként nevez meg, nem azonosítható egyszerűen a „lényegiség”-gel.

<sup>12</sup>Például az „univerzálék” kérdése, amelyről a Középkorban olyan elterjedten vitatkoztak; tárgyalásukhoz sok

tett lényegiségek, amelyek egyszerűbbekre utalnak vissza, és ezekből válnak érthetővé (például „keserédes”), de a végső egyszerű lényegiségek már nem vezethetők le egymásból. A tudat területén a különböző élménytartalmak nevei adják az ilyen egyszerű lényegiségeket: például szomorúság, öröm, fájdalom, vidámság, de ilyen a tudat, élmény és az én is. Ezeket a lényegiségeket természetesen nem szabad a róluk elnevezett valóságokkal összetéveszteni. A lényegi én nem azonos az eleven énnel, és az öröm-lényegiség nem a megélt öröm. Talán nagyobb annak a veszélye, ha a lényegiséget „fogalomként” próbáljuk értelmezni.<sup>11</sup> Ennek nagy félreértés lenne a következménye. A fogalmakat mi „képezzük” úgy, hogy egy tárgyon *jellemzőket* emelünk ki. Ebben a dologban bizonyos szabadságot élvezünk: lényegiségeket nem képezünk, hanem *megtaláljuk* őket. Ebben semmi szabadságunk nincsen: természetesen a mi hatalmunkban áll keresni, de az nem, hogy találunk. És mivel a végső lényegiségek egyszerűek, nem tudunk belőlük semmit sem kiemelni. Nem is „definiálhatóak” úgy, ahogyan a fogalmak definiálhatóak. A hozzájuk vezető szavaknak — ahogy Max Scheler szokta mondani — csak jelzőtábla-jelentésük van: nézz ide, és akkor megfogod érteni, mit gondolk. „Én”, „élet”, „öröm” — ki értené meg, mit jelentenek ezek a szavak, ha önmagában nem tapasztalta volna meg? De ha önmagában megtapasztalta, akkor nemcsak a *saját* énjét, *saját* életét, és *saját* örömét ismeri, de azt is megérti, hogy *egyáltalán* mi az én, az élet, az öröm; és csak mivel ezt megérti, tudja a *saját* énjét, a *saját* életét, a *saját* örömét *énként*, *életként*, *örömként* felismerni és felfogni. Mindezek sok új kérdést vetnek fel.<sup>12</sup> Erőfeszítéseink mégis arra irányulnak, hogy tovább haladjunk azon az úton, amelyen eddig jöttünk.

Az élmény-lényegiségek nem élmények, előfeltételei az élményegységeknek. Milyen a *létformájuk*? Nem keletkezés és elmúlás, mint az élményé, de nem is pillanatról pillanatra újra megkapott eleveenség, mint az éné. Ez egy *változatlan* és *időtlen* lét. Tehát az első létező *örök léte*? Valójában Platón ugyanazokkal a kifejezésekkel határozza meg „ideáinak” létét, mint amelyeket később a keresztény filozófusok az isteni lét ábrázolására használtak fel, és Arisztotelész sem jutott el addig, hogy egyértelműen elválassza az isteni létet a változatlan lények lététől (ő azonban nem az ideákra, hanem szellemi lényekre gondolt). Csak a keresztény gondolkodók fáradoztak először azon, hogy a kettőt szétválasszák, és kölcsönös viszonyukat megalapozzák. Valójában nagy különbség van a minden más lét ős-okának tekintett első lét, és a lényegiségek léte között. Az első lét a *tökéletes* lét, és ez nemcsak azt jelenti, hogy változatlan, nem keletkezik és nem múlik el, hanem hogy végtelen és minden *teljességet* és *eleveiséget* magába zár. A lényegiségek léte nem tökéletes ilyen módon. Előnye a valós élményegységeivel szemben, hogy mentes az időtől, ugyanazon a szinten marad és változatlan. De nem „eleven”, halott és megdermedt, ha egy értelemszerűen

mindent tisztázni kellene,  
amiről eddig nem tudunk.  
(lásd 93 ff.).

lehatároltnak és önmagában állónak tekintünk. Ez az a kifogás, amit már a platonista ideatannal szemben felvetettek. Hogyan jut el a „megvalósulásához” és a benne való „részesedéshez” — mi „hozza őket mozgásba”? Hogy bennem valóságos öröm támad, azt nem az öröm-lényegiségnek kell tulajdonítani, és hogy én élek, azt nem az én-lényegiségnek. Itt a *valóság* és a *hatékonyság* közötti kapcsolat kérdését érintjük, amely a számunkra — mihelyt utánajárunk — az „aktus” szó új értelmét tárja fel. A lehatárolt és elkülönített lényegiség léte *hatástalan*, és ezért *nem-valóságos lét* is. Az első létező azonban az *ős-hatékonny* és *ős-valóságos létező*. De a lényegiség léte *nem* is *potenciális*, ha ezen a valóságos lét egy előfokozatát értjük. Ha *éppenséggel* nem is tökéletes, hiszen nem birtokolja a lét egész teljességét, *a maga módján* mégis tökéletes, mivel önmagán túl nem fokozható (de éppígy nem is csökkenthető). Lehetőségi feltétele a valóságos létnek és előfokozatainak, az aktuálisnak és a potenciálisnak. A lényegiség „megvalósulása” nem jelenti azt, hogy (*ez*) valóságossá válik, hanem hogy valóságossá válik *valami*, ami neki megfelel. A valóságos lét lehetősége létében van megalapozva. Ezért például egyáltalán nem lehetséges a nem-valóságos létét nemlétnek nevezni. Ami más valami részére a létezés feltétele, annak magának létet kell birtokolnia. Sőt, mivel *valami*, *léteznie* is kell. Csak ami *semmi*, az *nincsen*. De mi a létformája ennek a létnek? Ezt — ellentétben a valóságossal — *lényeginek* fogjuk nevezni, és egyelőre megelégszünk azzal, hogy ezzel az ellentéttel jellemezzük. Hogy saját mivoltában megragadhassuk, célszerű lesz, ha előbb a lényegiségeket még más olyasmittől is elhatároljuk, ami ugyan összefügg velük, de semmi esetre sem tekinthető velük azonos jelentésűnek.

### 3. § Lényegiség, fogalom és lényeg

Elmondtuk: a lényegiségek nem definiálhatóak. Hogy mi az öröm, azt senki sem teheti számomra felfoghatóvá, ha én magam nem éltem meg. Ha azonban megéltem az örömet, akkor én is értem, hogy „általában az öröm” micsoda. De nincsen-e az örömnek definíciója a pszichológiai tankönyvekben? És nem adott-e nekünk szent Tamás egy gondosan kidolgozott „affektustant” szigorú fogalmi meghatározásokkal, fölé- és alárendelésekkel?<sup>13</sup> Az öröm ott a „*vágyóképeség*” egy *szenvedélyeként*<sup>14</sup> van meghatározva; *tárgya* által különbözik „a jónak számító öröm a rossznak számító szomorúságtól”. Továbbá a *törekvés-mozgás* egy meghatározott fokozatának felel meg: „az élvezet... csak akkor jelent valamit a törekvőnek, ha azzal azonosnak vagy neki megfelelőnek fogja fel: ebből alakul ki a szerelem szenvedélye (amor), ami nem más, mint a törekvés tárgya által a törekvés formálódása; ezért mondjuk, hogy a szerelem a szeretőnek a szeretettel való egyesülése. Az azonban, ami így bizonyos módon egymással össze van kötve, a továbbiakban a vágy tárgya

<sup>13</sup>Vö. például *De veritate* q 26 a 4/5  
(*Untersuchungen über die Wahrheit* II 379 ff.).

<sup>14</sup>= lelki állapot.  
A „szenvedély” fogalmához lásd *Az igazságról* latin-német szójegyzékét (39.) és az ott található utalásokat.



<sup>15</sup>De veritate q 26 a 4  
(II 380).

lesz..., hogy reálisan valósuljon meg a kapcsolat, és a szerető a szeretettet élvezni tudja; így létrejön a kívánság szenvedélye: ha ez teljesül, örömet eredményez. Így tehát a vágyódás mozgásában az első a szeretet, a második a sóvárgás, az utolsó az öröm...<sup>15</sup> A szoros értelemben vett örömet (laetitia) egy sor vele közeli rokon hangulat határolja le: „...egyesekek [a hangulatok közül] az öröm magas fokát fejezik ki: ezt a felfokozottságot azonban vagy egy belső lelkiállapot (dispositio) tekintetében találjuk meg, mint olyan örömet, amely a szív belső kitágulását jelenti; ezt 'laetitiának' vagy 'latitiának' hívják; amikor viszont a belső öröm (gaudium) felfokozottsága külső jelekben fejeződik ki, akkor ez lelkenedés (exultatio); de ugyanúgy az 'exultatio' szót használjuk, ha a belső öröm bizonyos módon kitör (exertius exilit); ezt a külső kifejeződést az arc megváltozásán lehet észrevenni, amikor — a képzelőerővel való közeli kapcsolat miatt — először a hangulat jelei látszódnak, amit jókedvnek (hilaritas) nevezünk; vagy amennyiben az ember a felfokozott öröm következtében a szavakra és a tettekre is hajlamos..., akkor a jókedv vidámságba (iucunditas) csap át.”<sup>16</sup>

<sup>16</sup>l. h. 383.

Mindezek biztosan helyes, világos és érthető megállapítások; az örömmel a lelkiéletben való helyére utalnak, megtanítanak az örömet megkülönböztetni attól, ami vele rokon vagy vele szemben áll, megmutatják, hogy milyen feltételek között keletkezik, milyen kísérőjelenségei és következményei vannak, és mindezzel értékes alapot teremtenek helyes megítélésükre és praktikus tárgyalásukra. De vajon a lényegiség örömeire is vonatkoznak? Nyilván nem. A lényegiség öröme nem lelki állapot, nincsenek fokozatai, nem mutatkozik meg testi kifejezésekben és nem készlet szavakra, tettekre. Kérdezhetnénk, hogy nem az-e a helyzet, hogy a jóra vonatkozik és egyáltalán tárgyra irányul. Azonban ezt is tagadnunk kell. Vonatkozik ez minden örömeire, de nem az öröm lényegiségére. Nem ez az, ami az örömet örömmé teszi. Tehát a fogalom-meghatározás, amibe szent Tamás levezetései összefoglalhatók, nem a lényegiség meghatározását adják. Már csak azért sem, mivel mindezen elemzések megértéséhez előfeltételként tudnunk kell, mi az öröm.

Mit lehet a fogalommal meghatározni? Nem a lényegiséget, de nem is az egyszeri megélt örömet, legalábbis nem egyedül egyet. Minden öröm valami jóra vonatkozik, mindnek van egy meghatározott „mélysége”, mindegyik kifejeződésre törekszik. De ez az öröm erre a jóra vonatkozik, az meg arra. Az egyiknek egy magasabb, a másinak alacsonyabb szintje van. A fogalom összefoglalja, hogy mi az, ami minden öröm számára közös (amennyiben a fogalom képzésében arra törekszünk, hogy mindent összeszedünk, ami öröm; alapjában véve a fogalmak lehetnek kevésbé általánosak, sőt egyedi dolgokra is szorítkozhatnak). Bizonyos célokra elég lehet, hogy csak néhány jellegzetességet „emelünk ki”, ami lehetővé teszi, hogy mindent, ami öröm, minden mással szemben lehatároljunk. Ha azonban arra a kérdésre akarunk válaszolni: *Mi az öröm?* — és

<sup>17</sup>I. h. 497.

<sup>18</sup>I. h. 496.

<sup>19</sup>Lásd Husserl:  
Eszmék 2. § 9.

<sup>20</sup>Ettől megkülönböztetendő a ποιόν (a minőség): ennek a lónak a barnasága más valami, mint a barna színe.

<sup>21</sup>„Objektum” a modern filozófiában: ami a megismerő „szubjektummal” „szemben áll”.

A skolasztika is ismeri ezt a szót ilyen jelentésben.

Emellett — talán: elsődleges értelemben — a skolasztikának a tárgy „subiectum” — „alany” vagy „hordozó” különböző értelemben. (Lásd a fenti fejtegetéseket és J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico Thomisticae* II. 135.).

<sup>22</sup>„Subiectum logicum”.

<sup>23</sup>„Substantia subsistens”, „hiposztázis”. Ebben az értelemben nem tartozik hozzá a tárgyhöz a megismerő *szubjektumhoz* való viszony, amit az első jelentés magába foglal.

<sup>24</sup>De nem a 21. lábjegyzetben említett nevek szigorú értelmében.

<sup>25</sup>Hering: i. h. 498.

nem csak valamilyen megközelítőleg helyes választ akarunk adni (például: „...egy élmény”, vagy: „...egy érzelmi mozgás”), hanem kimerítő információt a tárgyról, a *lényegdefiníciót*, akkor a fogalomnak mindent tartalmaznia kell, ami az *öröm lényegéhez* tartozik. Ekkor a *lényeg* szóval olyasmit jelölünk, ami sem a lényegiséggel, sem a fogalommal nem azonos.

Hering a következő „lényegi főtételt” állította fel: „Minden tárgynak (bármilyen létmódja is legyen) egy és csak egy lényege van, amelyik lényegeként az őt konstituáló jelleg teljességét képezi. — Ennek fordítottja — és ez valami újat jelent: Minden lényeg saját lényege szerint valaminek a lényege, és csak ennek a lényege, semmi másnak.”<sup>17</sup> A lényeg tehát „a tárgyat képező jelleg”,<sup>18</sup> „lényegi predikátumokban való fennállása”.<sup>19</sup> Hering ezt *így-létnek* is nevezi (ποιόν εἶναι).<sup>20</sup> Hogy ez valaminek a lényege, jellege egy tárgynak azt mutatja, hogy nem önálló. Ez az, ami meghatározza a tárgy *mi-ségét* (τό τί εἶναι). Ezért egy „lényeg nélküli” tárgy elgondolhatatlan. Az nem lenne már tárgy, hanem csak üres formája annak.

Első vizsgálódásunknak, az én-élet vizsgálatának keretében mindeddig el tudtuk kerülni, hogy a „tárgyakról” beszéljünk. Most, hogy ezt a keretet átléptük — noha ezen a területen a „lényegre” és a „lényegiségre” bukkantunk, mégis érthető, hogy ilyesmi nem csak ezen a területen létezik, hanem minden létező világában —, nem kerülhetjük el a tárgyak megtárgyalását. *Tárgy-nak*<sup>21</sup> tekinthetjük egyszer azt, ami a megismerő szellemmel *szemben*, vagy vele *átellenben* áll. Ebben az esetben általában véve azonos jelentésű a *valami-vel*: mindennel, ami *nem semmi*, és ezért *megismerhető* és amiről valami *kimondható*.<sup>22</sup> Ebben az értelemben vannak „önálló” és „nem önálló” tárgyak. Így értelmezve a „tárgy” szót, az „élmény”, „öröm”, „lényeg” és „lényegiség” szintén tárgyak. A *tárgy-nyal* [Gegen-stand] kapcsolatban azonban gondolhatunk a (fenn)állásra [Stehen], mégpedig a többiekkel szembeni, tőlük *különböző fennállásra*, az *önállóság-ra*. Akkor nem minden egyes valami tárgy, hanem csak az, aminek önmagában fennállása van, léte önmagában.<sup>23</sup> Ebben az értelemben a „dolgok” és a „személyek” tárgyak, bizonyos módon a számok és a fogalmak is azok;<sup>24</sup> azonban nem tárgyak a tulajdonságok, az élmények és lényegek sem.

Ha a „Lényeg főtételében” az állna, hogy minden tárgynak van egy lényege, akkor nem csak a szoros értelemben vett tárgyra gondolnánk. A tulajdonságoknak és élményeknek is van lényegük, és persze a lényeg lényegéről is kell beszélnünk. Minden dolognak van *saját* lényege. Ha ez egy egyedi dolog (individuum) — ez az ember vagy *ez az én örömöm* —, akkor a lényege is individuum. „Két teljesen azonos (individuális) tárgynak két teljesen azonos lényege van, de ezek nem identikusan ugyanazok; két ugyanolyan virág, két egybevágó háromszög mindegyikének *saját* lényege van.”<sup>25</sup> *Ennek* az embernek a lényegéhez hozzátartozik, hogy könnyen feldühödik, aztán ismét könnyen megbékél, hogy szereti a

zenét és szívesen lát maga körül embereket. Az nem tartozik hozzá a lényegéhez, hogy most éppen az utcán megy, és hogy meglepi egy eső. Az embernek a lényegéről is lehet, sőt kell is beszélnünk. Az ember lényegéhez hozzátartozik, hogy teste és lelke van, értelmes és szabad. Nem tartozik a lényegéhez, hogy ősz haja és kék szeme van, hogy nagyvárosban született, részt vesz egy háborúban vagy fertőző betegségben szenved. A lényeg tehát nem fog át mindent, ami egy tárgyról elmondható. Vannak „lényegi” és „lényegtelen tulajdonságok”; és ahhoz, *ami és amilyen*, hozzá jön az, ami vele történik: a *sorsa*, tettei és szenvedése (ποιεῖν καὶ πάσχειν),<sup>26</sup> viszonya másokhoz, tér és időmeghatározottsága.<sup>27</sup> Csak az, ami arra a kérdésre válaszol: *mi a tárgy, és milyen?* (és ebből sem minden, hanem csak egy rész belőle), az tartozik a lényeghez. Másrésztől nem minden „esetleges”, ami *nem* tartozik a lényeghez, hanem néhány tulajdonság, amelyek *a lényegben vannak megalapozva*. (Az „esetlegesség” értelmét úgy határozhatjuk meg, hogy az „nincs megalapozva a lényegben”.) Hogy Napóleon az Oroszország elleni hadjáratra vállalkozott, nem tartozik az ő lényegéhez, de az ő lényegében van megalapozva. Azok között, ami lényegben alapul, van néhány — de ismét nem minden —, ami *szükségszerűen* abból következik. Így Napóleon vállalkozásai az ő lényegében *lehetőségként* előre adva vannak, abból *megérthető*k, de nem mondhatjuk, hogy szükségszerűen következnek belőle: nem elgondolhatatlan, hogy másként is dönthetett volna.<sup>28</sup> Ezzel szemben a négyzet lényegéből szükségszerűen következik, hogy a területe nagyobb, mint az ugyanazon oldalhosszúságú egyenlőszárú háromszögé. Lehetetlen, hogy másként lenne. Lényegéből *következik*, nem hozzá *tartozik*, mivel a lényegéhez nem tartozik hozzá egy másik tárgyhoz való viszonya. Ezzel szemben hozzátartozik a lényegéhez, hogy négy ugyanolyan oldala van.

Ez csak néhány megközelítő és elégtelen kijelentés a lényegről, de ahhoz elég, hogy a fogalomtól és a lényegiségtől való különbségét felismerjük. A *fogalmat képezzük*, hogy meghatározzuk tárgyát. A *lényeg*et a tárgyon *találjuk meg*. Ez teljesen független a mi önkényünk-től. A lényeg a tárgyhoz tartozik, a fogalom egy tőle különböző képződmény, ami rá „vonatkozik”, ezt „tétélezi”.<sup>29</sup> A *fogalomképzésnek a lényegfelfogás az előfeltétele*. Ebből meríti a fogalmi jegyeket.

A *lényegiségtől* is különbözik a lényeg annyiban, hogy a tárgyhoz tartozik, mialatt a lényegiség a tárgyhoz való viszonyában valami magában álló. A „lényegi örömről” beszélünk, de az „örömről” a lényeg *lényegi vonásokból* van fölépítve, amelyek lényegileg kiemelhetők és fogalmilag megragadhatók. A lényeg az, *ami fogalmilag megragadható, és ami által a tárgy megragadható és meghatározható*.

Jani Anna fordítása

<sup>26</sup>Hering: i. h. 499.

<sup>27</sup>Mindazoknak a kifejezés módjának megfelelően, amit Arisztotelész a kategóriák neve alatt összefoglalt.

<sup>28</sup>Egyáltalán nem túl kockázatos vállalkozás kijelenteni: Az embernek a lényegéből következik, hogy egy embernek a lényegéből nem vezethető le szükségszerűségként semmilyen cselekvés sem.

<sup>29</sup>Innen van az „intentio” név a fogalomra.