

## SZEMJON FRANK ÉS LEGJELENTŐSEBB MŰVE, *A REALITÁS ÉS AZ EMBER*

Szalma Natália

Szemjon Frank Moszkvában született 1877-ben Sesztovhoz hasonlóan zsidó családban. Első tanítója nagyapja volt (apja korán meghalt), aki a Bibliát tanította olvasni, és akinek hatására érdeklődés ébredt benne a vallásfilozófiai problémák iránt. "Kereszténységemet – írja Frank –, mindig úgy éltem meg, mint az ószövetségi alapokra épülő tanítást, mint gyermekkori vallási életem természetes fejlődését." Mostohaapja viszont az orosz forradalmi demokraták munkásságával ismerteti meg (Mihajlovszkij, Piszarev, Lavrov) és a gimnáziumban (Nyizsnij Novgorod), illetve a moszkvai egyetem jogi karán Frank a szociáldemokraták pártfogójaként lép fel. Nem látja, hogy az orosz forradalmi demokrata, vagyis a lázadó polgár radikalizmusa, liberalizmusa nem egyeztethető össze a kereszténységgel, amely a hagyománytiszteleten alapszik, és a modern korban a polgár részéről már nem egyszerűen tekintélyelvű elfogadást, hanem személyes értést igényel. Ugyanakkor érzi bajtársai felületességét, tudatlanságát. Akkor még nem tudja, hogy a felületesség és a tudatlanság nemcsak bajtársainak sajátossága, mulasztása, hanem hozzátartozik az embert par excellence immanensen társadalmi jelenségként felfogó akkori forradalmi orosz szociáldemokráciához mint eszmei álláspontához. Egyelőre csak komolyan szeretne a tudománnyal foglalkozni. 1899-ben Berlinbe utazik, ahol közgazdaságtani és filozófiai előadásokat hallgat. Első munkája is itt születik: *Marx értékelmélete és annak jelentősége. Kritikai tanulmány*. 1901-ben diplomát szerez. Sztruvével együtt folyóiratot ad ki, 1906-tól a *Szabadság és kultúra* című folyóirat szerkesztője.

Bergyajevvel és Bulgakovval több kiadványban működik közre (*Új út, Az élet kérdései*). 1907-től *Az orosz gondolat* című rangos folyóiratban a filozófiai rovat szerkesztője. Tanári tevékenységét Frank a tizes években kezdi. 1912-ben már a pétervári egyetem docense, egy év múlva Németországba küldik, ahol befejezi egyik alapvető művét, *A tudást tárgyát*. Még 1917 nyarán professzori állást fogad el a Szaratovban nyílt új történelmi-filozófiai karon. 1921-ben, amikor már vidéken is teljes volt a káosz, visszatér Moszkvába, ahol Bergyajevvel együtt az úgynevezett Szellemi Kultúra Akadémiáját szervezi meg, és könyveket ad ki. 1922-ben más kiemelkedő tudósokkal együtt az országot elhagyni kényszerül. Frank akkor negyvenöt éves, és idegen földön, elhagyottan igen nehéz anyagi körülmények között alkotja meg legjobb műveit. Azokból az előadásokból, amelyeket Berlinben tart, olyan könyvek születnek, mint *A bálványok ledőlése* (1924), *Az élet értelme* (1926), majd néhány évvel később *A társadalom szellemi alapjai*. A harmincas években érdeklődése előterébe *A megismerhetetlen* művel kezdődően ontológiai és metafizikai problémák kerülnek. Ugyanakkor előadásokat tart Berlinben, főllép Csehországban, Franciaországban, Hollandiában és Svájcban. Amikor a nemzeti szocialisták jutnak hatalomra, először Franciaországba menekül, majd Angliába költözik. A háború alatt két könyvet ír: *Velünk az Isten és Fény a sötétségben*. Londonban írja utolsó könyvét, *Valóság és ember. Az emberi lét metafizikája* címmel. Augustinus nyomán Frank azt gondolja, abban a mértékben vagyunk képesek a megismerésre, amennyiben szeretünk. A szeretet ideálja felfogása szerint abszolútum. Krisztus, aki önként egyszer és mindenkorra megváltotta az embert, magára vállalta az ember bűneit, ezért úgy véli, nem szükséges Krisztus szenvedéseit megismételni, hanem meg kell értenünk Krisztust, és segítségével kell fölépítenünk szellemi és társadalmi életünket.

Ebben Franknak teljes mértékben igaza van. Ugyanakkor nem látja, hogy éppen a szeretet hiányával, illetve a keresztényi szeretet helyére az immanens szociális érzés, a tolerancia, az empátia állításával magyarázható a modern tudomány, a filozófia elsekélyesedése. Így nem a személyiséggel, a szeretettel, a személyes igazsággal foglalkozó metafizika felépítésén fáradozik, hanem ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozik: azt akarja az ész számára világossá tenni, hogy a megismerés tárgya sokkal átfogóbb, anyaga sokkal finomabb, differenciáltabb, mint ahogy a pozitivistá jellegű tudomány mutatja (*A tudás tárgya*). Később azt is megmutatja, hogy a legmélyebb, az egészet átfogó szinten a tudás tárgya az ész számára felfoghatatlan, megismerhetetlen, hiszen már nem a megismerő ész, hanem az egész ember, a transzcendens ember sajátja. (*A megismerhetetlen*) Úgy véli, hogy a tudós, ha számára világossá válnak az általa ajánlott magyarázatok és bizonyítások, vagyis ha logikusnak és ellentmondásmentesnek ismeri el azokat, és többé nem képes ellenérvet felhozni velük szemben, elfogadja őket. Nem látja, hogy ez lehetetlenné válik, ha a személyes szellem elleni lázadásról van szó, olyan intellektualizmusról, amely magát a személyes szellem helyére teszi, és amely csak a tények, a tárgyak, az erők, vagyis a személytelen objektiváció világában tud létezni. Az azon túl mutató utalás süket fülekre talál. Legjobb esetben a tudós szerényen elismeri, hogy a modern tudomány csak bizonyos és meglehetősen korlátozott vonatkozásban képes a világot megközelíteni. De ez csak azt jelenti, hogy az intellektualizmus korlátait látja és nem azt, ami rajtuk túl van. Frank magyarázatai, szépen kidolgozott rendszere mégis rendkívül jelentős. Egyfelől megerősíti hitében azt, aki a személyes szellemet minden alfájának és ómegájának tartja, vagy aki a szellem elleni lázadásért bűnbánatot érez. Hiszen a személyes meggyőződés szilárd racionális formáját, kifejtését adja. Másfelől a szellemi ember számára egyértelművé válik, hogy a modern tudomány válsága nem a hiányos belátással, a látókör végeredményben szélesíthető szűkösségével magyarázható, hanem személyes okai vannak. Akire e rendszer egyértelműsége sem hat, az nem akarja megérteni és elfogadni, illetve annak nem azt kell magyarázni, hogy a világ hogyan van. Magyarázatot csak az igényel, ő maga hogyan van, és miért nem képes felfogni, mi is a helyzet valójában. (E rendszer egyértelműségének, kidolgozottságának állítása egyébként nem jelenti, hogy nincsenek gyenge, a félreértések lehetőségét magukban foglaló pontjai. Róluk majd a továbbiakban lesz szó.)

Frank utolsó, 1949-ben írt, *A realitás és az ember. Az emberi lét metafizikája* című műve kiteljesíti, összegzi a gazdag és elmélyült életművet. Összegzi abban az értelemben, hogy benne mintegy ötvöződnek, szerves egységgé válnak azok a gondolatok, amelyeket Frank két korábbi, tisztán filozófiai jellegű munkájában kifejtett. Az egyik az 1915-ben megjelent, *A tudás tárgya*, a másik pedig az 1939-ben megjelent, *A megismerhetetlen. Ontológiai bevezetés a vallásfilozófiába* című mű. Az életmű kiteljesedésének azért tekintjük ezt a könyvet, mert Franknak itt sikerült azon rendszer még érettebb és elmélyültebb kifejtését adnia, amely mint a könyv előszavában maga írja, körülbelül negyven éven át formálódott gondolkodásában.

A hosszú évek alatt – maga is utal rá – fölfogása természetesen változott, fejlődött, de legfontosabb intuíciója, a létnek mint a ráción túli mindenegységnek a felfogása változatlan marad. Filozófiájának fő tétele „az isteneszme és az embereszme elválaszthatatlan egységének állítása”, vagyis a kereszténység értelmének tekintett istenemberség eszméjének igazolása. „Így könyvem rendeltetése – írja Frank – a két hit: az Istenbe és az emberbe vetett hit közti végzetes viszály megszüntetése, amely oly jellemző az utóbbi századok európai értékrendjére, és amely ezen értékrend tragikus összezavarodásának fő forrása.” Ez a tétel, bár megalapozásában lényeges eltéréseket mutat, közel áll Vlagyimir Szolovjov fő

vallásfilozófiai intuícijához, amit maga Frank is elismer, aki Szolovjovhoz hasonlóan a platonizmusból származtatja filozófiáját, rámutatva annak rá közvetlen hatást gyakorló két képviselőjére: Plótinoszra és Nikolaus Cusanusra. Hogy miben állt ezeknek a filozófusoknak a Frankra gyakorolt hatása, arról később lesz szó. Most viszont Frank és Sesztov filozófiájának hasonlóságára és eltéréseire szeretnék utalni, mert úgy tűnik, éppen a Sesztovval való egybevetésben rajzolódik ki Frank álláspontjának sajátossága. Közvetve Sesztov és Frank álláspontjának szellemi rokonságát a két gondolkodó Nietzsche-rajongása bizonyítja. Frank első komoly filozófiai jellegű műve *Friedrich Nietzsche és a felebaráti szeretet etikája*. A lét, mondhatjuk Isten rációntúlísága, amelyet Frank fő intenciójának tekint (hiszen Aquinói Tamás például nem tesz különbséget a lét és az Isten között, és ezt az álláspontot sem a filozófia, sem a teológia nem vitatta), tulajdonképpen egybeesik Sesztov intuícijával. A lét, az Isten ráción túlíságának állítása, a lét ráción túlíságának bemutatása, a lét immanens felfogásának, az objektivációnak végzetes hibaként tárgyalása, és az az utalás, hogy az igazi filozófia, mióta létezik, ki akar törni a maga által fölállított objektiváció határai, törvényei közül, ez mind a Sesztov-életművet meghatározó mozzanat. Nagyjából mindez Frank filozófiájáról is elmondható. A különbség viszont az, hogy Frank Sesztovval szemben nemcsak állítja a lét ráción túlíságát, hanem bizonyítja is, be is vezeti, méghozzá nagyon logikus, racionális úton. Sesztovval szemben Frank arra is vállalkozik, hogy megmagyarázza, mi a vallásosság, mi a világ és mi a lét (Sesztov az utóbbi kettő közti különbséget magától értetődőnek gondolja), vagy mi a különbség az ember mint szubjektum, és az ember mint szellemi lény, mint személyiség között. (Sesztovnál ezzel szemben néha elmosódnak a határok a szubjektív, az individuális és a személyes, a szellemi között). Mondhatjuk, hogy Frank képletesen szólva igyekszik betömni azokat a metafizikai réseket, amelyeket a sesztovi, az emberhez csak mint személyiséghez szóló, és a személytelen intellektusra, a józan észre apelláló magyarázatokat általában mellőző gondolkodás néha nyitva hagy. (Ez viszont oda vezet, hogy mondanivalóját félreértelmezik, és Sesztovra hivatkozva az ellenkezőjét állítják annak, amit mondott.) Frankot így senki nem nevezheti irracionalistának, hiszen magyarázatai annyira világossá teszik a problémát, hogy még a lét tapasztalatát, saját élő énjét nem reflektáló pozitívista, materialista, intellektualista számára is érthetővé vagy legalább elgondolhatóvá, mérlegelhetővé válik, ha a gondolkodástól nem zárja el eleve magát.

A filozófiának az objektivációra való hajlandóságát, az élő élettől, az élő Istentől elszakadását Frank Sesztovval szemben nem olyan vétségként kezeli, amelynek természete, mibenléte, ha mindenki számára világossá válik, bármely pillanatba gyökeres fordulathoz vezethet, hanem inkább olyan szomorú állapotként, amelyért senki sem vonható felelőségre, amely egyszerűen van, fennáll, és amely ellen prófétai módon, ahogy Sesztov teszi, nem lehet fellépni. Azt kell mondani, hogy Frank Sesztovval ellentétben nem vállalkozik arra, hogy megmagyarázza, miért történt, ami történt. Tehát nem közvetlenül fordul a személyes énhez, hanem közvetve, a józanész és az elméleti ész kritikáján keresztül szeretne hozzá eljutni. Így filozófiája kiegyensúlyozottabbnak tűnik, és azt kell mondani, hogy a keresztény világban, különösen Európa nyugati felén, ahol a kultúra gondoskodott a civilizációs tevékenységgel foglalkozó, az objektiváció hatására élő személyiségétől könnyebben elidegenedő polgárról, nehogy teljes mértékben elveszítse az élő Istenhez fűződő kapcsolatát, és legalább negatív formában, az objektiváció határainak tapasztalatában e kapcsolat megmaradjon, Frank eljárása igazoltnak tekinthető. Ugyanakkor a világból és nem az igazságból, a részből és nem az egészből, a polgárból és nem az Istenből kiinduló eljárás Sesztov fordított irányú eljárásával szemben azt a hamis látszatot sugallja, mintha ezen az úton járva,

vagyis a tevékeny modellen belül maradva tényleg mindenki eljuthat az Isten, az igazság, a lét pozitív tapasztalatához. Bár Frank ezt nem állítja, hiszen filozófiai rendszerét a lét igazságának csak viszonylag hiteles ábrázolásaként jellemzi, módszere mégis ezt sugallja.

Hogyan magyarázza Frank a létet? Abból indul ki, hogy az emberi tudás korlátozott, a valóságnak csak egy részét tárja föl. Ugyanakkor mivel minden tudás lehet téves, állandó korrigálásra szorul. A gondolkodó ember mindig azt a kérdést teszi föl magának: mi is van valójában. De mire gondolunk, amikor azt kérdezzük, mi van valójában. Az első válasz így hangzik: mindarra, amivel környezetünkben találkozunk, és ami kényszerítő tényként áll előttünk, szemben azzal, ami bennünk születik mint véleményünk, képzetünk, föltevésünk. Sesztov az előbbi 'anankénak' nevezi. A példa rá: Szókratész a kutyához hasonlóan meghalt, tehát a halhatatlanságról nem lehet beszélni. Mindazt, ami tényként van, empirikus valóságnak nevezzük. Ha azonban gondolkodunk, arra a belátásra jutunk, hogy az empirikus valóság vagy a világ sokkal szélesebb, mint a külső térben létező és érzéki vagy szemléleti módon nekünk adott anyagi világ. Tehát belső, lelki életünk nem kevésbé közvetlenül, tapasztalatilag adott, mint az anyagi világ jelenségei. Egy-egy diktátor szadista hajlamai, örült hatalomvágya vagy nagyzási hóbortja olyan lehet, mint a kő vagy a fal, a környezet rosszhiszeműségét néha nehezebb ellensúlyozni, mint az orkán következményeit. Másfelől viszont a minket körülvevő emberek kiegyensúlyozott, jó hangulata biztosabb támasz lehet számunkra, mint az anyagi javak összessége. Tehát a lelki jelenségek ugyanúgy jelennek meg a gondolkodás előtt, ugyanolyan mértékben vannak, mint az anyagi jelenségek, mint a minket körülvevő és ebben az értelemben külsőnek mondott valóság. És az a helyzet, hogy amennyiben lelki életünk a megismerés és a megfigyelés tárgyává válhat, az empirikus valóságba bekapcsolódik. Csak arról a képzetről kell lemondani, hogy ami külső, az a térben máshol van, távol van tőlünk, és így valóságnak azt kell tekintenünk, ami a rá irányuló megismerő látástól függetlenül létezik. Tehát az én lelki életem ugyancsak tényszerű, a megismeréstől független valóság, annak ellenére, hogy lelki életem közelebb áll megismerő énemhez, mint bármi más. Ha viszont így van, akkor az empirikus valóság, az, ami valójában van, nem föltétlenül az érzéki szemlélődés és nem is föltétlenül a konkrét adottság, hanem az, amire a gondolkodó látást mint tárgyra irányítom. Tehát ami valójában van, az nem az empirikus, hanem a tárgyi valóság.

Mi a különbség a két valóság között? A tárgyi valóság nemcsak az empirikus anyagot tartalmazza, hanem még valamit, azt, ami formáját alakítja. Csak az állhat előttem, ami megformált. A formát, ezt az ideálisnak nevezett elemet csak az intellektuális szemlélődés fedezheti föl. Kant mutatta meg, hogy például a tér nem tartozik a külső empirikus tapasztalathoz, és az idő szintén nem anyaga a tapasztalatnak, hanem föltétele. És az olyan elemek, viszonyok, mint például az ok, a minőség, a dolog, a viszony valahogy másképp vannak a tapasztalatban, mint bármely más konkrét anyag, hiszen ezek a tapasztalat formái. Frank szerint hozzájuk tartoznak a logikai formák és viszonyok is: az azonosság, a különbözőség, a faj és a nem közti, illetve az alap és a következtetés közti viszony. Ezeket általában mint a gondolkodás törvényeit szokták tárgyalni, de ez nem jelenti azt, hogy ne tartoznának szintén ahhoz, ami valóban van. A lét ideális formáit elsőként Platón fedezte föl, az újkori gondolkodásban a legkifejtettebben Kant beszélt róluk, de Kanttal szemben, aki szerint mi magunk adjuk hozzá az empirikus anyaghoz a tudatunkból származó ideális formákat, Frank úgy véli, hogy a világ ideális formái a lét anyagához tartoznak, ennek az anyagnak a tulajdonságai, illetve a benne működő viszonyok. A kétszer kettő négy, és az azonosság meg a különbözőség, az állandóság és a változékonyság tárgyi valóság, az Isten által jónak teremtett világ tulajdonságai, amelyek ebben a vonatkozásban nem különböznek az olyan

empirikus tényektől, hogy a vas nehezebb a fánál. Minden, ami van, vagyis a tárgyi valóság összefüggő rendszert alkot, és ez az összbenyomás a józan észnek, a tudat gyakorlati igényeit kielégítő beállítottságnak a benyomása. Az így elgondolt világ lehet szűkebb vagy szélesebb. Ha csak érzéki és szemléleti dolgokra gondolunk, akkor a világ egybeesik a természettel (naturalizmus). De a tárgyi valóság magában foglalja a láthatatlan világot is. A szupranaturalizmus ugyanúgy, mint a naturalizmus is, a világot mint konkrétan létező dolgok vagy lények rendszerét gondolja el, a tulajdonságokkal és a viszonylatokkal együtt. Így látja a világot az arisztotelészi metafizika vagy Aquinói Tamás rendszere. Kant ezt a metafizikát dogmatikusnak nevezte. Sesztov valószínűleg kényszerítőnek mondta volna. Aquinói Tamásnál – gondolja Frank – a Teremtő az egyetemes és egységes világmindenség része. De szerinte az ilyen elképzelés bármennyire magától értetődőnek tűnik, mégis csak egy lehetséges elképzelés. A gondolkodásnak ez a típusa a tárgyi valóságot eleve adottnak, és egyedül lehetségesnek gondolja. A kényszerűen előttünk álló konkrét dolgokon és lényeken kívül ebben a rendszerben csak illuzórikus, hibás elképzelések és vélemények léteznek, azaz az úgynevezett szubjektivitás köre.

De így van-e ez valójában? Ezzel az Arisztotelésztől származó felfogással szemben a gondolkodás történetében egy másik, Platónnak tulajdonított felfogás áll. Ellentétük lényege, hogyan értjük a lét ideális elemeit. Bármennyire természetesnek tűnik az az elképzelés, amely szerint az ideális elemek beletartoznak a tárgyi valóságba, mégis szemben azzal, ami az időben létezik, az ideális formák időnkívüliek, illetve időn túliak. (Például amikor a piros színre gondolok, akkor belátom, hogy a pirosság valami örökkévaló.) Tehát a lét ideális mozzanata egyfelől beletartozik a tárgyi valóságba mint valaminek a tulajdonsága vagy viszonya (formális elem), másfelől léte teljesen független attól, hogy a tárgyi valóságon belül is létezik. (Ezért tárgytalan Arisztotelésznek a Platónnal folytatott vitája, és általában az empirikus realistáknak meg az idealistáknak a polémiája.)

Ha viszont így van, akkor amit a szó legszélesebb értelmében tárgyi valóságnak mondunk, sem meríti ki a létet. A tárgyi valósággal szemben Frank realitásról beszél, amelybe nemcsak a valóság tartozik bele, hanem az időn túli, ideális lét is. Az ideális tartalmak természetesen nem kevésbé tárgyszerűek, mint az empirikusak, ugyanakkor az elvontan elgondolható általános tartalmak, miközben a gondolat tárgyát képezik, valami módon a gondolaton belül is vannak, magához a gondolathoz is tartoznak. A platóni idea valamiféle valóságot jelent, és ugyanakkor a gondolkodás eredményét vagy jelenségét is jelenti. Ezért vesz erőt rajtunk a kísértés, hogy úgymond szubjektívnek, csak a gondolat szüleményének tekintsük őket, amint Kant teszi. Valójában, mondja Frank, az eszmék világa, az időn túli ideális lét nem tűr semmiféle szubjektivitást: ez a világ az egyetemes értelem világa. Ugyanakkor a mi emberi gondolkodásunk másképp viszonyul ehhez az általános ideális léthez, mint más tárgyakhoz, amelyekre csak mint rajtunk kívül állókra bukkanunk, hiszen benne élünk, és legalább részben hozzá tartozunk. A késői platonikusoknak igazuk volt, mondja Frank, amikor úgy vélték, hogy az eszmék az egyetemes értelem tartalmi, Isten örökkévaló tervei. Tehát a valódi lét egy mélyebb réteggel rendelkezik, amely tudatunkkal szorosabb viszonyban áll. Ebben a rétegben nemcsak úgy birtoklunk, mint valami hozzánk képest külsőt, hanem belső éntünkkel magunk is hozzátartozunk.

Frank azt is állítja, hogy a lelkünkben valami ellenáll, amikor minden létezőt a gondolat tárgyaként kezelünk, mert így elveszítjük a közvetlenséget. Az érzéki és intellektuális szemlélődésen kívül még egy, úgymond elsődleges tudástípussal rendelkezünk: az élő tudással. A gondolkodás ugyanis a tárgyi megismerés formájában csak ráakódik az élő tudás fundamentumára. Ha valaki azt kérdezné, mi van még, ami a tudás összes lehetséges

tárgyán kívül létezik, válaszul neki azt mondhatjuk, hogy legalább is az a gondolkodó látás, amely rá van irányítva. Azt a totalitást, amely tárgyán kívül létezik, az újkori filozófus, Descartes fedezte föl. A cogito ergo sum azt jelenti, kételkedhetünk egy bizonyos tárgyi ismeret létezésében, de ellentmondásos lenne magának a kételkedésnek, vagyis az én kételkedő gondolkodásomnak a valóságában kételkedni. Frank szerint Descartes nem értette meg fölfedezésének jelentőségét, mert a tárgyi tudás metafizikáját építette föl, a gondolkodó ént szubsztanciaként kezelte. Valójában amit fölfedezett, az olyan valóság, amely egyáltalán nem tárgyként áll előttünk. Tizenkét századdal Descartes előtt ezt Augustinus állapította meg. Descartes után Kant ismét fölfedezte ugyanazt, amikor rámutatott, hogy a tárgyi valóság fogalmak viszonylagossága. E fölfogás további fejlődésével Fichténél és Hegelnél találkozunk. Az utóbbi a tárgyi valóságon túli mélyebb és elsődleges szellem valóságát fedezi föl. Természetesen azt a saját magát feltáró valóságot, amelyet különböző formákban Szent Ágoston, Descartes és Kant fölfedezett, lehet önkényesen szubjektív, lelki életnek nyilvánítani, ami a nagy tárgyi valóság egy parányi része. Ez történt akkor, amikor Hegel hatalmas, az idealizmusban fogant metafizikai rendszere hirtelen materialista antropologizmussá vált a baloldali hegelianusoknál, vagyis Feuerbachnál. A megfordításnak természetesen nem sok értelme van.

A nagy filozófusok tudják, hogy a világ gondolati, az éntől, a személytől elidegenedett képe egy dolog, és más dolog az átélt valóság. Más dolog például átélni a szerelem örömeit és bánatait, és megint más tárgyilagosan tanulmányozni a szerelem lelki jelenségét. Ha a kettő egy és ugyanaz lenne, Faust nem bánkódott volna amiatt, hogy mindent megismert, de az életet nem ismeri. Az élő tapasztalat megismerésének azonban két különböző formája van – mondja Frank. A szerelmes ember, aki értelmezni, érteni szeretné az állapotokat, másfajta tevékenységet végez, mint aki ugyanazt kívülről, közömbösen figyeli. Dilthey, a szellemi élet kutatója megkülönböztette a megismerést és a megértést, és két terminust vezetett be: begreifen (elvonatkoztatott tudás) és verstehen (együttérző megértés). A közvetlen, az emberért önmagáért létező emberi létre felfigyelt Pascal, Kierkegaard és a róla tanúskodó egzisztencialisták. Az egzisztencia az önmagáért, illetve az emberért létező lét. Az igazi filozófia tehát mindig az élő, belső tapasztalatra támaszkodik, amely Frank szerint a misztikus tapasztalatra hasonlít.

Milyen valóság tárul fel ebben a tapasztalatban? A szubjektum, az alany sokkal szélesebb fogalom, mint a tiszta gondolat alánya. A descartes-i sum nem ugyanaz, mint a cogito, az alany nem egy pont, hanem egy kör, bonyolult és gazdag tartalma van. A testi érzés, a fájdalom vagy az éhség vagy azok a képek, amelyeket az ember álmaiban lát, inkább valahonnan kívülről jövő adottságok, néha az érzetektől elválaszthatatlan érzéseknek és vágyaknak szintén ilyen külső, minket megragadó jellegük van. Ezek a könnyen tárgyiasuló periférikus élmények képezik a lelki életet. De vannak olyan élmények is, amelyekben belső éntünk valósul meg, tárul fel, amelyet nem lehet tárgyiasítani. Ahhoz, hogy egy másik ember ezt megértse, egészen másféle megismerésre van szükség, amelynek semmi köze a hideg tárgyiasító megfigyeléshez. Ezt a belső életet szellemi életnek nevezzük. A lelki és a szellemi élet közti különbség nem az élmény tárgyias tartalmában, hanem jellegében rejlik. Így a szerelem mint erotikus vonzalom a periférikus lelki élethez tartozik, néha egyszerű fizikai érzésként áll előttünk. És más dolog a szerelem, amely a szellemi élethez tartozik, ami csak más elnevezése annak a közvetlen emberi valóságnak, amely egészen más, mint a fizikai vagy a lelki valóság. Frank megjegyzi, hogy azok az emberek, és ők alkotják a többséget, akiknek a figyelme kívülre, a tárgyi valóság felfogására irányul, nem is tudják, hogy létük igazi alapját az a mélyréteg alkotja, amelyet szellemi életnek nevezünk. A szellemi

élmények náluk csak valamiféle árnyékot alkotnak, amely szinte észrevétlenül kíséri életük külső menetét. Ezek az emberek híján vannak az öntudatnak, hiszen énjük számukra beláthatatlan marad. Aki viszont megtapasztalja az én valóságát, az ezt a tapasztalatot mint ki nyilatkoztatást éli meg, hiszen az én a világon túli valóság hordozója. Ez a valóság minőségileg más, mint a tárgyi valóság, de nem kevésbé reális, hanem még inkább az, mint a másik. Hiszen minden külső és tárgyas számunkra csak annyiban jelentős, amennyiben valamennyire viszonyul az elsődleges, közvetlen léthez. Ahol hiányzik ennek a belső valóságnak a tudata, ott az elszemélytelenedéssel, a szellemi halállal vagy a szellem megbénulásával állunk szemben, azzal a jelenséggel, amely annyira jellemző mozgékony korunkra. Szeretném megjegyezni, hogy amikor Frank az én, azaz a világon túli valóság tapasztalásáról beszélve a szerelemre mint olyan élményre utal, amelyben az én világon túlisága kitarul, akkor nem számol azzal, hogy a szerelem képessége nem a természet által adott, és nem is a nevelés gyümölcse, hanem ahogy mondani szokás, az Isten, vagyis az igazság áldása. Csak az képes a szerelemre, aki hajlandó a mindenki előtt ragyogó igazságot elfogadni, aki nem lázad ellene. Aki a szellem, az igazság ellen lázad, nem képes a szerelemre, hiszen a szerelem maga is szellemi jellegű.

Frank könyvének második fejezete ennek a belső valóságnak, illetve a létnek a megismerési lehetőségeit tárgyalja, a harmadik fejezetet a vallásnak, illetve a vallási tapasztalatnak szenteli. A negyedik a szolovjovi istenemberség eszméjét fejti ki, az ötödik a bűn lényegéről és a szabadságról szól, és végül a hatodik *Az ember a világ és az Isten között* címet viseli és részben bemutatja az ember és a világ közötti hasonlóságot, illetve a köztük dúló viszályt, részben viszont a világot és az embert Isten alkotásaként mutatja be.

Amint látjuk, Frank megkülönbözteti a tárgyi valóságot a realitástól. A realitás az ember szellemi élete, amely ugyankkor nemcsak benne van, hanem kívül is van rajta. A realitás az, amit Frank megismerhetetlennek is nevez. Megjegyzi, hogy Augustinus Istent nevezi megismerhetetlennek, mert ahogy a negatív teológia állítja – amelynek megalapítója Dionüsziosz Aeropagitész, a keleti keresztény misztikus volt –, akkor közelítjük meg Istent, amikor tagadjuk az őt meghatározó tényezőket, azokat a minőségeket, amelyeket földi tapasztalatunk nyújt nekünk. De az Isten nem azért nem ez vagy az, mert ez vagy az nincs benne, hanem fordítva, mert az Isten minden egyszerre, hiszen mindennek a forrása. Az Isten tehát nem fér bele a fogalomba, és ez elmondható a franki realitásról is. Amint mondja, "tapasztalatunk szélesebb, mint gondolkodásunk". E tapasztalatot a költészet fejezi ki legjobban, mert a konkrét valóságot nem osztja föl elvont fogalmakra, hanem egészében és konkrétságában állítja elénk. Ez azért lehetséges, mert a szó nemcsak a fogalmakat jelöli, hanem olyan eszköz is, amelynek segítségével a logikán túli kézzelfoghatóságában el lehet sajátítani a szellemi tapasztalatot. De ez nemcsak a költészet sajátossága, hiszen benne, mint a prózai beszédben is, a gondolatok és a fogalmak úgy épülnek egymásra, hogy együttesük meghaladja a tisztán racionális elvont fogalmat. Frank ezt a logikai elemzéssel szemben a kézzelfogható valóság leírásának nevezi. Ha a realitást szembeállítjuk a logikai megismerhetőség körével, akkor olyan közvetett tudásra teszünk szert, amelyet Nicolaus Cusanus *docta ignorantia*nak (bölcstudatlanságnak) nevezett. Tehát a valóság kézzelfogható tapasztalásának nem kell teljesen némának, kifejtetlennek maradnia.

A filozófia Frank szerint a racionális gondolkodás meghatározottságának racionális meghaladása. A filozófiát mint szellemi tevékenységet a ráción túli valóságnak olyan intuíciója táplálja, amely képes felfogni a megismerhetetlen lényegét. Azt kell mondani, hogy paradox módon a valóság mindig több, mint saját maga, mert magában foglal és áthat mindent (vagyis transzcendens, túllép saját határain). Frank ezt a valóságot az esztétikai

tapasztalat mellett az etikai tapasztalásban, illetve annak elégtelen voltában is megmutatja. Érdekesen magyarázza Kant kategorikus imperatívuszát. Amikor azt mondom magamnak, nekem kell tennem valamit, akkor tulajdonképpen azt mondom, neked kell tenned valamit. Az én tehát egy másik, az empirián túli valósághoz tartozik, a te viszont az empirikus én. Ugyanakkor a kanti én nem alkotja a parancsot, hanem csak felfogja, mint valamit, ami magától értetődően tekintéllyel rendelkezik. Az én tehát nem elsődleges, hiszen csak átadja a parancsot, azt, amit tenni kell. De kinek a parancsa, az akarata ez? Az etikai tapasztalatban erre a kérdésre nincs válasz. Hiányzik ugyanis az akarat alanya: egyszerűen tenni kell, parancsolva van. Frank szerint ez a valóságnak, a szellem szférájának az akarata, amely nem kényszerít, hanem inkább hív.

Ha Frank azt mondaná, hogy ez a kultúrának, az igazságnak, az Istennek az akarata, akkor metafizikája teljes mértékben személyes lenne. Frank azonban ezt nem teszi meg. Pedig vizsgálataiban ebben az irányban bontakoznak ki. Tudja, hogy az esztétikai tárgy, a szép például nem az, amit a nyers élet mutat nekünk, hanem ami személyesen elrendezett, vagyis a kultúra nyomát viseli magán. A reneszánsz kori festészet kutatói kimutatták, hogy amikor a kor festői egy-egy tájat ábrázoltak, amely általában a háttérrel adja az istenemberiség eszméjét kifejező emberábrázoláshoz, akkor mindig gondosan elrendezett tájat mutatnak be, bár azt a látszatot keltik, mintha maga a természet volna. Még inkább érezhető ez abban a körben, amelyet Frank az emberi érintkezések körének nevez. Hiszen azt a gondolatot, hogy egyetlen ember se legyen soha tárgy, amelyet érdekünknek rendelünk alá, nem egyszerűen az élet sugallja, amely a kannibalizmust is ismeri, hanem a magas szöveg kultúra, elsősorban a keresztény kultúra. És végül az erkölcsi szféra ezt még plasztikusabban mutatja meg, hiszen a kategorikus imperatívusz, amely előírja, mit kell vagy mit nem kell tenni, és amely a jó meg a rossz megkülönböztetésén alapszik, eleve nem lehet a valóság akarata. Mert a franki valóság, lévén személytelen, mint maga megállapítja, lehet a jónak és a rossznak is a forrása, tehát a belőle kiinduló szellemi hívások nem mindig Isten parancsolatai. Franknál viszont a valóság az élet, illetve az élő élet, azaz szellemi természetű, de személytelen. Az az elképzelés, amely szerint az élet, a természet szellemi természetű, de személytelen, az étellel, a természettel szembeni elsőbbségét, a saját önállóságát meg nem tapasztaló, az élettől, a természettől az embert nem függetlenítő hajdani polgár képze. Hiszen a hajdani polgár az, aki magát nem az igazságra, hanem az életre bizza. Másfelől tudja, hogy az csak személytelen lehet, és ezért fél tőle. Frank szerint a valóság az aktualitás (a lét befejezett teljessége) és a potencialitás egysége. A modern tudomány, amely a potencialitásnak olyan nagy jelentőséget tulajdonít, Frank szerint egyszerűen elvesztette az örökkévaló, a befejezett ontológiai jelentőség iránti érzékenységét. A fejlődés nem egyenes vonalú mozgás a még nem létező távolságába, hanem kitérülés. Az időben az tárul fel, ami az örökkévalóságban már kezdettől fogva megvan. Ennek a kitérülésnek a folyamata az alkotás. De hogyan viszonyul a valóság az Isten eszméjéhez? Frank úgy véli, hogy mivel a valóság a rossznak és a bűnnek is lehet a forrása, nem lehet azonos az Istennel. Pascal nyomán elismeri, hogy a vallási élethez tartozik egy olyan elem, amely nemcsak a józan, tisztán intellektuális megismeréstől, de bármely filozófiai gondolkodástól is idegen. Pascal a vallási tapasztalatot a szív tapasztalatának nevezi, Frank pedig elismeri, hogy a világhoz képest ez valami egészen más, hiszen a hívő ember tapasztalata teljes mértékben személyes. Ugyanakkor Pascallal és a rá támaszkodó Sesztovval szemben Frank úgy véli, hogy a valóság tapasztalata és a vallási tapasztalat között nincs olyan szakadék, amilyen a vallási tapasztalat és az empirikus valóság között húzódik. Úgy véli, hogy az élő tudás, a valóság tapasztalata, amelyről beszél, és amelyet metafizikai tapasztalatnak is nevez, beletartozik



abba a még mélyebb, a legmélyebb létrétegbe, amelyet a vallási tapasztalat képez. Vagy másképp szólva: a vallási tapasztalatnak van olyan oldala, amely egybeesik a metafizikai tapasztalattal, hiszen mindkét tapasztalás szellemi: az előbbi személyes, az utóbbi személytelen. És ha mélyebbre hatolunk a valóságba, akkor lehetőséget kapunk arra, hogy az isteneszményt filozófiailag is megragadjuk. Tehát a lét gondolkodó megismerése szerves kapcsolatban áll a vallással, nem választja el tőle. Úgy véli, hogy az értelem és a szív bármennyire eltérő minőség, együttműködésük elvárható. Úgy gondoljuk, hogy sem Pascal, sem Sesztov nem tagadja ezt az együttműködést, náluk csak a helyes hierarchia kiemeléséről van szó. Ugyanakkor a valósággal szemben Isten tökéletes, amit Frank sem tagad meg tőle. Csak mintha nem akarná látni, hogy a helyes hierarchia, azaz a helyes összekapcsolás érdekében szét kell választani azt, ami helytelenül van összekapcsolva.

Az Istent Frank szerint a valóság útjain kell keresni. Abban a módban, ahogyan Frank az istenkeresésről beszél, gondolkodásának hajdani polgári beállítottsága, illetve annak elégtelensége nyilvánul meg. Abból a szemléletből indul ki, amelynek végső soron terhére van a világ, amely nem érzi, hogy a világ rá van bízva, illetve hogy legbelsőbb énje, vagyis ő maga bízta rá, mert ez a hivatása, vagyis az, amit az én önzetlenül, örömmel vállal. A hajdani polgár viszont hajlamos volt félni a világtól, az államtól, a hatalomtól, a természettől, mert a tárgyiasult civilizáció közegében találja magát, azt látja elsősorban maga körül. Ha saját belsőségébe próbál bújni, akkor azt tapasztalja, hogy a lelkében is vak és közömbös erők uralkodnak. A saját énjétől elidegenedett, de kultúratisztelő polgár tehát igényli a baráti és védelmező erőt, amely megmenti a világtól és saját magától. Isten a polgár számára elsősorban védelmező, szerető apa, aki segíti gyenge gyermekét. De aki segít, más, mint a polgár, ő más viszonyban van a világgal, és így a polgár nemcsak azért hálás neki, mert segíti, hanem teljesen önzetlenül azért is, mert egyáltalán van, és valósággal bír. Innen tulajdonképpen csak egy lépés a fölismerés, hogy az embernek nem csupán tisztességes polgárnak, hanem a tökéletességre törő, a szellemi álláspontot kialakító istenemberség tagjának kell lennie. Frank erre a lépésre akkor készül, amikor elismeri, hogy a valóság, amelyet valamiféle személytelen szellemi légkörnek nevez, a mélyén személyes, illetve hogy a személyes lét a valóság központja és forrása. Isten léte tehát be van bizonyítva, látható, ha az embere mint személyiségre gondolunk, aki transzcendálja magát, vagyis immanensen belátja, hogy van benne valami, nála elsődlegesebb, és ebben az értelemben a transzcendencia forrása (Isten) benne magában rejtőzik. „Isten metafizikai tapasztalata tehát végső soron nem más, mint az emberi szellem abszolút alapjának, teljes mélységének felfogása” – írja Frank. „Ha képes lettem volna látni magamat, akkor téged láttalak volna” (viderim me, viderim te) – írja Augustinus.

Az ember Frank metafizikájában kettős lény: egyfelől természeti lény, és ebben a vonatkozásban része a tárgyi valóságnak, másfelől része az élő élet világának, és gyökereivel a valóság mélyére hatol, ahol Istennel találkozik, illetve találkozhat. Ez akkor történik meg, amikor az embert nem elégtí ki a közvetlenül hozzátartozó, amikor azt érzi, hogy az nem felel meg igazi lényének, hiszen végső soron kaotikus, gyökértelen. Az élő valóság alapját Isten képezi, akivel azért találkozhatunk, mert hozzá hasonlóak vagyunk. Plótinosz azt mondja, hogy miként a napot sem látnánk, ha szemünk nem volna hozzá hasonló, nem keresnénk és nem találnánk meg Istent, ha nem lennénk hozzá hasonlóak. Természetesen mindezt belátni csak az a polgár képes, aki vagy nem lázad, vagy lázadása miatt bünbánatot érez, és felvilágosult álláspontját nem abszolutizálja, a személytelen intellektus határait megtapasztalja, vagyis csak bevonódott a totális lázadás állapotába. Frank csak a konzervatív beállítottságú polgárra gondol, aki az arisztokratikus tekintélyelvű rendben magát az

államra és az egyházra bízta, a huszadik században viszont elbizonytalanodott, és Európa keleti részén, ahol a magában nem kételkedő tömegeket jutott hatalomra, halálra ítéltté vált. Ha arra gondolunk, hogy a szellem embere csak ettől a polgártól várhatja a hajdani polgári nézőpont elégtelenségének fölszámolását, akkor azt kell mondani, hogy Franknak igaza van. Ugyanakkor a lázadó polgárról megfélelmezése gondolkodását egyoldalúvá és passzívává teszi.

Igen érdekesek, bár nem mindenben elfogadhatóak Franknak azok a kultúrtörténeti megállapításai, amelyeket az ember semmisségének és az Isten abszolút transzcendens voltának, illetve az istenembségnak, az emberi teremtő erőnek az eszméjét tárgyalva tesz. Frank végső soron jól látja, hogy az ószövetségi tudatban a hangsúly az ember és az Isten különbségére tevődik, és a hasonlatosság a két különálló és más vonatkozásban teljesen külön nemű minőség közti viszony. Bár Frank szerint Isten abszolút transzcendenciájának motívumán az Ószövetségben is átüt egy másik, ellentétes motívum, az Isten emberhez képest vett immanenciájának motívuma, ott az mégis gyengén hangzik, alárendelődik az elsőnek. Az is igaz, hogy a történelmi kereszténység fenntartotta az ószövetségi megközelítést, és az embert elsősorban teremtmény voltában, az Istent viszont abszolút mindenhatóságában fogta föl. És az is igaz, hogy a kereszténység lényege szerint az embert más oldalról kell megközelíteni, onnan, ahol szellemi lényként, alkotóként Istennel találkozik, ahogy ezt már a reneszánsz megkísérelte megtenni. Ugyanakkor Frank nem mutatja meg, hogy sem az ószövetségi zsidó, sem a középkori keresztény tudat nem tehetett mást. Hiszen a zsidó kultúra az ember teremtmény voltáról nem tudó és ugyanakkor a személyes Isten helyett legjobb esetben a kozmikus, naturalisztikus szellemiséget megtapasztaló kultúrákkal szemben állítja saját eszméjét. A kereszténység viszont, amely az embert Istennel összekapcsoló választott nép eszme helyére az egyetemesség követelményét kielégítve az istenembség eszméjét állítja, miután ez az eszme formailag közel állt az ember és az Isten hasonlóságát állító antik eszméhez, kezdetben, amíg a félreértés veszélye fennállt, kénytelen volt a hangsúlyt az ember gyarlóságára, teremtmény voltára tenni. Ez azt jelenti, hogy a kereszténységnek van történelmi perspektívája, és az embert a természetbe merítő antik beállítottság fertőzésétől nem tartva, a hangsúlyt fokozatosan az Istenembség eszméjére teszi.

Ugyancsak érdekes, bár nem teljesen elfogadható, ahogy Frank az úgynevezett vallástalan humanizmust tárgyalja. Klasszikus kifejezését helyesen a 18. századi francia felvilágosodásban és a 19. század optimista humanizmusában látja. A vallástalan vagy vallásellenes humanizmus lényegét az istentelen ember istenülésében jelöli meg. A vallástalan humanizmus amoralizmusba torkollik, amelynek két formája van, az egyik kollektivistista, a másik individualista. Az elsőhöz Rousseau-t, August Comte-ot és Hegelt sorolja, bár belátja, hogy az utóbbi filozófiája alapján vallásos volt. Azt is fölismeri, hogy következetesen és pusztítóan a vallásellenes humanizmus kollektivistista változatát a marxizmus képviseli. Ennek alapítója Feuerbach nyomán elutasította a hegeli filozófia vallási alapjait, és a testi ember alantas ösztöneit, az önzést és az osztálygyűlöletet teremtő erőként kezelte. Az amorális humanizmus másik formájának képviselője Stirner, aki az ember szellemiségét a szubjektivitással azonosítja, vagyis az egoizmussal és az önkénnyel, amelyekben az ember fő méltóságát látja. Ide sorolja Nietzsche is. Ezzel azonban nem lehet egyetérteni. Leginkább azért, mert Nietzsche Stirnerrel szemben nem méltósággteljesnek gondolja a jövőbeni istentelen emberistént, hanem bestiának. Végső soron a huszadik század az embert végtelenül lefokozza, nem sajnálatra méltó, gyenge szerencsétlen flótásnak, hanem nevet-

séges, részvétet sem érdemlő bábnak mutatja. Másfelől viszont az Isten transzcendenciáját úgy állítja vissza, hogy majdnem végletesen elválasztja az embertől.

Jellemző, hogy amikor Frank az istenembségről beszél, nem a reneszánsz humanizmusára támaszkodik, amely a szemében talán az amorális, illetve vallástalan humanizmussal kompromittálódott, hanem a misztikusokra, akiket szembeállít az ember gyarlóságát, teremtmény voltát hangsúlyozó aszkétákkal. Pedig a misztikusok a humanistákkal szemben csak azt állították, hogy az ember találkozási Istennel (misztikus unió) csak ritka, kivételes esetben lehetséges, és nem olyan eseménynek tekintendő, amely a tudat szokásos, mondhatni mindennapos állapota. (Ahogy Pascal mondja, amíg Krisztus szenvedései tartanak, nem szabad aludni, mert az alvás a szellem bénultsága, az emberisten általános állapota.)

Talán a legérdekesebb és legelfogadottabb Frank metafizikájában, amit egyfelől az ember alkotói természetéről, másfelől a bűnről és a szabadságról állít. Abból indul ki, hogy az emberi élet kétségtelenül tanúsítja az alkotás momentumát. Az ember nemcsak racionálisan kigondolt, kész elemeket kombináló aktivitásra képes, hanem olyanra is, amelynek eredményeképpen lelkéből valami teljesen új születik. Az utóbbi a művészeti, a megismerő, az etikai, a politikai szférában történik meg. A művészet az alkotás legjellemzőbb formája. A művészet kifejezés, ami azt jelenti, hogy a szellemi, a láthatatlan nyomot hagy a tárgyon vagy az anyagon. Amennyiben a művészet kifejezés, megtestesülés is, hiszen a szellemi minőségek testet kapnak, mintegy behatolnak a matériába. De mit akar a művész kifejezni? A legegyszerűbb válasz, hogy saját magát. Mivel az ember belső énjé szellem, amikor magát fejezi ki, a szellemet fejezi ki. A szellem viszont nemcsak én magam vagyok, hanem énem forrása is, nemcsak immanensen, hanem transzcendensen is hozzám tartozik. Ezért még a tiszta lírikus is úgy érzi, hogy valami olyasmit fejez ki, ami a lelkében mint neki adott kincs rejlik. E valami a személyes és transzcendens lét. Annyiban hasonlít a realitásra, amennyiben az különbözik az objektív valóságtól, és amennyiben a realitás létező potencialitás. Hiszen már egész voltában adott, és mégis ez az egész a szemünk előtt történik, mutatja meg magát az időben, amely nélkül nincs alkotás. Frank szerint az ihlet más, mint a kegyelem, hiszen az alkotó nem keresi tudatosan a lélek megvilágosodását, Istennel találkozását (úgy gondoljuk, mert a belső látás nem a világra, hanem eleve Istenre irányul), hanem úgy érzi valami szellemi erő (múza vagy démon – a démon az antikvitásban isteni lény) arra készíti, hogy alkotson, a lét új formáit hozza létre, új ideális tartalmakat juttasson szóhoz, amelyek a szellem mélyén rejlenek. A tiszta vallási tudatban az ember elsősorban az Istentől különbözőségében mint a teremtővel szemben álló teremtmény vagy mint Isten hatalmának alárendelt erkölcsi lény ismeri meg magát. A misztikus tapasztalatban az ember Isten közelségét éli meg: Isten létezését saját magában vagy saját Istenben gyökerezettségét. „Az alkotói ihletettségben az ember magát alkotóként éli meg, amelyben az emberfeletti alkotói elem közvetlenül átáramlik az emberi erőfeszítésbe, konkrétan egybeolvad vele” - írja Frank. Így az ember az isteni alkotás alanyává, részesévé válik.

Különösen értékesek Franknak azok a kifejtései, amelyek szerint nincs elvi akadály, hogy bármelyik ember alkotóvá váljon, hiszen az ember természete szerint alkotó. De mi akkor a bűn, mi a rossz, illetve hogyan lehetséges a bűn és a rossz? Frank helyesen állapítja meg, hogy minden magyarázat, amely szerint az ember természete szerint jó, a rossz viszont csak a helytelen nevelés vagy a helytelen társadalmi berendezkedés következménye, azért nem elfogadható, mert magyarázat nélkül hagyja, mi a magyarázata a nevelésben és a társadalmi rendben mutatkozó helytelenségnek. A bűn vagy az erkölcsi rossz, amely rossz cselekményekben, magatartásban, az emberekhez való helytelen viszo-



nyulásban mutatkozik meg, a lélek, a belső szellemi élet helytelen állapotában gyökerezik. Mivel csak állapotról lehet beszélni, világos, hogy a bűn nem következik a lét szerkezetéből, vagyis nem rendelkezik ontológiai megalapozottsággal. Ugyanakkor a bűn nem immanens eleme annak a szférának, amelyet objektív valóságnak nevezünk, bár ott találkozunk vele szinte minden nap. Ahogy értelmetlen lenne beszélni a kő bűnösségéről, amely zuhanás közben megöli az embert, ugyanúgy értelmetlen a bűn fogalmát az emberre alkalmazni, ha csak természeti lénynek gondoljuk. Hiszen a bűn értékelést föltételez, a létezővel szemben ideális mérce állítását. A bűn tehát nem az objektív valóság, hanem a realitás szférájához tartozik, ugyanakkor nem benne gyökerezik, nem a realitás szüli a bűnt.

Általában a bűnt a szabadsággal szokás összekapcsolni, hiszen csak a szabad ember képes a bűnre, aki képes tartózkodni is tőle. A szabadságot mint a választás szabadságát szokták értelmezni. Frank rámutat, hogy Bergson bebizonyította: választás csak ott lehetséges, ahol nem két akarat, hanem két út között kell választani, amelyek egy célhoz vezetnek. Ahol viszont magáról a célról vagy az akaratról van szó, ott nincs tudatos választás, csak irracionális ingatagság, a vágy dinamikus folyamatának határozatlansága. Tehát a szabadság nem ugyanaz, mint a választás szabadsága. Ha viszont azt kérdezzük, mi a szabadság, akkor azt kell válaszolni, hogy a szellemi én megmutakozásának, megtestesülésének akadálytalansága. Hegel szerint a lét magánál levése. Tulajdonképpen az szabad, aki nem képes bűnt elkövetni. Augustinus szerint nagy szabadság olyan állapotban lenni, amikor az ember képes nem vétkezni, de a legnagyobb szabadság nem lenni képes vétkezni. Szókratész szerint senki sem önként vétkezik, teszi a rosszat, igazán szabadon csak a jóra törekszünk. A bűn szerinte a gondolkodás eltévelyedése, a gondolkodás gyengeségének következménye. Pál apostol és Augustinus ezt másképp értették: az ember gyengesége nem a gondolkodás gyengeségének eredménye, hiszen meg tudja különböztetni a jót a rossztól, hanem az akarat gyengeségében áll. Frank úgy véli, hogy a szándékos rosszra törés a szabadság hiányának következménye. Ugyanakkor a valódi szabadságon kívül az ember még valami másféle szabadsággal is rendelkezik, amely szerinte a szabadság hiányává fokozódhat le. Hiszen maga a bűn föltételezi ezt a szabadságot, amely ugyanakkor nem is elvont, ideális, a bűnt megelőzni nem képes szabadság, amely a felelősség tudatában, a morális értékelésben fejeződik ki. Ennek a szabadságnak a megjelenése az igazi szabadságnak a potencialitással való kapcsolatában áll, hiszen a bűn elkövetésének szabadsága is tiszta potencialitás. Az a szabadság ott jelentkezik, ahol az aktualitással, az Istennel való kapcsolata megszakad vagy meglazul. Ekkor az a helyzet alakul ki, amit a politikában gyenge hatalomnak neveznek, ez a hatalom megerősíti és megengedi azt, amire lázadó alattvalói kényszerítik. Ezért szükség van az önmegtartóztatásra, amely nélkül nem létezik önmeghatározás. Az aszkézis tehát ebben az értelemben az emberi élet nélkülözhetetlen eleme, hiszen az önkényes akarat nem a szabadság kiszélesítéséhez vezet, hanem fordítva. Ha az isteni forrással, a személyiséggel szoros kapcsolatban álló realitás elszakad tőle, Ungrunddá válik, sötét, démonikus, kaotikus szellemi szférává fokozódik le, ahogy a Sátán is bukott angyal. Ezt a szférát Frank helyesen nem kapcsolja Isten lényegéhez, amit viszont Böhme, Schelling és Bergson megtesz. Mivel az ember kaotikus spontaneitása az alkotó önmegvalósításának lefokozódását jelenti, az ember felelős a bűnért, melyet elkövet. Paradox módon minél inkább elszakad az én személyes forrásától, annál szabadabbnak érzi magát. Ez az illúzió azt a képzetet szüli, hogy a szülőhaza megtagadásával az ember kötelességeitől megszabadul, és sorsának gazdájává válik. Az eredendő bűnt Frank az én isteni gyökerétől, a személyes szellemtől való elszakadásában és az emberisten gögijében látja. Baader szerint a Sátán legnagyobb ravaszsága abban áll, hogy képes azt sugallni: az ember személyesen

nem is létezik. Magától értetődően az elszakadás bekövetkezéséhez bizonyos föltételek kelleneek. Frank helyesen állapítja meg, hogy semmiféle kényszerszerkezeti intézkedés nem szüntetheti meg a bűnt, legfeljebb többé-kevésbé megóvja a rossztól az életet. Olyan föltételeket kell teremteni, amelyek kedvezőek az Istenben gyökerező szellemi élet számára. Ez először magának a szellemi elitnek az ügye az ember individuális létezésében, másodsor viszont közügy, amelynek a neve: Egyház, ahogyan azt Krisztus értette.

Frank filozófiájának a legvitatottabb része, amelyben végső soron megismétli Jevgenyij Trubeckojnak a természet, a világ szellemmel telítődéséről és az emberhez hasonlóvá válásáról szóló gondolatait. Ezt a gondolatot még határozottabb formában Losszkij fejezi ki, akinek az intuicionizmusára Frank támaszkodott, amikor *A tudás tárgyát* írta. „A perszonalisztikus metafizika szerint – írja Losszkij – nemcsak az ember személyiség, képes a kegyelem által istenülni. Minden lény – az állatok, a növények, a molekulák, az atomok, sőt még az elektron is – képes mind újabb és újabb formákba öltözve, idővel valóságos személyiséggé válni, és Isten országához felnőni.” Frank metafizikája tehát átmeneti helyet foglal el a hajdani polgári fogantatású perszonalisztikus egzisztencializmus és a világ helyett egyértelműen az igazságból kiinduló személyes metafizika között.