

# IDŐBELISÉG ÉS REALITÁS. NICOLAI HARTMANN „IZMUS” NÉLKÜLI REALIZMUSA

---

BOROS BIANKA

## BEVEZETÉSÜL

Nicolai Hartmann számára a gondolat, miszerint a szubjektum volna a megismerési reláció centrális vonatkoztatási pontja, idealista előítélet, mely egy paradox, a valódi ismeretproblémát nem tartalmazó ismeretelméletet eredményez. Ezzel szemben a természetes realizmusból kiinduló, a megismerési viszonyt létviszonyként, a megismerést transzcendens aktusként értelmező beállítódás az ún. *kopernikuszi ellenfordulaton* alapul. Hartmann Kant-értelmezésének jellegzetességét azon célkitűzés adja, hogy a kanti pozíció magját a transzcendentális idealizmus rendszerétől eloldozva emelje ki és vigye tovább. Mi több, ennek szellemében a *Ding an sich* realista felfogását Hartmann Kant eredeti, problémaorientált pozíciójaként érti. Kant legfelsőbb alaptételét pedig ismeretelméletileg neutrális tézisként értelmezi. Mivel így a megismerés és a lét princípiumainak (részleges) azonossága a tárgyak egyáltalában vett megismerésének feltétele,<sup>1</sup> a princípiumok részleges azonosságának tétele „elkerülhetetlen metafizikai minimumként”<sup>2</sup> értendő.

Az idealista érveléssel szemben, mely szerint csak képzeink adottak számunkra, s azok zárt köréből sosem tudunk kitörni, Hartmann előfeltételezi a világ gondolkodástól független realitását. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*<sup>3</sup> című művében még a szkeptikusokra hárítja át a bizonyítás terhét, mondván, hogy az a természetes világnézetben kinyilvánított gyakorlati meggyőződésünk ellen szól, s mint ilyen, tartozik nekünk annak magyarázatával, hogyan keletkezik a *realitás látszata*. Ezzel szemben a Kant-társaság 1931-es realizmus-konferenciáján tartott előadásában már pozitív érveket keres. A pozitív érvek célja azonban nem egy olyan nyilvánvalóan lehetetlen feladat, mint a reális világ létének bizonyítása, hanem a realitás adottság-módjainak feltárása. Utóbbi a transzcendens aktusok elemzésével valósítható meg.

---

<sup>1</sup> Hartmann (1958c): 189. o.

<sup>2</sup> Hartmann (1965a): 344. o. A szövegben szereplő magyar nyelvű Hartmann-idézetek saját fordításaim. (BB)

<sup>3</sup> Első kiadás: 1921.

Az elsődleges transzcendens aktusok (az ún. emocionális-transzcendens aktusok) elemzése során szubjektum és világ eredendő összekötöttségét, kapcsolódásuk szerkezetét, és a bennük megnyilvánuló realitásadottságot tárja fel. A realitás adottságának problémájában nagy hangsúlyt kap az elemzett aktusok időbeli szerkezete. A kiindulópont: a realitás egységének kulcsa a reális idő egységében keresendő. Előrebocsátanám, hogy az *emlékezés* aktusa, mint nem transzcendens, hanem képzetaktus (Vorstellungsakt), nem tartozik a realitásadottság problémájához – az emlékezéshez a *tradíció* fogalmán keresztül fogok kapcsolódni, mely az emocionális-spontán aktusok elemzésekor, a szituáció fogalmával összefüggésben kerül előtérbe.

## 1. A LOGIKAI IDEALIZMUSTÓL A REALIZMUSIG

Hartann Korai írásaiban a logikai idealizmus ismeretfogalmának és ontológia-ellenességének kritikáján keresztül nyomon követhető saját álláspontjának kikristályosodása.<sup>4</sup> Ellentétben publikált írásaival, Heinz Heimsoeth-tel való levelezésében már egészen korán hangot ad kritikai észrevételeinek. 1911. június 30-ai levelében<sup>5</sup> a *Ding an sich* idealista értelmezését már nyíltan kritizálja és egy realista értelmezést preferál. Megjegyzi, hogy a végtelen megismerési folyamat elismerése feltételez valami a megismerésen kívülit, egy a gondolkodáson túli létet, melyet a neokantiánusok az idealista álláspont miatt nem ismernek el. Mivel a lét a megismerésben csak apránként, lépésről lépésre tárul fel, az nem lehet a gondolkodás puszta terméke.

Hartmann 1909-ben írt disszertációja és habilitációs írása még minden tekintetben a logikai idealizmus kötelékében, de azt bizonyos pontokon továbbfejlesztve, kiegészítve íródik.<sup>6</sup> Mindemellett már e korai írásaiban megtalálhatóak azok a gondolatok, melyek később nagy jelentőségre tesznek szert. Például, hogy a megismerés eredendően a tárgyakra irányul, illetve, hogy egy módszer alkalmazása még nem jelenti egyúttal annak ismeretét is, vagy épp a problémagondolkodás rendszergondolkodás elé helyezése. Már ekkor figyel a kategoriális koherencia hegeli gondolatára, mely később a neokantiánusok idealista kategóriatanának továbbfejlesztése révén rétegotológiájának központi eleme lesz. A *Philosophische Grundlagen der Biologie*<sup>7</sup> és a *Systema-*

---

<sup>4</sup> Morgenstern meggyőzően érvel azon állítás ellen, miszerint Hartmann a fenomenológia hatására fordult volna a realizmus és az ontológia felé; ugyanakkor hangsúlyozza, hogy módszertani szempontból a fenomenológia jelentős szerepet játszott Hartmann filozófiájában. Vö. Morgenstern (2013).

<sup>5</sup> Hartmann – Heimsoeth (1978): 65-66. o.

<sup>6</sup> Hartmann (1909a) és Hartmann (1909b).

<sup>7</sup> Hartmann (1912).

*tische Methode*<sup>8</sup> című írásaiban már a marburgi pozíció relativizálása figyelhető meg. Ekkor még elfogadja a *Ding an sich* idealista értelmezését (azaz, hogy a tapasztalat tárgya egészében sohasem adott, csak a tudomány végtelen feladataként), ugyanakkor már ismeretelméletileg neutrális állásponton áll.<sup>9</sup>

Az első nagy szellemi útelágazást a módszertan kifejtésénél találjuk. A *Systematische Methode* című írás alap gondolata, hogy a transzcendentális módszer önmagában hiányos, ki kell egészíteni a husserli deskriptív (fenomenológiai) módszerrel és a hegeli dialektikus módszerrel. Azáltal, hogy a módszerek flexibilitását követeli a rendszer által ránk erőltetett módszerrel szemben, egyúttal a logikai idealizmus rendszerigénye ellen is fellép, hangsúlyozva, hogy a rendszer nem lehet előfeltételezett, hanem csupán cél.

A transzcendentális módszer a tárgyról annak alapelveire való vissza-következtetés révén a tárgy logikai priuszát, lehetőségfeltételeit kutatja. A deskriptív módszer viszont mintegy kiegészítésként kompromisszumot próbál nyújtani fenomenológia és logikai idealizmus között. Míg a fenomenológia az adott fenoménknél kezd, a logikai idealisták az adottságot tagadják, számukra az adott már mindig is a gondolkodás alkotása. Hartmann elismeri, hogy valóban apóriákkal terhelt az *adott* feltevése, hiszen egyrészt adottnak kell lennie, hogy leírható legyen, másrészt valahogy ismernünk kell, hogy tárggyá válhasson. Az *adott* tehát nem lehet tiszta, gondolattalan érzet (mint a szenzualizmusban); mindig már valamennyire interpretálva van. Az *adott* egy ún. *Mixtum*: érzeteket és a gondolkodás elemeit egyaránt tartalmazva, egyfajta primitív megismertséggel rendelkezik.<sup>10</sup>

Tehát míg a transzcendentális módszer az alapelvek megismerésére törekszik, a deskriptív módszer tárgyismeretet kínál, tárgyakat ír le (fogalomként felfogott) alapelvek segítségével. Ezt a komplex metódust egészíti ki harmadikként a dialektikus módszer, amely tisztán logikus módszer, az alapelvek kölcsönös függőségéből indul ki. Célja az alapelvek rendszere, kategóriatan, melynek központi alapelve, hogy kiindulópontul bármelyiket választva – az összekapcsoltság miatt – az egész rendszer kibontható.

A Cohen 70. születésnapjára írt *Systembildung und Idealismus*<sup>11</sup> című írásában szintén a logikai idealizmus rendszerigényét analizálja, kritizálja, de

---

<sup>8</sup> Hartmann (1958a).

<sup>9</sup> Ehhez bővebben vö. Morgenstern (2013).

<sup>10</sup> Vö. Hartmann (1958a): 35. o., illetve Morgenstern (2013). Hartmann ekkor már különbséget tesz kategória és fogalom között. Kategóriáknak a megismerésben tudattalanul működő momentumokat, funkcionáló kategóriákat nevezi. A fogalmak pedig e kategóriák tudatos rögzítésével jönnek létre, hipotézisek a megismerésben ténylegesen működő kategóriákról, kategóriák tudatos fogalmai.

<sup>11</sup> Hartmann (1958b).

ebben a tanulmányban jelennek meg a Hartmann átfogó kategóriatanát megalapozó első megfontolások is. A marburgi iskolával való teljes szakítás néhány fontos marburgi gondolat alapvető átértelmezésével veszi kezdetét.<sup>12</sup> A gondolkodás és lét elveinek azonosságáról szóló coheni tézist Hartmann neutrális tézisként (idealizmus-realizmus álláspontjától függetlenként) értelmezi, mely csupán az egyáltalában vett megismerés általános feltételét mondja ki (legyen az realista vagy idealista módon értelmezve). Az írásban ugyanakkor megfigyelhetőek a realizmus felé tett fontos előrelépések is. Létrehozásként értett megismerés helyett a megismerést valaminek a gondolati megragadásaként definiálja, s a megismerés realitásigényét hangsúlyozza. Továbbra is úgy gondolja, hogy gondolkodásban és létezésben valaminek azonosnak kell lennie, hogy az ismeret létrejöhesse, ugyanakkor a kettőnek különböznie is kell, mert a megismerés valami tudaton túlit fog fel.

1913-as és 1914-es írásait már a logikai idealizmus rendszérének immanens, ill. realista kritikája hatja át. Az *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*<sup>13</sup> című tanulmányban az *a priori* új felfogását vázolja. Vitatja, hogy az *a priori* megismerésénél egy teljesen belátható, racionális dologról lenne szó. Különbséget tesz *a priori* és a priori ismeret között. Az a priori ismeret olyan tárgyismeret, melynek során (a priori) elvek segítségével a tárgyon valami alapvetőt ismerünk meg. Ezzel szemben az *a priori* princípiumokat, kategóriákat jelent, melyek az a priori ismeretek alapjául szolgálnak. Egyfajta logikai-kategóriális eszközök (*logisches prius*), s ami a legfontosabb, ahhoz, hogy használjuk őket az a priori megismerésben, nem kell, hogy világosan tudatukban legyünk, az *a priori* tudattalanul funkcionál a tárgyak megismerésében.

Felmerül a kérdés, mennyiben reflexívek ezek az alapelvek, azaz mennyiben ragadhatók meg a megismerés természetes irányának megfordításával.<sup>14</sup> Míg Kant és a neokantiánusok számára az *a priori* megismerése csupán az értelem dolga volt, addig az új irányzatok (fenomenológia, Meinong tárgyelmélete<sup>15</sup>) – a neokantianizmus egyoldalú intellektualizmusával szembe helyezkedve – az észlelést, szemléletet, érzést is bevonták az a priori megismerésbe. Hartmann számára az intuitív lényegszemlélet (fenomenológia) és a transzcendentális módszer (logikai idealizmus) az *a priori* megragadásának két egyenjogú módszere.<sup>16</sup> Azonban, míg e két elmélet osztja az *a priori* alapvető megismerhetőségének racionalista dogmáját, Hartmann meglátása szerint az *a priori* nem ismerhető meg maradéktalanul. A megismer-

---

<sup>12</sup> Bővebben ld.: Morgenstern (2013).

<sup>13</sup> Hartmann (1958c).

<sup>14</sup> Hartmann (1958c): 186, 196, 201. o.

<sup>15</sup> Hartmann (1958c): 191. o.

<sup>16</sup> „Sichtbarmachung des prius vom posterius her.” Hartmann (1958c): 201., 220. o.

hetőség szférája két irracionális<sup>17</sup> között – a princípiumokban rejlő irracionális mozzanatok<sup>18</sup> és a tárgyak részleges irracionálisa között – helyezkedik el.<sup>19</sup> Mivel a marburgiak számára minden abszolút megismerhető, az irracionális gondolata fontos elem a velük való szembehelyezkedés során; Hartmann a tárgy részleges irracionáltságát, mint a megismerés előrehaladásának feltételét fogja fel.

A transzcendens aktusok – amilyen a megismerés is – lényege, hogy magánvaló tárgyakra irányulnak, azaz tárgyukat maguktól függetlenként tételezik. A megismerés transzcendens aktusként való felfogásához a magánvaló (*Ansichsein*) fogalmának elemzése a kulcs. A magánvaló fogalma Hartmann számára egy jellemzően ismeretelméleti segédfogalom, mely ontológiailag nehezen értelmezhető. Ismeretelméletileg a magánvaló lét a szubjektum általi megismertségtől való függetlenséget fejezi ki. Ez a függetlenség viszont ontológiai szempontból épp, hogy lényegtelen. „Az ontológiai magánvalóság a reflektált-ság felfüggesztése az ismeretelméleti magánvalóban.”<sup>20</sup> A létező mint létező felől nézve minden magánvaló és számomra való felbomlik a *létezőben*. A tárgylét, a számunkra való lét, a fenomén-lét is lét, magánvaló létező és számomra való létező is létező. Ontikusan *magánvaló* minden, ami valamilyen értelemben van.<sup>21</sup> Egy tipikus *tudataktus* végrehajtásakor, például egy kentaur elképzelésekor ez a függetlenség jellemzően nem valósul meg, azonban egy második, ráretegződő *transzcendens* aktusban odafordulva megismerően viszonyulhatok korábbi tudataktusomhoz. A megismerés több mint pusztá tudataktus.

„Ha a tudat nem lenne képes transzcendens aktusokra, nem tudhatna semmit a világ létezéséről, amelyben él. Immanenciájának foglya lenne és semmi másról nem lehetne tudomása, csak saját termékeiről, gondolatairól vagy képzeteiről. [...] Elképzelni képes az ember bármely lehetséges dolgot, a nemlétezőt is; megismerni azonban csak azt tudja, ami 'van'.”<sup>22</sup>

A fentiek értelmében tehát a megismerési aktus bármire, saját magára is vonatkozhat, de csak mint olyanra, ami megismerésemtől függetlenül létezik. Hiszen *per definitionem* az a megismerés lényege, hogy valami magánvalót, tőle függetlenül fennállót, tehát nem általa létrejövőt ismer meg – nem te-

---

<sup>17</sup> Nem önmagában, hanem *számunkra* irracionális.

<sup>18</sup> Hartmann (1958c): 207-218. o.

<sup>19</sup> Hartmann (1958c): 218. o.

<sup>20</sup> Hartmann (1965b): 142. o.

<sup>21</sup> Vö. Hartmann (1965b): 142. o.

<sup>22</sup> Hartmann (1965b): 147. o.

remt. A megismerési aktus számára a tárgyak előre adottak (*vorgegeben*), nem pedig feladatként adottak (*aufgegeben*), ahogy azt az idealizmus állítja.<sup>23</sup>

## 2. A REALITÁS HARTMANNI FOGALMA

Hartmann ontológiája egy realizmuson és idealizmuson inneni álláspont-ról indul, a fenoméneket neutrálisan értelmezi. Bármiféle „izmus” megvalósítása ugyanis a *teória* szintjéhez tartozna, s a *teóriát* érintő bármiféle előzetes döntés a rendszergondolkodással (*Systemdenken*) szembehelyezkedő problémagondolkodás (*Problemdenken*) szellemében – mint a rendszer előfeltételezése – elfogadhatatlan volna. A problémacentrikus gondolkodásnak megfelelően a kutatás három egymásra épülő szintje a *fenomenológia* (mint a fenomének hí leírása), az *aporetika* (mint a jelenségekben rejlő valódi talányok feltárása, megfogalmazása), melyet utolsóként követhet a *teória* fokozata (mint tiszta szemlézés, az apóriák megoldása). Az állásfoglalás ideje csak az immanenciafenomén értelmezésekor érkezik el.<sup>24</sup>

Hartmann hangsúlyozza, hogy ontológiai pozíciójára azért sem a „realizmus” lenne a megfelelő kifejezés, mert nem pusztán a reális létről szól, hanem az ideális léttel is foglalkozik. Egy kiterjesztett, a természetes realitásfogalomhoz hasonló realitás-fogalommal operál, amely szerint nem csak a térben kiterjedt, a térbeli észlelés számára hozzáférhető dolgok reálisak. „De egyúttal ez a természetes realitásfogalom is, mely a 'reális világot' kizárólag egységesként ismeri, olyanként, ami a heterogén dolgokat összekötve és összefonódva tartalmazza: élő és élettelen erőket, szellemi és dologi történeteket.”<sup>25</sup> Anyag és szellem egyazon létmóddal rendelkezik, mindegyiket időbeliség és individualitás jellemzi. A materialista jellegű felfogásokkal ellentétben tehát nem a mennyiség, a mérhetőség, vagy a láthatóság, hanem a folyamat, a keletkezés, az egyszerűség, a tartam, az egymásutániség és az egyidejűség a reális jellemzői. E realitásfogalom ellenpárja az ideális létmód, melyet időfelettség, időtlenség, általános érvényűség jellemez.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Az ontológiai és ismeretelméleti vizsgálódások számára is nagy a tét: ha az általunk reálisnak tartott világ nem reális, akkor ismeretünk sem ismeret.

<sup>24</sup> Vö. Hartmann (1965b): 77. o.

<sup>25</sup> Hartmann (1931): 8. o. Vö. még Hartmann (1965b): 171. o.

<sup>26</sup> A realitás alapvető jellemzői időbeliség és individualitás, az idealitásé pedig időfelettség és általánosság. Létmódok, illetve létszférák (reális, ideális), létmódusok (lehetőség, valóság, szükségszerűség) és létmomentumok (lét és ígylét, azaz Dasein és Sosein) fogalmainak szétválasztását követően különbséget tehetünk reális és ideális (vagy lényegi) lehetőség, valóság, illetve szükségszerűség között is. Az, hogy a modalitások viszonya különböző a reális és az ideális szférában, különösen az értékek reális világba történő átültetésénél (megvalósításánál) válik hangsúlyossá.

Maga a személy, a másik ember is ugyanazon létmóddal, realitással bír, mint bármely fizikai tárgy. Különbözőségük abban áll, hogy számunkra fontosabbak, illetve – ahogy azt majd a spontán aktusoknál látjuk – összetettebb szerkezetűek embertársainkkal kapcsolatos viszonyaink, mint amelyek a pusztá dolgokhoz fűznek minket, ezt azonban nem a létmódok különbözősége alapozza meg. A realitásnak (mint létmódnak) nincs semmiféle fokozatossága. Mindez egyben azt is jelenti, hogy a szkepszis az érzékelés tévedhetőségére alapozott érve nem szűkíthető pusztán a dologi realitásra.

Ez a fajta realista értelmezés ugyanakkor nem azonos a természetes (azaz naiv) realizmussal, amely két tézisére bontható. Míg a *realitástézis*, mely kimondja, hogy a tárgyak a megismeréstől függetlenül léteznek, Hartmannnál is központi szerepet kap; a *megfelelési tézist*, mely szerint a dolgok olyanok volnának, amilyenek elsőre tűnnek, határozottan visszautasítja. Megfeleléssel helyett az ismeretképződmény fokozatosságát hangsúlyozza.

A realitás egységének kulcsa a reális idő egységében keresendő.<sup>27</sup> Ahogyan egyazon időbeliségben léteznek természet és történelem, úgy egyazon realitás fogja át természetet és szellemet. Eme realitás egységéről van szó a realitás adottságának problémájában. Ontológia és ismeretelmélet egyazon adottság-bázisra épít: a maga egységességében vett reális világra, melyet a dolgok és a hozzájuk fűződő viszonyaink realitása, dologi és emberi lét összefonódása alkotnak. Természetes és tudományos beállítódás egyenes irányú folytatása az ontológiai.

### 3. REALITÁSadottság a transzcendens aktusokban

Hartmann kiindulópontja abban áll, hogy a megismerési aktus transzcendenciája bár felismerhető, de nem bizonyítható. Az ismerettárgy realitása melletti erősebb érvek a megismerés határán találhatóak, ahol a tárgy léte a megismeréstől függetlenül mutatkozik meg. A problématudat a tárgyat

A létmomentumok és létmódok aszerint is feloszthatóak, vonatkozhat-e rájuk a priori, illetve a posteriori ismeret. Míg a konkrét Dasein kizárólag a posteriori módon ismerhető meg, addig az ideális létezők csak a priori módon, hiszen az utóbbi nem tartalmaz semmi konkrét, egyedi vonást. A következő – Hartmann ábrája (Hartmann (1965b): 135. o.) alapján készült – összesítő rajz tömören szemlélteti a fent leírt viszonyokat:

A priori ismeret		A posteriori ismeret	
Ideális lét	Reális lét		
Sosein (így lét)		Dasein (lét)	

<sup>27</sup> „Az ontológiai realitásfogalom teljes egészében a reális idő egységén és kizárólagosságán alapszik.” Hartmann (1965b): 171. o.

transzobjektívként *ismeri*, ezt követheti aztán a megismerés előrehaladása a tárgyon (ismeretprogresszus). Ellentétben a neokantiánus elképzeléssel, mely szerint a megismerési folyamat egy pusztán logikai folyamat volna, melyben a *tárgy* fokozatosan *keletkezik*.<sup>28</sup>

A megismerés aktusának realista értelmezése Hartmann számára egyértelműen meggyőzőbb bármiféle idealista értelmezésnél, ugyanakkor nem ez az a transzcendens aktus, amelyben a realitás ténye közvetlenül adott. A tárgy *elsősorban* nem az, amit megismerünk, hanem olyasvalami, ami minket gyakorlati értelemben *érint* (uns praktisch angeht<sup>29</sup>), amellyel számolnunk kell, fel kell dolgoznunk, viszonyulnunk kell hozzá, s mint ilyet: kihasználnunk, legyőznünk vagy elviselnünk kell. A megismerés csak ezek után következik. Az ismeret nem értelmezhető sem ítéletként, sem pedig valaminek a tételezéseként. Az ismeret valaminek a megragadása, ami a megismeréstől függetlenül olyan, amilyen, tehát az megismerhető, ami magánvalóan létezik. A megismerési reláció a tudatot transzcendálja, összeköti egy tőle független valamivel. Annak alapján beszélhetünk igazságról, illetve tévedésről, hogy a tárgyat eltaláljuk vagy elhibázzuk.

A megismerés aktusa, szemben a gondolkodással, képzelettel, illetve fantáziával, transzcendens aktus, mely egy reális ellentaghoz kötődik. Tisztán *regisztráló* jellegű transzcendens aktusként viszont az életösszefüggésben másodlagos szerepet játszik. Elsődlegesnek Hartmann az emocionális-transzcendens aktusokat tekinti. A megismerés csupán ezen alapvetőbb, emocionális aktusokra ráépülve jelenik meg. Ennek értelmében a *realitás ténye* közvetlen formában az elsődleges, emocionális aktusokban keresendő. Ezekben *elemi erejű realitásadottságot* mutat ki Hartmann, amely a *reális ridegségével* (die Härte des Realen)<sup>30</sup> való közvetlen szembesülés formáját ölti. A transzcendens aktusok jellegzetessége, hogy egy létét tekintve önálló ellentaggal állnak függési kapcsolatban. Az emocionális transzcendens aktusok fő vonása, hogy ezekben az érzelmi, érzésbeli tónus a realitásbizonyíték valódi hordozója.

Az első csoport a *receptív*, vagyis fölfogó, befogadó aktusok például a megtapasztalás, az átélés, az elszenvedés, az elviselés aktusai, melyekben valami megtörténik a szubjektummal (dem etwas widerfährt<sup>31</sup>). Fontos, hogy a szubjektum itt nem a felfogás és szemlélés, hanem az *érintettség* (Betroffensein) módusában van. A reális *érintettség* mögött egy reális valami áll, amit a szubjektum megtapasztal, valami megésszik a szubjektummal. Megtapasztalás (Erfahren) nem az empirikus megismerés értelmében szerepel, hanem

---

<sup>28</sup> Hartmann (1931): 14. o.

<sup>29</sup> Vö. Hartmann (1965b): 172. o.

<sup>30</sup> Hartmann (1931): 18. o.

<sup>31</sup> Vö. Hartmann (1931): 16. o.



egy elementárisabb, az életben mélyebben gyökerező tapasztalás, a történet aktus-korrelátumaként (kiegészítőjeként) értett tapasztalás, melynek során a szubjektum nem néző, hanem *részvevő, átélő* szerepben van. Ennek egy speciális fajtája az átélés vagy megélés (Erleben), melyben az én hangsúlyosabb (szemben a megtapasztalással, ahol inkább a történet objektivitása). Egy további receptív aktus az elszenvedés aktusa, melyben annak realitásbizonyossága, ami súlyt minket, közvetlenül adott. Fontos megjegyeznünk, hogy a fizikai elszenvedés csak határeset, az emberi lét folyamatos harc különböző erőkkel, követelményekkel, kötelességekkel, akadályokkal, nehézségekkel és bonyodalmakkal, melyek az elszenvedésben érzékelhetővé lesznek számunkra, érintenek, sújtanak minket. A történet realitása ebben az érintettségben egy *közvetlenül* „meggyőző” módon adott.

A receptív aktusok nemcsak a realitás adottságának más módját nyújtják, mint a megismerés, hanem ezek a megismeréstől *függetlenül* állnak fenn. A realitás bennük *közvetlenül* adódik, nem vár a megismerésre, bár követheti őket megismerés.

A második csoport, az emocionális *anticipáló* aktusok alapját a jelentudattól eltérő bizonyosság képezi. Mivel annak tudatában élünk, hogy a történetek áradata feltartóztathatatlanul közeledik, folyamatosan számolunk az eljövendővel. Ezekben a prospektív aktusokban a szubjektum az *előzetes érintettség* (Vorbetroffensein<sup>32</sup>) módusában van. Ilyen aktusok az elvárás, a megérzés, a készenlét, az elszántság, a félelem, az aggodalom, a remény, a kíváncsiság. S bár ezen aktusok némelyike gyakran tartalmilag illuzórikus elemet is tartalmaz, mindez bizonytalanságot csak az eljövendő ígylétét (Sosein) tekintve jelent.

Az emocionális-transzcendentális aktusok harmadik csoportja az emocionális-*spontán*, azaz az aktív, jövőre irányuló aktusok, mint például a vágyakozás, az akarás, a tett, a cselekvés. Hartmann ide sorolja a belső állásfoglalást és az érzületet is. Ezek az aktusok is prospektívák (előretekintők), a cselekvés számára nyitva álló jövő felé fordulnak, ugyanakkor nem receptívek, szubjektumuk nem direkt érintett. Ezekben az aktusokban a realitás emocionálisan három mozzanatban adott – *dolog, személy és szituáció* képezik akarat és cselekvés három reális objektumát.

A dolog által kerül előtérbe a realitás ridegsége, más szóval a minden cselekvést kísérő *ellenállás élménye* (Widerstandserlebnis<sup>33</sup>), mely a realitás tényének jellegzetes alapformája.

A második mozzanat, melyben a realitásadottság kifejezésre jut, a *személy*, pontosabban az aktív szubjektumon kívüli más személyek. Ők a cselek-

---

<sup>32</sup> Hartmann (1931): 21. o.

<sup>33</sup> Hartmann (1931): 22. o.

vés, akarás, érzület második, tulajdonképpeni reálobjektumai. Mint érintettek, receptíven viszonyulnak az aktív szubjektumhoz, az *érintettség* módusában vannak. Mindazonáltal az aktív szubjektum számára épp tettének megmáshíthatatlansága, felelősségének tudata, s egyben az, hogy cselekvése érinti a Másikat, vet a szubjektumra visszamenőleges fényt vagy árnyékot. Ezt a jelenséget nevezi Hartmann *visszamenőleges érintettségnek* (Rückbetroffensein<sup>34</sup>). Ezt a viszonyt aztán tartalmilag tovább árnyalják az értékmozzanatok, de a realitásadottság szempontjából ezek nem lényegesek.

#### 4. AKTÍV AKTUSOK, SZITUÁCIÓ ÉS TRADÍCIÓ

A realitásadottság az emocionális spontán aktusokban egy harmadik módon is kifejezésre jut. Ez a szituáció aspektusa, mely a személyt hívatlanul, akaratlanul megrohanja, meglepi, belekerül, s folyamatosan cselekvésre, állásfoglalásra, döntésre, szabadságra kényszeríti. Aktivitásra, mely által a környező (dologi és szellemi) valóság ellenállásában és tettének velejárájaként a visszaható érintettségben folyamatosan szembesül a realitás kéréllhetetlenégével. Jellemzője a történések feltartóztathatatlansága, a reális áramlása és a neki való kiszolgáltatottság. Az ember az adott viszonyok foglya. Maga a szituáció a mindenkori dologi-szellemi realitás kontextusa, melyben mint közegben a személy létezik, tapasztal, megismer, remél, állást foglal és cselekszik.

A szellem három formája: a *személyes*, az *objektív* és az *objektívált* szellem elválaszthatatlan egységet képez, egyetlen ontológiai réteget alkot, csak az analízis szintjén szétválaszthatóak. Két szempont, individualitás és elevenesség alapján csoportosíthatóak: beszélhetünk egyes és közös szellemről, illetve élő és élettelen szellemről. Az alábbi felosztás fényében az objektív szellem láthatóan, mint összekötő kapocs (Bindeglied) szerepel.<sup>35</sup> A következő táblázat áttekinthetővé teszi a szellem három formájának alapvető meghatározásait.<sup>36</sup>

	<b>személyes szellem</b>	<b>objektív szellem</b>	<b>objektívált szellem</b>
elevenesség	élő	élő	nem élő
realitás	reális	reális	irreális
individualitás	individuális	individuumfölötti	individuumfölötti

<sup>34</sup> Hartmann (1931): 24. o.

<sup>35</sup> Vö. Hartmann (1962): 71. o.

<sup>36</sup> Az alábbi táblázatot ld. Boros (2015): 178. o.

Fenti jellegzetességeiből adódóan csak a személyes szellem képes szeretni és gyűlölni, csak ő rendelkezik erkölcsi érzéssel és tudattal, a jövőre vonatkozó akarattal, illetve öntudattal.<sup>37</sup> Az objektív szellem pedig mint a történetiség hordozója jelenik meg, s mint ilyen, maga is múlandó, de az időbeliség egészen más léptéke jellemző rá. Az objektívált szellem helyzete egészen más, már nem tartozik az élő szellemhez, mivel maga már nem reális, hiszen „az időtlenbe, s ezáltal az ideálisba és időfelettibe nyúlik át”<sup>38</sup>, ugyanakkor egyúttal része az időbeli történeti folyamatnak. Személyes és objektív szellem alkotják az élő szellemet, mely reális (tehát individuális és időbeli); az időtlen lényegiségek pusztán a szellem tárgyi szféráját alkotják.<sup>39</sup>

Közösség nélkül, objektív szellem nélkül a személyes szellem nem létezhet, pusztá lelki lény marad. Míg a szellem nélküli (szolgáló) tudat a vitális funkciókba rögzített, azokat szolgáló tudat, uralkodó tudat rendelkezik az objektivitás képességével.<sup>40</sup> Az objektivitás lehetősége abban áll, hogy képesek vagyunk a dolgoktól távolságot tartani,<sup>41</sup> azaz nem relativizáljuk a dolgokat ösztöneinknek megfelelően, hanem azok magánvalóságukban érdekelnek minket. Hartmann az objektivitásra való képességet az excentrikus önbesorolás (*exzentrischen Selbsteinordnung*) következményeként érti, melynek révén a szolgáló tudat tárgyas tudattá lesz.

Mikor az *objekció* során valamit a szubjektum objektumává lesz, a tárgyon, melyet objektívál, ez a folyamat semmit sem változtat. Az *objektíváció* során viszont valami korábban tárgyi értelemben nem létezőt hozunk létre. A szellemi objektívációkat az élő szellem hozza létre, oly módon, hogy önmagát objektíválja és e szellemi tartalmakat rögzíti (például irodalom, képzőművészet, emberi találmányok).

Az ember az *objekció* által önmagát az objektumok szubjektumaként értelmezi, azaz az öntudat közvetett módon keletkezik, közvetettségének azonban nincs tudatában, ennek megfelelően Hartmann *közvetett közvetlenségnek* (vermittelte Unmittelbarkeit) nevezi.<sup>42</sup> Bár a szellemi individuum különleges helyzete lehetővé teszi, önmagának közvetlen megragadását, ugyanakkor ennek során az én bizonyos értelemben *önmaga útjában áll* (Sich-selbst-im-Wege-Stehen des Ichs).<sup>43</sup> A személy én-tudata alatt Hartmann a *centrális*

---

<sup>37</sup> Vö. Hartmann (1962): 73. o.

<sup>38</sup> Uo.

<sup>39</sup> Vö. Hartmann (1962): 98. o.

<sup>40</sup> Vö. Hartmann (1962): 109. o. Hasonlóan Plessner elemzéséhez: Plessner (1975): 237-245. 288-309. o.

<sup>41</sup> Vö. Hartmann (1962): 111. o.

<sup>42</sup> Vö. Hartmann (1962): 121. o.

<sup>43</sup> Vö. Hartmann (1962): 102. o.

önadottságot érti (zentrale Selbstgegebenheit).<sup>44</sup> Az én nem lehet egyszerre a megfigyelés szubjektuma és objektuma is, mivel nem tud úgy kilépni önmagából, hogy önmaga számára szembenállóként (Gegenstand, Gegenstehendes) jelenjen meg, azaz a szubjektum nem válhat teljes mértékben objektummá.<sup>45</sup> Magát az öntudatot Hartmann másodlagosként értékeli, mivel az csupán az utólagos megragadása annak, ami a személy mindig is volt.<sup>46</sup>

#### BEFEJEZÉSÜL: A MEGFIGYELŐ, MEGISMERŐ ÉS AKTÍV SZUBJEKTUM

A személyes és objektív szellem összjátékából keletkező tradíció – melyben a társas lény él és cselekszik – adja meg a játékkeret, illetve a határokat az individuum, mint társadalomban élő lény számára. A múlt kétféleképpen nyúlik bele a jelenbe: vagy az objektív szellemhez, annak jelenéhez tartozik (ekkor a reális és élő szellem része), vagy az objektiváció által megtartott. Az utóbbi állásfoglalást (Stellungnahme) követel az objektív szellemtől, s lehet az élő szellem hordozója, ugyanakkor akadályozhatja is azt.<sup>47</sup> Minden objektív szellem múltja részben még élő – vagy legalábbis életképes, átültethető –, részben pedig halott. A halott múlt egy részét az élő szellem nehezékként, béklyóként magával cipeli (Mitgeschlepptes), más része viszont meghaladottnak, elintézettnek tekinthető. Mindhárom fokozat (Lebendige, Mitgeschleppte, Abgetane) jelen lehet objektivációként az élő szellemben, s ekkor a következőképp súlyozódnak: az élő szellem mozgatóerői, korlátozói, illetve semleges tényezők.<sup>48</sup>

A személy állandó, befejezetlen, spontán ön-teremtésben létezik.<sup>49</sup> Ahogy a megismerési viszony sem elsődleges számára, úgy élettere sem elsődlegesen az objektumok, hanem akciók és reakciók terepe. A megismerés az a másodlagos aktus, mely utólagos fellépésével az emocionálisan megtapasztaltat az objektivitásba emelheti. Emocionális tapasztalás és objektív megismerés tárgya tehát egyazon realitás. Élményösszefüggésbe ágyazott aktusokról van szó, melyek abból csak absztrakció révén szakíthatók ki. A szkepszis és az idealizmus alapvető tévedése, hogy elfeledkezik erről a kontextusról.

Reális és látszatfenomének megkülönböztetésének kritériumát Hartmann a *fenoméntranszcendencia* fogalmának bevezetésével adja meg. Ez annyit

---

<sup>44</sup> Vö. uo.

<sup>45</sup> Vö. uo.

<sup>46</sup> Vö. Hartmann (1962): 144. o.

<sup>47</sup> Hartmann (1962): 547. o.

<sup>48</sup> Vö. Hartmann (1962): 558. o.

<sup>49</sup> Személy-lét (Personsein) fogalmához bővebben ld. Boros (2015): 183-185. o.

jelent, hogy a fenoménben van egy mozzanat, amely túlmutat önmagán, ezáltal transzcendálja saját fenoménkarakterét, tehát a megjelenő tartalom határozottan olyasmire utal, ami maga nem jelenség, egy fenoménfelettire. A fenoméntranszcendencia nincs meg a pusztá tudataaktusokban (vélekedés, gondolkodás, elképzelés, fantázia). A transzcendens aktusok fenoménjeiben viszont megvan (ahogy például a megismerési aktus is egy létviszonyra utal). Az emocionális-transzcendens aktusokban pedig az aktuátranszcendencia az érintettség módusában adott, itt a fenomén jellegzetes, igazi, vitathatatlan fenoméntranszcendenciát mutat, a reális, mint egyfajta tolakodás, ridegség, teher, kényszer jelenik meg. Általánosságban elmondható, hogy aktus és tárgy realitása minél eloldozhatatlanabban kapcsolódik össze, annál nagyobb a realitás adottságának súlya az adott aktusban.

A személy élete, mint szituációk folyamatos láncolata értendő. Az ember e szituációs összefüggésben létezik, s ennek áramlásából nem tud kilépni; a szituáció cselekvésre kényszeríti. Ez az érintettség jóval több pusztá megfigyelő viszonynál.<sup>50</sup> Hartmann mindezt nem kiszolgáltatottságként, hanem *tettréhívásként* (Herausgefordertsein zur Tat)<sup>51</sup> érti. A személy cselekvése során *a reális történés erejét* (Drastik des Realgeschehens<sup>52</sup>) tapasztalja és alakítja, formálja a világot és egyúttal önmagát is.<sup>53</sup>

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Boros Bianka (2015): Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre. Ergon Verlag, Würzburg, 2015.
- Hartmann-Heimsoeth (1978): Hartmann, Frida – Heimsoeth, Renate (Hrsg.): Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
- Hartmann (1909a): Hartmann, Nicolai: Platos Logik des Seins, Töpelmann, Gießen, 1909.
- Hartmann (1909b): Hartmann, Nicolai: Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik, Töpelmann, Gießen, 1909.
- Hartmann (1912): Hartmann, Nicolai: Philosophische Grundlagen der Biologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1912.
- Hartmann (1931): Hartmann, Nicolai: Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H. Berlin, 1931.

---

<sup>50</sup> Vö. Hartmann (1962): 135. o.

<sup>51</sup> Vö. Hartmann (1962): 138. o.

<sup>52</sup> Vö. Hartmann (1962): 139. o.

<sup>53</sup> Vö. Hartmann (1962): 143. o.

- Hartmann (1958a): Hartmann, Nicolai: Systematische Methode. In. U.ő.: Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus Zur Ontologie. Band III, Berlin, 1958. 22-60. o.
- Hartmann (1958b): Hartmann, Nicolai: Systembildung und Idealismus. In. U.ő.: Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus Zur Ontologie. Band III, Berlin 1958. 60-78.
- Hartmann (1958c): Hartmann, Nicolai: Über die Erkennbarkeit des Aprorischen. In. U.ő.: Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus Zur Ontologie. Band III, Berlin, 1958. 186-220. o.
- Hartmann (1962): Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Walter de Gruyter, Berlin, 1962.
- Hartmann (1965a): Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
- Hartmann (1965b): Hartmann, Nicolai: Zur Grundlegung der Ontologie. Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
- Morgenstern (2013): Morgenstern, Martin: Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns. <http://philosophy-e.com/vom-idealismus-zur-realistischen-ontologie-das-fruhwerk-nicolai-hartmanns/#fn-2058-30> (utolsó letöltés: 2016. május 13.)
- Plessner (1975): Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Walter de Gruyter, Berlin, 1975. (Első kiadás: 1928).