

Dékány András

A LÉT MISZTÉRIUMA MINT GABRIEL MARCEL VALLÁSOS EGZISZTENCIALISTA ONTOLÓGIÁJÁNAK KÖZPONTI KATEGÓRIÁJA

Gabriel Marcel, a legjelentősebb francia vallásos egzisztencialista gondolkodó filozófiája, mint a szovjet szerzők által írt Filozófiatörténet megállapítja „az első világháború alatt alakult ki annak az értékválságnak a hatására, amely oly súlyos csapást mért a polgári-liberális illúziókra nemcsak Németországban, hanem a többi tőkés országban is. A szellemi tartás általános megrendülése a keresztény vallásra is hatással volt, egyféle vallási válságot robbantott ki, s ezt kísérelte meg a katolicizmus keretein belül megoldani Marcel filozófiája”.¹ Ugyanakkor Franciaországban Gabriel Marcel az első, akinek filozófiáját egzisztencializmusnak nevezhetjük. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a francia egzisztencializmus — legalábbis első képviselőinél: Marcel mellett N. Bergyajevnél és L. Sesztovnál — először vallásos színezetben jelentkezik. Csakhogy amíg a két utóbbi fehér orosz emigránsnál a vallásosság a miszticizmus irányába fejlődik tovább, addig Marcel esetében — mint Tordai Zádor megállapítja: — „a vallási kapcsolódás már egy konkrét egyházhoz vezet és az egyháznak az elfogadását eredményezi”.²

Ma még nem mondhatjuk el, hogy Gabriel Marcel helye és szerepe a francia egzisztencializmusban minden vonatkozásban egyértelműen tisztázott lenne. Ez a tény azonban nemcsak azzal hozható összefüggésbe, hogy Marcel is, az első világháború nyomán kibontakozott általános társadalmi válságot filozófiailag tükröző első egzisztencialista gondolkodókhöz hasonlóan — akiknek tehát a tevékenysége a két világháború közötti időszakra esik — sokkal kisebb befolyást gyakorolt fellépése pillanatában a kortárs polgári filozófia alakulására, mint azok a gondolkodók, akik századunk negyvenes-ötvenes éveiben az egzisztencializmus divatját ténylegesen is megteremtették. Nem utolsó sorban arról van itt szó, hogy mind ez ideig még nem mérték fel kellőképpen, hogy mennyiben tartozik Marcel munkássága a francia és az európai vallásos (közelebbről: katolikus) gondolkodás történetéhez, s mennyiben tekinthető az egzisztencializmus előkészítőjének, illetve első jelentős képviselőjének Franciaországban. Annyi azonban bizonyos, hogy filozófiája — ontológiai vonatkozásban — mind kiindulópontját, mind a lét lényegének értelmezését és megismerésének módszerét, különösen pedig e lét kategoriális szerkezetére vonatkozó megállapításait tekintve, szorosan kapcsolódik az egzisztencialista lételméleti felfogásokhoz.

Gabriel Marcel életéről aligha tudnánk többet és lényegesebbet elmondani, mint amit ő maga mond róla a tanítványai és tisztelői által összeállított *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* című könyvhöz írott

utószavában (*Regard en arrière*).³ Ennek alapján tudjuk meg, hogy 1889. december 7-én született Párizsban és hogy négyéves volt, amikor édesanyját elvesztette, a továbbiakban nagynénje nevelte, aki később édesapja második felesége lett. Marcel nagypolgári családban nőtt fel, apja államtanácsos, majd stockholmi francia nagykövét volt; később a Szépművészeti Múzeum igazgatójává nevezték ki. Marcel már fiatal korában rendkívül széles műveltségre tett szert, mind irodalmi és művészeti, mind pedig filozófiai vonatkozásban. Tanulmányait a Carnot líceumban majd a Sorbonne-on folytatta, és húszéves volt, amikor sikeres filozófiai agrégation-vizsgát tett. Filozófiatanári működése megszakításokkal teli: 1911—12-ben Vendôme-ben tanít, de utána egy év pihenő következik (az agrégation-vizsgára való megfeszített készülés miatt) Svájcban és a tengerparton: ekkor kezdi megsejteni saját filozófiájának alapvető vonásait. Az első világháború alatt, minthogy egészségi állapota nem teszi számára lehetővé az aktív katonai szolgálatot, a Vöröskereszt egyik hivatalában dolgozik, amelyik felvilágosítással szolgál a háborúban eltűntekről a hozzátartozóknak. Ugyanakkor Párizsban tanít, a Condorcet gimnáziumban. 1919—22-ben Sens-ban találjuk, majd a második világháború első éveiben a mozgósított, vagy bebörtönzött tanárokat helyettesíti, előbb 1939—40-ben Párizsban, a Nagy Lajosról elnevezett gimnáziumban, majd 1941-ben a „déli zóna”-ban, Montpellier-ben. A közbeeső időben két párizsi kiadónál is lektor, ahol jelentős külföldi szépirodalmi sorozatokat szerkeszt; fennmaradó idejét pedig a kritikának, a színháznak és a tudományos kutatásnak szenteli.⁴ Marcel rendkívül szeretett utazni, nemcsak Európában járt, hanem mindkét amerikai földrészen is, ahol rendszerint előadókörutakon vett részt (ezeknek anyagát külön könyvekben is kiadta). A személyes találkozásokon kívül — saját filozófiai fejlődése szempontjából — éppen ezeket az utazásokat becsülte a legtöbbre. 1973-ban halt meg Párizsban.

Életművéből kétségtelenül filozófiája a legmaradandóbb; noha ismeretes, hogy Marcel jelentős drámaíró is volt (több mint húsz drámát írt), sőt a zene, a zeneszerzés (improvizáció) is jelentékeny részét alkotta tevékenységének. 1951-ben Gabriel Marcel a *Le Mystère de l'Être* című két-kötetes munkájában átfogó, reprezentatív képet kívánt nyújtani filozófiájáról, amelynek alapjait azonban már korábban írt műveiben részletesen kifejtette. Marcel első jelentős filozófiai műve az 1927-ben megjelent *Journal métaphysique* (Metafizikai napló) első része, amelynek első fele 1914. január 1-től 1914. május 8-ig, a második fele 1915. szeptember 15-től 1923. május 24-ig tartalmazza Marcel filozófiai feljegyzéseit. Bizonyos mértékig egyetérthetünk Étienne Gilson-nal abban, hogy Marcel „összes későbbi írása egy bizonyos értelemben nem egyéb, mint ugyan-ezen napló további töredéke”.⁵ 1935-ben látott napvilágot Marcel egyik legjobban sikerült filozófiai műve *Être et Avoir* (Lét és bírás) címmel, amely tovább folytatja a „metafizikai naplót” (1928. nov. 10.—1933. okt. 30.), s még további négy cikket tartalmaz. Nagyrészt az *Être et Avoir* témaköréhez kapcsolódik az elmélyült tanulmányok sorozatát magában foglaló *Du Refus à l'Invocation* (A visszautasítástól az invocációig, Gallimard, 1940.) c. kötet. Gabriel Marcel további filozófiai publikációi többnyire az időközben rendszerint valamilyen alkalomból írott cikkek illetve megtartott előadások szövegét tartalmazza, mint pl. a *Homo Viator*

(Aubier 1945.) a *Les Hommes contre l'Humain* (Az emberek az „emberi ellen”, La Colombe 1951.), a *Le Déclin de la Sagesse* (A bölcsesség hanyatlása, Plon, 1954.), a *L'Homme problématique* (A problematikus ember, Aubier 1955.) című kötetek. A *Présence et Immortalité* (Jelenlét és halhatatlanság, Flammarion 1959.) című könyvben ezenkívül megtaláljuk a „metafizikai napló” további folytatását is; míg Marcel utolsó jelentősebb műve, a *La Dignité Humaine* (Az emberi méltóság, Aubier 1964.) azokat az előadásokat tartalmazza, melyeket 1961-ben a Harvard-i egyetemen tartott.

Jelen alkalommal természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy Marcel műveinek elemzésén keresztül — akárcsak vázlatos — áttekintést is nyújtsunk filozófiája egészéről; a magunk elé tűzött feladatnak megfelelően inkább arra törekszünk majd, hogy kiemelve a legfontosabb kategóriát és ennek néhány további alapvető kategóriához való viszonyát elemezve, bepillantást engedjünk a marceli ontológia legáltalánosabb szerkezetébe. Vizsgálataink során abból indulunk ki, hogy Marcel filozófiai kutatásainak középpontjában „az emberi tapasztalat” — a „vissza kell adni az emberi tapasztalatnak az ontológiai súlyát” program jegyében történő — elemzése áll. Filozófiájának „empirikus” jellege így mindenképpel előtt abban fejeződik ki, hogy nem kíván eltávolodni a „konkrét” emberi tapasztalattól, hanem ennek teljes mélységében és gazdagságában történő feltárásával akar a létnek mint létnek a felfogásához eljutni. Marcel tehát óvakodik az absztrakciótól és elutasít mindenféle gondolati rendszert, mert eszerint a kutatónak Isten abszolút álláspontjára kellene helyezkednie, ahonnan az univerzumot a maga totalitásában vehetné szemügyre, holott a valóságban „a világot részlegesen és megközelítő jelleggel ismerjük meg”.⁶ Kiindulópontja, a „kétségbevonhatatlan létező”; maga az egyéni élet, a véges időbeliségében. Ha meg akarjuk érteni ezt a filozófiát, rögtön a központi kategóriáját kell közelebbről szemügyre vennünk: a létnek (persze csakis az emberi s nem az általában vett, pl. az arisztotelészi létnek) misztériumként történő felfogását. Már itt, a kezdet kezdetén megtaláljuk azt az alapvető különbséget a filozófiai beállítottság és az egyéb, hatékony emberi magatartásformák (pl. a tudomány) között, amely mindvégig döntő szerepet játszik Marcel filozófiájában. Marcel ugyanis az utóbbiak megjelölésére a bírás (avoir) kategóriáját alkalmazza. Értelmezésében a lét être) és a bírás egymást kölcsönösen kizáró, egymásra vissza nem vezethető kategóriák, melyek ugyanakkor egyaránt az ember létmódjára jellemzők. Problémánk szempontjából ez azzal a következménnyel jár, hogy — Marcel szerint — ha valaki enged annak a „csábításnak”, hogy azonosuljon azzal, ami a birtokában van, akkor közben szükségképpen tökéletes tudatlanságban kell maradnia afelől, hogy *ő maga* kicsoda, vagyis meg kell feledkeznie saját kilétéről. Így azután sohasem juthat el ahhoz az igazi metafizikához, amely a létben gyökerező „ontológiai igény”-ből nő ki, s e lét lényegének megragadására törekszik; azaz: a „filozofikus” magatartás nem a „bírás”-hoz tartozik. Ennek a kategóriának — Marcel felfogása alapján — egyáltalában csak a „testek” világában van értelme, tehát ott, ahol az, aki birtokol, teljességgel különbözik attól, amit birtokol. Ámde ugyanakkor az is kétségtelen, hogy szoros kölcsönhatás áll fenn a *qui* és a *quid* között, a bírást nem lehet egyszerűen arra a dologra redukálni, amellyel a *qui* rendelkezhet: „nyilvánvaló —

mondja Marcel —, hogy (a dolgok) olyan hatást tesznek rám, amelyet ez a hozzájuk való kötődés ad nekik és amely vele együtt nő”.⁷ A bírás tendenciájában Marcel az alábbi három mozzanatot különbözteti meg: először azt a törekvést, hogy a tárgyat legyőzzük, pusztá eszközként használjuk fel, másodsorban, hogy szorosán kapcsolódva — kötődve hozzá, alá vessük magunkat a tárgynak, és végül, hogy másokat kizárjunk a birtoklásból, személyes privilégiumnak tekintve azt. Marcel — mint már jeleztük — számos emberi magatartást jellemez a bírás fogalmával, amelyekre itt most nem térhetünk ki, mint pl. a vágyat (amely egyrészt azt a szorongást foglalja magában, hogy elveszítjük azt, ami a birtokunkban van, másrészt pedig azt a kétségbeesést, hogy nem birtokolhatunk mindent), vagy a különböző emberi „technikákat” — értsd: gyakorlati tevékenységformákat —, amelyek a világ, és benne az ember meghódítására, azaz egyszerre a „megszelídítésére” és eszköz-szerepre való korlátozására törekcsenek, és így tovább. Ugyanakkor nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a személyiséget magát alkotó mozzanatok nem lehet a bírással jellemezni; abban az értelemben, hogy nem állíthatjuk például valakiről, hogy *gondolatokkal bír*, mert ez azt jelentené, hogy a szóban forgó ember alávetette magát önmaga egy „elhalt” részének (mint „tárgynak”), s ugyanakkor szembekerült a másik emberrel, hogy megőrizze és érvényre juttassa gondolatait mindennel és mindenkivel szemben. Hasonlóképpen helytelen, ha azt mondjuk: valakinek *hite van*, mert ekkor — implicite — azt állítjuk, hogy a hittel mint valami passzív, tehetetlen dologgal lehetne rendelkezni; ezenfelül személyes privilégiumot csinálunk belőle, ami a jelen esetben olyan privilégiummá válik, amelynek alapján az embereket két nagy csoportra lehet felosztani: hívőkre és hitetlenekre. Ha pedig azt állítjuk, hogy *testtel bírunk*, máris előfeltételezzük azt, hogy mi különbözünk tőle; ezáltal egyrészt énünk tiszta szellemmé válik, másrészt pedig abban a téves hiszemben vagyunk, hogy testünkkel mint egy eszközzel rendelkezünk: tetszésünk szerint bármikor „használhatjuk” és megszabadulhatunk tőle. Marcel e három példa segítségével azt a tételt kívánja illusztrálni, hogy a személyiség lényegét alkotó mozzanatokra nem érvényes a „bírás”; amennyiben e fogalom használható emberi tevékenységforma jellemzésére, úgy *a dolgok szintjére szállítja le az embert*. Az ember lényegét azonban nem lehet ezen a „dologi szinten” meghatározni, mert a marceli „metafizikában” az ember túlhaladja ezt a szintet; az ember ugyanis nem bírás, hanem lét. E lét lényegét kell előbb meghatározni ahhoz, hogy válaszolhassunk arra a kérdésre: mi a lét egyáltalában? Csakhogy — Marcel szerint — súlyos tévedés volna azt gondolni, hogy itt egy megoldható problémával állunk szemben. A lét lényegére vonatkozó kérdés nem egy — tudományos értelemben vett — probléma, amelyet alkalmas „technika” segítségével eredményesen meg tudunk válaszolni. A lét: *misztérium*.

Hogy megértsük Marcel fenti alapvető állításának teljes jelentőségét, előbb — nagyon röviden — ismertetnünk kell a misztériumnak a problémától való megkülönböztetésére vonatkozó gondolatmenetét. A probléma, egészen általánosan tekintve, az alábbi fontos sajátosságokkal rendelkezik: először is objektív, tehát teljes egészében előttem van: másodsorban, minthogy a probléma mindig egy — a megoldáshoz szükséges — technika körébe tartozik, a probléma és a technika korrelatív fogalmak. Végezetül

a probléma személytelen, olyan értelemben, hogy bárki megoldhatja, ha megtalálja a helyes módszert. A misztériumot ezzel szemben pontosan e három tulajdonság ellenkezője jellemzi: bár Marcel — az irracionalizmus vádját elkerülendő — azt állítja, hogy a misztérium nem azonos a megismerhetetlennel. Felfogása szerint éppen ellenkezőleg, a megismerhetetlen a problematikus határát jelenti; de a fogalom mint ilyen, ellentmondásos, mert *elvileg* megoldhatatlan probléma nem létezik. Ezek után lássuk Marcel hovatovább „klasszikussá” vált meghatározását a misztériumról: „A misztérium olyan probléma, amely jogtalanul bitorolja saját tényadottságát, elárastja őket, s ezáltal haladja meg önmagát, mint puszta problémát.”⁸ Minthogy e definíció első olvasásra nem látszik valami világosnak, ezért részletesebben is ki kell térnünk rá, de talán kitűnik belőle, hogy a misztérium egészen más szférához tartozik, mint a probléma; Marcel szavaival: transzcendens síkon helyezkedik el, s ezért metaproblematicusnak nevezhetjük. A talán legfontosabb különbséget misztérium és probléma között Marcel a következőképpen fogalmazza meg: „A misztérium olyan dolog, amelyben érdekelve vagyok, s hozzátenném: amelyben nem részlegesen, énemnek egy meghatározott, sajátos aspektusa révén vagyok érdekelt, hanem ellenkezőleg, teljes valómban, amint olyan egyiséget valósítok meg, amely per definitionem sohasem ragadhatja meg önmagát s csak az alkotás és hit tárgya lehet.”⁹ Egy problémával bárhol találkozunk, teljes egészében előttem van, rajtam kívül helyezkedik el, de éppen ezért „körüljárhatom”, visszavezethetem más tényadottságokra stb.; míg a misztérium megszünteti azt a határt, ami a *bennem* és a *rajtam kívül* között húzódik, s amely a probléma területére jellemző. További lényeges különbség, hogy amíg a probléma ahhoz a „technikához” tartozik, amelynek függvényében egyáltalán mint probléma is meghatározódott és racionálisan felfogható, addig a misztérium, lényegénél fogva minden technikán túl helyezkedik el. A misztériumot tehát egészen egyszerűen az jellemzi, hogy teljes énemmel érdekelt vagyok benne; ebből Marcel szerint az következik, hogy a misztériumot nem lehet objektíválni, vagyis sem el nem képzelhetjük, sem pedig nem „oldhatjuk meg”, azaz nem transzponálható a ráció szférájába.

Amint Marcel gondolatmenetének rövidre fogott ismertetéséből látjuk: a probléma objektív, személytelen, megoldható (megfelelő technika, módszer alkalmazásával), a misztérium viszont éppen ellenkezőleg: (nagyon is) személyes, nem rajtam kívül van (tehát nem objektív) és nem objektíválható (azaz semmiképpen sem oldható meg). Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a probléma és a misztérium között nincsen semmiféle összefüggés. Mindig fennáll a lehetősége annak, hogy a misztérium problémává degradálódjon; csak hogy ez, Marcel koncepciója szerint, alapvetően hibás eljárás, amely az értelem hamisítatlan korrupciójára és a technika előtti elvtelen behódolására vall. És itt megint előtérbe kerül a filozófikus magatartás tudományos eljárásoktól való különbözőségének erőteljes hangsúlyozása. Marcel ugyanis — mint általában a legtöbb egzisztencialista — a filozófia (az ő szóhasználatában: metafizika) feladatát a következőkben jelöli ki: először is el kell ismerni a misztérium létezését, el kell fogadni azt a tényt, hogy — a tudományosan megoldható problémák mellett — misztériumok is vannak; másodsorban, a felismert misztériumot bizonyos konkrét tapasztalatok segítségével —

nem pedig logikai eljárások igénybevételével — lehet csak megközelíteni. És végül — filozófiáról lévén szó — nem maradhatnak el a gondolati eljárások sem, csakhogy a misztériumra nem absztrakt módon, hanem az „áhitat” révén kell reflektálni. Ennek megfelelően Marcel értelmezésében a metafizika paradox módon nem egyéb, mint misztériumra irányuló reflexió.

Tulajdonképpen a metafizika mibenlétének ilyenén módon történő meghatározása alapján jut Marcel arra a következtetésre, hogy a klasszikus filozófia által hagyományosan vizsgált problémák lényegüket tekintve misztériumok. Persze e történeti visszatekintés mindenekelőtt a misztériumnak nyilvánított szubjektum-objektum egységének visszaállítását célozza; vagyis annak hangsúlyozását, hogy nincsenek a szubjektumtól függetlenül létező létkategóriák. Hogy erre is lássunk példát: amikor a rosszat problémaként kezelik — mondja Marcel —, akkor úgy tekintik, mint a világ gépezetében bekövetkezett — tartósabb vagy ideiglenes — meghibásodást. Ezenközben az embert pártatlan, magához a világhoz képest külsődleges megfigyelőként tételezik; holott a rosszat mint olyat, az ember sohasem veheti szemügyre objektíven, hanem csak annyiban, amennyiben szenved tőle, tehát amennyiben bennefoglalódik, érdekelt benne. Hasonlóképpen misztérium a szabadság is, amely ott rejtőzik az elérésére irányuló gondolat mélyén. A megismerés és a szeretet esetében éppúgy nem lehet elvonatkoztatni attól a tényről, hogy én vagyok az, aki megismer és aki szeret. Misztérium a magát az embert alkotó test és a lélek egysége is, mert képtelenség anélkül elgondolni az emberiséget, hogy saját magamat is bele ne értsem. De mégis, mindezek a misztériumok, Marcel filozófiájának lényeges beállítottsága szerint, nem egyebek, mint az alapvető misztériumnak, a lét misztériumának csak különböző aspektusai.

Egy kis kitérő után így jutunk vissza ahhoz a kiinduló kérdéshez, hogy: mi a lét?; — amelyre eddig e lét lényegének meghatározása útján kerestük a választ. Most már jobban sejtjük: e válasz csakis szubjektív értelmű lehet. Ez közvetlenül abban jut kifejezésre, hogy Marcel koncepciója szerint a lét létezését nem lehet tudományos eszközökkel bizonyítani, mégpedig annál az oknál fogva, hogy az a kérdés: *van-e lét?*, tökéletesen értelmetlen. A létnek nincsen szüksége „bizonyítékokra”: a lét csak közvetlenül élhető át, s mindaz, amit a későbbiekben mondunk vagy gondolunk róla, ebben az elsődleges tapasztalatban gyökerezik. Az egyetlen „tudományos” kérdés tehát Marcel szerint, amely a léttel kapcsolatban számbajöhet, nem a lét létére vonatkozik, hanem arra, hogy *mi* a lét? Az eddig mondottak alapján erre a kérdésre Marcel válasza a következő: a lét semmiképpen sem lehet „probléma” az ember számára; ugyanis nem lehet egy előttem fekvő tárgy, hiszen *én magam is lét* vagyok, állandóan részt veszek a létben, tehát saját magamat is belefoglalom a kérdésbe, amikor a létről kérdezek. Innen ered Marcelnak az az alapvető ontológiai meggyőződése, hogy teljességgel lehetetlen — akár elméletben, akár gyakorlatban — elválasztani azt a kérdést, hogy mi a lét? attól a kérdéstől, hogy *ki vagyok én?*, én, aki a létről kérdezek. Hamarosan látni fogjuk, hogy Marcel számára az utóbbi kérdés lesz a döntő, mert az én részvétele a létben az elsődleges — mind ontológiai, mind módszertani szempontból —; s így ez a szükségyszerű kiindulópontja és alapja is egy-

ben minden létre vonatkozó vizsgálatnak. A „participáció” nélkül (amely megalapozza a lételemet és egyben én-né is tesz engem) lehetetlen tehát a lét megértése. Mielőtt közelebbről is szemügyre vennénk az én lételemvel kapcsolatos problémák szerves összefüggését a „lét misztériumával”, szükségesnek látszik röviden összefoglalnunk a marceli ontológia most vázolt általános vonásait. Elsőnek azt állapíthatjuk meg, hogy a lét elválaszthatatlanul a pillanatnyi szubjektivitáshoz kötődik, de ugyanakkor nem (egy elképzelhető vagy „kimutatható” — tehát a szubjektummal mindenképpen szembenálló) tárgy, hanem olyan misztérium, amelyet csak „megszenvadni” lehet. Eszerint a lételem nem lehet tudományos egzaktussággal definiálni, „tulajdonságait” hasonló pontossággal számbavenni; hanem — mint láttuk — csakis felismerni, és bizonyos konkrét tapasztalatok segítségével megközelíteni lehet.

A lét marceli koncepciójának e — fölöttébb vázlatos — áttekintése után tűnnek szemünkbe a legnyilvánvalóbb módon a marceli metafizika azon sajátosságai, amelyek a leghatározottabban fejezik ki Marcel egész filozófiai beállítottságának nyílt tudományellenességét. Ugyanis egészen kézenfekvő, hogy ha a lét misztérium, akkor a megismerésére irányuló metafizika szigorúan elválasztandó mindenféle társadalmi-emberi gyakorlati tevékenységtől és tudománytól (mindkettőben a — visszatükrözés szempontjából — a dezantropomorfizáló elv a hatékony). A metafizika nem old meg egyetlen, a tudomány számára problémaként jelentkező kérdést sem, azonkívül egyetlen állítását sem *bizonyítja*, nem törekszik tehát semmiféle *objektivitásra*. Ezzel egyidőben a Marcel intenciói szerinti metafizika nem tekinti alapvető feladatának egy gondolati rendszer kiépítését, mégpedig két oknál fogva sem, először, mert egy ilyen rendszer feltétlenül fogalmakból épülne fel, de a lét — amely mindig konkrét — nem ábrázolható általánosításokra törekvő, absztrakt fogalmakkal; másodszor, egy gondolati konstrukció eredményeként létrejött spekulatív rendszer ráadásul még azzal az igénnyel is lépne föl, hogy tökéletesen kimerítette mindazt, amit tárgyról az emberi elme egyáltalán megérthet, ámde — Marcel felfogása szerint — a lét (s következésképpen megértése is), kimeríthetetlen. Harmadsorban — s talán ez az egyik legfontosabb konklúzió, így nincs is benne fejlődés. Fejlődésről, marceli értelemben, csak a problémák megoldásának területén beszélhetünk, a metafizikai gondolkodás fejlődése azonban — szerinte — teljességgel elképzelhetetlen.

Ezek után szinte elkerülhetetlenül merül fel a kérdés: ha a metafizikát a marceli követelmények figyelembevételével művelik, vajon nem lesz-e alacsonyabbrendű a filozófus magatartása a tudósi magatartáshoz képest a valósággal szemben? Félő ugyanis, hogy a filozófia, lemondva az „objektivitásról”, egészen egyszerűen önmagát szünteti meg, s ezzel átadja a helyét bizonyos „szubjektívabbb” műfajoknak, mint a művészet vagy a zene, sőt, hogy szerepét a személyes vallomások, a titkos naplók veszik át. A kérdés annál is inkább indokolt, mivel Marcel maga is igen gyakran zenésznek tartja inkább magát, mint filozófusnak: ugyanakkor az is ismeretes, hogy életművének nagyrésztét színdarabok teszik ki, sőt a legjobban sikerült filozófiai írásai is napló formájában íródtak. Mindez bizonyára nem véletlen. Ennek ellenére a fenti kérdésre Marcel határozottan nem-mel válaszol: a filozófus tevékenysége különbözik a tudósétól, de semmivel sem alacsonyabbrendű annál. Sőt. A filozófia sajátosságát is

meg kívánja őrizni, amikor „egzisztenciális” és konkrét jellege mellett azt a specifikumát emeli ki, hogy: reflexió. Ehhez, kiegészítésképpen, még az is hozzájárul, hogy a filozófia bizonyos sajátosan szellemi adottságok, mint a hűség, a reménykedés és a szeretet (hogy csak a legfontosabbakat említsük) „megvilágítása”, amelyekben az ember egész lénye felolvad, s önmagát, mint a létre kitárulót találja meg. Egyébként itt nyílik a legjobb alkalom a marceli filozófia összevetésére a kierkegaardi bölcsélettel: hiszen világosan kitűnik, hogy Marcel „áhitat”-a egészen közeli rokonságban áll Kierkegaard „szubjektív gondolkodásával”. Mindkét esetben ugyanis egy olyan antiracionális, nem-objektív, a legintimebb emberi tapasztalatra vonatkozó reflexív eljárásról van szó, amely „szubjektív”-nek tartja magát abban a hármas értelemben, hogy módszere az ember lényegének tekintett szabadságból ered, hogy egyes állításaival nem kíván meggyőzni senkit, és hogy az egyedüli konkrét létező, az individuum megragadására törekszik. Ugyanakkor azonban legalább ennyire nyilvánvalóak a különbségek is: noha az „áhitat” kifejezést Marcel a keresztény eszmeiség szótárából kölcsönzi, a „szubjektív gondolkodás” pedig inkább a filozófiai nyelvezetbe tartozik, mégis, a helyzet valójában a fordítottja a kialakult látszának: a marceli „áhitat” sokkal kevésbé kötődik a keresztény valláshoz mint a Kierkegaard-i „szubjektív gondolkodás”. Kierkegaard tehát lényegileg vallásos gondolkodó, aki filozófiai formában fejti ki nézeteit, míg Marcel elsősorban filozófus, aki a vallásban találja meg eszméi beteljesülését. Ebből következően az „áhitat” nála nem egyéb, mint filozófiai módszer.* Méginkább nyomon követhető Marcel ellenséges magatartása a racionális gondolkodás módszereivel szemben, amikor az énnek a lét feltárásában játszott szerepét kívánja hangsúlyozni. Felfogása szerint a lét megismeréséhez az út az én beható vizsgálatán keresztül vezet, így a filozófia történetéből elsősorban azokat a felfogásokat kell eltávolítani, amelyek az én-t nem állítják a lét középpontjába. Marcel úgy véli, hogy minden ilyen nézet a kartézianus cogito valamelyik téves interpretációjára vezethető vissza, ezért arra törekszik, hogy a cogito elemzésénél mutatkozó tipikus hibák feltárása alapján különböztesse meg az egyes irányzatokat egymástól. Az egyik téves interpretáció az ún. racionális idealizmusé; ennek a felfogásnak ugyanis az a gyengéje, hogy a „je pense” én-je — soha ki nem küszöbölhető módon — mindig kétértelmű marad. Ennél súlyosabban esik latba azonban Marcelnál, hogy ez az én esetleg azonos az objektív, a tudományos megismerés alanyával. Legfőbb kifogása ugyanis az, hogy ha a „je pense”-t azonosítjuk a személytelen én-nel, más kifejezéseket használva: magával az Ésszel, vagy a Gondolkodással, akkor — mintegy mellékesen megjegyezve: sokkal helyesebb volna ilyenkor a „gondolkodom” helyett azt mondani, hogy „a gondolkodás gondolkodik bennem” —, a valóságos én, amely mindig individuális, megszűnik létezni. A Marcel által fenomenizmusnak nevezett irányzat — amely szerint az én azonos a különböző tudatállapotok összességével — álláspontja is rendkívül ingatag a cogito ontológiai értelmezése tekintetében. Már maga az a kifejezés is, amit a fenomenizmus használ, hogy ti. „csak a saját tudatállapotaimat ismerem meg”, csak abban az

* Vö.: Kierkegaard és Marcel összehasonlítására vonatkozó e megállapítást R. Verneaux: *Histoire de la philosophie contemporaine*, Téquis, Paris 1960.

egyetlen esetben tekinthető értelmes kifejezésnek, amikor ezt a megismerést egy transzcendens megismeréshez viszonyítva képzelem el. A fenomenizmus persze — mondja Marcel —, tagadja egy ilyen transzcendens ismeretnek a létezését, de ekkor képtelen megmagyarázni, hogy miképpen lehet mégis tudomásunk róla. Mindent egybevetve, elképzelhetetlen — Marcel álláspontja szerint —, hogy a valóságos (tehát a létre vonatkozó) megismerés a tudatállapotok zárt, egységes világában szülessék meg. A szubjektivizmus, a harmadik nagy filozófiai irányzat, amely a Descartes-i *cogito*-ból indul ki, az én-t magával a tudattal azonosítja. Egy ilyen én — mondja Marcel az *Etre et Avoir* c. művében — „létezőalatti” (sub-existant), minthogy ellentétes a tudat lényegével. A tudat lényege ugyanis abban áll, hogy örökösen eltávolodik önmagától; létezni csak annyiban létezik, amennyiben más mint önmaga. Ámde ekkor, ha az én azonos a tudattal, megszűnne létezni, hiszen „az én csak annyiban létezik, amennyiben önmagát úgy kezeli, mint a másik ember számára létezőt, következésképpen csak annyiban, amennyiben önmaga elől megszökik”.¹⁰

Az én tehát — s itt és ennyiben kapcsolódik a léthez — misztérium, amelyet ugyancsak közvetlen és konkrét tapasztalat révén lehet megközelíteni. Marcel számára az az „ontológiai súlyú”, közvetlen emberi tapasztalat, amely feltárja én-ünket: a kötelezettségvállalás és a hűség. Mindkét fogalmat az *Etre et Avoir*-ban mint az emberi lét alapvető kategóriáit fejt ki. A kötelezettségvállalás lényegét az ígéret aktusának elemzése útján a következőképpen bontja ki: az ígéret látszólag roppant egyszerű, mindenesetre igen gyakori dolog, amelynek során, adott szavammal a saját jövőmet kötelezem el. Csakhogy ezzel egy olyan ellentmondásba kerülök, amelynek mindkét pólusa végzetes a számomra. Az egyik lehetséges esetben ígéretem azt tartalmazza, hogy jelenlegi érzelmeim a jövőben sem fognak megváltozni. Ez azonban azért illúzió, mert a tudat örökös változása révén egészen bizonyos, hogy holnap nem fogok úgy érezni, ahogyan ma éreztem. Az ellentmondás másik pólusáról akkor van szó, amikor az ígéretem azt jelenti, hogy meghatározott cselekedetet fogok a jövőben véghezvinni, annak ellenére, hogy a lehetőségeim időközben megváltoznak. Lényegében itt az őszinteség hiánya merő képmutatáshoz vezet. Marcel tehát felállítja a kötelezettségvállalás antinómiáját, amelyet bizonyos értelemben úgy lehetne jellemezni, mint feloldhatatlan ellentétet a múlt-hoz való hűség és a jövőhöz való ragaszkodás között. És minthogy az emberek többsége számára az őszinteség való igény az alapvetőbb, ezért rendszerint az utóbbit, azaz a jövőhöz való hűséget választják; ami persze Marcel szemében egyenértékű azzal, hogy számukra lehetetlen, hogy valaha is kötelezettséget vállaljanak.

E hosszadalmas előkészítés után úgy tűnik, ismét egy feloldhatatlannak látszó ellentmondáshoz értünk. Csakhogy ennek a dilemmának naponta meg kell oldódnia: hiszen senki sem élhet anélkül, hogy kötelezettséget ne vállalna. A probléma ontológiai megoldása magában a létben található; közelebről, a lét itt az én marceli metafizikájába torkollik. A kötelezettségvállalás érthetetlen, sőt mi több, lehetetlen abban az esetben, ha az ént saját tudatállapotainak sorozatával azonosítjuk. Éppen ellenkezőleg, a kötelezettségvállalás aktusa egyben a konkrét, tehát megélt felismerése „egy bizonyos ontológiai állandó”-nak, amit személyiségnek

nevezhetünk. A marceli értelemben vett személyiség nem vezethető vissza pszichikus életének változó jelenségeire — ezen a ponton nagyon közel járunk egy „tipikusan” egzisztencialista ontológiához —, hanem transzcendálja őket, s ezért ez a személyiség *metapszichikai*. Ígéretet tehát csak olyan lény tehet, aki nem azonosítja magát pillanatnyi helyzetével, aki tehát felel önmagáért. Mindebből egyértelműen kitűnik, hogy Marcel számára az elkötelezés aktusa az az alapvető emberi tapasztalat, amelynek közvetlen tanulmányozása alapján felvázolhatja az én — ontológiai kutatások számára központiának ítélt — metafizikájának fő vonásait.

Ezek után tekintsük át röviden, hogy az én-nek — Marcel alapján — milyen lényeges ontológiai tulajdonságai vannak? Az első alapvető dolog: hogy az ének története van. Ennek a magyarázatát Marcel a következőképpen adja meg: a jövőhöz viszonyítva transzcendens személyes lét nem valami passzív dolog a tudatfolyamat alatt, hanem egy olyan tartalommal rendelkező „permanens”, amelynek a lényegéhez tartozik, hogy története legyen. De: az egyén története nem azonos az életrajzával. Erről a legnyilvánvalóbban úgy győződhetünk meg, ha a saját életünk történetét vizsgáljuk meg. Azonos-e ez — kérdezi Marcel — meghatározott rendben lezajló események sorozatával, amelyek egyébként — objektíve — mindig „helyrehozhatók”? Nos, annak ellenére, hogy mindig tekinthetem magam egy életrajz tárgyának is, „legbelsőbb” tapasztalatom mégis leleplezi minden életrajz közös illúzióját: azzal ugyanis, hogy az életrajz az események vázlatrajzát nyújtja csak, mint absztrakció, engedi kicsúszni a kezéből a minden konkrét egzisztencia alapvető jellemzőjét: a szubjektivitást. Márpedig az én történetem: szubjektív.

A szubjektív történet perspektívájában azután megváltozik a múlt és a jövő értékelése is. A múlt nem lesz többé jóvátehetően, egyszer s mindenkorra rögzített esemény, ami azt jelenti, hogy Marcel számára az ilyen értelemben felfogott múlt nem választható el a jelenben ráirányuló „figyelemtől”. Eszerint nem lehet és nem is kell különbséget tennünk az anyagilag rögzítődött események (múlt) és a „megvilágítás” között, amely egyébként annak megfelelően alakul, hogy milyen centrumból sugárzik ki. Például, az a múlt, amely ellen ma fellázadok, nem azonos azzal, amivé ez a múlt lesz, amikor majd megbékélek vele. Ami pedig a jövőt illeti, az csak olyan mértékben válik elintézetté, az anticipáció által befejezetté, amilyenben a múltunkat materializáljuk. A jövőnek ez a múlttal való elegyítése egyébként a fatalizmushoz vezet. De az ember létének feltételéhez tartozik, hogy minden pillanatban megtagadja ezt a fatalizmust: hiszen mi értelme lenne az emberi létben oly döntő szerepet játszó marceli kötelezettségvállalásnak abban az esetben, ha a jövőnk előrelátható, sőt mi több, predeterminált volna?

Így a kötelezettségvállalás kategóriája ezen a ponton olyan új fogalomhoz vezet el bennünket, amely nemcsak az én most vázolt metafizikájában, hanem az egész egzisztencializmusban — sőt merném állítani: a polgári gondolkodás egész történetében — döntő szerepet játszik: a szabadság fogalmához. Ugyanis Marcelnak az az egyik fő konklúziója, hogy *teljes* történetünk a jelenben rajzolódik ki, egyenértékű annak megállapításával, hogy szabadok vagyunk. Ennek a szabadságnak a felismerése a kötelezettségvállalás aktusában rejlik — ami újlag aláhúzza e fogalom — már említett — központi jelentőségét az emberi lét marceli ontológiá-

jában. Egy ígéretnek a lényegéhez tartozik, hogy a jövőben bármiféle módon megszeghetik, így aki „elígérkezik”: szabad, és szabadnak is tudja magát.

Ha egy kissé alaposabban megfontoljuk a kötelezettségvállalásról és az én-ről eddig adott marceli elemzéseket, amelyek szükségképpen ide, a szabadság fogalmához vezetnek, akkor rögtön kitűnik, hogy az emberi szabadság a lét misztériumával „azonos értékű” fogalom. Marcel szerint — s persze nem öszerinte először a polgári gondolkodás történetében — a szabadság és az emberi lényeg azonosak, vagy ha úgy tetszik, a kettő egy és ugyanazon dolog: ahogyan a lét nem valami kívülről hozzájáruló adottsága a dolgoknak, hanem maga az alapja a világ tárgyainak, éppen úgy a szabadság sem valamiféle képessége vagy attribútuma személyiségünknek, amely a többi képességünk vagy tulajdonságunk között mintegy ráadásként szerepelne, hanem: a szabadság mi *vagyunk*, amennyiben *alany*-ként fogjuk fel magunkat.

Az ily módon értelmezett emberi szabadság ontológiai kockázata: a belső tagadás lehetősége, vagyis az, hogy bármikor lehetek nem az, mint aki vagyok; azaz egész egyszerűen: bármikor megtagadhatom önmagam. Ám épp ebben a lehetőségben rejlik az én konstitúciójának forrása is, e lehetőség révén alkothatom meg egyáltalán magam mint én-t. Pontosabban szólva: lételem folytonosságának fenntartásában az élet szétszórtsága és mozgása közepette, múltam vállalásában és jelenemmel való örökös szembesítésében valamint jövőm állandó megtervezésében; e három, az én léte szempontjából központi jelentőségű tevékenységben mindig a szabadságom jut kifejezésre. Gabriel Marcel egyébként ezt a szabadság révén való folytonos önalkotást nevezi hűségnek; s egyben élesen szembeállítja saját felfogását a szabadságról a Gide-i „acte gratuit”-vel. A szabadság — Marcel szerint — semmiképpen sem azonos „főlöleges cselekedetek” végrehajtásával, miként Gide véli; sőt, közelebbről tekintve a dolgot, maga az „acte gratuit” fogalma is ellentmondásos, mivel az emberi cselekvés lényegéhez az is hozzátartozik, hogy a cselekvő magát elkötelezi. Ha ugyanis nem tartom magam felelősnek egy cselekedetért, akkor az megszűnik többé — marceli értelemben — az *én* cselekedetem lenni. Egy cselekedet tehát „annál inkább” cselekedet, mennél kevésbé tagadhatom meg anélkül, hogy önmagamat is megtagadnám. Így végül a cselekvés azzá az eszközzé lesz, amelynek révén a személyiség önmagához csatlakozik. Ezek után nem érhet váratlanul bennünket Marcelnak az az eddigi fejtegetéseket mintegy összefoglaló következtetése, hogy a cselekvés, a szabadság és a személyiség, egy és ugyanazon valóság.

A kérdés most az, hogy milyen természetű ez a valóság? Meg lehet-e határozni önmagában? Marcel a következőképpen foglal állást: az emberi valóság szellemi természetű; mert az én léte nem tényszerűen adott valami — meghatározása szerint az alany létezése nem tekinthető sem ténynek, sem pedig „kiindulópontnak” — hanem hódítás és cél; márpedig az önteremtésnek ez a mozgása határozza meg magát a spiritualitást. Ezáltal Marcel közeledik a lélek feltételekhez kötött halhatatlanságának eszméjéhez, amit röviden úgy foglalhatunk össze, hogy: a lélek lényegéhez szervesen hozzátartozik az a képessége, hogy akár elvesztheti, akár megmentheti önmagát. Ebben megint a szubjektivitás alanyként történő jellemzésének egyik újabb oldalával találkozhatunk. Marcel nyomatékosan figyel-

meztet arra, hogy az ember sohasem lehet tárgy (mint ezt részletesebben már a bírás kategóriájának elemzésénél láttuk), amit egyszerűen el lehet veszteni és azután meg lehet találni. Itt létről van szó, mégpedig arról a létről, amely *én vagyok*; „komolyan” kell tehát vennünk azt a megállapítást, hogy tőlem függ: szellem legyek-e vagy anyag.

Ennek érdekében először is azzal kell tisztában lennünk — amitől az eddigi elemzések eltekintettek —, hogy sohasem lehetek „tisztá szellem”. Azaz: testet kell öltenem, inkarnálódnom kell. Ugyanis nem csupán a magam számára vagyok hanem „nyilvános”, tehát a mások számára létező is. Egzisztenciámnak ez a sűrűsége, állandósága abban a tényben keresendő, hogy testem van. Mármost arra a kérdésre keresve a választ, hogy milyen viszony van az én és a test között, Marcel először azt állapította meg, hogy mi *nem* ez a viszony: mindenekelőtt nem birtoklási viszony, hiszen a testem nem valami tőlem különböző dolog; de nem beszélhetünk azonosságai viszonyról sem, mert nem a testem alkot teljes egészében engem. Nem marad más hátra — mondja Marcel — mint az, hogy a test és az én kapcsolatát a jelenlét és a participáció misztériumaként fogjuk fel. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy a participáció semmiképpen sem korlátozódik csupán a testemre. Az inkarnálódás tehát annyit tesz, mint a *világon lenni*, s ugyanaz a jelenlét, amely a saját testemmel egyesít, egyúttal az egész világegyetemmel köt össze engem. Testem csak jelenlétemnek a világgal való kézzelfogható összeköttetése és így a lélek és a többi létező dolog kapcsolata semmiben sem különbözik az ember számára oly alapvető test és lélek kapcsolatától.

Mindebből Marcel a következő három — világnézetileg döntő — következtetést vonja le: először is — szerinte — az (idealizmus történetében hagyományos) probléma, hogy: létezik-e egyáltalán a külvilág, most minden értelmét elvesztette, mert a fenti koncepció szerint a világ létezése éppoly kétségbevonhatatlan, mint a testemé vagy akár önmagamé: mert mindhárom létezés egy és ugyanazon „tapasztalat”. Másodszor: az inkarnáció szolgáltatja a lét és az én metafizikájának központi adottságát: ugyanis minden egyes létező a testemhez viszonyítva helyezkedik el és határozza meg önmagát. Harmadszor pedig az érzékelés — ugyancsak hagyományos — problémája megszűnik, hogy átadja helyét az „érzés misztériumá”-nak. Az érzet tehát — e felfogás szerint — nem üzenet, nem egy tisztán fizikai esemény pszichikai nyelvre történő lefordítása, hanem az én „világban való részvétele”-nek egyik — mégpedig alapvető — módja.

Ezzel még korántsem fejeztük be az emberi tapasztalat marceli elemzésének teljes áttekintését. A további vizsgálatok azonban már kifejezetten a vallás területére vezetnének bennünket, hiszen a tapasztalatban benne rejlik a másik ember, a te, sőt, az abszolút te, az Isten felfedezése is. Ezeknek a kérdéseknek azonban már a futólagos tanulmányozása is önálló tanulmánnyá kerekedne, úgyhogy fejtegetéseinket ezen a ponton kell abbahagynunk, s az eddig mondottak mérlegét most kell megvonnunk.

Miben láthatjuk a marceli vallásos egzisztencialista ontológia jelentőségét, a kortárs polgári gondolkodásban betöltött szerepét? E filozófia legszembetűnőbb vonása talán az, hogy a létnek misztériumként való felfogása, az olyan megélt „tapasztalatok”, mint a kötelezettségvállalás és

a hűség révén, azaz az emberi lét „konkrét” elemzése alapján arra a következtetésre jut, hogy a társadalmi lét „metafizikai” sajátosságainak a kutatása, magától a kereszténységhez vezet. Azzal tehát, hogy az alapvető emberi létkategóriák az ember tudatától nem függetlenül létező misztériumok, Marcel — objektíve —, a vallásos hit elsőbbségét hirdeti a tudományos megismeréssel szemben. Így a társadalmi lét polgári felfogásában, napjainkban — nem utolsósorban éppen Gabriel Marcel tevékenység következtében —, az „ontológiai irracionizmus” került uralomra, amely kiábrándult ugyan a korábbi évtizedek pszichológizmusából, de mégsem voltak meg az eszközei e léletterület ontológiai jellemzőinek feltárására. A vallás és ontológia eme „összeolvasztása” még kevésbé segíthette elő az e vonatkozásban amúgy is roppant bonyolult helyzet tisztázását.

JEGYZETEK

1. A filozófia története VI. Második könyv. Gondolat, Bp. 1970. 12. o.
2. Márkus—György—Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában. Gondolat, Bp. 1964. 81. o.
3. in: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Librairie Plon. Paris. 1947. 291—319. o.
4. Vö.: Roger Troisfontaines: De l'existence à l'être Tome I. Éditions Nouwelaerts Louvain. Paris, 1968. 19—20. o.
5. in: Existentialisme chrétien. stb. id. kiad. 1. o.
6. Du Refus à l'Invocation. Gallimard Paris. 1940. 8. o.
7. Etre et Avoir. Aubier Paris, 1935. 239. o.
8. Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique. Nouwelaerts et Vrin Paris. 1949. 37. o.
9. Les Hommes contre l'Humain. La Colombe Paris. 1951. 69. o.
10. Etre et Avoir Id. kiad. 130. o.

Андраш Декань

МИСТЕРИЯ БЫТИЯ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ ОНТОЛОГИИ ГАБРИЭЛА МАРСЕЛЯ

Габриель Марсел самый выдающийся французский религиозный мыслитель-экзистенциалист, является первым представителем экзистенциализма во Франции между двумя мировыми войнами.

Исходной точкой своеобразной религиозной экзистенциалистической онтологии Марселя является единственно и «несомненно существующее» индивидуальное бытие. Исходя из этого, с помощью метода, похожего на феноменологию Хуссерля сначала различая *бытие от терпения*, а затем мистерию, представляющую собой сущность бытия от научной *проблемы*, он доходит до мистерии, до мистерии бытия; а затем, а силу того, что вопрос о сущности бытия возник благодаря существованию Я, следующей стадией хода мышления Марселя будет *мистерия Я*, который одноко как на это указывает автор, не останавливается на этом потому что инкарнация Я (а также с помощью анализа и таких форм поведения считавшихся Марселем основными, как верность, взятие обязательств и т. д.) через *мистирию Ты* достигает своей полноты в понятии абсолютного Ты т. е. в понятии Бога.

Благодаря такому ходу мыслей, становится возможным понимание факта, почему Марсель, исходя из внутренней, имманентной структуры своей философии, приходит к принятию стайной религии — католицизма.