

Wolfhart Pannenberg a német filozófiai antropológiáról és az istenképű emberről¹

I. Az emberi létező sajátosságának kérdése

Wolfhart Pannenberg szerint a 20. századi antropológia nem követi többé azt a keresztény hagyományt, amely az ember sajátosságát Istenre vonatkoztatott fogalmak mentén fejtette ki. Az embert inkább a természetben betöltött helyére való reflexión keresztül, az emberi lét egyedülállóságát a magasabb rendű állatokkal való egybevetésen keresztül próbálja megragadni. Ez bizonyos értelemben az ősi, pontosabban a sztoikus megközelítés újraélesztése, amely az embert a kozmikus rend keretein belül mint mikrokozmoszt szemléli. Démokritosz definiálta elsőként az embert mikrokozmoszként, aki a makrokozmosz képmása, hiszen annak minden rétegét – a testet, lelket, szellemet – magában hordja.

Az embernek a természet egészében való pontos elhelyezése később a reneszánsz antropológiában játszott fontos szerepet. Ezt visszhangozza végül a modern antropológia is, amikor az ember természetben betöltött sajátos helyzetének kérdése határozza meg, még akkor is, ha e kérdés megválaszolása már az ember állatokhoz való viszonyítottságának mentén fogalmazódik meg. Az e jellegű kutatásoknak az a célja, hogy kimutassák, mi az, ami megkülönböztetetten emberi az állati létezéshez mérten. Az ember különleges helyének hangsúlyozásában a keresztény, a metafizikai hagyomány kereteiben az emberi halhatatlan szellemi lélek kiemelése játszott fontos szerepet. Ez a halhatatlan lélek a bibliai, a keresztény tanítás szerint az ember földöntúli megkülönböztető jegye és méltósága, amely őt a kozmosz

¹ E rövid írás néhány szempontját szeretné felidézni Pannenberg teológiai perspektívájú antropológiájának, amely a német filozófiai antropológiát teszi meg reflexiók kiindulópontjának, s melynek főbb tartalmi jegyeit próbálja az istenképű ember teológiai fogalommal összefüggésbe állítani. Vö. PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropology in Theological Perspective*, (translated by Matthew J. O'Connell), Edinburgh 1985, 27–79.

felé s egyben Isten mellé emeli. Az ember természetben betöltött különleges helyének vizsgálata a 19. század folyamán figyelmét már kifejezetten az állati létezőkre irányította. Ennek háttérében ott állt egyrészt a test és lélek dualizmusa felülmúlására tett kísérlet, másrészt az egyre szélesebb körben elterjedő darwini elmélet tükrében az antropológia olyan kontinuitást vélt felfedezni az állati és az emberi test között, amelynek természetét vizsgálva tűnt lehetségesnek az emberi létezés különlegességének tisztázása. Az ezt megelőző metafizikai érvelésből az tűnhetett ki, hogy az embernek a természetben betöltött különleges helyzetét egy „világidegen princípium”, a halandó, az állati, az érzékelő testtel szembeállított halhatatlan szellemi lélek adja. Ez a fajta megközelítés felvetődött már olyan, a 18. és a 19. évszázadban élt filozófusok nyomán is, mint a hívő Johann Gottfried Herder és a kereszténységgel egyértelműen szembehelyezkedő Friedrich Nietzsche. Ettől az időszaktól fogva az az embert illető megközelítési mód lett jellemző, amely nem az introspekcióban merül ki, hanem a viselkedés külsődleges megfigyelését igyekszik végbevinni. E megközelítési eljárás módszerré vált használata jellemezte az amerikai behaviorizmust és azt az állatpszichológiát is, amely a német filozófiai antropológia kiindulópontja lett. A német filozófiai antropológia megalapozójának Max Scheler tekintjük, akit Helmuth Plessner majd Arnold Gehlen követett törekvéseiben.

2. A behaviorizmus eljárás módja és annak kritikája

William McDougall hangütő munkásságát követve 1913-tól bonthatkozott ki John Broadus Watson behaviorizmusa, aki a pszichológiát a természettudományok alapján kívánta megújítani. Olyan, a természettudományok objektív módszereit alkalmazó pszichológiát tervezett kiépíteni, amelyben a viselkedést a vizsgálatok kizárólagosan az inger-válasz (stimulus-respons) séma mentén értelmezik, amellyel így az élőlényeknek a külvilághoz alkalmazkodó viselkedései kerülhetnek pontos leírásra. A „psziché élete”, a psziché tartalmai ezzel a vizsgálati terület határain kívülre kerültek.² 1953-ban Burrhus Frederic Skinner írt egy esszét, amely a „Behaviorizmus az 50-es években” címet viselte, s amely a Watson által

2 Lásd a Watson művét németre fordító Carl Graumann által írt előszót. WATSON, JOHN BROADUS, *Behaviorism*, New York 1930. A német kiadás megjelenése: 1968.

elindított pszichológiára úgy tekintett, mint amelynek kiindulópontjaként egyértelműen a darwini elméletet lehet megjelölni. Ennek tükrében azonban az ember nem alapjaiban tér el az alacsonyabb rendű állatoktól, hanem éppen ellenkezőleg, minden emberi tulajdonság, minden emberi jellemző pusztán az állati életformák és állati viselkedésmódok variánsaiként nyer értékelést. Így az intelligencia sem valami teljesen új képesség, amely kizárólagosan csak az emberé, hanem az már „legközelebbi rokonainkban” is megtalálható kezdetleges formában. Ha az állatok viselkedéséből lehet arra is következtetni, hogy például rendelkeznek intelligenciával,³ akkor az ilyen jellegű viselkedési megfigyeléseket kell módszeresen kiterjeszteni az emberi és állati viselkedés minden területére. Watson 1913-ban így fogalmaz: „Mindenki beismeri, hogy az állati viselkedést lehet a tudat(osság)ra való bármiféle hivatkozás nélkül is vizsgálni... Azt javaslom, hogy az emberi és az állati viselkedést ugyanarra a szintre kellene helyezni.”⁴ Watson tehát úgy vélte, hogy a tudatpszichológia területét teljesen elhagyhatja. Számára a környezethez való alkalmazkodásban, pontosabban mondva az inger-válasz séma mentén fejthető meg a viselkedés, amely ötlethez nagymértékben járult hozzá a Pavlov által feltételes reflexnek elnevezett elmélet is. Watson abban bízott, hogy a teljes emberi viselkedést hasonló módon tudja majd magyarázni, annak az alapvető feltevésnek a segítségével, amely szerint a viselkedés ezekből a reflexekből bontakozik ki.

A behaviorizmus tehát eleinte negatív megközelítése volt az ember természetben betöltött különleges helyére vonatkozó kérdés megválaszolásának, hiszen a tudat fogalmát akarta teljesen kiküszöbölni, és azt valami egészen mással helyettesíteni. Később azonban – paradox módon – éppen a behaviorizmus lehatároló törekvései váltak az ember természetben való különleges helyzetének főbb alátámasztóivá. Az emberi természet sajátosságainak megjelölésében ugyanis többé már nem a lélek klasszikus metafizikai érvelése játszott döntő szerepet, hanem az ember testi kondíciói, az ember testi felépítettsége és az emberi viselkedés különleges jegyei. Természetesen a behaviorizmus olyan reduktív kísérlet, amely az emberi aktivitást pusztán a látható viselkedésre szűkíti. Ha az emberi viselkedést kielégítően meg lehetne magyarázni a behaviorista analízisekkel, akkor minden egyéb az emberi létezés egyediségét illető feltételezések feleslegessé válnának, ám a behavioristák e reménye csalódást okozott.

3 Vö. Max Scheler a praktikus intelligenciát illető definícióit.

4 WATSON, *Behaviorism*, 27.

Frederik Jacobus Johann Buytendijk és Helmuth Plessner már az 1930-as években kritizálták azt az elképzelést, amely szerint Pavlov feltételes reflexeivel kivétel nélkül minden viselkedés magyarázható lenne. Buytendijk például arra hivatkozott, hogy bizonyos esetekben ugyanazon ingerek más, eltérő válaszokat válthatnak ki, miközben stimulusok más konstellációja kiválthatja ugyanazt a válaszreakciót is. A futás és az ugrás konkrét cselekményéhez kapcsolódóan jegyezte meg, hogy e cselekvések nem lánc-reflexek eredményeként értelmezhetőek, hanem olyan cselekvéseknek tekintendőek, amelyek „elérendő célok állapotai, célokra való ráirányulások eredményei”.⁵ Még az állatok magatartása sem tekinthető pusztán lánc-reflexek következményeiként, hanem azokat viselkedésnek kell tekinteni.⁶ Az olyan cselekvések tehát, mint a futás, az ugrás, vagy valaminek a megragadása sem írhatóak le pusztán olyan külsődleges fogalmakkal, amelyek csak ingerek által megváltoztatott állapotok következményei! E cselekvések inkább egy szubjektum aktivitásai – tehát az állati reakció már mindig is viselkedés. George Herbert Mead, a szociálpszichológia megalapítója is hasonló nézőpontot alakított ki – igaz, más hangsúllyal. A kívülről megfigyelhető viselkedés valamilyen belsőnek a kifejeződése, tehát alanyi cselekvés. Szerinte elsősorban az emberi cselekedetekre, az emberi viselkedésre igaz, hogy alapja egy bizonyos alanyi cselekvés, amely az emberi külsődleges viselkedés és a beszéd kapcsolatában mutatkozik meg leginkább. Charles William Morris neobehaviorizmusában a viselkedés és a beszéd kapcsolatában szintén kerülni akarta a cselekvő alanyra való hivatkozást.⁷ Habermas erre válaszolva azt mondja, lehetetlen, hogy egy bizonyos stimulusra mindig egy bizonyos válasz szülessen meg. Habermas az inger-válasz összekapcsolódás bizonytalanságát emelte ki, leginkább az emberi beszélt nyelvben kifejeződő viselkedésben. „Ugyanazok a stimulusok eltérő válaszokat válthatnak ki, amikor más-más módon nyernek értelmezést ugyanazon értelmező esetében”.⁸ Mindezek tükrében a viselkedésértelmezés végre eltolódhatott a szélsőségesen empirista szemlélettől a

5 Vö. BUYTENDIJK, FREDERIK JACOBUS JOHANN, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Springer 1956. Maurice Merleau-Ponty szintén hasonló kritikát vet fel a *The Structure of Behavior* című művében. MERLEAU-PONTY, MAURICE, *La Structure du comportement*, Paris 1942. (angolul: Boston, 1963, fordítója: Alden Fisher).

6 BUYTENDIJK, *Allgemeine Theorie*, 14.

7 MORRIS, CHARLES, WILLIAM, *Signs, Language and Behavior*, New York 1955.

8 HABERMAS, JÜRGEN, „Zur Logik der Sozialwissenschaften”, in *Philosophische Rundschau*, (Beiheft 5), 1967, 107.

viselkedés a priori értelmezése felé, mely az ingerre adott válasz sajátosságát az élő létező individuális sajátosságaitól teszi függővé.

3. A fajok viselkedésstruktúrájának sajátosságai

Amíg az amerikai behaviorizmus az angol empirizmus filozófiai hagyományának megfelelően minden ismeretet érzéki megfigyelésre és percepcióra redukált, addig a németországi viselkedéstani kutatók nagy része a kanti filozófia hatásait hordta magán, így szerintük minden élmény előzetesen adott, a priori formák függvénye, s így az emberi szellem is ilyen jellegű a priorik mentén képes érteni és gondolkodni. Konrad Lorenz etológus 1942-ben (Königsbergben!) írt összegző művének címe: *A lehetséges tapasztalat veleszületett formái.*⁹ Lorenz e művében nyíltan alkalmazza Kant filozófiáját, miközben módosítja és általánosítja a transzcendentális megközelítést. Szerinte Kant legnagyobb érdeme, hogy „felfedezte, hogy képzeink formái és a kategóriák függetlenek minden megelőző tapasztalattól, s így olyan helyzetben vagyunk, hogy csak azt olvashatjuk tapasztalatként, ami szemléleteink formáira és a kategóriáink klaviatúrájára íródhat”. Kant hiányossága azonban – mondja Lorenz –, hogy képzeink e formája és a kategóriáink testi szerveink sajátos jellegétől függenek. Sőt, mivel az élet különböző formái az evolúciós folyamat produktumai, így valószínűleg minden élőlény tapasztalata hasonló módon a szervek formái által előre meghatározott. Lorenz tehát a kanti transzcendentális filozófiát helyezi át empirikus-biológiai szintre: minden állatnak megvan a veleszületett szervi formája, s ebből következőleg minden állatnak megvan a veleszületett viselkedési mintája. E tézisek elfogadásában Lorenz, bár ellentmond a behaviorizmusnak, de nem olyan mértékben, hogy teljesen elvetné annak elemzéseit és következtetéseit. A veleszületett viselkedési minták elméletével inkább a viselkedés behaviorista elképzeléséhez nyújt kiegészítést az inger-válasz sémának megfelelően.

„Amikor egy élőlény megelőző tapasztalatok hiányában is láthatólag „ért” egy helyzetet, és arra jelentős mértékű választ is ad, akkor e válasza olyan ingerek egészen sajátos függvénye, amelyek kulcsszerűen működnek [...] Sajátos ingereket hozó helyzetek ilyen jellegű mechanikus és fiziológi-

9 LORENZ, KONRAD, „The Innate Forms of Possible Experience”, in *Zeitschrift für Tierpsychologie* 5 (1943) 235–409.

ai korrelációi veleszületett sémáknak nevezhetőek, amelyek mint előzetes diszpozíciók állandóan visszahatnak bizonyos kulcsingerekre”.¹⁰

E veleszületett sémák egyben az organizmus számára vitális jelentőségű helyzetekben „jellegzetesítenek és egyszerűsítenek”. A veleszületett sémák elfogadása abban segít, hogy a behaviorizmus által felvetett problémát megoldjuk, amely abban állt, hogy vajon ugyanakkor az ingernek hogyan lehet olyan képessége, amely különböző válaszok kiváltására is alkalmas. Lorenz szerint a válasz tehát nemcsak az ingertől, hanem az organizmus viselkedésbeli sémájától is függ. Ez az a viselkedési séma, amely egyértelműen meghatározza azokat az ingereket, amelyekre adott körülmények adtán az állat válaszolni fog s azt is meghatározza egyben, hogy milyen sajátos módon következik be a reakció.

Hasonló módon lelünk rá a transzcendentális filozófia által inspirált a priori viselkedési sémák elméletére Lorenz tanítványának, Irenäus Eibl-Eibesfeldtnek az írásában is.¹¹ Szintén hasonló perspektíva jelenik meg Jean Piaget tanulmányaiban, melyekben gyermekpszichológiai kutatásokra épül az ismeretek fejlődését vizsgáló elmélete.¹² Noam Chomsky generatív grammatika elmélete, valamint a strukturalizmus néhány irányzata is, rokonságot mutatnak az emberi viselkedést előre meghatározó a priori, illetve transzcendentális struktúrák állításában.¹³ Mindezen szerzők egyértelműen tanúsítják az emberi viselkedésnek a transzcendentális fogalmak mentén való magyarázatát illető általános érdeklődést, amelyben az empirikus és transzcendentális szembenállása egyúttal meg is szűnhetett.

Jakob Johann Baron von Uexküll¹⁴ szerint a különböző fajok egyedei az életük fennmaradása szempontjából pozitív és negatív ingereket érzékelik. Tipikus hivatkozása ebben az esetben a kullancs példája, amelyen keresztül jól szemléltethető, hogy az állatok nem a világban élnek, hanem annak csak egy bizonyos szektorában, attól függően, hogy vitális szempontból mely érzékelt részei fontosak a környezetnek. Hogy egy kullancs például csak a fény érzékelésére (általános felületi fényérzékelő képesség), a melegebb testhőmérséklet és az emlősállatokból kiáramló vajsav szagának észle-

¹⁰ *Uo.*, 240.

¹¹ EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS, „Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen”, in H. G. GADAMER – P. VOGLER (ed), *Biologische Anthropologie* II (1972), (Series Neue Anthropologie I).

¹² FURTH, HANS G., *Piaget and Knowledge, Theoretical Foundations*, Prentice Hall 1969.

¹³ CHOMSKY, NOAM, *Language and Mind*, New York 1968.

¹⁴ UEXKÜLL, JAKOB JOHANN BARON, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.

lésére képes, mindez a veleszületett sémáknak felel meg. A *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1958) művében arról beszél, hogy ugyanazok a területek jellegzetes elfoglaltságok, cselekvések szerint más-más környezetet jelentenek különböző alanyok számára. Egy erdő mint környezet például egészen mást jelent egy vadász, egy favágó és egy turista számára, igaz, ebben az esetben ez már nem veleszületett sémák függvénye, hanem az embert jellemző kulturális hatás és tevékenység sajátossága. Mindez azt jelenti, hogy a környezet fogalma csak metaforikusan vihető át az állatiról az ember világára. Konrad Lorenz vette észre a háziállatok ösztönös mechanizmusainak lecsökkenését, amit analóg módon az embert illetően mint önháziasítást, önszelídítést (self-domestication) értelmezett. Csakhogy az „ember esetében az ösztönös élet plaszticitása, s annak leépíthetősége, elsődleges és nem másodlagos”.¹⁵ Arnold Gehlen hangsúlyozza, hogy már az emberi evolúció korai fázisaiban is az emberi viselkedést az ösztönös élet instabilitása jellemezte, s ez az a tulajdonság, amely az embernek a világban így egészen sajátos helyet jelöl ki. Ennek leírására Gehlen is a „világra való nyitottság” fogalmát használta. Ez a kifejezés válhatott a filozófiai antropológia egyik központi fogalmává.

4. A német filozófiai antropológia

A filozófiai antropológia úttörő munkája Max Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című műve. Schelertől függetlenül Helmuth Plessner hasonló koncepciót dolgozott ki.¹⁶ Adolf Portmann¹⁷ zoológus és Buytendijk¹⁸ viselkedéstani tudós, mint biológusok is, ezzel a filozófiai antropológiával azonosultak. A filozófiai antropológia és a behaviorizmus egyetértenek abban, hogy az emberi lény vizsgálatának kiindulópontja a testiségében, a testi, azaz a megfigyelhető viselkedésében áll. A filozófiai antropológia szerint azonban az állatot és az embert is úgy kell értelmezni, hogy bennük alanyi középpontot kell feltételezni, amelyen keresztül e létezők viselkedést mutatnak. Továbbá a filozófiai antropológia abban is különbözik a beha-

15 GEHLEN, ARNOLD, *Anthropologische Forschung, Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt 1961, 59.

16 PLESSNER, HELMUTH, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. HOLZ

17 PORTMANN, ADOLF, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rowohlt 1956.

18 BUYTENDIJK, FREDERIK JACOBUS JOHANN, *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichende Psychologie*, Rowohlt 1958.

viorizmustól, valamint Uexküll és Konrad Lorenz etológiájától, hogy az ember különlegességét felismeri már az érzékelő lények kiterjedési körén belül is. Scheler és Gehlen ennek megjelölésére használja a „világra nyitottság” fogalmát, Plessner pedig ennek kifejezésére vezeti be az excentrikus pozicionalitás fogalmát.

Scheler művét nagyban befolyásolta Henri Bergson *Matière et mémoire* (1896) műve, amelyben a vitalizmus filozófusa nagy figyelmet szentelt a test és lélek (szellem) bensőséges kapcsolatának. Az ő gondolatmenetét fejtette ki Scheler Husserl fenomenológiájának és Uexküll viselkedéstani kutatásainak mentén. Kiindulási pontja neki is az volt, hogy az emberi lét elve a személyi lét, az emberi létező szellemi lény, akinek szellemi mivolta nem vezethető le olyan biológiai tényezőkből, melyek más szempontból egyébként megszabják létét. Ezzel egyidejűleg Scheler kereste az emberi szellemnek a testi korrelativitását is. Az ember világra való nyitottsága azt jelenti, hogy az mint szellemi létező nem ösztöneinek és környezetének szubjektuma, hanem környezetétől szabaddá vált lény. Az emberi létező viselkedését nem az ösztönök és késztetések egy csoportja szabja meg, továbbá érzékei nemcsak azt észlelik, ami releváns saját léte szempontjából, hanem képes az objektív világ minden más minőségének megragadására is. Az emberi viselkedés tehát nem pusztán olyan válaszreakciók egymásutánja, amelyek veleszületett viselkedési sémák megszabottjai lennének! Az emberi létezés sajátossága az, hogy olyan benyomások és ideák tartalmánál képes elidőzni s olyan eszméket képes megragadni, amelyek számára objektív természetükben, s nem csak mint ösztönök tárgyai adóttak. Mindeközben az ember ösztönös impulzusai, ösztöntörekvései felfüggesztésre kerülnek, ami a személy akarati tevékenységének köszönhetően valósul meg. Scheler szerint az ember személyi léte egy olyan elvnek – a szellemnek – köszönhető, amely az életet felülmúlja, sőt amely az étellel egyenesen szemben áll, így azt nem lehet a természeti evolúció eredményének tekinteni. Ha a szellem bármire visszavezethető, akkor az csak a létező legvégső alapja lehet, amelynek az élet csak bizonyos mértékű megnyilvánulása. Az a centrum ugyanis, amely az ember esetében képes a saját élethelyzetekből fakadó impulzusokat, ösztöntörekvéseket és késztetéseket tárgyasítani, „az csak a létezés legmagasabb okából fakadhat”. Így a szellem nyomai Istenhez vezetnek el Scheler szerint, hiszen annak természete az étellel – mondhatnánk, az evolúcióval – teljesen szemben áll.

Kurt Lenk értékelése szerint Scheler e ponton megjelenő dualizmusa teisztikus metafizikájából szükségszerűen következik,¹⁹ s így ennek tükrében Plessner elmélete jóval visszafogottabbnak tekinthető, hiszen azokon a pontokon segít, ahol „Scheler kifejezetten metafizikusan gondolkodik”.²⁰ A szellem kifejezés helyett az ember excentrikus helyzetéről beszél. Az állatok esetében egy olyan centrum meglétét állítjuk, amely a vitális megnyilvánulások központja, s amelynek foka együtt jár, egyenesen aránylik a központi idegrendszeri fejlettség emelkedésével, miközben pedig az emberek excentrikusak is. Furcsa módon, középpontjuk nemcsak önmagukon belül, hanem önmagukon kívül is elhelyezkedhet. Ez alatt azt érti Plessner, hogy az ember képes önmagával szemben különböző attitűdöket felvenni, képes az önreflexióra, ami alapul szolgál annak, hogy képes a dolgoktól elállni, képes azoktól visszalépni, képes azokat, mint semleges objektumokat, mint tárgyakat szemlélni és kezelni. Scheler szerint az emberben eleve adott a szellem, s ez az, ami képes a szublimációra, az ösztönös energiák szellemivé alakítására, az ösztönöktől való tehermentesítésre, s így képes az embert az objektív tárgyi világ felé fordítani. Plessner az önreflexió képességében (excentrikusság) látja meg azt az eredendő kondíciót, amelyből a környezeti realitás objektív, szentvelen kezelése fakadhat. Ugyanakkor Scheler szellem fogalma nem teljesen hiányzik Plessner rendszeréből, hiszen Plessner végső analízisében az excentrikusság egyszerűen az öntudat, így egyben a szellem más módon való megnevezése. A különbségük inkább abban mutatkozik meg, hogy Plessner nem akar egy az élettől független és azzal szemben álló princípiumot bevezetni. A plessneri excentrikusság inkább magának az életnek a strukturális modifikációja a fejlődés azon pontján, amelyben az ember jelenhetett meg. Plessnernek azonban van egy feltűnő hiányossága, mégpedig az, hogy nem tisztázza azt a „külsőt”, amelyben az embereket jellemző excentrikusság van, miközben nyilvánvalóan az ember rendelkezik a legfejlettebb központi idegrendszerrel. Tehát a centralitás és az excentrikusság közötti interakció és kapcsolatiság marad homályos, így nem meglepő, hogy az excentrikusság fogalma – mely a világra való nyitottságot és a szellemet szerette volna helyettesíteni – nem talált olyan nagy visszhangra. Ezért van az, hogy Arnold Gehlen is inkább Scheler terminológiáját követte, nem pedig Plessnerét.

19 LENK, KURT, *Von der Ohnmacht des Geistes*, 1959. HOL?

20 CLAESSENS, DIETER, *Instinkt. Psyche. Geltung. – Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Köln 1968, 23.

Gehlen kiindulásában zárójelezi a szellemet, „amelyet egy metafizikai pozíció adoptálásának” tekintett.²¹ Az ember sajátos helyzetét úgy szeretné megérteni, hogy közben el akarja kerülni a reduktív álláspontot, amely szerint az ember csak fokozatilag különbözik az állattól, s attól is vonakodik, hogy az embert csak egy bizonyos, az étellel szemben álló elv mentén lehetne definiálni.²² Schelertől elfogadja a világra való nyitottság fogalmát, s azt egyben saját központi gondolataként is számon tartja. Innentől fogva azonban Gehlennek egy másfajta magyarázatot kellett találnia az emberi késztetések és impulzusok felfüggesztésének magyarázatára a scheleri *szellem* fogalom helyett. Elméletének fontos kérdése, hogy az ösztönös késztetések felfüggesztése valóban feltételez-e valamilyen erőt, mely véghez visz-e konkrét felfüggesztést? Gehlen e kérdésre adott válaszát az emberi élet formájának központi strukturális jellegében találta meg, amely kapcsolatban van az emberi szervezet és viselkedés más jellegzetességeivel is. Szerinte nem egy bizonyos erő által kiváltott speciális hatással van dolgunk, hanem az emberi egzisztencia sajátos struktúrájával! Az ösztönök gátlásának a scheleri koncepcióval szembeni szélesebb értelmét használja, amikor az embert mint hiánylényt fogalmazza meg.

A hiánylény fogalma Ludwig Bolk amszterdami anatómustól származik, aki úgy véli, hogy az emberi szervek kezdetleges állapotát a magzati állapot, illetve a magzati körülmények permanenssé válásaként lehet jellemezni. Másrészt Gehlen Adolf Portmann bázeli zoológus gondolataira hivatkozik, aki az embert magasabb rendű emlősökkel összemérve mint koraszülöttet jellemzi, aki emiatt „fiziológiailag éretlen”, s a „méhen kívüli tavasz” időszakával jellemezhető. Mindezen hátrányok csak azáltal dolgozhatóak le, hogy az ember emberi környezetének válik fenntartottjává és támogatottjává. Ha az emberi támogatást nem kapná meg, akkor az ember Gehlen szerint kitettje lenne a rázúduló benyomások és ingerek áradatának. Amíg tehát Scheler szerint az ember azáltal ember, hogy a vitális impulzusait, az ösztöntörekvéseit szelleme által gátnak veti alá, addig Gehlen a hiátus semleges kifejezésének bevezetése mentén próbálja megérteni az embert, akinek természetéből fakadó jellemzője, hogy észleletei, percepciói, valamint az impulzusai között egy rés van jelen, amelynek kitöltése idő, szokás, tanulás kérdése lesz. Az állatok úgy függenek környezetüktől, hogy

21 GEHLEN, ARNOLD, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, II. HOL?

22 Pannenberg szerint Gehlen itt félreérti Schelert, hiszen rendszerében a szellem nemcsak a tudatban mutatja magát, hanem az kifejeződik az emberi testi viselkedésben is!

számukra egy-egy percepció a veleszületett viselkedési mechanizmusok, az ösztönök kiváltására szolgál. Ebben az esetben az állatok érzékszervei filterként működnek, amelyek csak azokat az ingereket, benyomásokat engedik át az állat számára, amelyek pozitíve vagy negatíve fontosak az állat élete szempontjából. Ha a percepció jelen van, az ösztön szükségszerűen működésbe lép, tehát a percepció és az ösztönök egy funkcionálisan zárt kört alkotnak az állatok viselkedésében.

E ponton jelenik meg az emberi lények sajátossága! Ösztöneik nagy része ugyanis visszamaradott a fejlődésben, így az állatokhoz mérten bizonytalanul viselkednek. Percepcióink és észleleteink ugyanis nem válhatnak ki pontos ösztönös reakciókat. Éppen ezért a percepcióink maguk is fejlődhetnek, alakulhatnak és fordulhatnak olyan dolgok felé is, amelyek nem esnek ösztönös érdekek alá, így meghatározva és alakítva viselkedésünket. Az olyan ingerek beáradása és az olyan percepciók jelenléte, melyeknek nincsenek ösztöni érdekeltségük, fokozódhatnak is. Így állapítható meg az inger és reakció közti hiátus, melyet Gehlen megfigyel, s melyre korábban Scheler az állati(as) ösztönök gátlás fogalmát használta. Gehlen tehát megáll a hiátus megállapításában, ezt egyszerűen az emberi test felépülésének tényeként könyveli el, s nem keres külön gátló okot vagy tényezőt. Az ember egyszerűen hiánylény, akit az ingerek és impulzusok, valamint az impulzusok és a cselekedetek közötti réssel tudunk jellemezni. Ebből az előzményből logikusan következik, hogy az ember alapvető feladata faja hiányosságainak kompenzálásában áll, s erre szolgál mindenekelőtt a nyelvi képesség és a kultúrateremtés, a technikai hozzáértés, melyek együttesen az emberi biológiai kondíciós hátrányokat kompenzálják. A nyelv, mint szimbolikus univerzum, teszi az embert képessé arra, hogy a benyomások áradatát kezelhetővé tegye. A kultúra nyomán pedig az ember olyan cselekvő lényként jelenik meg, aki önmagát alkotja, önmagát teremti a világ felett nyert kontroll közegében.

Gehlen természetesen újdonságai ellenére sem tekinthető a filozófiai antropológia végleges állomásának. A fogyatékos lény fogalma okán érték őt különböző kritikák; Portmann azt jegyezte meg, hogy „az ösztönök szervezettségében álló relatív gyengeség” kiegészül „az agykéreg és szinapszisainak mérhetetlen megnövekedésével”. Továbbá szerinte az emberi lassú fejlődést sem lehet, mint pusztán valami negatívát szemlélni, hiszen az korrelatív az emberi lények sajátos pszichés természetével és a szociális

kultúrával együtt.²³ A világra való nyitottság fogalma is kritikát vont maga után, amely leginkább Plessner tolmácsolásában ismeretes. Véleménye szerint egy korlátlan, világgal szembeni teljes emberi nyitottság nem jellemezheti az emberi létezőt. „Ilyen jellegű nyitottság csak olyan alanyoknak lenne tulajdonítható, mint amilyenek a középkori teológia angyalai, testetlenek vagy átszellemiesített testek birtokosai”. Fontos az is, hogy „világunk számunkra, mint jelenség, adott, amelyben a valóság töredezett mivoltában adja nekünk magát percepcióink közegében és cselekvéseink folyamataiban”.²⁴ Tehát a világra való nyitottságunk csak annyiban érvényes, amennyiben ezalatt azt értjük, hogy a világhoz való viszonyunk közvetett és fragmentált jellegű, s ezt éppen ismereteink, tudásunk tévútjai és bizonytalanságai is nyilvánvalóvá teszik. Végül fontos az is, hogy a későbbi kutatások egyértelműen igazolják, hogy az embert is jellemzik bizonyos veleszületett viselkedési diszpozíciók – hiszen pl. a csecsemők sírása, nevetése, a szopási reflex, a fogó reflex, a gügyögés mind ilyennek tekinthetőek, tehát ezek kulturális környezettől független, mindenkor fellépő veleszületett sémák. Mindezen veleszületett meghatározottságokat úgy kell tekintenünk, mint azt az alapot, amelyből elindulhat az emberi önfelülmúlás kalandja és története. Ez az az alap, amelyre az emberi önmegvalósítás folyamata ráépülhet.

5. Johann Gottfried Herder, a filozófiai antropológia és az istenképűség fogalmának kapcsolata

Arnold Gehlen arra hívta fel a figyelmet, hogy Herder oly módon változta fel az ember természetét,²⁵ hogy a 20. század filozófiai antropológiája őt nem előzi meg, sőt annak nem is kell Herdert túlhaladnia, hiszen az aktuális állapota a helyes állapot. Herder ugyanis jól látta, hogy az ember alacsonyabb rendű az állatokhoz mérten az ösztönök intenzitása és megbízhatósága tekintetében, és valóban „nem rendelkezik veleszületett ügyességekkel és késztetésekkel”.²⁶ Mindeközben az állati létezőket a

23 PORTMANN, ADOLF, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, 1956; másik műve: „Der Mensch – ein Mängelwesen?“, in *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, München 1970, 200–2009.

24 PLESSNER, HELMUTH, *Conditio Humana*, 1964, 47. HOL?

25 HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772. HOL?

26 GEHLEN, , *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 88.

környezetükhöz való kötöttséggel is jellemezhetjük, hiszen környezetüktől feltétlen módon függenek. Az embert azonban saját akarata és saját szabadsága jellemzi, bár az ösztönök tekintetében egyértelműen a „természet legárvábbja. Meztelen és csupasz, gyenge és kiszolgáltatott, félénk és fegyvertelen”. A másik fontos herderi gondolat, amely Gehlen szerint egyben a 20. századi filozófiai antropológia üzenete is, úgy fogalmazható meg, hogy „nem vagyunk emberek, hanem napról napra azzá válunk”.²⁷ Végül pedig a harmadik herderi elemzés megállapítása azt fedi le, hogy az ember Isten képére teremtett létező, aki napról napra megvalósítandó feladatát, hogy egyre emberibbé váljon, úgy valósíthatja meg, hogy azt az irányt követi, amit Isten helyezett szívébe. Amíg tehát a vadak ösztönöket kaptak ajándékba Istentől, hogy életük a helyes irányba terelődjön, addig az ember a Teremtőhöz való rendeltettségét, amelyet a tanulás, a hagyomány, a tapasztalat és a gondolkodás, valamint a vallás gyakorlata által képes megvalósítani.²⁸ (Vallás és emberség teljesen egybekapcsoltak Herder gondolkodásában!) Mindezen tényezők összefogója pedig nem más mint az isteni gondviselés. Herder szerint csak a gondviselésben való hitnek a kontextusában válik teljesen érthetővé az emberi létezők istenképősége. Ez az istenképőség egyrészt az emberi cél és rendeltetés, aminek teljességét az ember csak egy másik létben fogja elérni; másrészt az istenképőség jelen van már az emberi lét körvonaláiban, hiszen az emberi életnek úgy jelöl ki irányt, mint ahogyan az ösztönök adnak irányt az állati létezőknek. Az emberi sorsnak a jelenben való helyzete és a jövőbeli beteljesülése közötti kapcsolat alapja az isteni gondviselés, amely koordinálja a más emberektől is függő, a kívülről érkező befolyásokat, valamint az individuum saját értelmének és tapasztalatainak impulzusait.

Herdernek az isteni gondviselésbe való belekapaszkodása nem volt véletlen. Oka az volt, hogy egyáltalán nem bízott az ember önerejéből elérni szándékozott tökéletesedésben, hiszen „mind természetünk tökéletességét, mind romlandóságát”, s ezek alapját az ösztönök nélkül született emberi létező plaszticitásában, flexibilitásában látta meg.²⁹ Herder tehát cáfolja az önerőből történő öntökéletesítést, nem olyan, mint Kant, aki szerint „bár-

27 HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Outlines of a Philosophy of the History of Man, (trans: Churchill, T., London 1800, New York 1966) 229.

28 HERDER, *Outlines*, IX, 5 (256)

29 HERDER, *Outlines*, 226.

mit elővezethet magából az ember saját forrásaiból”.³⁰ Az emberi létező formálódásában sokkal inkább külső erőktől függ, attól, hogy vajon milyen benyomásokot szerez, milyen tapasztalatok ösztönzik értelmét, vagy mely más emberek befolyásolják őt. Hogy az ember majd végül mégiscsak eléri célját, az annak köszönhető, hogy e sok-sok külső, esetleges tényező az isteni gondviselés rendjébe illeszkedik be. E módon sikerül Herdernek új módon kifejeznie az embernek az isteni kegyelmi cselekvéstől való függését. Az emberi létező sajátos természete és rendeltetése továbbra is életének vallási tartalmához kapcsolódik. Az istenképűség fogalmát nem helyettesítheti semmi, nem helyettesíthetik azt a felvilágosodás kori gondolkodók öntökéletesítésre és önmegvalósításra vonatkozó prométheuszi ígéretei sem.

6. A világra nyitottság és az istenképűség fogalma

Herder antropológiájában az istenképűség eszméje az emberi létező még befejezetlen emberségét írja le, miközben azt is kifejezésre juttatja, hogy az ember saját erejéből nem tudja elérni létének e beteljesedését. Ha ezt saját erejéből megtehetné, akkor már az lenne, amivé válhatna! Az istenképűség annak foglalata, hogy a jövőben beteljesedhet az a cél, ami a kezdeti emberi állapotnak építő eleme volt, s amit a bibliai teremtéstörténet paradicsomi állapota fejez ki. Ehhez a folyamathoz az emberi önfelülmúlás képessége szükséges, ami az emberi szabad mozgást jelenti, magában hordja az ösztönök redukáltságát, s amit Plessner és Scheler a *szellem* fogalommal adtak vissza.

Mielőtt Scheler bevezeti a szellem fogalmát, az ember viselkedését vizsgálja, amely a megszületéstől fogva rögtön azzal jellemezhető, hogy mindig kész arra, ami más, mint ő. Az ember ugyanis egyfolytában nyitott a tárgyiségra, a tárgyak objektív természetére. Hogy nyitott, hogy kész másra, ami nem ő, ez még nem jelenti a tárgyiségot, hiszen az állatok is nyitottak, eksztatikus módon élnek környezeti világukban. Esetenként az állatok élesebb alkalmasságot mutatnak, hogy környezetük benyomásait felvegyék, miközben saját jelenükben élnek, múlt és jövő nem ismerésében. Az emberek azonban képesek „levetni az adott helyzethez kapcsolt kötelekeket, s attól eltávolodhatnak”. Így aminek számára jelen vannak,

30 KANT, IMMANUEL, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, in L. W. BECK (ed.), *Kant, Immanuel, On History*, Indianapolis 1963, 14.

az nem „nyeli el” őket teljesen. Ha az ember számára egy tárgy jelen van, akkor tudatában van a tárgy másságának és különbségének. A tárgynak e tőle való különbsége magában rejtje a kérdéses dolog más dolgoktól való különbséget is, így ragadható meg a dolog a saját maga meghatározottságában. Az ember képes a dolog tartalmára figyelni, miközben más dolgoktól elfordul. E képessége, a más dolog másságánál való elidőzés azt jelenti, hogy az ember önmagát felülmúlja, saját impulzusait elhanyagolja, s éppen ezen cselekvése az, ami az élőlények eksztatikus dinamizmusától megkülönbözteti őt. Az ember tárgyakra való odafigyelésének képességében az embert sajátosan jellemző tudat, tudatosság jelenik meg, ami legfontosabb feltétele önmaga felülmúlásának. Az emberi önfelülmúlás fogalma, amely nagyjából a világra való nyitottsággal ekvivalens, sok antropológus egyetértésében az emberi faj speciális karakterét jelenti. Scheler szerint emiatt a vallás az emberhez „úgy tartozik lényegileg, mint ahogyan hozzátartozik öntudata és a világnak a tudata”. A vallás nem pusztán egy adaléka az emberi viselkedésnek, hanem annak lényegi eleme, hiszen az ember emberiségénél fogva arra van készítve, hogy „centralitását valami világon túlra helyezze bele”.³¹

Ha az ember képes megragadni egy individuális tárgyat, akkor közben képes azt más tárgyakkal és saját magával is összefüggésben látni, s eközben egy olyan perspektívához érkezik el, amelyben mindezek együttesen ragadhatóak meg, s mely így természetesen túl van az individuális tárgyakon. Ez az általános felé vezető lépés kezdetben természetesen az egyedi dolog percepciójának szolgálatában áll. Kezdetben még nem jelenti a fajok és nemek tudatban való megjelenését. A fajok és a nemek ismerete csak a reflektív odafigyelésben adódhat, amikor a figyelem arra az általánosra vetül, ami már benne foglaltatik az egyedi dologban. Ilyen figyelmek vetülhetnek más tárgyakra, vetülhetnek vissza az észlelőre is az érzékelt tárgy érzéki adatainak felvétele folyamán. Az általánosság felé megtett első lépés azonban – amelyet még nem jellemez a fajok és nemek finom megkülönböztetése – határtalannak mutatkozik. Az embernek olyan nyitottsága jelentkezik ezekben a reflektív lépésekben, amely nem pusztán a világ dolgaira korlátozódik! Az első lépés nyitottsága ugyanis, amely egy konkrét tárgy észlelését tette lehetővé, minden észlelésben adott dolog határain túlra lendül, s így egyben a világon túliig képes előre nyúlni. Természe-

31 Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, 89.

tesen csak a reflexiónkban leszünk ennek tudatában, abban a reflexióban, amelyben meghatározott nemi és faji fogalmakat alkotunk, s amelyben a kezdeti lépés transzcendálódik.³² Ezen a szinten pedig a nemeken és fajokon túlra jutunk, s a totalitás ideáját fogalmazzuk meg, azt a valóságot sejtjük meg, amely a világ alapja. A reflexió e szintje azonban nem valami kiegészítő, szuplementáris jellegű, hanem ez a figyelem igazi kiterjedése, amelyben figyelmünk igazán otthonosan érzi magát. Az egyedi dolgokat meghatározottságukban tehát csak akkor észlelhetjük, ha közben rögtön túllépünk, túlhaladunk rajtuk. A világra való nyitottság így tulajdonképpen a világon túlira való nyitottság is egyben. Plessner szerint Isten kérdése akkor jelenik meg, illetve abban a tapasztalatban, amikor minden véges tartalmat felülmúltunk megragadásuk által. Ez a tapasztalat nem tételezi fel, hogy elhagyjuk a véges tárgyak világát, hanem általa inkább annak leszünk tudatában, hogy e dolgok nem hordják önmagukban saját alapjukat. Ez pedig a „létezés kontingenciájának tudata, s így a világ alapjáról alkotott idea is egyben [...] Isten ideája”.³³

Hogy az emberek excentrikusan (*extra se*) tudnak létezni, ahogyan láttuk, nem csak a vallásra, a vallásos életre vonatkozik, bár az könnyen előfordulhat, hogy ennek tapasztalata a vallásban válhatott a legkönnyebben felfedezhetővé, hiszen a hívők élete mindig *extra se, in Christo*. A hívő ember tapasztalata ugyanis sok esetben önmaga elhagyásának tapasztalata. Mindez arra utal, hogy az ember csak a másik fényében találhat önmagára. Az individuális tárgyak csak az egész horizontjában, csak az egész kontextusában tudnak megragadottá lenni, meghatározottakká válni. E lehatároltságok, meghatározottságok mindig az ezeken túlira irányítanak bennünket, tulajdonképpen így kerülünk a vallási tematika jelenlétebe. Világhoz való viszonyulásunk, a tárgyiasításra való képességünk így már önmagában is nagyon mély vallásos dimenziót hord magában. Ez pedig akkor is igaz, ha valaki vallástalannak tekinti saját magát, hiszen az ilyen ember is, mint életének bizonyos implikációival szemben állót kell, hogy értelmezze önmagát.

32 ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* 100b8ff, *Physika* 184a21; AQUIN, S. THOMAS, *STh.* I, q. 85 a3.; *STh* 84 a7 ad 3.

33 PLESSNER, *Die Stufen*, 341.