

HEINRICH RICKERT

**A MEGISMERÉS TÁRGYA (BEVEZETÉS A
TRANSZCENDENTÁLFILOZÓFIÁBA)**

Fordította: Simon Ferenc
A fordítást az eredetivel egybevetette: Juhász Anikó

Heinrich Rickert 1863-ban született Danzigban és 1936-ban Heidelbergben halt meg. A neokantianizmus Badeni Iskolájának Windelband melletti másik legjelentősebb alakja, az ún. „heidelbergi tradíció” jeles képviselője. Freiburgban habilitált 1891-ben, ahol 1894-től, A. Riehl utódaként, professzor. 1916-tól Heidelbergben tanít (Windelband utódja).

Filozófiája a tradicionális lét – tudat viszony transzcendentalista módszertanú, axio-logikailag is megalapozni szándékozott megközelítése.

Ennek az elméletnek az ismeretleméleti-fenomenológiai alapvetése az 1892-ben megjelentetett „Der Gegenstand der Erkenntnis”, axio-logikai-profizikai megalapozása a „Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”, és rendszeres összefoglalása a „System der Philosophie” (1921) és a „Grundprobleme der Philosophie” (1934).

Főbb művei:

Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892. (A megismerés tárgya.)

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. I. 1896; II. 1902. (A természettudományos fogalomképzés határai.)

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899. (Kulturtudomány és természettudomány.) – Magyarul: Kulturtudomány és természettudomány. (Fordította: Posch Árpád) Bp. 1923.

Die Philosophie des Lebens. 1920. (Az életfilozófia.)

System der Philosophie. I. 1921. (A filozófia rendszere.)

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1924. (A történetfilozófia problémái.)

Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. 1930. (A prédikátum logikája és az ontológia-probléma.)

Grundprobleme der Philosophie. 1934. (A filozófia alapproblémái.) Magyarul: A filozófia alapproblémái. (Fordította: Simon Ferenc) Bp. 1987.

Első fejezet: Az ismeretelmélet alapproblémái.....	103
I. Az ismeretelmélet két útja.....	104
II. Az ismeretelméleti kétely.....	107
III. Az objektum három fogalma.....	112
IV. Az ismeretelméleti realizmus	117
V. A tudat fogalma	122
VI. A reális szubjektumok	125
VII. Az ismeretelméleti szubjektum	132
VIII. A transzcendens fogalma	142
Második fejezet: Az immanencia álláspontja	148
VI. Az immanens leképezési elmélet	148

Első fejezet

Az ismeretelmélet alapproblémái

A megismerés fogalmához a szubjektumon kívül, amely megismer, hozzátartozik az a *tárgy is, amelyet* a szubjektum megismer. „Tárgy” alatt mindenekelőtt azt kell értenünk, ami a szubjektummal, tőle független dologként, *szembenáll*, mégpedig abban az értelemben, hogy a megismerésnek – amennyiben célját el kívánja érni – erre a tárgyra kell irányulnia. A megismerésnek célja az tehát, hogy igaz, vagyis „objektív” legyen. Kérdésünk pedig így hangzik: mi a megismerésnek a szubjektumtól független tárgya; valamint, hogy mi biztosítja a megismerés objektivitását?

Az ismeretelméletben járatlan emberek nem érzékelnek ebben problémát. Számukra a megismerés tárgyai a „külvilág” dolgai, azaz azok a valóságok, amelyek a szubjektumon kívül találhatóak, és ha arról kérdeznénk őket, mi is megismerésük lényege, többnyire bizonyára azt válaszolnák, hogy *képzeitek* vannak a dolgokról, és hogy – ha a dolgokkal *egybehangzó*, vagyis azokat *leképező* képzetekkel rendelkeznek – a valóságos dolgokat ismerik meg.

Még a tudománytól sem teljesen idegen ez a „naív” ismeretelmélet, – legalábbis amennyiben a valóságmegismerés kerül szóba. Alkalmassint felteszik, hogy a „képzetek” nem pontosan úgy adják vissza a dolgokat, ahogy azok vannak, hanem csak „megfelelnek” nekik, vagy „jelzik” őket. Mindazonáltal meg vannak győződve róla, hogy a megismerés tárgyai valóságos képződmények, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és amelyeket a megismerőnek a képzetalkotás során hűen követnie kell. Sőt, még annak a gondolkodónak (aki a megismerés tárgyát, és a szubjektumnak a hozzá való viszonyát érintő megfontolásokban valóban végső és lényegi fordulatot hozott), tehát Kantnak a tanítását is úgy vélik értelmezhetőnek, mintha Kant szerint a megismerő „tudat” a tudaton túl fekvő, vagyis „transzcendens” valósággal állna szemben, amelynek „jelenségét” azért veszi fel magába, hogy általa a valóságos dolgokhoz juthasson. Az objektum és a szubjektum között feszülő, vagyis a szubjektumtól független, magánvalóan fennálló *reális* lét és ezt a létet a képzetek segítségével megragadó *tudat* között fennálló, a „naív” vélemény alapjául szolgáló ellentét eszerint Kantnál (és így egyáltalában is) értetlen marad.

De kidolgozható-e olyan ismeretelmélet, amely a nemtudatos valóságos lét és a leképező tudat ellentétére épül fel; vagy lehet-e másként is felfogni a megismerés tárgyát, mint valamiféle tudaton túli, transzcendens realitást, és a megismerést, mint annak leképező visszatükrözését? Nem szükséges-e a hagyományos megismerés-fogalom teljes átalakítása, ha a valóságos dolgok megismerését meg kívánjuk érteni?

Ez a kérdés az *ismeretelmélet alapproblémája*, és ennek megválaszolásával foglalkozik az itt következő fejtegetés. Hogy röviden megelőlegezzük a végeredményt: fejtegetéseink arra kívánnak rámutatni, hogy a megismerésnek mint a szubjektumtól független, vagyis a tudat számára transzcendens *realitás leképezésének* a felfogása nem vi-

telezhető ki; és hogy ennek megfelelően nem érhetjük be a megismerés tárgyának *mint* transzcendens valóságnak a fogalmával, hanem más fogalmat kell kialakítanunk.

I. Az ismeretelmélet két útja

Ha valaki valamilyen célt el akar érni, gyakran több utat is talál, amely a célhoz vezet. Így van ez az ismeretelméletben is, ezért először az alkalmazott *módszerről* kell szót ejtenünk.

Hogy a valóság megismerésének kérdését a valóság objektivitására tekintettel megvizsgálhassuk, el kell választanunk egymástól a szubjektumot (amely megismer) és az objektumot (amelyet a szubjektum megismer), tehát el kell távolítanunk egymástól a megismerést és ennek tárgyát, mert csak így láthatjuk át, mit is jelent a maga magáértvalóságában mindkét tényező, és hogy miként is viszonyulnak egymáshoz. Csakhogy az elválasztás ténylegesen soha nem végezhető el, mert a megismerésben a megismerés és ennek tárgya, vagyis a szubjektum és az objektum, mindig szigorúan egymáshoz kapcsolódik. Sőt, a megismerés szó egyáltalában értelmét vesztené, ha nem egy olyasvalaminek a megismerése lenne, ami *szembenáll* vele; és éppígy nem látható be, mi is lehetne a „tárgy” jelentése, ha nem a *szubjektummal szembeállított* valami lenne, amelynek a tárgyaként létezik. A szubjektum és az objektum fogalmi kölcsönösen feltételezik egymást, – ahogy pl. az olyan fogalmak, mint a tartalom és a forma, vagy az azonosság és a különbözőség. Ennek ellenére fogalmi szétválasztásuk nem csak hogy lehetséges, de egymáshoz tartozásuk miatt éppenséggel szükséges is, hiszen csak ezáltal válik érthetővé, mit is jelentenek maguk a szavak. Nem érthetnénk meg a „megismerés” szó értelmét anélkül, hogy gondolatban egyúttal ne választanánk el a tárgytól, hiszen a szubjektum mindig valami tőle különböző objektumot ismer meg, ha egyáltalában megismer, és ugyanígy; „tárgyak” csak szubjektumok számára léteznek, amelyekkel szembe kell állniuk, hogy a szubjektum megismerhesse őket. Egymáshoztartozásuk tehát nem zárja ki fogalmi szétválasztásukat: amikor azt mondjuk, hogy az egyik *feltételezi* a másikat, ezzel egyúttal meg is *különböztetjük* őket. A tézis és heterotézis szintézise feltételezi, hogy *mind* az egyik, *mind* a másik, tehát a jelen esetben mind a szubjektum, mind pedig az objektum létezik.

A megismerésfogalom eme *kétoldalúságán* alapul mármost a *két különböző megközelítésmód* lehetősége, amelyek közül választanunk kell, ha a megismerés tárgyát és a tárgy megismerését meg akarjuk határozni. A vizsgálat során a megismerés mindkét oldalából, hogy röviden fejezzük ki magunkat: a szubjektív és az objektív is kiindulhatunk. Figyelmünket irányíthatjuk először a *tárgyra*, hogy ennek lényegét rögzítsük, miközben, ahogy csak lehetséges, elvonatkoztatunk a megismerés szubjektumától, és azt csak később, a megismerésfogalom teljes kibontásakor vesszük tekintetbe. És fordítva; vizsgálhatjuk először a megismerő *szubjektumot*, és – miután feltártuk lényegét – belőle vonhatunk le következtetéseket a megismerés tárgyára nézve, hogy ezáltal egy olyan teljes megismerésfogalomhoz jussunk, amely mind a szubjektumot, mind az objektumot átfogja. Röviden: mind a megismerés tárgyából, mind a tárgy

megismeréséből kiindulhatunk, – sőt, kezdetben az egyik vagy a másik oldalt előnyben *kell* részesítenünk, hiszen nem beszélhetünk egyszerre az egészről; az egyiket csak a másik után fejthetjük ki.

Mármost, hogy a két megközelítésmód közül melyik a jobb, és különösen, hogy milyen messzire juthatunk, ha *csak* az egyik utat járjuk, az a vizsgálat kezdetén nem dönthető el. Csupán az biztos, hogy – amennyiben átfogó rendszert akarunk kiépíteni – mind a szubjektumot, mind pedig az objektumot (amelyek csak fogalmilag választhatók el egymástól) egyaránt jogához kell juttatnunk. De talán érthető az is, hogy kezdetben, és főként a kezdő számára, akinek valamiféle ismeretelméleti bevezetésre van szüksége (és ez a könyv is ilyen célt szolgál), a második eljárás mód alkalmazása a célravezetőbb, az, amelyik a *szubjektum* vizsgálatával kezdi. Az ismertből indul ki, hogy általa felfedezhesse az ismeretlent.

Hogy mi is a megismerő szubjektum, annak (legalábbis egy bizonyos fokig) mindenki számára, aki maga is megismer, megállapíthatónak kell lennie, – amihez aztán már biztos kapcsolódhat a vizsgálat. A szubjektív eljárás módot követve csak önmagunkról kell elmélkednünk. Legalábbis első pillantásra így tűnik, és valóban a legújabb kor ismeretelméletei is mindenütt a szubjektumból indultak ki, hogy – amennyiben e feladat szükségszerűsége egyáltalában világos volt számunkra – ennek fogalmából fejték ki aztán a tárgy fogalmát, amikor azt kérdezték: mihez jut a szubjektum a megismerés során? A válaszból kellett, hogy adódjon a tárgy fogalma. Sőt nyugodtan gondolhatnánk, hogy ez az egyetlen célravezető út, hiszen lehetetlen, hogy a megismerés tárgyat önmagában fogjuk fel. Itt valóban a szubjektív utat választjuk, és voltaképpen semmi nehézséget nem okoz, ha a vizsgálat kezdetekor az objektív megközelítési mód lényegében még tisztázatlan. A lehetőségekhez képest fokozatosan kell előrenyomulnunk a szubjektumtól az objektum felé, és – ha tisztában vagyunk vele, mi is a megismerés – egyúttal fel kell tételeznünk egy olyan valaminek a létezését is, amelyre a szubjektumnak irányulnia kell, fel kell tételeznünk tehát a szubjektumtól független tárgy létét is. Mindenesetre – ahogy később majd látni fogjuk – ennek az eljárásnak nehézségei is vannak, és nem egy félreértésnek illetve zavarnak lehet a kiindulópontja. Ennek ellenére már csak azért is ezt a szokásos utat választjuk, mert csak így tudunk kapcsolódni az ezidáig folytatott ismeretelméleti vizsgálódásokhoz, és csak így tudjuk azok eredményeit is felhasználni.

De van más oka is, hogy – legalábbis egyelőre – a szubjektumot állítsuk az előtérbe. Ahogy már utaltunk is rá, a kérdés az: nem a képzeteket létrehozó tudatnak a tudaton túli, és ennyiben *transzcendens realitáshoz* való viszonyán alapul-e a megismerés objektivitása? Nos egy ilyenfajta megismerésfogalom fenntarthatóságával szemben már korán kifogást emeltek, és mind a mai napig döntő módon esik latba, hogy a transzcendens valóságnak nemcsak a megismerhetősége, de létezése is kérdésessé tehető. Ez nyilvánvalóan minden olyan ismeretelemélet számára létkérdés, amely a megismerés tárgyat egy a tudaton „kívül” fekvő realitásban véli felfedezni, hiszen amennyiben ennek a „külvilágnak” a létezését jogosan kétségbe vonjuk, a szokásos nézet számára semmilyen „tárgy” nem marad. A vizsgálat tehát abba a sokat vitatott problémába ütközik, hogy létezik-e a megismerő tudattól független, transzcendens valóság?

Hogy a kérdésre válaszolni tudjunk, szükségszerű, hogy először a szubjektumot vessük vizsgálat alá, hiszen a tárgy – a kérdésfelvetés módja következtében – teljesen problematikusává vált. Ezért a tárgyat kezdetben úgy kell kezelni, mint egy meghatározatlan valamit, amelyről semmi más nem mondható, minthogy a megismerő szubjektummal szembenáll. A látszólag egyedül álló szubjektummal kell tehát kezdenünk, hogy aztán, rajta keresztül, fokozatosan újra eljuthassunk az eltűntnek vett tárgyhoz.

Mindazonáltal a transzcendens valóság eme problémájának újfajta megközelítése további magyarázó megjegyzéseket igényel, ha eljárás módunk lényegéről teljes világosságot akarunk. Jóllehet nem jelenthetjük ki, hogy általánosan elismert megoldás birtokában vagyunk, és ezért minden további vizsgálat felesleges, mindenesetre széles körben lelanyhult az érdeklődés az iránt a sokat emlegetett kérdés iránt, amelyet a „külvilág realitása” kérdésének szokás nevezni, – és ez érthető is. Egyrészt ugyanis magától értetődőnek tartható az a tétel, hogy a tudás nem terjedhet tovább, mint maga a tudat, és ezért egy a tudaton „kívüli” valóság létezésének legalábbis problematikusnak kell lennie. Ugyanakkor azonban azokat a „konzekvenciákat”, amelyek a valóságos létnek a tudattartalmakkal való azonosításából adódnak (pl. a szolipszizmusban), joggal annyira félelmeteseknek találjuk, hogy ellenük egyedül a transzcendens valóság létét állító nézet elfogadásában látunk biztosítékot. A transzcendens valóság létevel kapcsolatos kétségünket (nemritkán alaptalan vagy üres kétségként) kelletlenül próbáljuk lefojtani, vagy – Schopenhauerrel együtt – az elméleti „egoizmusban” (ahogy korábban a szolipszizmust nevezték) egyfajta mentsvárat látunk, amely jóllehet bevehetetlen, de amelynek őrsege soha nem is támad ki, és amely éppen ezért minden veszély nélkül hátra is hagyható. Azzal a gondolattal vizsgáljuk magunkat, hogy ha nincs is rá bizonyíték, szíve mélyen minden ember *hihet* a külvilágnak és embertársainak a tudattól független realitásában. Nem kell újra és újra felvetnünk a descartesi gondolatot. A filozófia történetében ennek a kérdésfelvetésnek is bizonyára megvolt a maga értelme, de ismételtetése fölösleges. Senki sem veszi ma már komolyan az olyan kérdéseket, hogy álmodjuk-e a világot, vagy hogy valamiféle gonosz szellem ámtításának a foglyai vagyunk-e. Csak az jelenthet problémát, hogy *miként* jöhet létre a rajtunk kívüli valóság, – hogy egyáltalán létezik, abban már a filozófia sem kételkedhet.

Mindezt elismerhetjük, de mégis azt kell mondanunk, hogy ezzel még nem nagyon jutottunk előbbre az ismeretelméleti problematika tisztázásában. Ha egyszer egy meggyőződéses szolipszista valóban meg akarná kísérteni, hogy „egyedüli létezőként” tudatvilágát saját „tulajdonaként” fogja fel, vagy hogy a transzcendens realitás létét illető kételyéből kiindulva további „gyakorlati következtetéseket” vonjon le, akkor vele szemben valami másféle ellenvetésnek lenne helye, nem pedig tudományos ellenérvnek. De ez a körülmény még nem tartalmazza annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy több-e a valóság, mint pusztán tudattartalom. Le kell szögezni: ismeretelméleti problémával kerültünk szembe, amelyet csak az ismeretelmélet válaszolhat meg. Csak-hogy épp az ismeretelmélet számára nem léteznek mentsvárok, amelyeket – bármilyen „hittel” is nyugtatva magunkat – hátrahagyhatnánk. Az ismeretelméletnek rá kell kérdeznie, hogy mi tehető egyáltalában ismeretelméleti problémává, és különösképpen azt kell tisztáznia, hogy az a valóság, amelyet a mindennapi életben annak tartunk, „valóságosan” is az-e, mégpedig abban az értelemben, hogy ez a valóság az őt leképe-

ző és visszatükröző tudat számára a megismerés transzcendens tárgyaként jelenik-e meg? Más szavakkal: a szubjektumból kiinduló ismeretelméletnek mindig kételkednie kell ott, ahol az ismeretelméleti érdekelttség kétségbe vonható, csupáncsak arra kell ügyelnie, hogy kételkedésének mint *ismeretelméleti elvnek* a lényege ne maradjon homályban. Éppen ezért, mielőtt még a tárgyra térnénk, az ismeretelméleti kétely lényegével kapcsolatosan néhány szót hozzá kell fűznünk az ismeretelmélet kiindulópontjáról szóló fejtegetéseinkhez, hiszen meghatározó jelentőséggel bír szubjektív eljárásunk kezdetén, de a későbbiek során is.

II. Az ismeretelméleti kétely

Azzal kell kezdenünk, hogy a kételyt – abban az értelemben, ahogy mi használjuk – elhatároljuk attól a megközelítéstől, amelyet „szkepticizmusnak” szoktak nevezni, és amelyet különös filozófiai „álláspontként” szoktak rögzíteni. Ez a megközelítés ma még sokakban komoly respektusra talál, ami azonban – ha több kíván lenni, mint egy a kezdők számára pedagógiaileg értékes átmeneti stádium – az ismeretelméletben korántsem jár ki neki. Természetesen semmit nem szabad „kritikátlanul” elfogadni, – de ez a tudományos kötelezettség sokkal magátólértetődőbb, mintsem számára bármilyen különös jelzõt ki kéne találnunk. A szkepticizmus mint elv, vagy mint „álláspont”, vagyis az egyáltalában vett megismerés lehetőségének a kétségbevonása, éppen hogy *nem* a „kritikai” szellem ismertetőjegye, ahogy képviselői hiszik, sőt, az ismeretelmélet területén éppen hogy abszurdításra vezet. Mindezt, hogy a manapság szokásos félreértéseket megelőzzük, már a vizsgálat kezdetén a lehető leghatározottabban hangsúlyoznunk kell. Ha a megismerés tárgyát nem előfeltételezni, hanem csupán kutatni kívánjuk, akkor nem tehetjük fel a kérdést, hogy létezik-e egyáltalában egy a szubjektumtól független tárgy. Ezt a kérdést ott csempésszük az ismeretelméletbe, ahol értelmetlenségét szeretnék kimutatni, – ekkor mindenestre könnyű a dolguk.

Fejtegetéseinket szándékosan ezekkel a szavakkal kezdtük: a megismerés *fogalmához* a megismerő szubjektumon kívül (amely megismer) mindig hozzátartozik egy tárgy is, amelyet megismerünk; vagyis a mérték objektivitásának megállapításához. Tehát már eleve biztosak vagyunk benne, hogy lennie *kell valaminek*, ami a megismerő szubjektumtól oly módon *független*, hogy a megismerés éppen *ráirányultsága* alapján válhat igazzá vagy objektívvé. Egyébként nincs értelme ismeretelméleti problémafelvetésnek, amelyre igaz választ várunk. Az ismeretelméleti problémafelvetés *abszolút* különbséget előfeltételez az igaz és a hamis gondolat között, és ezáltal egy olyan valamit is, amin ez a különbség nyugszik. Az igaz gondolat ennyiben mindig *több*, mint a szubjektum pusztá gondolata, és ezen a „többön” nyugszik az objektivitás. Amit tudni szeretnénk éppen ezért csak annyiban van, *amennyiben* a tárgy a megismerés tárgya, és a megismerés a tárgy megismerése. Bizonyára igaza van Hegelnek, amikor azt mondja: „A megismerés vizsgálata nem mehet végbe másként, mint megismerően; ezt az úgynevezett eszközt megvizsgálni nem jelent mást, mint azt megismerni. Megismerni akarni azonban, mielőtt megismernénk, éppoly képtelen valami, mint ama skolasztikusnak a bölcs szándéka, aki úszni akar tanulni, mielőtt a vízbe merészke-

dik." Mindazonáltal a feladatát teljesíteni szándékozó tudománnyal szemben ezeknek a hegeli szavaknak a ma is kedvelt variációi csak annyit érnek, mint levegőnek a pofon. Olyan ismeretelmélet, amelyre ez a kritika ráillene, csupán ellenfeleinek a fejében létezik. Hogy van megismerés, azt a megismerés elméletének is (sőt éppen ennek) *előfeltételeznie* kell, – hiszen különben mit vizsgálhatna ez az elmélet?

Továbbá azt is hangsúlyoznunk kell, hogy egy ismeretelméleti megközelítésben más vonatkozásban is eltűnik a „külvilág realitására” utaló kérdés abszurd mellékíze, amely csak azért tapadhat hozzá, mert a gyakorlati élet nyelvéből a filozófiai terminológiába átkerülő kifejezésekben jónéhány nem a dologhoz tartozó jelentés is továbbcseng. A „külvilág” szó – ahogy ezt később majd közelebről is látjuk – csak igen korlátozott mértékben alkalmas annak kifejezésére, amit itt meg kell kérdőjeleznünk. A megismerő tudattól „független”-nek, vagyis a „transzcendens”-nek a fogalma egyáltalában csak a vizsgálat későbbi menetében lesz egyértelműen meghatározható; a „külvilág” terminusát egyelőre csupán azért használjuk, hogy a tradícióhoz kapcsolódhassunk. Az ismeretelmélet sohasem vonhatja kétségbe azt, amit e szó alatt a mindennapi életben értenek. Inkább arra kell tekintettel lennünk, hogy a világ szó jelentésének, mint tudattartalomnak a megadása, sajnos a filozófiai frásokban sem mindig ismeretelméleti jellegű. Joggal mutatott rá Riehl (*Der philosophische Kritizismus* II., 2, 1887. S. 137 ff.), hogy „gyakran magasabb szellemi természetünk félreértett követelményei” vezetnek „idealizmushoz” (vagy pontosabban: spiritualizmushoz), mert ezek „nem elégszenek meg soha a jelenségvilággal”; valamint, hogy pl. a pesszimiztikus világnézet Schopenhauernél rendszere „idealista” felépítésének egyik lényegi tényezőjévé vált. Hogy mármost a tudatvilágot pusztá illúziónak, vagy olyan lepelnek fogják fel, amely az igazi lényeket eltakarja, – nos az ilyen gondolatjátékokkal éppoly kevésbé kell törődnünk, mint a szkepticizmussal. Ugyanakkor ez a körülmény nem hozható fel az ismeretelméleti idealizmus ellen, amely a realist csak azért azonosítja a leképezettel, hogy ez alapján a megismerés tárgyára rákérdezessen. A visszaélés, amelyet az „idealista alapgondolattal” szemben elkövetnek, csak még inkább arra kell, hogy ösztönözzön bennünket, hogy a tudattól független realitás létével szembeni kételyt levállasszuk a közvetlenül adott érzéki világ értékességével vagy értéktelenségével kapcsolatos hedonikus, morális, esztétikai vagy vallási megfontolásokról, hogy így tisztáshassuk a szubjektíven eljáró ismeretelmélet módszertani elvét.

Mindazonáltal nem csak az „álláspontként” fellépő szkepticizmus, és a testi világ realitását tagadó metafizikai spiritualizmus ellen kell fellépünk, hanem a kétely minden más komoly megnyilvánulási módja ellen is. Kérdésünk tárgyalásakor többnyire arra az emberre szokás gondolni, aki a modern filozófiában először ismerte fel a maga jelentőségében a „külvilág” létezésének problémáját, és először tette ezt rendszere integratív alkotórészévé. Korábban már elutasítottunk néhány Descartes által használt, de mára már elavult érvet, ugyanakkor más vonatkozásban is meg kell különböztetnünk a kétkedésről kialakított felfogásunkat az övétől. Descartes a saját korában rendelkezésre álló és elsajátított tudást megbízhatatlannak találta, és ez indította arra, hogy megpróbálja a tudományt új és biztos alapokra helyezni. Hogy szándékának megvalósításához biztos kiindulóponttal találjon, fogalmazta meg ismert tételét, hogy mindenben, amit eddig hitt, kételkedni kell, hiszen csak ekkor derül ki, mi az, amit

mint kétségbevonhatatlant meg lehet tartani. A tudattól független világ létezéséhez kétség férhet; ezt éppen annak kellett megkérdőjelezni, aki minden tévedéstől meg akarta óvni magát. Az abszolút bizonyossághoz csak a radikális kételkedésen keresztül lehet eljutni.

Ez a végkövetkeztetés valójában még ma is mértékadó, habár Descartesnál olyan másjellegű gondolatokkal kapcsolódik össze, amelyeket most problémafelvetésünktől távol kell tartani. Mindenekelőtt a descartesi „de omnibus dubitandum est” jön számításba, a „sum cogitans” nem. A második tételben ugyanis a tudattartalomnak nemcsak a *lelki étellel*, hanem a *logikai* gondolkodással való azonosítása is megtalálható, – az ismeretelméletben azonban (ahogy később majd bebizonyosodik) egyik azonosítás sem engedhető meg. Egyrészt semmivel nem indokolható, hogy a testi világ létében inkább kételkedjünk, mint a többi realitásában, amelyeknek a megismerő szubjektumtól függetleneknek kell lenniük, másrészt az sem engedhető meg, hogy a tudattartalom logikai megragadhatatlanságát vagy „irracionalitását” vitassuk. Ami a közvetlenül adottban vagy előfordulóban bennerejlik, elvileg kizárja a kételkedést, Csak a tudat közvetlenségén túl fekvő realitás, és ennek arra való alkalmassága, hogy a megismerés tárgya legyen, válhat (és kell is hogy váljon) problematikussá.

Ettől eltekintve, a mód sem tekinthető kitógástalannak, ahogy Descartes a maga kételkedését megalapozta. A tudományok állapotával való reális elégedetlenség nem lehet az ismeretelméleti probléma felszínre hozatalának nélkülözhetetlen tárgyi feltétele, csupán történeti, és ennyiben véletlenszerű indítéka. Mindezt hangsúlyozni kell, mert még most is vannak egyesek (pl. Volkelt – Erfahrung und Denken. 1886), akik a szaktudományos eredmények bizonytalanságára hivatkoznak, hogy a radikális kételkedés szükségszerűségét bizonyítsák, és mert ezáltal az a látszat keletkezhet, mintha az ismeretelméletnek az volna a szándéka, hogy ő szabjon mértéket a *szaktudományos* vívmányok értékeléséhez, és hogy ő vezesse vissza a tudományos eredményeket igazi értékeikre. Egy ilyen igénytől a szakkutatók el fogják határolni magukat, és joggal fogják visszautasítani azt. Amit a tudományok az évszázadok során létrehoztak, annak megvan a minden ismeretelméleti vizsgálódástól független, önálló jelentősége. Nem az egyik vagy a másik pozitív tudáselem tehető kételkedés tárgyává, hanem a *megismerés általános lényegéről* alkotott vélemény, esetünkben a megismerésnek egy olyan felfogása, amely szerint képzeiteink olyan valósággal állnak összhangban, ami nem tudattartalom, és nem látható be, hogyan korrigálhatna vagy igazolhatna ez a nézet szaktudományos nézeteket, olyanokat például, amelyek a Mars felszínére, vagy az agykéreg funkciójára vonatkoznak.

Ha beláttuk, hogy ismeretelméleti kételkedésünk nem a szaktudományok eredményeinek helyességére vonatkozik, figyelmünket már eleve egy minden következményében fontos mozzanatra irányíthatjuk. Ma már különbséget teszünk a szakkutatás és a filozófia között (amit Descartes még nem tett meg), – ismeretelméletileg ez a különbség a megismerés *tartalma* és *formája* közti különbség alapján ragadható meg. A szaktudományok tartalmi igazságok után kutatnak. Ennek során a kutatandó objektum létezését valóságosként előfeltételezik, és kizárólag azt kérdezik: *miként* jelenik meg a megismerésben ez a valóságos dolog. Amíg a szaktudományok szaktudományokként működnek, nem foglalkoznak olyan kérdésekkel, hogy pl. tárgyaik létszerűen eltérnek-e at-

tól, mint ami tudatosul belőlük, vagy hogy milyen valóságjelleggel, illetve a lét milyen általános „formájával” rendelkeznek, és hogy ezalpján milyen formai viszonyban állnak a megismerő szubjektummal, – mint ahogy azzal sem, hogy létezésük csupán immanens-e, vagy pedig transzcendens módon is létezhetnek.

Éppen ezeket a kérdéseket veti fel azonban az ismeretelmélet. A különös *tartalmi* megismerést teljesen figyelmen kívül hagyja, és csak a megismerés általános fogalmára, vagyis egyáltalában vett tárgyának *formai létjellegére* kérdez rá. Az ismeretelmélet azt kérdezi: mit jelent az, hogy az objektumok „reálisak”? Olyasvalamit vizsgál tehát, ami a megismerés tartalmát nem érinti. Hogy pl. a testek úgy viselkednek, mintha a gravitációs törvénynek engedelmesséknének, az attól függetlenül helyes lehet, hogy tudattartalomként, vagy transzcendens realitásként léteznek-e, és éppígy nem kérdezhajtuk meg egy embriológustól, hogy abban is biztos-e, hogy sormetszései magánvalóan nem többek-e annál, amit ő vagy mások ezekből látnak. Eredményeinek ellenőrzését csak egy értő szakembernek fogja átengedni, hiszen egyedül az érdekl, hogy hogyan néz ki az embrió, nem pedig, hogy a lét milyen szférájában helyezkedik el.

Az ismeretelméleti kétely így mindazt érintetlemül hagyja, amivel a test-tudományok vagy más szakdiszciplínák foglalkoznak, amennyiben ezek abban a hiszemben vannak, hogy egy a megismerő szubjektumtól független realitást ismernek meg. A fizikának vagy a biológiának, a pszichológiának vagy a történettudománynak a valósága – arra vonatkozóan, amit ezek a tudományok a valóságban vizsgálnak – minden kételesen felül áll. Hogy az ismeretelméleti „idealizmus” ellentmondásba kerülhet olyan előfeltevésekkel, amelyek az empirikus realitás tartalmainak kutatásában nélkülözhetetlenek, – arról itt nem kell beszélni. Csak az ismeretelmélet vagy a metafizika számára lesznek ezek problematikusak, azon diszciplínák számára, amelyek kifejezetten valamiféle transzcendens valóságról beszélnek. A szaktudományok felismeréseit ezzel szemben éppen a maguk objektivitásában kell megérteni.

Teljesen elhibázott lenne ezért az is, ha a szaktudományoknak az ismeretelméleti eljárások utánzását ajánlanánk. Az empirikus diszciplínáknak „dogmatikusoknak” kell lenniük, vagyis bizonyos előfeltevéseket vizsgálatlanul el kell fogadniuk, különben nem lehetnének azok, amik. Joggal feltételezte Wundt (*System der Philosophie*, 1889, 3. Aufl., 1907, Bd. I. S. 93.), hogy a részkérdésekben való minden tévedés mellett is, a tudományos eredmények megbízhatósága éppen annak volt köszönhető, hogy a szaktudományok teljesen eltértek azoktól az alapelvektől, amelyeket a régi ismeretelmélet a maga eljárásai során követett. Ennek ellenére mindez a legkevésbé mond ellent a „szkeptikus” eljárásnak az *ismeretelmélet* területén való jogosultságáról, ha a megismerő szubjektumból kiindulva egyáltalában a megismerés tárgyát kell kutatnunk, vagy a megismerő eljárás tárgyra-irányultságát kell megértenünk. Nemcsak a „rég”, de az „új” ismeretelméletnek is – hogy a megismerésnek a *pszichológiai*, vagyis szaktudományos, és ezért szükségképpen „dogmatikusan” eljáró kutatása mellett önálló jelentősége is megmaradjon – csak az lehet a feladata, hogy az összes szaktudományos vizsgálatban (tehát a pszichológia területén is) magátólértetődőként kezelt *előfeltevéseket* problematizálja. Csak így lesz képes a valóság megismerésének általános természetét megragadni. De ha mások a céljai, mint a szaktudományoknak,

akkor módszerének is (vagyis e célok eléréséhez használt gondolkodási eszközök foglatának is) más logikai struktúrát kell mutatnia.

Ez lesz az ismeretelméletben megnyilvánuló kétely pozitív jelentése. Ott kell rákérdeznie valamire, ahol valami kérdéses lehet. Az ismeretelméletnek, ellentétben a vizsgálatlan előfeltevéseken nyugvó tudományokkal, – ahogy már mondtuk – „előfeltevémentsesnek” kell lennie. Persze nem abszolúte előfeltevémentsesnek, hiszen egy olyan gondolkodás, amely a semmiből szeretne kiindulni, valójában sohasem kezdődhetne el. Hogy megismerés *létezik*, hogy egy szubjektum olyan tárgyat ragad meg, amely tőle független, abban nem kételkedhetünk, hiszen – ahogy már mondtuk – ekkor az ismeretelméletnek nem lehetne anyaga, amelyet vizsgálhatna. Sőt, részletesen ki kell majd mutatnunk, milyen további előfeltevéseket kell alkalmaznia, hogy vállalkozásának egyáltalán értelme legyen. De „előfeltevémentsesnek” kell lennie abban az értelemben, hogy *azokat* az előfeltevéseket lehetőség szerint korlátozza, amelyeken a megismerő eljárás tárgyra-irányultsága nyugszik. Arra, hogy egy ilyen, az előfeltevésektől lehetőleg mentes állásponthoz eljusson, csupán egyetlen eszköze van: megpróbál mindenben kételkedni. Ebben az eljárásában nem a tagadás öröme vezeti. Egyedül az a cél vezérli, hogy a kételkedés által nagyobb bizonyossághoz jusson; azáltal ugyanis, hogy egy nem kivitelezhető kísérletben kételkedik, azokat a kétségbevonhatatlan előfeltevéseket világítja meg, amelyek minden megismerés alapjául szolgálnak. Ahogy már Descartes felismerte, hogy magának a kételkedésnek a ténye minden körülmények között kétségbevonhatatlan marad, úgy próbálja az általunk felvázolt ismeretelmélet is kimutatni, hogy milyen előfeltevések mellett marad még egyáltalában értelme a kétkedésnek.

Ha így értelmezzük az ismeretelméleti kételyt, többé elméleti értékét sem vonhatjuk kétségbe. Végleges „álláspontként” a szkepticizmus – ahogy rámutattunk – abszurditás lenne. A kételkedésnek azonban, módszertani elvként, az ismeretelmélet kezdetén kétségbevonhatatlan jelentősége van. Megszabadít bennünket a megismerés lényegével és tárgyának természetével kapcsolatos dogmatikus előítéleteinktől és olyan *eszközként* igazolódik, amely a megismerés *kétségbevonhatatlan alapjainak és előfeltevéseinek* a feltárását kell hogy szolgálja. Mindazonáltal jogosultsága is csak ennyi. Minden olyan megközelítés legalábbis félreérthető, amely az ismeretelméleti vizsgálat értékét az emberi tudás bizonytalanságára utalva próbálja magyarázni. Ezek a megközelítések egyébként csak ritkán vezethetők egyfajta teoretikus kielégületlenségre vissza, többnyire azzal a szemrehányással akarnak szembeszállni, hogy az ismeretelmélet tulajdonképpen csak haszontalan belső töprengésekből és szörszálhasogatásokból áll. Úgy tűnik azonban, a megismerés filozófiája ezt a szemrehányást nyugodtan magára veheti, sőt, ki fogja jelenteni, hogy ez a szemrehányás – legalábbis az itt tárgyalt problémával kapcsolatban – nagyonis megalapozott, egyúttal azonban a lehető leghatározottabban fogja visszautasítani azt a követelést, hogy olyasvalamit nyújtson, ami a maga sajátos területén túlnyúló jelentőséggel bírna. Meglehet, hogy az ismeretelméleti vizsgálódásoknak az össz-szellemi életre nézve nagyobb a jelentőségük, mint másfajta tudományos törekvésnek, és hogy különösképpen a filozófiai diszciplinák számára fontosak. Mindez nagyon örvendetes járulékos siker lenne. Mindazonáltal nemigen vágyódhatunk ilyen sikerre, vagy bármilyen hasonló „haszonra”. Csupán azt a jogot

adjuk meg az ismeretelméletnek, amellyel minden más tudomány is rendelkezik, és amelyet tőle a „pragmatizmus” sem tagadhat meg, – hogy az igazságot az igazság kedvéért kutassa.

Éppen azért, hogy a kétkedést az ismeretelmélet területére korlátozzuk, és az empirikus tudományok eredményeinek megbízhatóságát a maga területén érintetlenül hagyjuk, – nos éppen ezért határoljuk körül az ismeretelmélet *sajátos területét*, amelyet egyébként talán joggal vitatnának el tőle. A kétkedés mindaddig nem érinti sem a gyakorlati élet „naív” emberének az őt körülvevő világ abszolútságába vetett hitét, sem a szaktudományok emberének meggyőződéseit, amíg azok nem akarnak filozofálni, és nem válnak ezáltal dogmatikusokká. A kétkedés nem több, mint az ismeretelmélettel foglalkozó filozófus módszertani segédeszköze, amelynek egyetlen, tisztán ismeretelméleti érdeket kell szolgálnia: a *megismerés és tárgya általános fogalmának* megragadását illető érdeket. Ebben a vonatkozásban ekkor kettős feladata van: elő kell segítenie a hamis megismerésfogalom lerombolását, és a helyes kidolgozását. Pozitív erejével később még megismerkedünk. Először is a hagyományos felfogások ellen fordul, és azt a kérdést teszi fel: létezik-e olyan, tudattól független vagyis transzcendens *valóság*, amely a megismerés tárgya lehetne, vagy amely a megismerésnek objektivitást biztosíthatna?

III. Az objektum három fogalma

A kérdés mindazonáltal még mindig nem eléggé egyértelmű. Hiányzik mind a „tudat” fogalma, mind a tőle „független” valóságnak a fogalma, mind pedig a kettőjük közt fennálló viszony milyenségének tisztázása, – egy olyan fejtegetés tehát, amely először is azt rögzíti: *miben* kétkedhet tulajdonképpen az ismeretelmélet. Hogy a tudatnak a tőle független külvilággal szembeni ellentétét megragadhassuk, először is a szubjektum és az objektum fogalmát kell tisztáznunk. Ezt a két szót a filozófiai nyelv két másik viszony megjelölésére is használja, amelyeknek az itt tárgyalt ellentétekkel való felcserélése éppen az egyik fő forrása azoknak a tévedéseknek, amelyek problémánk tárgyalása során egyáltalában felmerülhetnek. Éppen ezért először is a *szubjektum és az objektum közti ellentét három alapformáját* kell felvázolnunk. Mindenekelőtt az *objektumnak* azt a fogalmát próbáljuk a két másik objektumfogalomtól elhatárolni, amelyre az ismeretelméleti kétely irányul, és amely ezért semmiképpen nem téveszthető össze a másik kettővel.

(Az „objektum” szót magátólértetődően itt nem szabad *speciális* jelentésében felfogni. Fogalmát annyira szélesen kell értelmezni, amennyire csak lehetséges, szélesebben, mint a „dolog” fogalmát, sőt még tovább, mint a reális létnek, vagy a valóságosnak a fogalmát, hiszen léteznek ideális vagy nem-valóságos objektumok is, mint pl. a számok, vagy a geometriai vonalak. Egészen általánosan: objektum mindaz, ami a szubjektumtól valamilyen módon megkülönböztethető. Hogy maga a szubjektum is a gondolkodás „objektumává” válhat, azt a későbbiekben még tárgyalni fogjuk.)

A „külvilág” fogalma – a maga eredeti jelentése szerint, – tartalmazza a *térbelire* való vonatkozás gondolatát. Vele kapcsolatban a rajtam kívüli térben létező világra szokás gondolni, és az, amivel ekkor a külvilág ellentétbe kerül, nem más, mint a testem, a lelkemmel együtt, amelyet a *testben* létezőnek kell elgondolni, hiszen csak egy olyan térbeli létezővel állhat a térbeli külvilág ellentétben, ami a „belsőben” van. A külvilág tehát mindig ott van, ahol én nem vagyok, és a közte és köztem lévő határ nem más, mint bőröm felszíne. Azt a lélekkel bíró testet fogjuk *pszichofizikai szubjektumnak* nevezni, amelyet ez a külvilág körülvesz, és objektum alatt ekkor nem más értünk, mint a *testi ént térbelileg körülfogó valóságot*. Ahol félreértés támad, ezt az első objektumot mindig térbelinek fogjuk venni. Ez az objektum tölti ki a teret, annak a helynek a kivételével, amelyet én elfoglalok. Eme előfeltevés mellett tehát a szubjektum és az objektum *két test*, és a lélekkel bíró testemet mint szubjektumot térbelileg körülvevő világ egyúttal nem más, mint az egyetlen, a szó *tulajdonképpeni* értelmében „külvilágnak” nevezhető realitás. „Belső” világon ezért nem a fizikai léttel ellentétben álló pszichikai létet értjük, hiszen ez a terminus félrevezető lenne.

Mindazonáltal saját testemet is az objektumhoz számíthatom, amennyiben elkülönítem a „képzetektől”, amelyek formájában számomra megjelenik, és ugyanígy objektumnak foghatom fel mindazt, aminek létezését *tudatomtól* független létezésnek ismerem el, vagyis mind a teljes fizikai világot, mind az idegen szellemi életeket, – mindegy, hogy térben létezőnek, vagy téren kívülinek tartom őket. Nem az objektumhoz tartozóként ekkor csak a szellemi énem marad vissza, a maga képzeiteivel, észleleteivel, érzéseivel, akaratmegnyilvánulásaiival, stb. Ezáltal egy másfajta objektumot kapok, amely már akkor megjelenik, amikor vele nem a lélekkel bíró testemet, tehát nem a teljes éneket állítom szembe, hanem csak egy részét annak: szellemi éneket a maga tartalmaival.

A szubjektum ebben a második esetben tehát nem más, mint a tudatom és annak tartalma, míg mindazt objektumnak kell neveznem, ami nem tekinthető tudatom tartalmának, vagy magának a tudatomnak. *Egyelőre* ennyit mondhatunk, és látnunk kell: ami korábban csupán szubjektum volt, az itt szubjektumra és objektumra hasadt szét. Ezért többé térbeli határt sem húzhatok önmagam és az objektum közé, ahogy ezt az első viszonyban még megtehettem. Az objektumot – amelyet így tudatomtól „kívüliként” nyerek, olyan valamiként, amelyhez, amennyiben képzeiteimtől függetlenül egzisztál, tulajdon testem is hozzátartozik – *transzcendens* objektumnak nevezhetem, és vele ekkor szubjektumként a tudatvilág mint *immanens* világ kerül szembe. Mindezt akceptálni kell, mindazonáltal a szubjektumnak az ezzel fellépő fogalmát még meghatározatlanul kell hagyni. Egyelőre csak arról lehet szó, hogy a transzcendens objektumnak mint egy a *tudaton túli* realitásnak a fogalmát különböztessük meg elvileg a pszichofizikai szubjektumomat körülvevő térbeli külvilág fogalmától. Hogy itt különbség mutatható ki, az már most világos. A tér két részének az ellentéte itt nemcsak hogy nem alapvető (ahogy az első szubjektum-objektum viszonyban), de a két szféra elkülönítéséhez egyáltalán fel sem használható. A „külvilág” kifejezésnek – ha a transzcendens világra alkalmazzuk – nincs tulajdonképpeni térbeli jelentése. Csak átvitt értelemben értelmezhető úgy, mint egy a tudaton illetve a tudattartalmakon „kívülinek” vagy „túlinak” a világa.

Végül még egy harmadik objektum is létezik. Ennek fogalma akkor áll elő, ha abból a létezőből, ami a második esetben a totalitásában létező szubjektum volt, egy újabb szubjektum és objektum különül el. Az előbb a pszichikai szubjektumról úgy beszéltünk, mint egy a képzeivel, észleleteivel, érzéseivel és akaratmegnyilvánulásai-val *együtt* megjelenő szellemi énről, vagyis a tudatot és a tudattartalmakat egy szubjektumba fogtuk össze. Mármost a képzeteket (pontosabban: a leképezetteket) is szembeállíthatjuk a leképező szubjektummal, és ekkor a leképezetteket ugyancsak objektumnak nevezhetjük. Így a második szubjektum újra szubjektumra és objektumra hasad, és ezáltal áll elő az újabb, a harmadik objektum-fogalom. Objektumok itt a képzeim, észleleteim, érzeteim, akaratmegnyilvánulásaim lesznek, és velük kerül szembe a szubjektum, amely a képzeteket leképezi, az észleleteket észleli, az érzeteket érzékeli, az akaratot akarja. Hogy egy ilyen, az észlelettel, az érzettel, az akarattal szembeállított észlelő, érző, leképező, akaró szubjektumnak a gondolata jogosult-e, azt egyelőre megintcsak nem tudjuk még eldönteni. Mindenesetre ebben a harmadik esetben az objektum *tudattartalom*, és szubjektum lesz az, ami ezt a tartalmat tudatosítja. Objektumnak tehát itt nem a lélekkel bíró testemet körülvevő külvilágot kell tekinteni (aholis a „külső” kifejezés a túlsúlyos), nem is a tudaton „kívüli” transzcendens világot (ahol a „kívüli” csak átvitt értelemben használható). Az objektum itt éppen a *szubjektumhoz-tartozó*, vagyis a *leképezett*, amennyiben azt a szubjektum képezte le. Ezt az ellentétet – ha az objektum fogalma szóba kerül – a másik kettővel nem téveszhetjük össze, ha rá a tudat és a tudattartalom kifejezéseket használjuk. Ezt az objektumot, amelyet tudattartalomként határoztunk meg, – hogy mind a pszichofizikai szubjektumot térbelileg körülvevő külvilágtól, mind pedig a transzcendens objektumtól biztosan elhatárolhassuk – *immanens objektumnak* is nevezhetjük. Ez az objektum a tudat szférájában helyezkedik el, és rá a „külvilág” kifejezést sem tulajdonképpen, sem pedig átvitt értelemben nem lehet használni.

Az „objektum” kifejezést tehát hármás jelentésben használjuk. Egyrészt: a lélekkel bíró testemen kívüli *térbeli külvilág*, másrészt: a „magánvalóan” létező valóság, vagyis a *transzcendens* objektum, harmadrészt: a tudattartalom, vagyis az *immanens* objektum értelmében. Ugyanígy – legalábbis egyelőre – a szubjektum kifejezésnek is három jelentését különböztethettük meg; a testemből és az állítólag *bennelakozó* „lélekből” álló ént; a tudatomat a benne található tartalmakkal *együtt*; a tudatomat, *ellenében* ezekkel a tartalmakkal. Hogy nem kell-e e három *szubjektum*fogalmat további vizsgálat alá vonni, és hogy ezzel összefüggésben nem szükséges-e a három szubjektum-objektum viszonyt is közelebről meghatározni, azt egyelőre nem firtatjuk. Arra a kérdésre korlátozódunk, hogy a három ellentét közül melyik tartalmazza azt az *objektumot*, amelyikre az ismeretelméleti kétely irányul.

A harmadik párból indulunk ki, amely a tudatnak a tudattartalommal való ellentétét foglalja magában. Kételkedünk-e valamennyire is az *immanens* objektumban? Minden bizonnyal nem. Egyetlen megismerésfogalom sem nélkülözheti ezt a szubjektum-objektum korrelációt, és ennek mindkét tagja, mind a szubjektív, mind az objektív, egyaránt szükségszerű. Én magam valaminek a létéről csak annyiban tudok, amennyiben tudatosítok róla egy képzetet. Éppen ezért lehetetlen a képzetobjektumban mint képzetben vagy tudattartalomban kételkedni. Ellenkezőleg: a

legbiztosabb tudás, amit csak gondolhatok, – hogy tudatomnak tartalma van, vagyis, hogy léteznek immanens objektumok. Az biztos, hogy – ahogy Wundt mondja (System der Philosophie. 3. Aufl. Bd. I. S. 90.) – a képzetobjektumok magán- és magáértvalóan nem csak képzetek, hanem objektumok is. Mindazonáltal csupán *képzetobjektumok*, vagyis immanensek, vagyis tudattartalmak. Ami objektum, az még nem „objektív” a szubjektumtól való függetlenség értelmében, úgyhogy még nem nevezhető a megismerésnek objektivitást kölcsönző tárgynak. Különbséget kell tennünk az immanens és a transzcendens objektumok között, és csak az immanens objektumok léte nem vonható kétségbe, Csak az immanens objektum és a tudatszubjektum tartoznak szükségszerűen egymáshoz. Köztük „korreláció” áll fenn, és éppen ez a korrelativizmus szolgál az immanencia vagy a pozitivizmus álláspontjának megjelölésére. Eszerint tehát az immanens objektum már eleve számításba sem jöhet az ismeretelméleti kétely vonatkozásában. A kérdésnek, hogy létezik-e szubjektumtól független valóság, semmi köze ahhoz a tényhez, hogy számunkra a képzetobjektumok közvetlenül adottak, tehát létükben nem is kételkedhetünk. Mindez annyira egyszerű, hogy további tárgyalást nem is igényel. Mindazonáltal mégsem jelentéktelen: az összes, általunk *ismertnek* feltételezett elképzelt, észlelt, érzékelt, akart objektumot az ismeretelméletben teljesen figyelmen kívül kell hagynunk.

De kételkedhetünk-e a pszichofizikai én és a *térbeli* külvilág ellentéténél megjelenő objektumban, vagyis kétségbe vonhatjuk-e azoknak a dolgoknak a létezését, amelyek lélekkel bíró testünket körülveszik, – vagyis a szó tulajdonképpeni értelmében vett külvilágnak a létezését? Ezt sem nagyon tehetjük, hiszen az sem kevésbé bizonyos, mint a testem. Vagy talán másképpen egzisztál a kezem (amely ebben az esetben a szubjektum részeként jön tekintetbe), mint az asztal, amelyet objektumként a külvilághoz-tartozónak tartok? Azon a ponton végződne a kétségbevonhatatlan, ahol a bőröm felülete feszül, és az asztallapon kezdődne a kétségbevonható, ahol kezem fekszik? Mindezt nem fogadhatjuk el, mégha olyannyira előfeltevésmentesen akarunk is eljárni. Tekintettel létének formájára vagy jellegére, testem soha nem állítható ismeretelméleti ellentétbe az őt térbelileg körülvevő külvilággal. Nem gondolhatom komolyan hogy egy test, amely a teret itt kitölti, másképpen egzisztál, mint ami a szomszédos térrészben helyezkedik el. Ha ezt gondolnám, feltevésem ismeretelméletileg mindenesetre in-differens és terméketlen lenne.

Sőt, még többet mondhatunk. A szó tulajdonképpeni értelmében vett külvilág-fogalommal valójában éppoly kevésbé megyünk túl a tudat tényeinek világán, mint az immanens objektum fogalmával. Csak annyi a különbség, hogy amíg az egyik esetben a tudattartalmakat kifejezetten mint tudattartalmakat fogjuk fel, addig a másik esetben szubjektumtól független dolgokként, és minden nehézség nélkül így értelmezhetjük, mert a szubjektum egy tárgyi én, és mert az értelmezés semmit nem változtat azon a viszonyon, amelyben ez a szubjektum és az őt körülvevő térbeli külvilág *egymással* áll. Ezért is mondhatjuk: a térbeli külvilág létezése semmivel sem bizonyosabb, vagy bizonytalanabb, mint a testi énemé, vagy az állítólag ebben található léleké. Bármelyik álláspontra is helyezkedünk, *létük formájára* vagy jellegére tekintettel soha nem fogjuk tudni ellentétbe állítani őket, és soha nem fogunk tudni a objektum létezésére rá-

kérdezni, ha a szubjektumnak, vagyis a pszichofizikainak a létezését előfeltételeztük. Ami ennek a szubjektumnak ehhez a külvilághoz való viszonyáról elmondható, az a test-tudományokhoz és a pszichológiához tartozik. A realitásban való kételkedésnek vagy mind a lélekkel bíró testemre, mind az azt térbelileg körülvevő környezetre vonatkoznia kell, vagy pedig sem az egyikre, sem a másikra nem alkalmazható. Vagyis nyugodtan mondhatjuk: vagy mind a lélekkel bíró testem, mind annak térbeli környezete a tudattól függetlenül létezik, vagy pedig mindkettő csak tudattartalom. Ezzel szemben azt kijelenteni, hogy testem létezése bizonyosabb, mint tárgyi környezetéé, a külvilágé, – nos ez ismeretelméletileg értelmetlen. Ezért lenne jobb, ha az ismeretelméletben nem a „külvilág realitásának” problémájáról beszélünk, hiszen ezeknek a szavaknak a hallatán mindenki a tulajdonképpeni külvilágra, azaz a pszichofizikai szubjektumot térbelileg körülvevő testekre fog gondolni, és így ez a kifejezés csak zavart okoz. Aki a térbeli külvilágnak vagy a „rajtunk kívüli dolgoknak” a realitását valóban filozófiai problémának tartja, az voltaképpen semmit nem értett meg az ismeretelméletből.

Az a „külvilág”, amelynek létezése után kérdezzük, a tudatnak sem a testemen kívül fekvő, sem közvetlenül adott objektuma nem lehet. Eszerint csak a második ellentét objektuma, vagyis a tudatomon *kívüli* valóság, a *transzcendens* realitás marad hátra mint olyan, amelyre a kételkedés irányulhat. Erre mindazonáltal a „külvilág” megjelölés már semmiképpen nem használható, kérdésünket ezért az alábbiak szerint kell megfogalmazni: egyáltalán fenntartható-e az adott formában az immanens és a transzcendens realitás második szubjektum-objektum ellentéte; továbbá, hogy a megismerő tudatnak az immanens valóságon kívül a transzcendens valósággal is dolga van-e, amikor a megismerés tárgyát kutatja?

Egyúttal az is világos, hogy az erre a kérdésre adott válasznak az ismeretelméleti alapprobléma megoldását is elő kell készítenie. Az a tárgy, amelyre a megismerésnek – „objektivitása” fenntartása végett – irányulnia kell, egy olyan előfeltevés mellett, hogy a megismerő szubjektumnak a maga *képzeivel* vagy tudattartalmaival a tudattól független létre kell irányulnia, nos ez a tárgy sem a térbeli külvilág, sem a tudattartalom nem lehet, hanem egyedül az a transzcendens objektum, amely az ismeretelméleti kételkedés tárgyát is képezi. A ismeretelmélet alapproblémája eszerint a *transzcendens realitás* problémája. Csak így tűnik biztosítottnak a függetlenség, amely sem a minket térbelileg körülvevő világnak, sem pedig a tudattartalomnak nem sajátja. Hiszen a térbeli világ egyedül testemtől független, a tudattartalmat pedig már eleve a megismerő tudattól függőnek definiáltuk.

(A „függő” kifejezésnek ebben az összefüggésben egy még teljesen semleges jelentése van, azaz olyan értelemben használjuk, hogy semmilyen kifogás nem emelhető használata ellen. Ahelyett, hogy a „tudattartalom a megismerő szubjektumtól függ”, nyugodtan mondhatjuk azt: az a *tudattartalom*, amelyet a szubjektum kialakít, *tudattartalomként* még semmi, és mint ilyen, még semmit nem tartalmaz, ami a megismerés transzcendens tárgyává tenné, vagy amely felé a tudat a megismerés során irányulhatna. A „függő” kifejezést tehát kikerülhettük volna. Csak az *ítélő* tudattal szemben kap majd ke-

vésbé „magátólértetődő” ismeretelméleti jelentést a függőség, és ezzel együtt a függetlenség fogalma...)

Ezért teljesen világos kell legyen: a transzcendens realitás az egyetlen objektum, amelyben kételkedni lehet, és ez egyúttal az az objektum is, amely a megismerés tárgya utáni kérdés kapcsán egyedül szóba jöhet, – addig legalábbis, amíg megismerés alatt a valóságnak a képzetek általi leképezését értjük.

Azt a vizsgálatot, amely a a transzcendens dolgoknak a megismerés objektivitása szempontjából vett jelentőségét vizsgálja, vagy a megismerés transzcendens tárgyai után kérdez, *transzcendentálisnak* nevezük és ezért azt a filozófiát, amely a megismerés vizsgálata során a transzcendencia-problémából indul ki, *transzcendentálfilozófiának* kell tartanunk. Ebben az értelemben a következő, az ismeretelméleti alapkérdés tisztázására irányuló fejtegetéseink egyúttal a *transzcendentálfilozófiába* való *bevezetesként* is szolgálnak.

IV. Az ismeretelméleti realizmus

De létezik-e valóban az adott értelemben vett transzcendencia-probléma, vagyis vonatkozhat-e a kétely a transzcendens realitásra?

Voltak akik kijelentették, hogy a tudaton túli valóságról alkotott tudás éppúgy közvetlenül bizonyos, mint a tudattartalmakról alkotott tudás, és ezért úgy vélték, hogy a dolgok transzcendens létezése is az ismeretelmélet *előfeltevései* közé tartozik. Ezt a nézetet, amely valójában az ismeretelméleti „idealizmus” igazi ellentéte, transzcendentális *realizmusnak* kell neveznünk, és vele kapcsolatban – legalábbis azt a kijelentését illetően, hogy a transzcendens realitás léte az ismeretelmélet előfeltevése – már most állást kell foglalnunk, hogy problémánk, legalább mint probléma, támadhatatlan legyen.

Először is a realizmus fogalmát kell tisztáznunk, és az ennek során alkalmazott terminológiát kell érthetővé tennünk. „Realistának” ebben az összefüggésben csak az olyan nézeteket nevezük, amelyek kifejezetten *transzcendens* valóságról beszélnek, tehát nem soroljuk ide azokat az elképzeléseket, amelyek azt állítják, hogy a *testi világ* éppúgy reális, mint a *pszichikai*, vagy hogy az empirikus tudományoknak semmi dolga „puszta képzelődésekkel”, és hasonlók. Mindezekben persze van bizonyos „realizmus”, amelyet nem lehet elvitatnunk, hiszen a *realizmus* – ahogy majd megmutatjuk – a transzcendens valóság nélkül is elboldogul. Problémafelvetésünk során figyelmen kívül kell hagynunk azokat a nézeteket is, amelyek az immanens és a transzcendens lét fogalmának homályos *összekeverése* alapján jönnek létre, és amelyek sajnos még ma is fontos szerepet játszanak az ismeretelméleti írásokban. Amíg a realisták nem mondják ki egyértelműen, hogy realitás alatt egy olyan, soha nem tudattartalomként felfogott valóságot értenek, amely a közvetlenül adott érzéki világon kívül létezik, addig nem lehet gyümölcsöző a velük folytatott vita az ismeretelmélet problémáiról. Amit a továbbiakban ismeretelméleti realizmus alatt értünk, az leginkább a transzcendentális *idealizmussal* szembeni ellentétén keresztül világítható meg, – ezért ennek fogalmát állítjuk az előtérbe.

Ha csak a *képzetobjektumokat*, vagy a tudattartalmakat, vagy a közvetlenül adott és tapasztalt létet nevezzük reálisnak, ha tehát a tiszta immanencia, vagy a pozitivizmus álláspontját képviseljük, akkor ezeket a felfogásokat *idealistáknak* is nevezhetjük (hiszen a „képzet” itt annyit tesz, mint „idea”). Ez az elnevezés korábban teljesen elfogadott volt, és bizonyos tekintetben nem is hozható fel vele szemben semmi. Hozzá csatlakozva egy igencsak elterjedt hagyományt akceptálunk. Mindazonáltal az „idealizmus” szó legalább annyira sokjelentésű, mint a „képzet”, vagy az „idea” szavak. Ezért határozottan le kell szögezni, hogy *ez a fajta* idealizmus csupán annyit mond, hogy a valóság egybeesik a képzetek, vagy ideák alakjában megjelenő tudattartalmakkal. A „képzet” vagy „idea” szót ekkor egy annyira *tág* jelentésben használjuk, hogy – az észleleteket vagy impressziókat is ideszámítva – az összes közvetlenül adott realitásformát beleértjük; vagyis nem úgy fogjuk fel, mint egy a valósággal szembeállított „puszta képzetet”. Ha a „képzet” szó kapcsán csupán az irreális dolgokra gondolnánk, akkor magátólértetődően már eleve el kéne határolnunk magunkat a képzetidealizmustól, mint egyfajta metafizikai játszadozástól. De általában nem a szavakon fordul meg a dolog. Az „elképzel” vagy a „ideális” helyett nyugodtan mondhatunk „előfordulót” vagy „adottat” is. Az immanencia álláspontját képviselő idealizmusokban a valóságos létnek csupán a közvetlensége fontos. De az „idealizmus” szó éppenhogy a pozitivizmus és az immanencia álláspontjával szembeni ellentét megjelölésére is használható, hiszen a platonai „idea” egyfajta az érzéken túli, metafizikai, transzcendens realitás, és a platonai ideatan képviselői ennyiben az ismeretelméleti „realizmus” képviselői. Sőt, a kanti idea-fogalomnak ettől eltérő, *további* jelentése van, ezért egy erre támaszkodó „idealista” filozófia nem harmonizálhatna sem a platonai idealizmussal, sem pedig az immanenciaelmélettel vagy a képzetidealizmussal.

(A kanti transzcendentális idealizmusra, és ahhoz az „idealizmushoz” való viszonyára, amelyet Kant a „filozófia botrányának” nevezett, itt szándékosan nem térek ki, mivel a gondolatmenet tisztán szisztemetikus kifejtésére törekszem. Lásd ezzel kapcsolatban: Bruno Bauch: Idealismus und Realismus in der Sphäre der philosophischen Kritik. Ein Verständigungsversuch. Kantstudien. 1915. Bd. XX. S. 95 ff.)

Ahogy a gyakran használt kifejezéseknél általában, itt sem árt az elővigyázatosság. Egyelőre csak a „képzetidealizmusra” kell figyelnünk, arra az elképzelésre, amely a valóságot, mint közvetlenül adottat vagy előfordulót vizsgálja. Hozzá képest azt az álláspontot, amely a transzcendens dolgok létezését (res) a képzetektől függetlennek tartja, *realizmusként*, pontosabban az ismeretelméleti vagy transzcendentális realizmussal szembenálló elképzelésként kell felmutatni. A kiegészítés szükséges, hiszen a „realizmus” szónak is több jelentése van, és pl. az *empirista* realizmus nem szükségképpen mond ellent a képzetidealizmusnak.

Továbbmenve, az idealizmus és a realizmus ellentéte más módon is meghatározható. Ha a magunk részéről a megismerés tárgyaként mindenféle transzcendens *valóságot* vissza is utasítunk, ezzel még nem feltétlenül kell az immanenciára korlátozódnunk. Olyan transzcendens valamit is feltételezhetünk ugyanis, amely nem reális, hanem abban az értelemben „ideális”, hogy *minden* olyan valóságjellegtől mentes, le-

gyen az transzcendens, vagy a fenti empirikus realitás, amellyen a képzetek, vagy az immanens objektumok rendelkeznek. Ezáltal szintén egyfajta antirealista álláspontot fogunk képviselni, amely egyúttal antipozitívista, illetve az immanenciatan ellen irányuló is lesz. Ezt a felfogást egy teljesen más értelemben is „idealistának” nevezhetnénk, mint a képzetidealizmust. Az, ami a megismerésnek objektivitást kölcsönöz, vagyis túlnyúlik minden képzetként megjelenő ideán, e nézet szerint úgyszintén nem lehetne reális, hanem csak valamilyen „ideális”, azaz nemvalóságos és egyúttal transzcendens mozzanat, ezért az így létrejövő új transzcendentális idealizmus is ellentmondásba kerülne az ismeretelméleti realizmussal, legalábbis, amennyiben ez utóbbi valamiféle transzcendens *valóságot* tételezne.

Hogy mindezt már eleve megelőzzük, kijelenthetjük, hogy az ismeretelméleti idealizmusban – amelyet itt a transzcendentális idealizmussal szándékozunk szembeállítani – az „idea” szó *mindkét* jelentése (mind az irreális, pozitíve transzcendens létezőre, mind a képzetszerű, immanens létezőre utaló jelentése) megjelenik. A kettő együtt eredményezi az ismeretelméleti vagy transzcendentális idealizmust, amennyiben ez az álláspont a valóságot az ideálisra (Ideale) mint képzetszerűre, vagyis a tudatban adottra korlátozza, és ennek megfelelően azt, ami ezen az immanens valóságon túl fekszik, csak mint egy a nem valóságos értelmében vett ideálist engedi meg. Az erre épülő ismeretelmélet eszerint a szó kettős értelmében is „idealista” lenne, és ezért ezt valójában az ismeretelméleti vagy transzcendentális realizmustól kéne elhatárolnunk, amely az ideálist (mint immanenst vagy képzetszerűt) nem ismeri el teljes valóságként, hanem csak a transzcendenst határozza meg úgy mint „tulajdonképpeni realitást.”

Az ismeretelméleti vagy transzcendentális realizmusnak az ismeretelméleti vagy transzcendentális idealizmussal szembeni legáltalánosabb fogalma ezzel világossá vált. Ez a realizmus mármost (amely itt egyedüli ellenpólusaként jön számításba) két különböző formában fogható fel. Egyrészt mondhatjuk, hogy a megismerés tulajdonképpeni tárgya a transzcendentális realitás, – amennyiben ugyanis megismerési törekvéseink e transzcendens realitás megragadására kell hogy irányuljanak. Régebben nagyon sokan, a legkülönbözőbb változatokban képviseltek ilyen nézetet, de újabban is, több helyen, újra előfordul. Másrészt, realistiként, korlátozódhatunk arra is, hogy feltételezzük a transzcendens valóság létét, anélkül, hogy azt megismerhetőnek vélnénk, – vagyis csak „jelenségét” tartanánk tudományosan megragadhatónak. Mivel egyelőre csak azt a kérdést kell feltennünk, hogy egy transzcendens valóság feltételezése az ismeretelmélet egyáltalában vett előfeltevéseihez tartozik-e, vagy már a kezdetnél problematikussá kell-e tennünk, ezért csak a transzcendentális realizmus második felfogásával kell foglalkoznunk, és mivel az utóbbi időben ezt az álláspontot, mint az ismeretelmélet kiindulópontját, senki nem képviselte erőteljesebben, mint Riehl a maga Filozófiai kriticismusában, ezért az alapelveivel való rövid diszkusszió reményeink szerint problémafelvetésünk még pontosabb kifejtéséhez és igazolásához vezet el.

Riehl gondolatmenete a következőképpen adható vissza. Bizonyos, hogy minden dolog, amely tapasztalatunkban megjelenik, olyan alkotórészekre bontható, amelyek – magáértvalóan véve – tudattartalmak. Mindazonáltal a dolognak ez a feltett „szubjektivitása” a megismerhetőségére korlátozódik, és nem terjedhet ki létezésére. Mert ha le

is választom a dologról minden tulajdonságát és minden kapcsolatformáját, a dolog léte még mindig fennmarad, ezért különbséget kell tenni az objektumok léte, és az objektumok objektumléte között. Eszerint a reális transzcendens objektumokban akkor sem kételkedhetnénk, ha lehetetlen is lenne megismernünk őket. Az ezzel ellentétes kijelentés azon alapul, hogy felcseréljük az objektumok létét azzal a pozícióval, amelyben azok egy szubjektum számára objektumokként megjelennek. Ebből kifolyólag világos és egyértelmű, hogy nem a közvetlenül a tudatban előforduló vagy adott létet kell az ismeretelmélet előfeltevésének venni, hanem a transzcendens létet.

Hogyan viszonyuljunk mármost ehhez a nézethez? Az a tétel, miszerint az „objektumok létének” különböznie kell a dolgok „objektumlététől”, minden bizonnyal helyes, amíg a két *fogalom* megkülönböztetéséről van szó. Ha az objektumlétet immanens létnek, az objektumok létét transzcendens létnek kell tekinteni, akkor ezt a szétválasztást meg kell tenni. Sőt, csak remélni tudjuk, hogy mindenki ezt teszi, aki ismeretelméleti problémákkal foglalkozik, és hogy különösen azok, akik magukat „realistáknak” nevezik, több figyelmet szentelnek az empirikus és a transzcendens realitás különbségének, hiszen különben nem lesz világos, hogy a realizmus valóban szemben áll-e az immanenciattal, vagy csupán a testi világ valamiféle spiritualista elpárologtatása ellen harcol.

De ebből kiindulva azt is *fel kell tételeznünk*, hogy az „objektumok léte” és az „objektumlét” közötti különbségnek *reális* jelentősége van, hogy tehát a *valóságos* lét két *különböző létmódjáról* kell beszélnünk?

A szembeállítás csak *problémánk* precíz és előnyös formulázása szempontjából bír jelentőséggel, nem pedig annak megoldásaként, még kevésbé megszüntetéseként, hiszen *kérdésünk* éppen arra irányul, hogy nem jelent-e az objektumok léte mást, mint objektumlétük, vagy immanens objektumlétük? A megismerhetőség és a dolgok léte közti megkülönböztetés csak akkor adhatna kétségbevonhatatlan választ erre a kérdésre, ha a dolgok létéről másjellegű ismeret is rendelkezésünkre állhatna, mint az, ami tulajdonságaikról, kapcsolatformáikról, tehát immanens alkotórészeikről a megismerésben közvetlenül megjelenik. Csak ha minden egyebet, mint valamiféle „szubjektív vonást”, leválaszthatnánk róla, akkor tarthatnánk vissza létét magánvaló létként. Mivel azonban a dolog létét mindig csak tulajdonságainak és kapcsolatformáinak a léteként *ismerhetjük meg*, a dolog léte – legalábbis egy az adott értelemben lehetőség szerint előfeltevésmentes ismeretelméleti álláspont vonatkozásában – végülis nem más, mint immanens alkotórészeinek a léte. A dolog transzcendens egzisztenciája abban a pillanatban kétséges lesz, mihelyt tulajdonságainak és ezek szintézisének az immanenciája bizonyossá válik. Az objektumok létének az objektumok immanens objektumlététől való elválasztása vált ezzel problémává, – és csak erről van itt szó. Persze *bizonyítani* kell, hogy az objektumok léte több, mint immanens objektumlétük, és hogy ezáltal a világ két valóságmódusra esett szét. Csakhogy éppen ezt *nem szabad* az ismeretelmélet előfeltevéséi közé sorolni. Maga Riehl mondja (Kritizismus. II. 2.S. 130.), hogy „a létezésben a dolognak a tudatunkhoz való viszonya” fejeződik ki. Ebben a viszonyban magátólértetődően az objektumlét jelenik meg s nem az objektumok transzcendens léte, és ugyan mi maradna egy ilyen viszonyból, ha az egyik tagjától – a tudattól – eltekintenénk?

Elismerhetjük, hogy Riehl pontosabban fogalmazta meg a transzcendencia problémáját, mint a többi realista. A realitást félreérthetetlenül elválasztja a számunkra megismerhető immanens léttől, és ezt az álláspontot joggal nevezhetjük ismeretelméleti realizmusnak. Mindazonáltal nem bizonyította, hogy a transzcendencia létnek az ismeretelmélet előfeltevésének kell lennie, és hogy ezért a realizmust az ismeretelmélet *kiindulópontjának* kell tartanunk. Sőt megkérdésezhetjük: az egzisztenciáról mint viszonyfogalomról vallott, fent említett tételében nem *problémaként* ismeri-e el Riehl is a transzcendencia realitás létét, és hogy ezáltal implicit módon nem maga zárja-e ki a transzcendencia realitást az ismeretelmélet előfeltevései közül?

Csak abban az esetben érthetnénk egyet a realizmussal, ha azt állítaná, hogy a dolgok létszerűen többek, mint ami belőlük „megismerhető”. Hogy ezzel mire gondolunk, azt korábban már érintettük. Descartes-nál néha a tudat fogalmával keveredik a logikai gondolkodás fogalma. A transzcendentálfilozófiának azonban, legalábbis a kezdeteknél, és különösen az immanenciaprobléma tárgyalása kapcsán, a legkevesebb dolga sincs egy olyan, a fenti eljárásból adódó *racionalizmussal*, amely a logikainak *ontológiai prioritást* tulajdonít, és a valóság tartalmi irracionálisát tagadja. Ami tudattartalom, az a logikai gondolkodás számára még teljesen megközelíthetetlen is lehet, – noha ez a „megismerhetetlen” ezért még az adott értelemben nem transzcendencia, vagyis nem független a *tudattól*. Természetesen nem akarjuk azonosnak venni az ideálist (amennyiben ez valami elképzeltet, a tudatban adottat jelent) a teljesen megismerhetővel, még kevésbé a megismerttel. A realizmus jogosságát bizonyára senki sem vitatná, ha csak annyit akarna mondani, hogy minden valóság transzcendencia annyiban, amennyiben „túlnyúlik” az *ismeretileg megragadhatón*. Csakhogy éppen ezt a „transzcendenciát” hagyjuk most figyelmen kívül. Sőt, a valóságos objektumok irracionálisítása – vagyis annak lehetetlensége, hogy a tudottat teljes mélységében *megismertté* tegyünk – talán éppenhogy az *immanens* valóság ismertetőjegye, miközben a transzcendencia realitás racionálisan csak *gondolható*. De bárhogy is áll a dolog, semmi esetre sem találunk támaszt az ismeretelmélet előfeltevéseként megjeleníteni kívánó transzcendentális realizmus számára, ha elfogadjuk: a tudattartalom irracionális, és ezért a megismerés előtt áthatolhatatlan akadályok emelkednek. Segítségével csak a racionalizmus és az „objektív idealizmus” (ami egyáltalán nem esik egybe a képzetidealizmussal) el lehetne eredményesen harcolni.

Nyilvánvalóan megtehetjük, hogy ennek ellenére „realistának” *nevezzük* azt a felfogást, amely a tudattartalmak logikai megragadhatatlanságának platformján áll. Mindazonáltal joggal támadható e terminológia célszerűsége, hiszen egy ilyen realizmus nem feltétlenül áll *ellentétben* az idealizmussal, vagyis az immanencia álláspontjával. A „reális” számára is teljesen feloldható lesz az „elképzeltben” vagy az „adottban”. Ezért amellet maradjunk, hogy csak az olyan felfogást nevezzük realizmusnak, amely kijelenti, hogy a logikailag megragadhatatlan, a tudat számára immanens realitáson kívül még valamiféle másik, az előbbi „mögött” fekvő transzcendencia valóság is létezik. Ez a valóság nem közvetlenül bizonyos, hanem – ha joggal feltételezzük létét – *következtetett*. Tehát az ismeretelméletnek vele kapcsolatban azt kell vizsgálnia, mi is a hozzávető következtetés alapja. Ez a megközelítés kezdetben idealista lehet,

pontosabban a képzetidealizmus talaján álló, amely kísérlatképpen egymással egybeesőnek fogja felfogni a reálist és a közvetlenül adott illetve elképzelt létet.

Többre nincs is szükségünk, hogy belássuk: létezik transzcendencia-*probléma*. Le-rögzíthetjük: minden valóságos dolog, amelyet kétségbevonhatatlan bizonyossággal ismerünk, olyan alkotórészekből tevődik össze, amelyeket csak tudattartalmakként foghatunk fel, és semmi nem kezeskedik róla, hogy a realitások valami mások is lennének. Ebből következik a „fenomenalitás tétele” (ahogy Dilthey nevezte), vagyis az *immanencia tétele* (ahogy pontosabban megnevezhetjük), amely szerint minden, ami számomra adott (da ist), azon általános feltétel alá esik, hogy a tudat ténye. Ez a tétel az egyetlen lehetséges kiindulópontja egy olyan ismeretelméletnek, amely a lehető legelőfeltevésmentesebben kíván a megismerő szubjektumtól a megismerés tárgya felé előnyomulni. Azt kell tehát *kérdéssé* tenni, hogy milyen alapon tételezhetjük fel egy olyan valóságos tárgy létezését, amely nem a tudat által tételezett.

V. A tudat fogalma

Problémafelvetésünk ebben a tekintetben sem tekinthető *minden* mozzanatában egyértelműnek. A különböző szubjektum-objektum viszonyokra vonatkozó eddigi meghatározásaink, és ezek egymástól való elhatárolásai – ahogy erre kifejezetten utaltunk is – csak ideiglenes jelleggel voltak tekintettel a *szubjektumokra*, vagyis egyedül az a cél vezette őket, hogy a kérdéssé tehető, és ezért szükségképpen kérdéssé is teendő objektum-fogalmat rögzítsék. Éppen ezért az ismeretelméleti kérdésfelvetés további taglalása során a *szubjektum-fogalmakat* is határozottan el kell határolni egymástól; mindenekelőtt annak a *tudatnak* a fogalmát kell pontosan meghatározni, amelytől a transzcendens objektumokat a tárgyalt módon „függetleneknek”, az immanens objektumokat „függőeknek” gondoljuk. Ezzel a tulajdonképpeni *ismeretelméleti* szubjektumot határoljuk el a másjelleű szubjektumoktól. Ha ez megtörtént, még egyszer vissza kell térnünk a transzcendens objektumhoz, amelyre a kételkedés vonatkozik, hiszen csak ekkor mondhatjuk meg pontosan, hogy az objektumok miféle tudatos szubjektum számára immanensek, és hogy mi teheti őket transzcendens realitásokká.

Megfontolásaink kiindulópontja itt tehát az az *én*, amely önmagának s egyúttal képzeleinek is tudatában van. Az ént tehát azonosnak vesszük a tudattartalmakkal rendelkező tudattal. Ahogy már hangsúlyoztuk, ezt a fogalmat nem szabad túl szűken értelmezni. A „tudatos” (Bewußte) fogalma alá tartozik minden, ami közvetlenül adott, tehát az irracionális is; az érzet és az észlelet ugyanúgy, ahogy az értelmi képződmények. Az immanencia álláspontját ezért a „tiszta tapasztalat” álláspontjaként is felfoghatjuk. Ez az álláspont alkalmasint egybecseng a szenzualizmusával, amely minden önállóságot elvitat a logikai gondolkodástól, – sőt, egy konzekvens szenzualizmus szükségképpen immanens, antirealista, vagyis „idealista”, mégpedig abban az értelemben, hogy valóságost azonosítja a képzet-léttel. Mindazonáltal mindez még elégtelen ahhoz, hogy a „tudat” fogalmát, annak minden vonatkozásában, egyértelművé tegyük. A tudat szó használatakor ugyanis a *tudásra* asszociálunk, és könnyen vélhetnénk, hogy aminek tudatában vagyunk, az egyúttal a tudat által *tudott* is. A tudó tudatnak ez

a fogalma nem esik egybe a logikai gondolkodásnak azzal a fogalmával, amelyről korábban beszéltünk, hiszen lehet valami „tudott” anélkül is, hogy logikailag egyúttal teljesen tudatosítottá (durchdrungen) válna. Az irracionálisról is tudunk. Úgy tűnik tehát, hogy a tudottnak a fogalma – amennyiben a tudat fogalmát közelebből is rögzíteni kívánjuk – még mindig túl szűk. Vannak olyan tudattartalmak, amelyekről semmit sem tudunk.

Ez a kijelentés, a nyelvhasználat meghatározatlansága miatt, az első pillanatban talán idegenül cseng. Hogy helyességéről ennek ellenére meggyőződünk, csak arra kell gondolnunk, hogy a tudás nem más, mint a teoretikus magatartás egy formája, vagyis egyfajta *megismerés*, és ekkor ezzel ellentétben valami olyan tudatos állapotra kell csak gondolnunk, amelyben pl. művészi benyomásnak adjuk át magunkat. Egy zene-mű hallgatása során a zene tartalma kétségtelenül *tudatunkban* van, mégsem mondhatjuk azonban, hogy tudunk is róla. Ha tehát a tudat szót abban az értelemben akarjuk használni, amelyben a lehető legátfogóbb jelentésű, akkor az immanencia, vagyis az, ami a tudatjellegét hordozza, csak a nem-tudatossal (Unbewusste) áll szemben, de a nem-tudatosítottat (Ungewusste) megengedi. Alkalmasint persze mondhatják: ha valamit tudunk, akkor előfeltételezzük, hogy amit tudunk, az a tudatban van. De ha így is van, a fordítottja azért még nem lesz igaz. Sőt, az esztétikai magatartás éppenséggel kizárja, hogy azok az objektumok, amelyek tudatosak, egyben elméletileg is tudatosítottak legyenek. Abban a pillanatban, amikor egy képződményt a tudó megismerés tárgyává teszünk, kizárttá válik, hogy ez a képződmény számunkra *csupán* esztétikai objektumként létezzen. De akkor is, amikor emlékezésbe merülünk – ahogy ki szoktuk fejezni magunkat –, tudatában kell lennünk valamilyen tartalomnak, de az már korántsem szükségszerű, hogy kifejezetten tudjunk is róla, vagyis, hogy valamiképpen elméletileg is viszonyuljunk hozzá.

Hangsúlyozva, hogy ami *tudatos*, az egyúttal még nem valami *tudott* is, csupán az objektumoknak a tudatához kapcsolódó létjellegéről kívánunk beszélni, és ezzel is csak annyit akarunk kifejezésre juttatni, hogy ezek az objektumok immanensek. Hogy szemléletesek legyünk: a tudatos a valóságosat, az ismertet (ha nem is a megismertet) jelenti, ezzel szemben a transzcendens a nem-tudatos területén álló homályost és ismeretlent, ezért aztán – legalábbis egyelőre – nem nagyon lehet átlátni, hogy (amíg legalábbis nem-tudatos és ismeretlen marad) miként válik ez az objektum megismertté.

Eddig tehát a *tudatosság három különböző formáját* ismertük meg: a logikailag tudatosított racionális; a logikailag tudatosítatlan, de tudatos és ismert reális, eventuaisan ideális létet; és azt a tudatban jelenlévő formát, amely nem csak hogy logikailag nem tudatosított, de nem is feltétlenül ismert és tudott. Röviden: vannak racionális, tudott és a tudatba pusztán felvett objektumok, és ezeknek megfelelően a tudatnak mint szubjektumnak is három formája említhető, amelyek úgy sorakoznak fel, hogy a szubjektumfogalom e sorban egyre szűkebb terjedelművé válik. Egyrészt: a legátfogóbb szubjektum, vagyis egy olyan tudat, amelynek a tartalmi tudatiak, de anélkül, hogy a tudatnak róluk teoretikusan bármit is kéne tudnia. Másrészt: az elméleti, avagy tudó szubjektum, amely objektumairól akkor is tud, ha azok tartalma irracionális. És végül harmadrészt: az a tudó szubjektum, amely objektumairól mint racionális objektumokról tud, abban az értelemben, ahogy pl. többek véleménye szerint a matematika

tárgyai racionálisak (szemben a közvetlenül adott valóságokkal), vagy – ha a matematikai képződményeket sem tartanánk racionálisaknak – az a szubjektum, amely pl. tartalom nélküli logikai formákat gondol el. Később, magátólértetődően, még majd foglalkoznunk kell a tudó tudattal és a tőle függetlenül létező tárggyal, egyelőre azonban csak az immanenciát kell elemeznünk, mégpedig legtágabb jelentésében, mint a tudat tartalmát.

Hogy a tudatos szubjektumnak a fogalmát ebben a jelentésében fenntarthassuk, olyan más fogalmaktól is világosan el kell határolnunk, amelyeket ugyancsak össze szoktak kapcsolni a tudat-fogalommal, de amelyeknek semmiféle közük sincs e fogalom ismeretelméleti jelentéséhez. Csupán azért kell utalnunk rájuk, mert a nyelvhasználat félrevezető lehet. Az elmondottak alapján magától értetődik, hogy a tudatot nem foghatjuk fel abban az értelemben, mintha a realitás „funkciója”, vagy bármilyen értelemben attól „függő” valami lenne. Kijelenthetjük mindazonáltal, hogy az állatoknak „van” tudata, a növényeknek, vagy a köveknek ellenben nincs. Ekkor azonban a tudatot olyan értelemben kapcsoljuk az élőlényhez, ahogy pl. Descartes a végső lelki szubsztanciához kapcsolta, és nem szabad arra gondolnunk, hogy az objektumokat egy ilyen „tudat” tartalmaiként kéne felfognunk. Vagy ha a tudatot az agy funkciójaként értelmezzük, teljesen világos, hogy a valóságos világ nem csupán tudattartalomként lehet adva. Schopenhauer ez ügyben bosszantó zavart okozott, és ezzel diszkreditálta azt, amit „idealista alapfelfogásnak” nevez. Ha a tudatba felvett világ csupán „agyfenomén” lenne, ha pusztán a „fejben” létezne, hogyan lehetne a fenomenák egy kis részének ez a fenomenája az egész? De eltekintve attól is, hogy nem „fenoménákról”, hanem tudattartalmakról van szó, a határtalan tér soha nem állhat valamely térrészben. Aki a „tudatban lévőnek” és a „fejben lévőnek” a fogalmát azonosítja, és az ettől a „tudattól” függetlennek a kérdését tartja problémának, az összekeveri a térbeli külvilág fogalmát a transzcendens világgal. Szóba sem jöhet tehát, hogy a tudat egy organizmusnak a funkciója lenne, ami kialakulhat és megszűnhet; vagy ha az emberi gondolkodás materialista nézőpontból értelmezhető lenne: mintha nem lenne más, mint az „agynak valamiféle mozgásformája” (kleine Bewegung im Gehirn). Ennek a felfogásnak az önhiúságát – amely a tudatot a léthez tartozónak, és alkalmasint a világot átfogónak akarja beállítani – Riehl joggal utasította vissza. Azt a tudatot, amelyről mi beszélünk, egyáltalán nem lehet „kis” szubjektumként a naprendszerével együtt létező „nagy” világegyetemmel egybevetni, vagy olyan valaminek tekinteni, amelynek időbeli kezdete lenne, és meghatározott ideig tartana, mert a térbeli vagy időbeli nagyság fogalmának használata itt már eleve értelmetlen. Röviden: a transzcendentálfilozófiai kérdésfelvetésen belül a tudatról nem mint objektumról, nem is mint egy objektum valamilyen térbeli-időbeli tulajdonságáról van szó, hanem mint egy minden immanens és transzcendens objektummal ellentétben álló szubjektumról, – olyan tudatról tehát, amelyet (mert az ismeretelmélet nézőpontjából maga az agy is az objektumok közé sorolandó, mégpedig – ha az idealizmusnak igaza van – csakis az immanens objektumok közé) többnyire „agyhoz nem kötött szubjektumként” fognak fel.

Az agyhoz nem kötött szubjektum fogalmával, mármost úgy tűnik, egy *metafizikai* fogalmat vezettünk be, amely nem nagyon felel meg az ismeretelmélet „előfeltevéssmentes” kiindulópont-törekvésének, hiszen – vélhetjük – használatával csak a transz-

cendens *objektumok* létezését kérdőjeleztük meg, tudatom azonban – a probléma ilyenén állása mellett – transzcendens módon létező *szubjektumként*, még előfeltételezett marad. Felvetődik tehát a kérdés: mi hát a „tudatom”, mi az a szubjektum, amely számára az idealista felfogásban az objektumok tudattartalmakként jelennek meg?

Csak ezzel a kérdéssel jutottunk el a probléma lényegéhez, az ismeretelméleti kértely olyan egyértelmű megfogalmazásának lehetőségéhez, amely a szubjektumra is tekintettel van. Ezért figyelmünket most nem annyira a tudatra, mint inkább a *szubjektumra* kell irányítani, hiszen a vizsgálat kezdetén ezt is (ahogy az objektumot is) távol kell tartani minden metafizikai előfeltevéstől.

Mindazonáltal megkérdendő: van-e egyáltalán különbség tudat és szubjektum között? Mindaddig a tudatot és a szubjektumot azonosnak vettük, és mindkettőt az immanens objektumokhoz tartozónak számítottuk. Ugyanakkor mégsem feltételezhetjük, hogy szükségszerűen azonosak lennének. Egyrészt kialakult a „tudatnak” egy olyan fogalma, amely nem szubjektum-fogalom, hanem csak a tudatos objektumok *létét* jelöli, másrészt viszont olyan szubjektum is elgondolható, amelynek fogalma nem annyira tág, mint a tudatos szubjektumé. Mondhatjuk ugyanis, hogy *minden* objektumhoz logikai szükségszerűséggel hozzátartozik valamilyen szubjektum, tehát a transzcendens, a tudaton túli realitásokhoz is. Az objektumokon keresztül így olyan szubjektum-fogalomhoz jutunk, amely nem tudatjellegű. Jóllehet nem alkothatunk magunknak róla „képzetet”, hiszen az az én, amelyet ismerünk, mindig olyan szubjektum, amelynek az objektumokról tudattartalmi vannak. Ennek ellenére fel kell tételeznünk ezt a fogalmat – ahogy a transzcendens objektum fogalmát is használtuk –, és ekkor nem azonosíthatjuk többé a lehető legtágabb értelemben vett szubjektum fogalmát a tudattal. A „nem-szubjektumszerű tudatnak” és a „nem-tudatos szubjektumnak” ez a megkülönböztetése először talán szórszálhasogatásnak és haszontalannak tűnhet, később mindazonáltal elő fog tűnni jelentősége.

Miután utaltunk rá, hogy a szubjektum és a tudat fogalmi elválasztása milyen fontos, egyelőre eltekinthetünk a nem-tudat-jellegű szubjektum-fogalom tárgyalásától, és arra a tudatszubjektumra fordíthatjuk figyelmünket, amely a számunkra egyedül ismert szubjektummal esik egybe. Tisztázódott a *tudatnak* eme fogalma, most már csak a *szubjektum* fogalmát kell közelebbről megvizsgálnunk, hogy láthassuk: mire kell gondolnunk az „én tudatom” kifejezés használatakor, hogy mindkét fogalom jelentése jelen legyen benne.

VI. A reális szubjektumok

Amíg csak az volt a feladatunk, hogy az immanens és a transzcendens világ ellentétét felderítsük, és megmutassuk, hogy melyik az az objektum, amelyben az ismeretelméletnek kételkednie kell, addig a tudatvilág alkotórészeinek egymáshoz való viszonyát bizonyos meghatározatlanságban hagyhattuk. Feladatunk csupán annak konstatálása volt, hogy az individuális én önmagában mint létezőben bizonyos, hogy megkülönbözteti önmagától a kétségbevonhatatlan immanens külvilágot, de ezzel szemben minden másjellegű „külvilághoz” – amelynek transzcendensnek kell lennie – problematikusan

viszonyulhat. A nem-tudati realitással szemben az említett értelemben előfeltevésmentes ismeretelméletnek ezért kétségeket kellett támasztania. De új nézőponttal találkozunk, amikor – hogy a tudat fogalmát tartalmával való *ellentétében*, vagy a szubjektum fogalmát az egyáltalában vett objektummal való *ellentétében* határozhatjuk meg – a második szubjektum-objektum viszony első tagját szubjektumként létező tudatra és objektumként létező tudattartalomra osztjuk tovább; tehát szubjektum és objektum harmadik ellentétét is közelebről szemügyre vesszük. Mindez szükségszerű, hiszen itt nem a tudattartalomtól (az objektumtól) független valóságra kérdezzük rá, hanem a tudattól (a szubjektumtól) független valóságra. E kérdésfelvetés kapcsán mármost mindjárt felmerül egy nehézség.

Azáltal ugyanis, hogy a szubjektumot és az objektumot magában a tudatvilágban különböztetjük meg, látszólag mindenféle transzcendens *objektum* létét kétségbe vonhatjuk, sőt, gyakorlatilag vissza is utasíthatjuk, miközben a szubjektumot ennek mértékében éppen hogy abszolútizálnunk kell. Mindaz, amit ismerünk (beleértve tulajdon testünket is), immanens objektum, vagyis tudatomtól függő. Éppen ezt tanítja az immanencia-tan. De nem valamiféle transzcendens „lélekhez” jutunk-e így el? Az immanens mégsem képzelhetjük el egy immanenstől „függőnek”. Mitől lenne függő, vagy *ki számára* lenne immanens? Ha *ki* akarnánk térni egy transzcendens *Én* feltételezése elől, akkor láthatóan egy értelmetlen „regressus in infinitum”-ba kerülnénk. Reális létezőként fel kell tehát tételeznünk valamiféle transzcendens szubjektumot, amelytől minden további függ, vagyis amelynek számára a többi létező immanens. Más szavakkal: nem lehet minden relatív, kell lenni valami abszolútnak, amihez képest a többi relatív. Valóban így néz ki a dolog: abban a pillanatban, amikor az *objektumok* immanenciájáról és relativitásáról beszélünk, implicite előfeltételezzük egy *szubjektum* transzcendens realitását és abszolút mivoltát. Ezáltal azonban a képzetidealizmust már eleve áttörtük; semmiképpen nem kerülhetjük el valamiféle transzcendens létező elismerését. De ilyen körülmények között nem kell-e feltételeznünk transzcendens objektumok létezését is?

Bizonyos ellenvetések mellett nem mehetünk el szóltanul. Fel kell tennünk a kérdést: mi az a *szubjektumként* létező én, amelyből, mint látszólag önálló valamiből, kiindultunk? Nem kívánjuk-e ezzel a szubjektumot – amelyre nézve az objektumok tudat- és immanenciajellegét hordoznak – valami másból *levezetni*, vagy másból „magyarázni”? Ez nem lenne lehetséges, hiszen a tudat a végső, amelybe ütközünk, tehát mindenféle levezetésnél vagy magyarázatnál már eleve fel kell tételeznünk létét. Csak továbbbelemehetjük, és csak arra törekedhetünk, hogy még pontosabban rögzítsük, mire is gondolunk a „tudatos szubjektum” fogalmának használatával. Persze ennek során igencsak „oxigénhiányos térbe” jutunk, amelyben a gyakorlati élet embereinek, de a szaktudományok emberének is, alkalmasint igencsak nehezebbé eshet levegőt venni, hiszen olyan tárgyakról kell beszélnünk, amelyek nem valóságosak, és kétség nélkül nem könnyű róluk szólni. Ahhoz, hogy kimondjuk, mire is gondolunk, képekre vagy hasonlatokra vagyunk utalva, ezért kénytelenek vagyunk olyan szavakat használni, amelyek a szándékozott jelentés visszaadása mellett olyan jelentésekkel is összecsengenek, amelyek *nem* állnak szándékunkban. Éppen ezért csak kérhetjük az olvasót: a képek láttán valami olyasmibe gondolják bele magukat, amely pontosan és egyértelműen

talán kifejezhetetlen. Persze nem csodálható, hogy a tudatos szubjektum vizsgálatánál ilyen helyzetbe jutunk, hiszen ha tudni akarom, mi is valójában az énem, ez a kérdés elvileg különbözik attól, amelyet egyáltalában fel lehet tenni. Immanens objektumokról egyszerű beszélni; utalhatok rájuk. Mindenkinnek van képzele egy papírlapról, amelyet lát, ami így, a maga elképzelt mivoltában, immanens objektum. Úgy tűnik, transzcendens objektumokról már sokkal nehezebb a félreértés veszélye nélkül beszélni. Ennek ellenére ezek továbbra is objektumok maradnak, és ha fogalmat akarunk alkotni róluk, azzal segíthetünk magunkon, hogy egy immanens objektum fogalmára gondolunk, és azt, ami ezt immanens objektummá teszi, elhagyjuk. *Objektumokról* beszélni mindenesetre viszonylag könnyű. Most azonban valami egészen mással van dolgunk, és éppen ezért merül fel a kérdés: beszélhetünk-e egyáltalában egy olyan valamiről, amely lényege szerint éppenhogy *nem* objektum? Tudom, mindent objektummá *teszek* azzal, hogy beszélek róla. De hogyan akarhatok a szubjektumról beszélni, vagyis hogyan akarhatok önmagamról mint szubjektumról és nem mint objektumról beszélni? Grammatikailag kifejezve: egy ilyen eljárásnál a nominatívusznak úgy kell akkuzatívusszá válnia, hogy közben nominatívusz maradjon. Hogy bármiről beszélhessek, szembe kell magam állítani vele, vagyis el kell ezt a valamit távolítanom magamtól. Amiről értelmesen akarok beszélni, arról „képzettel” (elképzeléssel) kell rendelkezni, mégpedig a magam *elé* állítás értelmében. Itt azonban egy olyan „legközelebbire” kell gondolnom, amelyet nem távolíthatok el anélkül magamtól, hogy ezáltal meg ne változtassam, – éspedig olyanformán, hogy ennek következtében már nem is az, amiről beszélnem kell.

Kétségtelen tehát, hogy olyan nehézségekkel kerülünk itt szembe, amilyenek a másjellelű vizsgálatoknál fel sem merülnek, és hogy éppen ezért nem is nagyon kerülhető ki, hogy a probléma előadásához bizonyos homályosság ne tapadjon. A távolabbi-ról könnyebb beszélni, mint a közelebbiről, vagy az abszolút közeli-ről: önmagamról. Mégis kell róla beszélni, mert *van* valami, ami nem objektum: én magam. Az „én” létezése kétségtelen, és az „én” szó ebben a kijelentésben (amelyet mindenki megért) nem *csak* azt a valamit jelenti, ami objektummá válhat. Az ismeretelméletnek éppen azt kell tisztáznia, hogy mi is ez a „másvalami”. Eddig csak azt mondtuk: önmagamban bizonyos vagyok, és ugyanígy a képzeitemben, az immanens objektumokban is. Mindezt a „tudatvilágom” kifejezéssel foglaltuk egységbe. Erről azonban ezentúl már nem lehet egységes, tagolatlan *egészként* beszélni. Ezt a fogalmat is szét kell *darabolni*, mégpedig az immanencia területén valóban létező különbségeknek megfelelően. Ekkor azonban meg fog mutatkozni, hogy a „tudatom” kifejezés, amelyet eddig minden aggály nélkül használtunk, fogalmi tisztázatlanságokat takar. Ezeket fel kell tárni, és ezért kell az alábbi kérdéseket feltenni: mi marad hátra szubjektumként, ha minden olyan tudattartalmat leválasztok róla, ami tárgyasítható? Mi hát valójában a tulajdonképpen vagy magáértvaló szubjektum, amely soha nem válhat objektummá, és amelyre nézve az immanens (vagyis függő) és a transzcendens (vagyis független) objektum különbsége egyáltalában fennáll? Hogy ezek a kérdések értelmesek, és választ követelnek, az mindenesetre kétségtelen.

A kérdések megválaszolása során minden lépést gondosan meg kell vizsgálnunk. Mindenekelőtt még egyszer visszatérünk azokhoz a szubjektumokhoz, amelyekkel

kapcsolatosan nem nehéz konszenzusra jutni: a tudattal bíró pszichofizikai vagy térbeli énhöz (ahogy mondani szokták), valamint a szellemi énhöz a maga képzeivel, észleteivel, érzéseivel, akaratmegnyilvánulásaiival, stb. együtt. Ezzel a kettővel mint *reális* szubjektumokkal akarjuk szembeállítani az irreális vagy nem-valóságos szubjektum most meghatározandó fogalmát, hogy megmutathassuk: miként állítható egy *sorba* a szubjektumoknak és az objektumoknak ez a három párja úgy, hogy a különböző fogalmak bizonyos mértékig egymásból fejlődjenek ki. Az elvet már jeleztük, amikor megmutattuk, hogy miként esik szét az első ellentétpár szubjektuma fizikaira és pszichikaira, úgy, hogy csak a pszichikai maradjon meg szubjektumnak. Sőt, arra is utalhattunk, hogy a pszichikai én is tovább osztható tudatra és *tudattartalomra*, és így csak a *tartalom nélküli* tudat marad meg szubjektumként. Ezt a gondolatmenetet követjük továbbra is. Ezáltal a keresett ismeretlen fokozatosan fog feltárulni a ismertből.

A sor elejére tehát azt a szubjektumot állítjuk, amelyre mindenki (aki az énről beszél) először gondol: a lélekkel bíró testet. Hogy ez mit is jelent, azt hozzávetőlegesen minden embernek tudnia kell, hiszen mindenki pszichofizikai szubjektum. A lélekkel bíró test egyúttal a legtartalmasabb is az összes reális szubjektum közül, hiszen nem csak egy egyáltalában vett szubjektum, hanem mindazt tartalmazza, ami a többi ellentétpárban nem gondolható szubjektumként. Mindazt tartalmazza tehát, amire a különböző szubjektum-fogalmak képzéséhez szükségünk van, ezért nincs más feladatunk, minthogy belőle mint komplexumból gondolatilag kioldjuk a keresett elemeket.

A pszichofizikai szubjektumom vonatkozásában megjelenő objektum nem más, mint a testemen kívüli világ, amely részben tisztán fizikai, részben pszichofizikai objektumokból áll, miközben a szubjektumhoz nemcsak a teljes lelki életem, hanem egész testem is hozzátartozik. Éppen ezért ennek az ellentétnek az alapján a különböző szubjektum-objektum párok teljes sorát végiggondolhatjuk. A párok sorban fel fognak tárulni, ha a bizonyos mértékben teljes szubjektumból fokozatosan egyre többet elvesszünk, és az elvetteket az objektumhoz tesszük, – eleinte tehát nem az egész testet (mint korábban), hanem csak fokról fokra. Azzal kezdem pl., hogy az egyik kezemet, amelyet a másikkal fogok, objektumként gondolom el, – tehát szembeállítom és objektumösszefüggésbe hozom magammal. Hozzáveszem ezután a másik kezemet, és folytatom a tárgyasítást, hogy tagról tagra objektumnak vegyem magam, – így végül csak egy kevéske marad a testemből: az agyam, vagy a pszichofizikai szubjektumhoz tartozó valami más rész belőle. Egy olyan szubjektum-objektum viszonyhoz jutnánk így, amilyenről a „C rendszer és környezetünk” – elképzelésében Richard Avenarius beszélt (Kritik der reinen Erfahrung, I. 1888. S. 25 ff.). Az ily módon létrejövő szubjektum-objektum párok bizonyos mértékig az első és a második pár közé illeszkednek be, és noha az itt szubjektumként szereplő agy-rész végül egészen parányivá válik, még mindig visszamarad olyan *pszichofizikai* szubjektum, melynek tárgya: a térbeli környezet. A különbség a mostani és a kiinduló szubjektum között tehát csak *fokozati*, vagyis mennyiségi.

Mindazonáltal egy lépéssel még tovább mehetek, azaz a szubjektumról az utolsó test-részt, vagy az utolsó agy-részt is leválaszthatom, hogy azt is az objektumhoz számítsam, és ekkor hirtelen *semmilyen* pszichofizikai szubjektumom nem marad. Szubjektum ekkor már csak a bennem lévő nem-testi lesz; vele szemben, egész testemet is

beleértve, a rajta kívüli világ válik objektummá. Ezzel megtaláltuk a pszichofizikai szubjektumtól a *pszichikai* szubjektumhoz vezető fokozatos átmenetet, – és éppen ez volt a feladatunk. Ettől eltekintve nem vezettünk be újabb fogalmat, csupán a már ismerteket használtuk másként mint korábban; de ennek ellenére ebből a fejtegetésből felszínre kerültek azok a fogalmak, amelyek valóban fontosak számunkra.

Mindenekelőtt egy olyan jellegű fogalomfejlődéssel ismerkedtünk meg, aholis a csak fokozatilag különböző fogalmak sorának végén egy tőlük elvileg eltérő fogalom áll, annak ellenére, hogy ez a fogalom éppen annak a sornak a zárótagja. A kapott tisztán pszichikai szubjektumot erre tekintettel ama sor *határfogalmának* nevezhetjük, amelynél a szubjektumban lévő fizikai egyre kisebb lesz. Egy pszichofizikai szubjektumokból álló sor *végén* áll, ő maga azonban már nem pszichofizikai. Mindebben semmi csodálatos nincs. Gondoljuk el például a számok állandó kisebbedését, ezáltal egyre közelebb kerülünk a nullához. A nulla a nagyságok sorozatának a határfogalma, de ő maga mégsem „nagyság” már abban az értelemben, ahogy a sor többi tagjai nagyságok. Mindazonáltal még ennél is tovább mehetünk, ezt azonban össze kívánjuk kapcsolni egy ellenvetés elutasításával.

Mondhatná valaki, hogy a szubjektumnak az itt felvázolt leredukálása, amennyire egyszerűnek látszik, ténylegesen annyira megvalósíthatatlan. A pszichofizikai szubjektum-sort nem vihetem egy tisztán pszichikai szubjektumig végig, mert a testnek valamilyen csöppnyi részét mindig az énhez kell számítanom, ha *valóságos* szubjektumot akarok. Egy a fizikairól teljesen leoldott pszichikai kétségtelenül nem ilyen. A lelki minden bizonyonnyal nem testi, de tényszerűen mégis hozzákapcsolódik. Tehát a szubjektumban mindig maradnia kell valamennyi agy-résznek, ahogy Avenariusnál is a „C rendszer” kétségtelenül szembenáll a térbeli környezettel.

De éppen ez az ellenvetés világítja meg azt, hogy miről is van itt szó. Noha a mondottak alkalmasint igazak lehetnek, mindez mégsem változtat azon, hogy a testhez vagy agyhoz nem kötött szubjektum egy olyan tárgynak az egyértelműen meghatározott *fogalmaként* áll előttünk, amely – függetlenül attól, hogy valóságos-e – semmilyen más szubjektummal nem cserélhető össze. Ha egy ilyen tisztán pszichikai szubjektum nem is létezne (amit egyébként – amennyiben a lelket a testtel szemben „halhatatlannak” tartjuk – szintén kétségbevonhatunk), még mindig *elgondolható* marad a testinek a szubjektumban való leredukálása. Így módon gondoljuk el pl. az „atomot”, még akkor is, ha egyébként meg vagyunk róla győződve, hogy nem létezhet olyan test, amely fogalma szerint oszthatatlan. Az atom etekintetben úgyszintén határfogalom, amely úgy jön létre, hogy egy testet, feldarabolásán keresztül fokozatosan egyre kisebbé teszünk, míg végül többé már nem osztható, – mert fogalma szerint oszthatatlanná vált. Éppen annak hangsúlyozására nevezzük az ilyen fogalmakat határfogalmaknak, hogy ezek sorképzés következtében jönnek létre, és hogy közömbös, megfeleltetődő-e nekik egy magáértvalóan fennálló világ, vagy sem.

Mindazonáltal ez a fejtegetés valószínűleg felesleges lenne, ha nem kéne egy másik szubjektum-fogalmat is meghatározni. Az elmondottak a következőknek csak *előké-születe*, illetve egyfajta segédkonstrukciója. Újból vissza kell tehát térnünk eredeti témánkhoz, vagyis ahhoz a kérdéshez, hogy miként kell elképzelni azt a szubjektumot, amelynek számára *minden* tudattartalom objektumként jelentkezik. Meg akarjuk

mutatni: a keresett új fogalom éppúgy kifejleszthető a pszichikai szubjektum fogalmából, ahogy ezt az utóbbit az imént – egy végigvitt redukálási eljárás segítségével – a pszichofizikai szubjektum fogalmából levezettük. E cél eléréséhez csak tovább kell folytatnunk a sort, Úgy fogjuk találni, hogy a végén egy új határfogalom jelenik meg, és hogy ez a fogalom egybeesik a szubjektumnak az összes objektummal illetve tudattartalommal szembeni pozíciójából eredő fogalmával. Ezen a módon foghatunk hozzá az én problémájának, mint ismeretelméleti problémának, a megoldásához is, és így juthatunk el egyúttal a reális szubjektumoktól az irreális szubjektumokhoz is.

Mindazonáltal már eleve nyilvánvaló kifogás támasztható vállalkozásunkkal szemben, ezért röviden még időznünk kell a reális pszichikai szubjektumnál. Azt mondtuk, a szellemi én is szubjektumra és objektumra hasad szét, és így gondolható folytonosan tovább az objektíválás. De valóban azonosnak szabad-e venni ezt az új szétválasztást a pszichofizikai szubjektumnak pszichikaira és fizikaira való szétválasztásával, vagyis elvégezhető-e (ahogy az énben meglévő testből először nagyobb, aztán kisebb részt a szubjektumhoz, és ennek megfelelően, fordítva is: először kisebb, majd nagyobb részt az objektumhoz számítottunk) magán a pszichikain belül is egy ilyen megosztás és növekvő objektíválás? A pszichikai ént sokan megoszthatatlannak, és ezért már a további sorképzés előzetes kikötését is teljesíthetetlennek fogják tartani. Ilyen okok miatt világosan meg kell mondanunk, mit is értünk a pszichikai szubjektumnak szubjektumra és objektumra való szétválasztása alatt.

Elképzeléseimet úgy tudom a legvilágosabban kifejteni, ha a szellemi énemnek a különböző időmódusokhoz, a jelenhez és a múlthoz való viszonyát veszem szemügyre. Meg kell kérdeznem: ma is *hozzám* mint *szubjektumhoz* tartoznak-e azok az észleletek, érzések, akaratmegnyilvánulások, amelyek tegnap a sajátjaim voltak? Vagy: gyermekkorom lelkiéletét ahhoz az énhez számíthatom-e, aki ma vagyok?

Minden bizonnyal az *én* lelkiéletemről van szó, ezek az én érzéseim, az én akarati aktusaim, – és ennyiben minden idegen lelkiélettől elvileg különböznek. Tehát *hozzám* tartozik, senki más nem nevezheti ezt a *saját* lelkiéletének. Ennek ellenére az „elmúlt” már nem annak az ének az alkotórésze, aki most vagyok, hanem csak emlékem van róla, és ez az emlék is csak meghatározott részletekre terjed ki. Csak a jelenlegi énem nevezhető tehát *szubjektumnak*, a tegnapi, vagy éppen gyermekkori énem *objektummá* vált, – ahogy kezem is tartozhatott testi énemhez, de megjelentett objektumként is. Ebben az esetben a pszichikai ének szubjektumra és objektumra való felbontása ugyanolyan könnyen véghezvihető, mint a fizikai éné volt. Nem vonhatjuk kétségbe: kell léteznie valaminek, amely biztos hogy *hozzám* tartozik, de amely egyúttal *mégsem* számítható *hozzám* mint *szubjektumhoz*; egy olyan valaminek, amit *én-objektumnak* kell neveznünk.

Mindazonáltal a szubjektumnak és az objektumnak ez az énben meglévő *időbeli* elkülönböződése talán mégsem elégséges annak bizonyítására, hogy a szellemi én szétbontása *egyáltalában* is lehetséges. Nem éppen az időbeli különbség-e a lényeges?

Mihelyt közelebről megnézzük, kiderül, hogy semmi okunk ennek feltételezésére. A szubjektumra és az objektumra való szétválás a jelenbeli ént illetően is csak akkor megy végbe, ha a *tudó* és a *tudott* ént is tekintetbe vesszük. „Tudok magamról”. Ezt a kijelentést mindenki megérti, és senki nem fogja tagadni, aki maga is egy én. Épp

olyan bizonyos, minthogy én vagyok. Sőt, csak azért, hogy tudok magamról, tudom azt, hogy vagyok. Az én lényege éppen abban áll, hogy tud magáról, és tárgyastott tartalomként tudatában lehet önmagának. Ezzel persze megintcsak visszajutottunk problémánk paradoxijához. Tudó szubjektum, és *egyúttal* tudott objektum vagyok. Mindez látszólag ellentmond az azonosságelvnek, és valóban: *ugyanaz* az én nem lehet szubjektum is és objektum is. Csakhogy éppen arra kérdezzük: valóban ugyanaz az én-e a tudó és a tudott én?

A tegnapi tudott és a mai tudó én nem azonosak; az ének csak az *egyik része* a tudott tegnapi, és a *másik része* a tudó mai én. Most már láthatjuk: jelenbeli énemmel kapcsolatban sem állhat másképp a dolog, feltéve, hogy joggal mondom ezt: „most tudok magamról”. *Kell* legyen értelme ennek a kijelentésnek, és teljesen értelmetlen lenne benne a tudó és a tudott azonosságát állítani. Ha ezt tennénk, akkor az „önmagáról tudó én” mindenesetre örök paradoxon, feloldhatatlan világtalány, és egyáltalában: minden filozófia határa lenne. Ha viszont elállunk ennek feltételezésétől, akkor csak az *az egy* lehetőség marad, hogy mind a jelenbeli tudó ént, mind a jelenbeli tudott ént a teljes én más-más *részének* tekintsük. Az eredmény tehát a következő lesz: a *teljes* én soha nem lehet egyszerre tudó és tudott is. A pszichikai, tudó én-szubjektumomnak a pszichikai én tudott részével (amely itt objektum) való szembenállása elvileg nem tér el a lelkiéletemnek a tegnapi lelkiéletemtől, vagy a gyermekkorabelitől való szembeállításától. Ha az „öntudat” szó nem a szubjektumnak és az objektumnak az azonosságát, vagyis nem a tetetöltött ellentmondást jelenti, akkor egyedül a pszichikai szubjektum megoszthatóságának ez a feltételezése marad, és elvileg ekkor már semmi nem áll útjában szubjektumra és objektumra való szétbontásának.

Minderről persze meg is akarhatunk győződni, De csak akkor lehet bárkit is felszólítani, hogy eközben figyeljen magára, ha tud magáról, és nem hagyja magát megtevéstenni a nyelvhasználatától, amelyben az „én” szó nem mindig ugyanazt jelenti, hanem egyszer valamilyen szubjektumot, egyszer valamilyen objektumot. Ilyen jellegű gondolatmenetek máshogy nem „bizonyíthatóak”. Alkalmassint nyugodtan hagyatkozhatunk arra, hogy – néhány filozófuson kívül – senkinek nem kell a tudónak és a tudottnak a különbségét bizonygatni, akinek egyszer is felhívták a figyelmét rá, mit is mondana ezzel. Hogyan lehet ugyanaz egyszerre tudó és tudott? Ennek senki sem tulajdoníthat olyan értelmet, amit meg is ért. Az érben lévő szubjektum-objektum azonosság (amelynek paradoxijája sokakat nyugtalanít) éppen hogy nem a fenti nominatívusz-akkuzatívusz azonossággal egyenértékű (hogy a grammatikai hivatkozással éljünk), és ezért nem tehetjük az ént „egyszerű” lélekké. Ezáltal teljesen rejtélyessé válna, és a tudománynak nem lehet feladata, hogy olyan rejtélyeket állítson fel, amelyek megoldhatatlanok. A pszichikai én – ahogy testünk is – nem csak hogy nem egyszerű, de éppenséggel nagyonis bonyolult valami. Teljesség-létében nincs semmi szilárd, hanem minden szakadatlan változásban van, sőt, *tartalmilag* semmi sem illékonyabb, mint az én, amelyről tudunk, – és éppen ez a változékonyság kelti azt az illúziót, hogy itt valami igencsak illékonytal és változékonnyal van dolgunk. Mert az én tartalmában *minden* folyik, nem találunk benne szilárd határokat, csak zavaros egységet, és csak abban az értelemben tarthatjuk azt egyszerűnek vagy „egységnek”, hogy nem különböztethető meg benne szubjektum és objektum, mint az én egyik illetve má-

sik része. Fel kell ismernünk, hogy a legközvetlenebb és a legközelebbi is (legalábbis részben) állandóan távolodik tőlünk. Akkor, és csakis akkor nem értelmetlen azt mondani, hogy ismerem magam vagy tudok magamról, ha előfeltételezzük, hogy képesek vagyunk erre – ekkor lelkiéletünk elvileg ugyanúgy tárgyiasítható lesz, mint testünk.

Annak oka, hogy mindezt nem azonnal látjuk be, úgyszintén az, hogy az a valami, ami *ebben* a pillanatban tartalma szerint tudó én-szobjektum, a *következő* pillanatban eventualityan már tudott én-objektum lesz, hiszen az ében nemcsak a teljes tartalom, de szobjektum és objektum elkülönülése is elmosódó. De éppen ez a körülmény indokolja itteni problémánk felvetését. A pszichikai ének nem csak az egyik, vagy a másik része válik objektummá, hanem tartalma szerint elvileg *minden* része azzá válhat, természetesen nem minden része egyidejűleg, hanem egyik a másik után. Elvileg tehát az *egész* pszichikai én tárgyiasítható – ugyanúgy, ahogy az egész fizikai szobjektum –, és mindez újra felveti a sorképzés gondolatát, hiszen ez teremti meg a pszichikai ében a objektumtartalom fokozatos növekedésének és ennek megfelelően a szobjektumtartalom fokozatos csökkenésének a fogalmi lehetőségét, amely tetszés szerint folytatható, és gondolatban *végig* is vihető. Hogy a sorban előbbre jussunk, miután a teljes testet elvontuk, az *össz-énből*, vagyis a teljes pszichofizikai én-valóságból, egyre növekvő mértékben a szellemi létet is el kell vonnunk, amíg az túlnyomó részében objektummá nem válik (ahogy korábban a fizikai ént is – egészen az agy egy meghatározott részéig – objektumnak tekinthettük). Ennek során eleinte még meghagyunk egy énrészt, amely a teljes pszichikai szobjektumtól csak fokozatilag és nem elvileg különbözik, hiszen ekkor csak egy rész (mégha a nagyobb rész is) számít objektumnak, a másik rész szobjektum marad. Végül azonban itt is el kell jutnunk az *összes* rész tárgyiasításáig. Jóllehet ez *ténylegesen* lehetetlen, hiszen tudó szobjektumként egy résznek mindig meg kell maradnia, de a *fogalomképzésnek* nincs semmi akadálya. Ha mindezt véghezvittük, felvetődik a kérdés: minek kell lezárnia a sort, ami semmilyen körülmények között nem gondolható objektumnak? E kérdés megválaszolásával elhagyjuk a *pszichikai* szobjektumokat, és ahhoz a fogalomhoz jutunk, amely egyedül szolgálhat alapul a transzcendencia-probléma megfogalmazásához: az ismeretelméleti értelemben vett, tulajdonképpeni szobjektum fogalmához.

VII. Az ismeretelméleti szobjektum

De ezáltal valóban egy tudományosan *használható* fogalomhoz jutottunk-e el? Alkalmassint azt fogják mondani: ha a pszichikai tárgyiasítást *teljesnek* gondoljuk el, szobjektumként *semmi* nem marad vissza, csak a jelentésnélküli szó, hiszen mit akarunk megtartani, ha a pszichofizikai szobjektumból mind az összes fizikait, mind az összes pszichikait elvontuk? Már a test tárgyiasítása olyan szobjektumhoz vezetett, amely magáértvaló valóságként nem létezik. De legalábbis olyan fogalomhoz juthattunk, amely egy tisztán pszichikai én fogalma volt. Most azonban – miután gondolatban *minden* tárgyiasíthatót tárgyiasítottunk – a szobjektumot egyáltalában el kell tüntetnünk. Nem vethetjük ellen, hogy maradnia kell valamilyen ének, amely a tárgyiasítást véghezvit-

te, hiszen ez csak bizonyos vonatkozásban szubjektum, és a sorképzés elve alapján a végén ugyanúgy objektumnak számít, mint minden pszichikai. Vagyis úgy tűnik, az össztartalom tárgyiasításának elgondolása egyetlen eredményre vezethet: egy teljesen *üres* fogalmat kapunk.

Bizonyos értelemben mindez így is van. Sőt, éppen azt akartuk kimutatni, hogy a sor végén – ha következetesen végigvisszük – egy olyan szubjektumot kapunk, amelynek sem pszichofizikai, sem pedig pszichikai realitása nem lehet. Mint ahogy az is biztos: ha az összes fizikai és az összes pszichikai objektumnak számít, akkor az énből semmi valóságos nem marad. Nem egyszerűen egy olyan realitás fogalmát kapnánk, amelynek magáértvaló fennállása lenne *kérdéssé* tehető, – a végigvitt tárgyiasítással egyáltalában a *reális* szubjektumok sora ér véget. Mindaz, ami a szubjektumokban valóságos, objektumként is elgondolható. Sőt, a teljes szellemi énem tényszerűen minden másik én számára objektum, ugyanúgy, ahogy ez a másik én számomra jelent objektumot. Ennek ellenére nem szabad ismeretelméletileg értéktelennek tartani az itt végigvitt fogalmképzést, hiszen, ahogy korábban a pszichofizikai szubjektum-sor határfogalmát nem tekintettük már fizikai szubjektumnak, ugyanúgy most a pszichikai szubjektum-sor határfogalmát nem *gondolhatjuk* már pszichikai szubjektumnak. Mindez csak akkor kérdőjelezhető meg, ha nem olyan szubjektum-fogalom képzésére törekszünk, amely nem realitás-fogalom. Ha azonban rászánjuk magunkat, hogy egy nem-valóságost is elgondoljunk, a sor végén egy olyan szubjektumot kapunk, amely jöllehet pszichikailag és fizikailag *tartalomnélkülivé* vált, sőt, mivel már semmilyen reális tartalma nincs, egyáltalában csak „üres” *formának* tekinthető, mégis a tartalom nélküli „szubjektumformának” ez a gondolata ezzel együtt sem értelmetlen, ezzel együtt sem fogható fel „semminek”. Ekkor ugyanis *minden* formáról azt kéne mondanunk, hogy elgondolhatatlan. A végső, „tartalom nélküli” határfogalom „tartalmaként” is egy ilyen „valamit” kapunk, egy a valóságos szubjektumok minden fogalmához implicite hozzágondolt azonos szubjektumfaktort, amelyet mindenki ismer, aki a szubjektumokat az objektumoktól meg tudja különböztetni, hiszen nélküle még elgondolni sem lehetne az én-t, mint „szubjektumot”. Ezt a formai szubjektumot, amely minden tartalmas valóságos én fogalmával együttjár, kívánjuk – hogy mind a pszichofizikai, mind pedig a pszichikai reális éntől elkülöníthessük – *ismeretelméleti szubjektumnak* nevezni, és fogalmát már most annyira körülhatárolni, amennyire a transzcendenciaprobléma egyértelmű tisztázása egyáltalában megköveteli.

Ami mindenekelőtt a terminológiát illeti, használatának oka kézenfekvő. Korábban már utaltunk rá: hogy az ismeretelméleti probléma megfogalmazható legyen, fogalmilag el kell különítenünk egymástól a szubjektumot és az objektumot. Ezért a transzcendencia-probléma vizsgálatánál a szubjektum csak formaként jöhet tekintetbe, és mert fogalma szerint csak ez a szubjektum nem gondolható el objektumként, csak ez tekinthető ismeretelméleti szubjektumnak is. Ez a formai szubjektum egyúttal „egyáltalában vett tudatnak” is nevezhető, – hogy a kanti transzcendentálfilozófia kategóriáját használjuk. Mindenesetre tudjuk, hogy a szubjektum fogalmát tágabb értelemben kell használnunk, mint a tudatét, hiszen minden további nélkül feltehető, hogy vannak olyan szubjektumok, amelyek nem a „tudatos” világában helyezkednek el. Egy általunk ismert empirikus szubjektumtól mindazonáltal soha nem jutunk el a tudattalan

szubjektum-mivolt meghatározott fogalmához, éppen ezért az ismeretelméleti szubjektumnak is a tudatos szubjektum egy formájának kell maradnia. A „formának tekintett tudat” kifejezéssel tudjuk egyúttal a leginkább jellemezni azt a tartalmat is, amely egy az ismeretelméleti szubjektum *számára* megjelenő, vagyis immanens objektum lehet.

Így aztán világos, miért csak a formának tekintett szubjektum használható a transzcendencia-probléma vizsgálatánál. Csak ennek a szubjektumnak a számára lesz mindaz *tudattartalom*, ami egyáltalán azzá válhat. Ez a szubjektum az egyetlen, amely soha nem tárgyasítható, hiszen akkor mind szubjektum, mind objektum, tehát egy testetöltött ellentmondás lenne. Ettől a szubjektumtól, illetve ettől az „egyáltalában vett tudattól” „függ” közvetlenül minden ismert dolog, nem pedig egy ilyen vagy olyan, tartalmilag teltett, reális szubjektumtól, amelyeknek mindegyikét itt objektumnak, illetve *tudattartalomnak* kell felfogni.

A „tudatos szubjektumtól függőnek lenni” kifejezés ezért egyelőre nem jelent mást, mint tudatosított objektumként (Objekt mit dem Charakter der Bewußtheit) létezni, és csak erre a szubjektumra, illetve erre a tudatra tekintettel lehet aztán magától értetődően egy tőle független létezőre is kérdezni. Az objektumoknak a pszichofizikai vagy a pszichikai szubjektumtól való függetlensége ezzel szemben ismeretelméleti vonatkozásban soha nem kérdőjelezhető meg, hiszen ezek a szubjektumok (mindazzal együtt, ami bennük pszichofizikai, vagy fizikai) immanens objektumokká váltak. A tőlük függőnek vagy függetlennek a gondolatát ezért jobb is, ha kifejezetten háttérben tartjuk, nehogy ezzel a transzcendencia-probléma összezavarodjon.

Hogy teljesen világosan lássunk, egy további lépést is meg kell tennünk, amely jöllehet csak az eddigi fejtegetések egy magátólértetődő konzekvenciája, mégis talán először mutatja az eredmények teljes horderejét, amennyiben felhívja a figyelmet, hogyan kell a korábban felállított szubjektum-fogalmakon *korrekciót* végrehajtanunk. Eddig azt mondtuk: az immanens világ nem más, mint „tudatom és ennek tartalma”. De nevezhető-e ismeretelméleti szubjektumnak az „én tudatom”, ha az „enyém” szó rám, mint erre a meghatározott pszichofizikai, illetve fizikai individuumra vonatkozik? Mindez nyilvánvalóan nem lehetséges. Az énbén lévő minden individuális, vagyis mindaz, ami engem *ezzé* az egyszeri, különös személlyé tesz, tárgyasítható, éppen ezért objektumként azzal a formai ismeretelméleti szubjektummal kell hogy szemben álljon, amely a szubjektumok sorának végén helyezkedik el. Más szavakkal: mindaddig, amíg a *magam* tudatáról beszélek, abból a *tudattartalom*ból, amelynek itt *teljes* terjedelmében objektumnak kell lennie, egy *rész*t még mindig szubjektumnak tekintetem, vagyis a pszichikai és az ismeretelméleti szubjektum közti sornak csak egy köztes stádiumát vettem szemügyre, ahhoz hasonlóan, ahogy a „C rendszer” is csak köztes stádium volt a pszichofizikai és a pszichikai szubjektum között. A „magam tudata” kifejezéssel az ismeretelméleti értelemben vett szubjektumnak és objektumnak egyfajta *keverékére* gondolok, egy reális szubjektumra, amely tartalma alapján objektum is lehetne, – csakhogy éppen ezt nem szabad megtennem, ha az ismeretelméleti szubjektum fogalmát akarom megadni. Ekkor ugyanis a tárgyasíttással gondolatban megálltam a félúton. Hogy a szokásos problémafelvetésekhez kapcsolódhassunk: a tudati szubjektumot és objektumot kezdetben fogalmilag nem kellett szigorúan elkülönítenünk, úgy, hogy az egyik oldalon *csak* a szubjektum maradjon. Ha azonban egyszer az adott mó-

don való elkülönítést szükségszerűnek ismerjük el, azt is látnunk kell, hogy a hagyományos problémafelvetés nem eléggé egyértelmű. Nem választja el a tudatot mint szubjektumot ennek teljes tartalmától mint objektumtól, ha azt vizsgálja: valóságosnak gondolható-e el az a valami, ami nem tudatkarakterű. Ha a transzcendencia-probléma kapcsán csupán a tudattól, mint *szubjektumtól* független tárgyra akarunk rákérdezni, az „én tudatom” kifejezés – amelyben még homályos módon keveredik a szubjektum és az individuális én-objektum – nem lehet problémafelvetésünk kiindulópontja. Egyesenesen *hamis*, hogy minden dolog az *én* tudatom ténye lenne. Az immanencia elvének szokásos megfogalmazását teljesen fel kell adnunk. Ez vagy az a valóságos tárgy, immanens objektumként, minden bizonnyal tudatosság-jelleggel is rendelkezik, mindazonáltal ezért még nem kell az *én* tudatomban lennie. Még én magam, mint individuum sem vagyok soha totalitásszerűen a magam tudatában, csupán annyiban tudatosulok magam számára, amennyiben (mindazzal együtt, ami bennem tárgyasítható) egy már nem individuális tudati szubjektum *tartalma* vagyok. Egy olyan tudatot, amelynek gyakorlatilag mindent át kell fognia, és amelyhez minden objektumnak hozzárendelhetőnek kell lennie, – mivel *minden* individuumban *ugyanazon* formai mozzanatként lép fel – minden individualitástól *mentesnek* kell elgondolni. Sőt, itt már nem lehet olyan szubjektumról beszélnünk, amely a tapasztalatokat tapasztalja, az érzéseket érzi, és az akaratokat akarja, hiszen minden különös meghatározást el kell távolítanunk az ismeretelméleti szubjektumból; éppen ezért a tapasztalást ugyanúgy, mint a tapasztaltat, az érzékelést ugyanúgy, mint az érzettet, az akarást ugyanúgy, mint az akartat az objektumok közé, vagyis a *tudattartalmakhoz* kell sorolnunk. Az a tudat, amelyről azt kívánom állítani, hogy minden immanens objektumhoz hozzátartozik, és amelynek tartalma ezért – ha nem léteznek transzcendens realitások – eventualityan az egyáltalában vett valóságos világ, nos ez a tudat csupán egy név nélküli, általános, személytelen tudat lehet, és csak egy tőle független, transzcendens világ jelenhet meg az ismeretelmélet számára problémaként.

Ezzel eljutottunk annak a három szubjektumfogalomnak a *definitív* megfogalmazásához, amelyeket korábban csak ideiglenesen különíthettünk el egymástól. Egy pszichofizikai, egy pszichikai és egy ismeretelméleti szubjektumunk van. Az első kettő individuális én-valóság, amelyeknek tartalmát szubjektumforma hordozza. A harmadik ezzel szemben soha nem lehet individuális, sőt egyáltalában, semmilyen valóság, mivel *csak* forma, és mivel minden reális szubjektumhoz mind a tartalomnak, mind pedig a formának hozzá kell tartoznia. Ezzel az eredménnyel még egyszer vissza kell térnünk a három korábban kifejtett szubjektum-objektum párhoz, hiszen fogalmaikból el kell távolítani a fogyatékoságokat, amelyeket meg kellett hagynunk mindaddig, amíg a szubjektumsor utolsó tagját mint lényege szerint fogalmilag leoldozott szubjektum-formát meg nem ragadtuk. A három szubjektum-objektum ellentét közül csak az első marad változatlan: a pszichofizikai szubjektum az állítólag benne székelő lélekkel valamint az ezt térbelileg körülvevő külvilág ellentéte. De ez az ellentét egyúttal ki is esik az ismeretelméleti problematika köréből, és csak annyiban fontos, hogy nem keverendő össze a másik kettővel.

Ezzel szemben az immanens és a transzcendens világ ellentéte most már nem azonosítható az „én tudatom” és a tőle független objektum *második* ellentétével – ahogy

korábban –, mert az én tudatom, amennyiben az „enyém”, az immanens világ része, nevezetesen egy individuális pszichikai szubjektum, és objektumként nem a transzcendens világ áll vele szemben, hanem elsőként az összes test (beleértve saját testemet is), továbbá pedig az összes idegen szellemi individuum. De hogy ezek az objektumok, amelyek csak tudattartalmakként ismertek, transzcendens létezőkként is léteznek-e, azt nem tudjuk. A második ellentét objektuma, vagyis a transzcendens objektum, így teljesen problematikusává vált, és ugyanúgy, ahogy a nem-tudatos szubjektum, egy pusztán lehetőség, egy fogalom, amelynek gyakorlatilag semmiféle realitás nem feleltethető meg. Végül a harmadik párt, amelyre korábban ráakadtunk, a tudat és a tudattartalom ellentétét – ahogy tudjuk – úgyszintén nem lehet már az én tudatom és ennek tartalma ellentétének nevezni, hanem csak az „egyáltalában vett tudat” és az összes immanens objektum közti ellentétnek, aholis az objektumok közé nem csak a testi, hanem az individuális szellemi éneket is fel kell venni.

A három pár, a szubjektum-objektum fogalmak felvázolt sorának az elején, közepén és végén, csak ebben a formában helyezhető el. Először: az individuális pszichofizikai szubjektum és a térbeli környezet; másodsor: az individuális pszichikai szubjektum, ellentétben az egész testi világgal és minden idegen pszichikai szubjektummal; harmadszor: az egyénfeletti ismeretelméleti szubjektum mint fogalmilag leoldott forma, vagyis az egyáltalában vett tudat, ellentétben minden tudattartalommal. Ezáltal így elesik – és ez különösen kihangsúlyozandó – a *transzcendens* objektumnak, mint a három tudatos szubjektum egyikével szükségszerű korrelációban lévő létezőnek, a feltételezése. Csupán egy éppilyen problematikus nem-tudati szubjektummal szembenálló teljesen problematikus korrelátumként marad meg.

A szubjektum és az objektum kezdetben felállított második ellentéte, amelyben a transzcendens objektum megjelent, – mondhatjuk így is – két objektum-fogalmat foglalt magában, hiszen az „én tudatumnak” mint szubjektumnak a fogalmában, ismeretelméletileg nézve, egyfajta szubjektum-objektum viszony rejlik, és ezzel a második szubjektummal, amelynek tehát volt már egy immanens objektuma, a korábbi megfogalmazások alapján még egy transzcendens objektum is szembenállt. Ez a fogalmi tisztázatlanság, és az az észrevétlenül végbemenő objektum-megkettőződés, amelynek során a transzcendens objektum fogalma az „én tudatom” szükségszerű korrelátumaként jelent meg, csak addig maradhatott rejtve, amíg a tudatszubjektum fogalmát ismeretelméletileg meghatározatlanul hagytuk. Ezt kellett tennünk, hogy a szokásos megfogalmazásokhoz kapcsolódhassunk, amelyekben úgy vetődött fel a kérdés: csupán az „én képzetem”-e a világ? Egy ilyen kérdést – s ez most máig világos kell hogy legyen – nem lehet fenntartani. Ha ezt beláttuk, a *szükségszerű* objektum-korrelátumok minden fogalma *immanens* objektum-fogalommá válik, és ezáltal újfent megmutatkozik, hogy az ismeretelméleti probléma megfogalmazása csakis így hangozhat: léteznek-e reális létezőkként a formai, ismeretelméleti szubjektumhoz tartozó, vagyis tőle függő immanens, tudati objektumokon kívül transzcendens objektumok is? A képzetbe felvett dolgokon kívül – amelyek egy egyáltalában vett tudat tartalmai – léteznek-e „mágnálváló dolgok”, amelyek transzcendens dolgokként soha nem lehetnek tudatjellegűek, vagyis soha nem válhatnak immanens objektumokká?

Ha a problémának az illetén felvetése világos, végül az a nehézség is elosztható, amely a szubjektum-fogalmak pontosabb meghatározására indított minket, és amely úgy tűnt, annak szükségszerűségéből adódott, hogy az ént transzcendens realitásként kellett felfognunk. Most már világosan látszik: szóba sem jöhet, hogy az individuális pszichikai szubjektumot transzcendensnek tartsuk. Amennyiben individuális és pszichikai, az immanens objektumokhoz kell számítani. Eszerint tehát mindenféle lélek-szubsztanciától messze kerültünk.

De továbbmenve: mi a helyzet mármost az ismeretelméleti szubjektummal, vagyis a minden individuális ében azonos, személytelen és egyénefeletti tudattal? Kétségbe vonhatja ennek mint valami transzcendens realitásnak a létezését az immanencia álláspontja?

Erre is megvan már a válaszunk, hiszen ezt a szubjektumot egyáltalán nem foghatjuk fel realitásként. Egy ilyen szubjektum – ahogy később látni fogjuk – mindenféle valóságmegismerés formai *előfeltétele*, és már ezért sem lehet valóságosként, azaz valóságosan megismertként elgondolni. Persze az ismeretelméleti szubjektum fogalmát, a maga transzcendentálfilozófiai jelentésében, itt még mindig nem határozhatjuk meg végérvényesen. A rávonatkozó kérdés körül fog forogni a további vizsgálat jó része, és ezért teljesen kielégítő válasz csak a vizsgálat végén lesz adható. Itt egyelőre csak a problémafelvetést kellett tisztázni, és e tekintetben elegendő annyit tudnunk, hogy az ismeretelméleti szubjektum, mint minden lehetséges szubjektum formája, vagyis mint egyáltalában vett tudat, *nem* transzcendens, és *nem* is immanens *realitás*. Az immanencia álláspontját ezzel – legalábbis a valóságos létezőkre nézve – semmiféleképpen nem hagytuk el.

Mindazonáltal talán meg fogják kérdezni: jelent-e még tulajdonképpen bármit is az „immanens” realitás fogalma, ha a reális szubjektumoktól való mindenféle függőség elesik? Akkor világítható meg ez a probléma legjobban, ha fogalmilag ismét elválasztjuk egymástól a szubjektumot és a tudatot, és egyelőre az „egyáltalában vett tudatnak” a fogalmára szorítkozunk, amelynek az immanencia fogalma vonatkozásában döntő jelentősége lesz. „Immanensnek lenni” ekkor nem jelent mást, mint a tudatiság formáját hordozni; „transzcendensnek” lenni pedig nem más, mint ilyen forma nélkül létezni. Persze a forma fogalma csak annyiban meghatározott, hogy csupán arra utal, ami *nem tartalom*. De a negatív meghatározás is elégséges, amíg csak a probléma felvetéséről van szó. Csupán a formával kapcsolatban álló tartalmat illeti meg a valóság meghatározottsága. Ilyen kapcsolat a reális, tudatos én immanens valósága. A tudat mint forma ezzel szemben egyelőre nem jelent mást, mint az összes immanens reális dologban meglévő közöset, amely fogalmilag nem határozható tovább, – mintahogy az objektumforma sem lehet más, mint az összes objektumban meglévő közös. A tudatlét (*Bewußtsein*) csupán egy másik neve a mindannyiunk számára ismert vagy adott létnek, ezért értelmileg leginkább az immanens objektumok *létformájaként* ragadható meg, – azzal a létformával való ellentétében, amely (a transzcendentális-realista elmélet szerint) a transzcendens objektumokra jellemző. Azt is mondhatnánk, hogy az „egyáltalában vett tudat” csak az immanens lét általános nemfogalma (*Gattungsbe-griff*) a transzcendens lét nemfogalmával szemben. Csak később lesz világos, hogy ennek ellenére miért ragaszkodunk a tudatszubjektumhoz, tehát hogy miért nem csupán

az objektumok reflektáltságára hivatkozunk. Egyelőre azonban az a mondat, hogy minden közvetlenül adott lét a tudatban megjelenő lét, valójában semmi más nem jelent, mint egy egyszerű tény konstatálását, egy abszolúte kétségbevonhatatlan és magátólértetődő, semmilyen vonatkozásban tovább nem elemzendő „élménynek” a tételezését (hogy ezt a divatos kifejezést használjuk, amely jöllehet sokjelentésű, itt azonban egyáltalán nem érthető félre). Csak a közvetlenségére és adottságjellegére kell utalnunk, amelyből az ismeretelméletben kiindultunk, és amellyel szemben a transzcendens lét, amelyben kételkednünk kell, valami közvetett és következtetett. Ha az immanens létnek, vagyis a tudatnak ehhez az egyszerűségéhez és definiálhatatlanságához tartjuk magunkat, akkor az a kérdés, miszerint jogunk van-e arra, hogy a tudattartalmat egy olyan világra vonatkoztassuk, ami nem tudattartalom, a *tudat* fogalmára tekintettel már nem lesz félreérthető.

Már csak akkor tűnik úgy, hogy nehézség adódhat, ha kifejezetten a *szubjektumot* helyezzük előtérbe, ha tehát a tudatot tudatos szubjektumként határozzuk meg. Azt mondtuk: az ismeretelméleti szubjektum egy olyasvalaminek a fogalma, ami soha nem válhat objektummá. Ezzel a definícióval szemben mármost arra a már említett megfontolásra hivatkozhatnak, hogy egy olyan *valamiről*, ami (legalábbis az ismeretelmélettel foglalkozók számára) nem válhat objektummá, egyáltalában nem lehet beszélni. Ez az ellenvetés azonban most már nem fogadható el. Hogy az ismeretelméleti szubjektum soha nem lehet objektum, mert – objektumként tekintve – önmagát szubjektumként előfeltételezi, csak annyit jelent: nem fogható fel olyan valóságos objektumként, ami immanens vagy transzcendens módon létezik. Mindez azonban nem zárja ki, hogy az ismeretelméleti szubjektum fogalmát a „nemtárgyasítható” fogalmaként adjuk meg, és ezzel „tartalmát”, vagyis a *szubjektum szó jelentését* tegyük az ismeretelméleti fejtegetés objektumává. Ezáltal nem maga az ismeretelméleti szubjektum, hanem csak fogalmának a tartalma válik objektummá, és ekkor már nem mondhatják, hogy ha egy fogalom tartalmát, vagy egy szó jelentését tesszük a vizsgálat tárgyává, ennek szükségképpen egy objektum fogalmának kell lennie. Ha így lenne, akkor nem lenne ember, aki a „szubjektum” szót megértene, és értelmesen senki nem beszélhetne objektumokkal szembenálló szubjektumokról. Ezzel szemben tényszerűen tudjuk, hogy mire gondolunk, amikor szubjektumról beszélünk, ugyanúgy, ahogy a „forma” szót megértjük, vagy ahogy a formát is, annak ellenére, hogy nincs tartalma, egy fogalom „tartalmává” tesszük.

(A formával mint tartalommal kapcsolatosan lásd tanulmányomat: *Das Eine, die Einheit und die Eins*. 1911. Logos. II. S. 30. ff.)

Így a szubjektumforma fogalma is – amely önmaga objektumként soha nem gondolható – teljesen érthető és elgondolható fogalom, Csak ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy ez a fogalom soha nem valóságos dolgokra, hanem csupán valamilyen fogalmilag leoldott, formai mozzanatra vonatkozik. Így tovább már nem lehet kétséges, mit is akartunk ezzel mondani. Minden reális szubjektummal *együttgondoljuk* a szubjektumnak ezt a formáját, ha egyáltalában egy az objektumtól különböző szubjektumra gondolunk, – csupán arról van szó, hogy a formát, amennyiben minden tartalomtól elvonkoztattunk, magáértvalóan gondoljuk. Hogy mit is akarunk ezzel mondani, azt min-

denkinek értenie kell, aki bármilyen valóságos dolog vonatkozásában képes a tartalmat a formától fogalmilag elválasztani. A szubjektumforma elgondolása elvileg semmilyen más nehézséget nem okoz, mint egy formának a hozzátartozó tartalomtól független elgondolása.

Mindazonáltal – hogy minden lehetséges félreértést elkerüljünk – talán épp e fogalom egyszerűsége miatt nem árt, ha más használatos szubjektum-fogalmakkal is egybevetjük. A szubjektumforma minden ismeretelmélet számára annyira döntő fontosságú, hogy még a feleslegesnek tűnő túlrészletezéstől sem szabad visszariadnunk, ha azt remélhetjük, hogy ezáltal nagyobb világosságot teremtünk. Újabban Broder Christiansen tárgyalta behatóbban a „transzempirikus”, vagyis az ismeretelméleti szubjektum fogalmát (Kantkritik. Erster Teil: Kritik der Kantischen Erkenntnislehre. 1911. S 57 ff.), és mert fejtegetései több ponton is érintkeznek az itt kifejtett mondanivalóval, a vele való diskusszió mindenképpen hozzá fog járulni a probléma mélyebb tisztázásához.

A megismerés tárgyának meghatározása során Christiansen a megismerő énből indul ki, és öt különféle szubjektumot különböztet meg, amelyeket, az empirikus énnel szemben, ismeretelméleti szubjektumoknak foghatunk fel. Először is a szubjektumnak egy „analitikusan általános”, vagyis logikai nemfogalmáról beszél, aztán egy „szintetikusán általános” szubjektumról mint tudattotalitásról, erre következik nála az ismeretelméleti szubjektum mint „metafizikai realitás”, mindezeken túl „normafogalomként”, valamint „határfogalomként” jelöli meg a szubjektumot, vagyis a szubjektum-fogalmak fent említett sorának olyan zárótagjaként, amely az előrehaladó tárgyatlánítás elve alapján jön létre.

Ami az első fogalmat illeti: magától értetődik, hogy az „ismeretelméleti szubjektum” kifejezés hallatán nem valamilyen empirikus szubjektum általános nemfogalmára gondolunk. Minden empirikus szubjektumnak meghatározott tartalma van, és általános fogalma nem lenne más, mint a tartalmas reális szubjektumnak a fogalma, ahogy az az empirikus valóságban megjelenik.

Ha az ismeretelméleti szubjektumot magáértvalóságában akarjuk meghatározni, éppíly kevés jelentőséggel bír a szubjektum „szintetikus általánossága”. A tudattotalitás messze túlnyúlik az empirikus szubjektumon, tartalma tehát sokkal tágabb, mint bármilyen egyedi reális szubjektumé. Ezzel a fogalommal ezért még inkább eltávolodunk a tartalom nélküli szubjektumformától, mint az empirikus szubjektum általános fogalmával.

Hogy ezen kívül „metafizikai realitásra” sem gondolhatunk, azt már többször hangsúlyoztuk; de az ismeretelméleti szubjektum ebben az összefüggésben normafogalomként sem jöhet számításba, hiszen jelenleg csupán az ismeretelmélet *problémafelvetését* próbáljuk kifejteni, és az ismeretelméleti szubjektum normatív karaktere gyakorlatilag csak a probléma megoldásánál válik fontossá. Ennek a négy szubjektumfogalomnak az elutasításában tehát (természetesen a formaként létező ismeretelméleti szubjektumról van szó) egyetértünk Christiansennel.

Ott azonban már vitába szállunk vele, ahol elgondolása a határfogalomként felfogott ismeretelméleti szubjektumelképzelésünkkel kerül szembe. Christiansen úgy véli, hogy egy empirikus szubjektumból, pusztá redukálással, soha nem jöhet létre az ismeretelméleti szubjektum, hiszen minden valóságos szubjektum (az én ugyanúgy, ahogy

a té, vagy az ő) a valóságnak *csak* egy parányi része. A csökkentés során hogyan jöhetne létre olyan valami, ami az immanencia állapontjának megfelelően az egész valóságot magába foglalná? Ha az empirikus szubjektumról minden empirikusat leválasztunk, akkor nem a határfogalomként jelen lévő tudat marad vissza, nem is a minden tartalommal ellentétbe állított pusztá tudat, hanem a tiszta *semmi*. Nem maradna vissza tehát a szubjektumból *semmi*, amit a valóság „hordozójaként” foghatnánk fel.

Ez az ellenvetés úgy tűnik világos, és a figyelmet valóban egy fontos mozzanatra irányítja, – mindazonáltal gondolatmenetünk vonatkozásában nem állja meg a helyét. Hogy ezt bebizonyíthassuk, két aspektust kell megkülönböztetnünk. Az egyik az ismeretelméleti szubjektumnak az egyedi empirikus éhez, a másik a tudattartalmak totalitásának a formaként létező „egyáltalában vett tudathoz” való viszonyára vonatkozik.

Ami az elsőt illeti. Soha nem juthatnánk az ismeretelméleti szubjektum fogalmához, ha nem lenne lehetséges, hogy az egyedi, empirikus szubjektumból vezessük le. Más szubjektumok ugyanis nem állnak rendelkezésünkre, másrészt az empirikus szubjektumok minden olyan tulajdonsággal el vannak látva, ami célunk eléréséhez szükséges. Ha ugyanis az a szubjektum, amelyet mindenki ismer, valóban „szubjektum”, fogalma *szükségképpen* magába rejti az ismeretelméleti szubjektum fogalmát. Mindez nyomban világossá válik, mihelyt arra gondolunk, hogy ismeretelméleti szubjektum alatt csak a szubjektum-mivolt mindenütt azonos *formáját* értjük, nem pedig a már tartalomból és formából álló reális képződményt. E forma nélkül semmilyen szubjektum nem létezhet (empirikus sem), amelyet valóban szubjektumnak lehetne nevezni, és éppen ezért korántsem biztos, hogy az empirikus szubjektum szubjektumként *csak* egy kicsiny része lenne a valóságnak. Csak annyiban az, amennyiben individuális tartalma van, és amennyiben erre tekintettel objektumnak lehet tekinteni. A szubjektum-mivolt formáját, amely *minden* szubjektumhoz, tehát az empirikushoz is hozzátartozik, ezzel szemben sohasem lehet a valóság kicsiny részének tekinteni. Teljesen jogos volt tehát az eljárásunk, amikor az empirikus, tudatos szubjektumból indultunk ki, és tartalmának (vagyis annak, ami benne objektumként fogható fel) fokozatos csökkentésén keresztül jutottunk el a szubjektumnak, vagyis az egyáltalában vett tudatnak a formájához. Sőt, szükségszerű, hogy így jártunk el, különben senki nem értené, mire is gondolunk az ismeretelméleti szubjektum fogalmának használatával. Ha én magam, mint ez a meghatározott individuum, nem lennék egyúttal ismeretelméleti értelemben vett szubjektum is, illetve ha nem választhatnám szét magam fogalmilag szubjektumformára és szubjektumtartalomra, akkor azt sem tudhatnám meg soha, mit is jelent egyáltalán a szubjektum szó, hiszen ez a fogalom tovább már nem definiálható. Ha úgy tetszik, reális énként én magam szubjektum és objektum közvetlen „egysége” vagyok. Csak annyiban létezek szubjektumként, amennyiben szubjektumformám van. Egységként azonban nem *gondolhatom el magam*. Már azzal is szubjektumra és objektumra tagolódom, hogy szubjektum és objektum egységeként fogom fel éneket, és amikor az ismeretelméleti szubjektum fogalmát alkotom meg, *semmi* mást nem teszek, mint ezt a szétbontást különös módon viszem véghez, nevezetesen úgy, hogy a szubjektum-mivoltot magamról mint individuumról leoldom, és azt a maga tisztaságában, fogalmilag izolálva tartom meg. Az ismeretelméleti szubjektum-fogalomnak mint határfogalomnak a megalkotásával tehát *semmi* mást nem *akarhatok*, minthogy a szubjektum-mi-

voltnak az empirikus szubjektumhoz való kapcsolódásában is megnyilvánuló forma-jellegét kidomborítsam, és hogy ezen keresztül határozzam meg az ismeretelméleti szubjektum fogalmát. Ha a szubjektumoknak, vagyis az egyáltalában vett tudatnak a formáját a maga tisztaságában meg akarom ragadni, *szükségszerű*, hogy a tartalom „semmijéhez” jussak. Ha ez a forma nem lenne „üres”, semmit nem kezdhetnénk vele a transzcendencia-probléma tárgyalásánál.

Éppíly kevésbé találó gondolatmenetünkre Christiansen ellenvetésének másik aspektusa, – és ez könnyen kimutatható. Amit az ismeretelméleti szubjektumról mond, és amiről kijelenti, hogy az általunk felvázolt úton nem érhető el, az valójában igen-csak *távol áll* a szubjektum határfogalmától. Egyáltalán nem gondolhattunk arra, hogy az empirikus szubjektum tárgyatlansításával olyan tudathoz juthatunk, amely a tudattartalmak totalitását *valóságosan* átfogja. Csupán a szubjektum-mivolt forma-jellegét akartuk kidomborítani, hogy ezáltal megnyíljon a *lehetősége* annak, hogy hozzá mint puszta formához az *összes tetszésszerű*nti, alkalmasint tehát a *teljes* tudattartalom minden nehézség nélkül *hozzárendelhető* legyen, és hogy ekkor kijelenthessük: ha nem létezik másfajta reális lét, mint a tudati, akkor a teljes valóságot, vagyis az *összes* reális dolog foglatát, a tudatos szubjektum objektumaként kell elgondolni. Ezzel egyedül a valóság létmódját jellemzem, és semmit sem mondok a lét totalitásáról. Csak annyit akarok mondani: mivel az ismeretelméleti tudat mint olyan mindenféle tartalomtól *mentes*, éppen ezért számára *mindenféle* tartalom tekintetbe jöhet. Amikor a szubjektum formájával kapcsolatban kijelentjük, hogy *minden* objektum számára szubjektumként létezik, nem a világegész *ontológiájára* vagyunk tekintettel. Fogalmaink tisztán ismeretelméletiek. Christiansen ezzel szemben a maga egyébként igen erősen differenciált szubjektumfogalmait nem eléggé szigorúan határolja körül, amikor az egyáltalában vett tudatból egy „összvalóság-hordozót” kreál, és ezzel a logikai területéről az ontológiaiba csúszik át. Az ismeretelméleti szubjektumnak mint határfogalomnak a kifejtése során még szerinte sem a tudat „szintetikus általánosságáról” kéne beszélni. Az általa vitatott szubjektumunk csak annyiban „általános”, amennyiben a szubjektum-mivoltnak a mindenütt jelenlévő azonos formája, és ezt az általánosságot a leggondosabban el kell választani a *totalitásnak* attól az általánosságától, amellyel a Christiansen által második helyen emlegetett szubjektum rendelkezik. Ha ez megtörtént, akkor ismeretelméleti szubjektumunk ebben a vonatkozásban is támadhatatlan marad. Persze mindez nem érinti magát az immanens világegészt, hiszen az messze túlnyúlik minden empirikus szubjektumon, és semmiféle redukció segítségével nem lenne elérhető. Fogalmát csak úgy kaphatjuk meg, ha a tudattartalmak foglatát az ismeretelméleti szubjektumhoz-rendeltnek gondoljuk el. Magáértvalónak tekintve az ismeretelméleti szubjektum csupán az a forma, amely (az idealista felfogás szerint) minden immanens objektumhoz hozzátartozik; amely minden tetszésszerű, egyedi szubjektumról fogalmilag leoldható, és az immanens valóságokkal mint objektumokkal szembeállítható.

Másrészt persze ugyanilyen fontos kihangsúlyozni, hogy az eddigiekben kifejtett szubjektum-fogalom a transzcendencia-probléma *megoldásához* még korántsem elégséges: persze nem is szándékoztuk erre használni. Sőt, ahogy azt később megmutatjuk, ennek az ismeretelméleti szubjektumnak a segítségével nem csak a transzcendencia problémáját lehet *végérvényesnek* beállítani. Itt csupán azt akartuk megérteni, mit is

jelent, hogy az ismeretelméletnek az előfeltevésmenetség érdekében kételkednie kell olyan objektumok létében, amelyek nem egy szubjektum objektumai, illetve olyan realitások létében, amelyek semmilyen tudat számára nem immanensek. Ennek a célnak az eléréséhez tökéletesen elegendő az ismeretelméleti szubjektumnak mint határfogalomnak, vagyis mint a tudati szubjektum-mivolt formájának a fogalma. Egyedül az volt a feladatunk, hogy egy olyan szubjektum-fogalmat hozzunk létre, amely nem csak hogy ehhez vagy ahhoz a különös tartalomhoz nem tapad, és ezért nem csak hogy a valóság egy különös részének nem tekinthető, hanem amelyet bármilyen felmerülhető tartalomtól mentesnek kell elgondolnunk, és amely ezért, jóllehet bármilyen tetszés szerinti tartalma lehet, mégis, magáértvalónak tekintve, mindig üres forma marad. Éppen ezért az ismeretelméleti szubjektum kétségbevonhatatlanul elűt mind a pszichofizikai szubjektum, mind a pszichikai szubjektum fogalmától, – sőt, az összes elgondolható valóságos szubjektum fogalmától. A reális tudati szubjektumok mindig már a szubjektumformának valamilyen tudatos tartalommal való összekapcsolódásai, ahogy minden valóságos dolog formának és tartalomnak a kapcsolata. Az ismeretelméleti szubjektumnak mint olyannak ezzel szemben semmilyen tartalma nem lehet, és mindenek előtt nem fogható fel az „én tudatumnak”. Különben az ismeretelméleti problémafelvetésnél használhatatlan lenne.

VIII. A transzcendens fogalma

Mindazonáltal újból felvetődhet a kérdés: létezik-e egyáltalán transzcendencia-probléma? Most azonban már nem feltételezhetjük, hogy a transzcendens realitás az ismeretelmélet előfeltevése lenne. Ellenkezőleg, azt hihetnénk, hogy az egyáltalában vett tudattól való független létezés kérdését az ismeretelméleti szubjektum fogalmának pontos meghatározása után már eleve *tagadóan* kell megválaszolnunk, és ezért a transzcendenciaprobléma megoldása egyáltalán nem is szükséges. Hogy a kérdés felől meggyőződhesünk, még egyszer vissza kell térnünk a transzcendencia fogalmához, hogy azt az immanens világ alkotórészeiről folytatott elemzéseinkre támaszkodva végérvényesen meghatározhassuk. Ez fogja aztán megmutatni, hogy még mindig fennáll-e transzcendencia-probléma.

Már többször is hangsúlyoztuk, hogy a térbeli külvilág létezésének kérdése nem transzcendencia-probléma. A transzcendens nem a tér valamilyen részét foglalja el, amelyben élünk, vagy amelyben a természettudomány a maga objektumait mozogni gondolja, hiszen ezt a teret immanens realitások töltik ki. Persze ezek a térbeli viszonyok (ahogy azokat az egyik vagy a másik individuum felfogja) megkülönböztethetőek azoktól, amelyeket a tudomány „objektívnek” ábrázol. Mindazonáltal az ilyen jellegű megkülönböztetéseknek az immanens és a transzcendens világ ellentétével semmi dolguk. Az a tudat, amelyről beszélünk, nem individuális. Még a természettudomány „objektív” tere is tudattartalom marad. Ennyiben semmi értelme, hogy a térbeli világ létezését ismeretelméleti problémává tegyük; – a térbeli dolgok egzisztenciájára vonatkozó bármilyen utalás a transzcendencia-probléma vonatkozásában semmilyen jelentőséggel nem bír. Ezt később még pontosabban ki fogjuk fejteni, de már most világosan

kell látnunk: a teret vagy transzcendensnek tartjuk (amit persze magátólértetődően indokolni kell), és ekkor a térbeli objektumok transzcendens realitásában való minden kételkedés nyomban értelmetlenné válik, vagy pedig tudattartalomnak (ahogy az ismeretelméletnek ezt kezdetétől fogva tennie kell), és akkor a térbeli lét immanenciája válik magátólértetődővé. Mivel semmit nem szabad transzcendens létezőként előfeltételeznünk, a teret sem, csak azt kérdezhetjük: létezik-e a tudattartalomként közvetlenül adott térbeli világon kívül még valamilyen másik realitás is, amely nem abban a térben helyezkedik el, amelyben élünk és amelyről az empirikus tudományok is beszélnek? A „transzcendens világ” jelentését, amelynek bizonyos „térbeliség-kicsengése” van, éppúgy csak olyan nem-tulajdonképpen értelemben szabad felfogni, mint annak a mondatnak a jelentését, hogy az érzéki világ immanens, vagyis a „tudatban” van.

Kézenfekvő persze a kérdés: nem lenne-e célszerű, ha az ismeretelméleti fogalmak megjelölésére olyan szavakat használnánk, amelyek nem mindig éppen eltérő és félreértésre vezető képzeteket keltenek bennünk? Ez azonban sajnos kivitelezhetetlen. Mivel a nyelv nem a fogalmi, a nem-szemléletes absztrakciók közegében jött létre, minden más kifejezés, amelyet választhatnánk, az általunk gondolt jelentéseket úgyszintén csak hozzávetőlegesen jelölné. Mégha az immanens a tudattól „függőnek”, a transzcendens tőle „függetlennek” neveznénk is, szavainknak akkor sem volna egyértelmű jelentése, hiszen mivel a függőséget nem reális szubjektumra vonatkoztatjuk, a függetlenség sem lehet reális. Csak logikai függőség és függetlenség jöhet szóba, amelyeknek fogalmait csak később kell pontosabban tisztáznunk. Sőt, egészen különös módon, ebben a speciális esetben a fogalmi megkülönböztetésnek még egy teljesen adekvát kifejezéséről is le kell mondanunk, hiszen nem csak a „naív” emberek számára jelenik meg a szubjektum és az objektum térben lévő dologként (és emlékeztetnek ezért viszonyfogalmaik is térbeli kapcsolatokra), hanem egyáltalán, a szubjektum-objektum viszonyról másfajta szemléleti *képzetet*, mint térbelit, egyáltalán nem alkothatunk. Aki egyszer is megpróbálta beleélni magát a szolipszizmus felfogásába – amely a kezdők számára az egyik leghasznosabb gyakorlat arra, hogy ismeretelméleti előfeltételeinek egyikétől megszabaduljon –, az talán meg fog lepődni, hogy tudatát mint valamiféle nagy gömböt kell elképzelnie, amelynek közepén ő maga található, és amelyben a világ képzetként jelenik meg. Ha mármint ezt a hasonlatot a dolog lényegének veszi, vagyis az immanenciát, illetve a tudattól való függőséget a gömbbe való bezártságként fogja fel, akkor soha nem fog eligazodni az ismeretelméleti gondolatmenetekben.

A transzcendentálfilozófia számára semmi más nem marad, minthogy, minél inkább gondolatainkba súlykolódik a transzcendencia-probléma tárgyalása során (a szó-kás és a nyelvi jelölések következtében) a testi énnak a térbeli külvilággal való ellentéte, annál erőteljesebben hangsúlyozza: semmi ilyesmire nem szabad gondolnunk, ha a tudatról, vagyis az ismeretelméleti szubjektumról és ennek az objektumokhoz való kapcsolatáról beszélünk. De ezektől a fogalmaktól más realitásmozzanatokot is kifejezetten távol kell tartani. Nevezetesen ugyanez vonatkozik az *időre* is.

Abból kell kiindulnunk, hogy a múlt, a jelen és a jövő csak tudati tényekként jelenhetnek meg, ezért fel kell tételeznünk, hogy mindenféle időbeli meghatározottság gyakorlatilag csak az immanens léthez tartozhat. Amennyire magátólértetődő mindez, annyira gyakran siklanak át felette. Minden valóságos dolognak (amelyet ismerünk)

vannak időbeli meghatározottságai. Ebből kiindulva gyakran önkéntelenül átviszik ezeket a meghatározottságokat a transzcendens realitás fogalmára is. De éppen ezt nem tehetnék, amíg az időt tudattartalomnak fogják fel. A transzcendenst ezért történésnek, vagyis olyan valaminek sem tekinthetjük, ami változik, egészen addig, amíg vagy azt nem mondtuk meg, mit is értünk a transzcendens idő fogalmán, vagy azt nem közöltük, mire is gondolunk, amikor időtlen történeusről vagy időtlen változásról beszélünk.

Ezeket a megjegyzéseket végülis odáig kell általánosítanunk, hogy kijelenthessük: a „transzcendens” megjelölésére semmilyen esetben nem szabad olyan pozitív fogalmakat használnunk, amelyeket a tudat közvetlenül adott világból merítettünk. Vele kapcsolatban mindig csak az mondható meg, hogy mi nem lehetne, ha nem szünné meg transzcendensnek lenni, és ezáltal a realitására vonatkozó kérdés értelmét vesztené. Mindenesetre ezt a tételt annyiban korlátoznunk kell, amennyiben még nem mondtuk meg: ha létezik valamiféle transzcendens realitás, ennek téren kívülinek, időn kívülinek, stb. kell lennie, csupán azt jelentettük ki, hogy ez (ha létezik) nem lehet *abban* a térbeli-időbeli világban, amelyben élünk, és amelyet az empirikus tudományok közvetlenül adott anyagukként fognak fel. Ha valaki valamely transzcendens létmódú valóságokat, egy másik, transzcendens térben és egy másik, transzcendens időben képvisel el, ezt mindenesetre megteheti. Sőt, akár vörösnek, melegnek, vagy savanyúnak is tarthatja a transzcendens realitást. Csak mindezt nem viheti bele már eleve ennek fogalmába, meg kell okolnia, hogy miért ruházta fel a transzcendens létet ezekkel a kvalitásokkal, és hogy mit jelentenek ezek a szavak, ha nem tudattartalmak nevei. Az ismeretelmélet elején semmi más nem mondható a transzcendensről, minthogy nemadott, hogy az egyáltalában vett tudattól független, tapasztalaton túli, – vagyis röviden: hogy transzcendens. Ebből következik aztán az, hogy a transzcendencia problémáját éppoly kevésbé ragadhatjuk meg számunkra közvetlenül tudattartalomként ismert, de tőle idegen tulajdonságokban, mint az általunk ismert világ térbeliségében.

A transzcendencia létét tagadó filozófusok mindazonáltal még tovább mennek, és csak akkor tehetjük majd fel a kérdést, létezik-e egyáltalában transzcendencia-probléma, ha ezekre a felvetésekre is válaszolunk.

A transzcendenst – vélik – nem lehet minden további nélkül *elgondolni*, mert fogalma már egymásnak ellentmondó elemeket tartalmaz. Amikor ugyanis megpróbáljuk elgondolni, akkor a tudat tartalmává tesszük, és ezzel valójában egy immanens valamit gondolunk el.

Ha mindez igaz lenne, akkor – jóllehet más okok miatt, mint korábban – valóban nem lehetne a transzcendencia *problémájáról* beszélünk.

Csakhogy mindez éppúgy nem igaz, mint az imént visszautasított kijelentés, miszerint soha nem gondolhatunk el szubjektumot anélkül, hogy ezáltal objektummá ne tennénk, vagy hogy egy olyan szubjektumnak a fogalma, amely soha nem válhat objektummá, ellentmondást tartalmazna. Persze ebben az esetben nem elég a transzcendens elgondolhatatlanságát azzal elutasítani, hogy nem is magát a transzcendenst, hanem fogalmának tartalmát gondoljuk el, – legalábbis, amíg gondolkodás alatt *elképzelést*, és fogalom alatt (ahogy szoktuk) képzetformát értünk. Ha ugyanis a képzetet immanens alkotórészei nélkül akarnánk elképzelni, olyan képzethez jutnánk, amelyben semmit nem képzelünk el, – tehát valóban fenntartanánk az ellentmondást. Nem olyan egysze-

rú tehát a helyzet, mint akkor volt, amikor olyan szubjektumot kellett elgondolnunk, ami soha nem válhat objektummá. Mindazonáltal a transzcendens fogalma nagyonis elgondolható lesz, mihielyt gondolkodás alatt *ítélést* (Urteilen) értünk; világossá válik, hogy a transzcendens fogalma csak azáltal gondolható el, hogy a megítélés viszonyába állítjuk (in Urteile auflöst).

(Lásd ehhez könyvemet: Zur Lehre von der Definition. 1888.2. Aufl. 1915. S. 56 ff. Az először itt felállított fogalomelméletet a Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896-1902. 2. Aufl. 1913. S. 52 ff. c. könyvemben továbbfejlesztettem, és megpróbáltam az ellene felhozott kifogásokkal szemben megvédeni.)

Ekkor – még ha a tárgy fogalmából minden immanens alkotórészt el is vonunk, vagyis *tagadjuk* ezeket – még mindig visszamarad a tagadás gondolata, vagyis, hogy a transzcendens *nem* tudattartalom. Ebben semmiféle ellentmondás nincs. Eleinte még nem nagyon ismerhető fel, hogy a transzcendens *realitás* fogalmában – amely szűkebb, mint az egyáltalában vett transzcendens fogalma – ellentmondás rejlik-e. Csak a realitás-fogalom *vizsgálata* dönthet erről. Az ismeretelmélet elején ennek egyértelmű rögzítésére még nem törekedhetünk, de ha a transzcendens realitás kérdéséről el is tekintünk, a transzcendencia fogalmát semmi esetre sem tarthatjuk elgondolhatatlannak. A „nem-tudatiként” felfogott transzcendensnek ugyanolyan jól érthető jelentése van, mint a „tudatiként” felfogott immanensnek.

Úgy tűnik, nagyobb nehézségek rejlenek a transzcendens *objektum* fogalmában. Korábban utaltunk arra, hogy a szubjektum és az objektum csak gondolatban választhatók szét egymástól. A két fogalom feltételezi egymást: mindkettő mint a másik szükségszerű kiegészítése jelenik meg. Ennyiben tehát egy olyan objektum, amely ne a szubjektum objektuma (Objekt für ein Subjekt) lenne, a megtestesült ellentmondásnak látszik és valóban meg vagyunk győződve róla, hogy kimutatható: semmi értelme olyan objektumokról vagy tárgyokról beszélni, amelyeket nem egy szubjektum objektumaiként vagy tárgyaiként kéne elgondolnunk. Mindazonáltal úgy látjuk: habár a szubjektum fogalma nem esik egybe a *tudatos* szubjektum fogalmával, és így problematikusnak mutatkozhat egy nem-tudatos szubjektum elgondolása, mindez mégsem zárja ki, hogy fogalmát megalkossuk. Ekkor azonban ennek megfelel egy nem-tudatos vagy transzcendens objektum éppígy elgondolható fogalma is.

Persze ezzel még magátólértetődően nem mondtuk el a legfontosabbat, ami a transzcendencia, sőt, ennek megismerhetősége *mellett* szól.

(Külpe, aki idealizmusomat mint „konzszocializmust” támadja, arra helyezi a súlyt, hogy nem az ismeretelméleti gondolkodók álláspontján állok, akik a transzcendencia pusztá elgondolásában is már ellentmondást látnak. – Die Realisierung. S. 94 ff. – Éppen ezért, hogy a félreértéseket eloszlassam, határozottan ki kell jelentenem, hogy ezen a helyen csupán annyit akarok mondani, hogy a „transzcendens” szó sem nem jelentéskéüli, sem nem egy önmagában ellentmondó és ennyiben elgondolhatatlan fogalom; hogy mind-

zonáltak a transzcendens *realitás* fogalmában csak addig nem találok ellentmondást, amíg a *realitás* fogalma ismeretelméletileg nincs közelebbről meghatározva. Ha, a tartalmilag meghatározott reális dolgokkal szemben, a „*realitás*” szóban nem látunk többet, mint a (realisták számára is) mindig *tudatos* megismerés egy *formáját*, akkor a transzcendens *realitás* fogalma ((mint a tudaton kívüli dolgoknak egy tudatformában megjelenő fogalma)) valóban ellentmondásos lesz. De erről csak később, nem az ismeretelmélet elején, lehet beszélni. Hogy mégis szóba hoztam, arra az a körülmény indított, hogy Külpe Jonas Cohn nézeteit állítja szembe az enyéimmal ((Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.)), aholis Cohn immanencia-elvek csupán annyit ért, hogy mindannak, amit megismerünk, szükségképpen megismerésformákon belül kell megjelennie. Cohn – Külpe szerint – messze távol áll attól, hogy konzszcientalista legyen. Én azonban úgy gondolom, hogy a Külpe által felhozott különbség nem áll fenn. A transzcendens *realitás*nak mint teoretikus fogalomnak az elutasítása szempontjából számomra is döntő az az elv, hogy amit megismerünk, annak megismerésformákhoz kell tartoznia, – ahogy ennek a könyvnek a Külpe által talán figyelembe nem vett utolsó részében rámutattam –, egyébként pedig nem látom be, miért sorol engem Külpe a „konzszcientalisták” közé, ha Cohnt kiveszi ebből a körből. Mivel a reális létet a tudatos léttel azonosítom ((amennyiben nem látom be, hogyan lehet egy olyan valami valóban *megismert*, ami lényege szerint nem rendelkezhet a valóság tudati megismerésformájával)), semmi kifogást nem tehetek a konzszcientalizmus-megjelöléssel szemben, mégis ki kell hangsúlyoznom: tudat-fogalmam ennyira élesen eltér a Külpe által konzszcientalistáknak nevezett más gondolkodóképtől, hogy a konzszcientalizmus fogalma teljesen meghatározatlanná válik, ha az én álláspontomat is idesorolják, hiszen akkor egy metafizikai kétvilág-elmélet minden ellenfele konzszcientalistának lesz nevezhető, de ettől eltekintve is, én állok éppen a legtávolabb attól, hogy a megismerés „tárgyát” a tudattartalommal azonosítsam, tehát ebben a tekintetben „konzszcientalista” legyek. Csak a transzcendens *realitás* metafizikáját utasítom el, ismeretelméletem *eme* oldalának megjelölésére alkalmasabb volna a pozitívizmus vagy empirizmus jelzője. Ugyanakkor más tekintetben az itt képviselt álláspont a legteljesebb mértékben antipozitivist és antiempirista. Éppen hogy nem hiszek abban, hogy az eddig használt jelzőkkel az ismeretelméletben beérhetjük. Ha mégis meg kéne neveznem nézetemet, azt transzcendentális idealizmusnak mondanám. Ami ezt illeti, feljebb már megkísértem, és az ötödik fejezet elején még egyszer meg fogom kísérelni pontosan meghatározni. Mindenesetre számomra nem a tudattartalom a „végső” az ismeretelméletben; éppen ezért magát a konzszcientalizmus kifejezést is vissza kell utasítanom, ha mindenfajta immanencia-filozófiát így szándékosnak nevezni.)

Arról a kérdésről van csak szó, hogy a „transzcendens objektum” kifejezés kapcsán gondolhatunk-e valamire ellentmondásmentesen, – és erre a kérdésre igennel kell

válaszolnunk. Persze ez a fogalom nem abban az értelemben ellentmondásmentes vagy ellentmondásos, mint pl. a négyszögű kör fogalma. „Kör” alatt senki nem gondolhat olyasvalamire, ami négyszögű, ha a kör és a négyszögűség fogalmait érti, Hogy ezzel szemben jogosultak vagyunk-e a transzcendens objektumokat reálisnak tartani, az nem abban az értelemben értelmetlen, mint az a kérdés, hogy létezik-e négyszögű kör; a problémát hasonlóképpen kell felvetni, mint pl. hogy ábrázolható-e a kör felületi terjedelme egy négyzet formájában. Mindkét esetben vizsgálatra van szükség ahhoz, hogy a kérdésre válaszolhassunk. Azzal a mondattal, hogy „objektum alatt mindig tudati objektumot értek”, az ismeretelméletben még semmire sem megyünk. Be kell bizonyítani, hogy miért szükségképpen tudati objektumok azok, amelyeket reálisnak tartunk. Az a kijelentés, miszerint nem *létezhet* objektum szubjektum nélkül, és ezért nem lehetséges transzcendens objektum sem, csak abban az értelemben igaz – Sigwart találó hasonlata szerint (Logik I. 1873. 4. Aufl. S 48.) – ahogy az a mondat, hogy: egy lovaskatona nem járhat gyalog. Azon fordul meg a dolog, hogy mit értünk „lovaskatonana” alatt.

Másrészt azonban Schuppe-nak – aki a transzcendenst elgondolhatatlannak mondta (Erkenntnistheoretische Logik. 1878. S. 86 ff.) – is igaza van annyiban, hogy az objektumnak a szubjektumtól való elválasztását sohasem lehet olyan valóságosnak felfogni, ahogy a lovaskatonának a lovától való elválasztását. A transzcendencia fogalmából adódik, hogy mindjárt nincs róla *képzetünk*, mihelyt az immanenst „képzettbe-felvettként” definiáljuk. Akkor is ellentmondásba ütközünk szükségszerűen, ha egy képzetszerű helyettesítőt próbálunk a transzcendencia fogalma helyére állítani, – ahogy ezt több általunk használt fogalommal is megtesszük, s egy ilyen helyettesítő – a képzetről magáról nem is beszélve – még az olyan másjellegű fogalmak esetében is hiányzik (pl. az n -dimenziójú tér fogalmánál), ahol a fogalomképzés lehetőségét, és ennek a tudományok felépülése tekintetében vett használhatóságát egyébként senki nem vitatja. A probléma mindig ott kezdődik, ahol a fogalmak alá eső képződmények létéről, illetve realitásáról akarunk beszélni, pontosabban: ahol az a kérdés vetődik fel, hogy lehetővé teszi-e *megismerésünk*, hogy transzcendens objektumok *létezéséről* beszéljünk? E felől a kérdés felől mindazonáltal csak akkor dönthetünk, ha a valóság megismerésének a fogalmát már tisztáztuk.

Amíg tehát a transzcendencia fogalma alatt nem értünk mást, csak egy olyan valamit, amelyről tagadjuk azt, hogy tudattartalom, illetve hogy képzetszerű, addig ez a fogalom minden ellentmondás nélkül elgondolható. Meg kell elégednünk itt a negatív fogalommeghatározással, hiszen egy kéttagú diszjunkció áll előttünk, egy olyan eset, amelyben megengedett a negáció általi definiálás. A tudattartalmat ismerjük, tehát egy olyan valaminek a fogalma is, jóllehet negatív, de mégis pontosan meghatározott, „jóldefiniált” fogalom lesz, ami nem tudattartalom, – és ezért (miután mind az immanencia, mind a transzcendencia fogalma tisztázásra került) most már áttérhetünk az ismeretelmélet alapproblémájának a tárgyalására.

Második fejezet Az immanencia álláspontja

VI. Az immanens leképezési elmélet

Újból fel kell tehát tenni a kérdést: még mindig problémát jelent-e a transzcendencia? Miért nem maradunk meg az immanencia álláspontjánál, ha olyan jól megfér az empirikus realizmussal, a szaktudományok valóságfogalmával, sőt, a józan emberi ésszel is?

Ennek oka a tárgyalat összefüggésben egyedül az, hogy ilyen alapon a *megismerés* problémája nem oldható meg. A helyesen értelmezett és következetesen végigvitt immanenciatan a végére járt annak a zavarbaejtő paradoxiónak, amelyet korábban az „idealizmus paradoxiójának” neveztek, ugyanakkor a megismerésnek a leképező szubjektumtól *független* tárgyát elvesztette, – de erre a tárgyra éppúgy szükségünk van, mint magára a szubjektumra, ha nem akarjuk, hogy a megismerés szó értelmét veszítse. Gyakorlatilag persze nincs különbség, hogy a valóságot kifejezetten tudattartalomként értelmezzük-e, vagy pedig megelégszünk az empirikus realizmus átgondolatlan felfogásával. Elméletileg azonban igen hangsúlyossá válik az immanencia-felfogás: benne eltűnik a megismerés szilárd *kritériuma* (Maßstab), amelyet a transzcendentális realizmus a transzcendens valóságban vél megtalálni. A valóság megismerésbeli fogalmát nem csak olyanformán kell rögzítenünk, hogy tisztázódjon: mire gondol valaki, ha „valóságot” mond, hanem a valóság *megismerését* is értelmeznünk kell, és ennek a célnak az eléréséhez nem elegendő az, amit idáig elértünk. A megismerés tárgyára való rákérdés során fejtegetéseinknek nem lehetett más célja, mint a téves nézetekkel való polémia. Az ismeretelmélet problémájával, amelynek pozitív megoldására törekszünk, a maga pontos megfogalmazódásában mindezidáig még nem néztünk szembe; a valóságos dolgoknak a tudattartalommal vagyis az immanens léttel való azonosítása tulajdonképpen még nem válasz a megismerés lényegét boncolgató kérdésre. Sőt, elméleti jelentősége mindaddig ingatag marad, amíg nem lépünk túl azon az előfeltevésen, hogy végsőként csupán a képzetek immanens világa létezik. Amikor megismerünk, mindig egy olyan *valamit* akarunk megismerni, ami az elméleti szubjektumtól is *független*. Ha ezért a képzetalkotó szubjektumban látjuk a megismerő szubjektumot, fel kell vetődnie a kérdésnek: mit jelölnek, vagy mit képeznek le a képzetek (amelyeken keresztül valamit megismerni vélünk), ha nincs semmi rajtuk kívül (vagyis hiányzik az „eredeti”), amivel a képzetve felvett összhangban lehetne? A realista Riehl joggal mondja: „Minden megismerés azon a meggyőződésen alapul, hogy rajta keresztül a *dolgoknak egy magánvalóan fennálló rendjére* bukkanhatunk rá.” (Kritizismus. II.2. S. 128.) Valóban szükségünk van valamiféle önmagán nyugvó „rendre”, amelynek a megismerni kívánó szubjektumtól függetlenül kell léteznie. Más szavakkal: *két világra* van szükségünk, egy szubjektívra és egy objektívra, egy immanensre és egy transzcendensre. E nélkül a „dualizmus” nélkül tárgyi megismerésről beszélni egyáltalán nem lenne lehetséges.

Tehát: ha a megismerés nem más, mint a képzeteknek a valóságos dolgokkal való, többé-kevésbé pontos megegyezése, akkor léteznie kell egy a képzeteken kívüli valóságnak, amelyre a képzeteknek irányulnia kell, hogy a megismerés igaz, vagyis objektív lehessen. Vagyis: megismerés csak ott van, ahol a képzetek a tőlük független realitásnak megfelelően rendeződnek el. Így a tudattartalmaknak semmilyen elméleti jelentőségük nem lenne, csak gyakorlati. Csak a cselekvő emberek számára létezne (ist da) a világ, vagyis azok számára, akik élvezik, vagy hisznek benne. Amit megismerésnek nevezünk, csupán azáltal kapna értelmet, hogy valamilyen ateoretikus élettevékenység szolgálatába állítjuk, – de ezzel a képzetidealizmustól a „pragmatizmushoz” jutnánk, egy olyan álláspont kimondásához, amely az igazság fogalmát egyáltalában eltüntetni, mivel azt a haszon vagy más használati jó fogalmával próbálja kiszorítani vagy helyettesíteni. Megismerni a megismerés kedvéért, – egy teoretikus magatartás, amely önmagába záródik, és nem valami olyanra irányul, ami fennállását indokolhatja; amelynek jelentősége nem valami tőle idegentől ered, hanem saját belső gazdagságából táplálkozik. A megismerésnek ez az értelme a pragmatizmusban teljesen megalapozhatatlan lenne. A pragmatizmus az ismeretelmélet csődjét jelentené, és mivel nem lehet kétségbe vonni azt a nézetet, hogy transzcendens reális lét nem létezhet, úgy tűnhetne, hogy minden tudomány, sőt egyáltalában mindenféle megismerés egyfajta kétséget nem tűrő *hiten* nyugszik. De az „előfeltevésmentesség” általunk megfogalmazott elve is hajótörést szenvedne, ha a megismerés valóban a transzcendens valóság leképezése lenne. A hitre támaszkodni mindazonáltal csak akkor fogunk, ha minden más kiút lehetetlenné válik. A megismerés *kétségbevonhatatlan* alapelveit akarjuk rögzíteni, – ezért foglalkozunk ismeretelmélettel. Tehát nem hinni akarunk, hanem annak kell utána néznünk, hogy az a szituáció, amelybe kerültünk, nem azon alapul-e, hogy ezidáig még mindig *túl keveset* kételkedtünk, hogy még mindig kritikátlanul magátólértetődőknek vettünk olyan dolgokat, amelyek pedig egyáltalán nem magátólértetődőek?

Igenám, csak hogy van-e még egyáltalán valami, amiben kételkedhetünk? A transzcendens objektumokat illetően eléggé radikálisan jártunk el. Ez igaz, csak hogy problémánkat teljesen más oldalról is megközelíthetjük, nevezetesen a kérdést úgy is feltehetjük: min nyugszik tulajdonképpen annak a transzcendens realitásnak a teoretikus *szükséglete*, amelynek a megismerés objektivitását kell biztosítani? A pozitívista, aki az immanencia álláspontjához mindvégig következetes akar maradni, azt fogja mondani: valójában nem is áll fenn annak a veszélye, hogy a képzetidealizmus a megismerés tárgyát eltűnéssel fenyegetse. Meg fogja kísérelni, hogy a maga módján egy az objektivitást is megalapozó ismeretelméletet építsen ki, – és mielőtt az immanencia-álláspontot véglegesen hátra nem hagyjuk, valóban meg kell kérdeznünk, nem lehetséges-e mindez? Nem esik-e valóban szükségképpen egybe a szubjektív és az objektív világ dualizmusa (melyre szükségünk van) az immanencia és a transzcendencia dualizmusával? Nem talán éppen *magának a tudatnak a birodalmában* mutatható-e fel ez a megismerés fogalmához nélkülözhetetlen kettősség?

Adjuk fel tehát teljesen azt az elképzelést, hogy a megismerésben a képzeteken keresztül a *transzcendens* valóság képeződik le, és helyettesítsük azzal, amelyet *immanens leképezési elméletnek* kívánunk nevezni. Ekkor azt mondhatjuk: azok a nehézségek, amelyek a megismerés-probléma tárgyalása során elének kerültek, a „képzet” szó

hamis használata miatt merültek fel, a képzet szó miatt, amelyet eddig azonos értelemben használtunk a „tudattartalom”, vagy az egyáltalában vett „immanens objektum” kifejezésekkel. Ez a szó ugyanis két, egymástól elvileg *eltérő* jelentést hordoz, amelyeket már említettünk is, csak konzekvens szétválasztásuk maradt eddig el. Ha ezt megtesszük, a megismerést a képzetektől *független* reális lét leképeződésének foghatjuk fel, anélkül, hogy ezzel bármilyen *transzcendens* objektumot előfeltételeznünk kéne. A *képzeteknek* vagy tudattartalmaknak *két formájával*, vagyis az immanens lét két formájával van dolgunk. A megismerésben csak az egyik képzetformát kell a másikkal reprodukálnunk, és ezek összecsengése biztosítja az igazságot vagy objektivitást. A megismerés csakis így értelmezhető, nem pedig valamiféle transzcendens faktor behozatala révén. Az immanencia-filozófiát ezért minden vonatkozásban üdvözölni kell, mint azoktól a transzcendens objektumoktól való megszabadulásnak az elméletét, amelyek, ha léteznének is, soha nem lennének megismerhetőek, és amelyek ezért mindent összezavarnak, ha az ismeretelméletbe bevonják őket. A metafizika, a maga transzcendens leképezési elméletével, nem ad semmilyen használható megismerés-fogalmat. Vele szemben a pozitivizmus viszont alkalmas arra, hogy a szubjektum és az objektum immanens dualizmusát felmutassa, és hogy ezáltal egy olyan immanens leképezési elméletet nyújtson, amelyben az ismeretelméleti igazság is megalapozható. Arról van szó, hogy az empirikus realizmus talaján építsünk ki olyan ismeretelméletet, amely a transzcendencia-problémáról immár semmit sem tud.

Ez a felfogás a következőképpen igazolható. Szigorúan megkülönböztetjük egymástól az *észleleteket* és a *szűkebb értelemben vett képzeteket*. Mindkettő tudattartalom, és ennyiben tágabb értelemben vett képzetnek is tekinthető. Mindez magátólérteendően helyes. Ennek ellenére ez az eddig használt terminológia célszerűtlen, hiszen éppen a megismerés fogalma szempontjából döntő különbséget hagyja figyelmen kívül, vagy inkább *takarja el*. Éppen ezért egyedül a „puszta” képzeteket fogjuk képzeteknek nevezni, amelyek az észleletek reprodukciói; tehát képzet alatt az észlelet felidézését fogjuk érteni. Ezek a képzetek ekkor az észlelt realitás leképeződései lesznek, és csakis ebben az értelemben jelenik meg a megismerő szubjektum leképező szubjektumként. Ezzel szemben a többi észlelt tudattartalom adja az immanens objektumokat, amelyek egyúttal teljesen függetlenek a puszta képzetektől, – ahogy az objektivitást biztosító faktortól ezt megköveteljük. Ha ezt az egyszerű előfeltételt kikötjük, mindaz immanenssé válik, amivel az ismeretelméletben dolgunk van, és egyúttal az is világos lesz, mi is valójában a megismerésnek az a szubjektumtól független tárgya, amelyre vizsgálódásaink irányulnak. A szubjektum akkor ismeri meg az objektumot, ha azt szűkebb értelemben vett képzetként, vagyis az észlelet reprodukciójaként bírja, vagyis, ha nem „impressziói”, hanem „ideái” vannak – hogy a hume-i kifejezéseket használjuk –, ideái abban az értelemben, hogy ezek az impressziókkal mint kópiáikkal összecsengenek. Így *minden* „tudattartalom” marad, de az immanensen belül *két megkülönböztetett sor* jött létre, amelyeket egyetlen ismeretelmélet sem nélkülözhet. Egyrészt az észlelt, ami testi vagy szellemi lehet; ezek a reális dolgok. Másrészt a puszta leképezett vagy reprodukált; ezek lesznek az ideális dolgok. Ha mármost a képzet összecseng az észlelettel, az ideális a reálissal, akkor beszélhetünk (ist) olyan objektív megismerésről, ami több, mint puszta elképzelés (Vorstellung). Az észlelet,

vagy pontosabban az észlelt lesz a tárgy, és az ezt reprodukáló, utánképző képzet a szubjektumban lesz az, ami a tárgyat megismeri. Ezáltal olyan ismeretelméletet kaptunk, amely sem idealistának, sem realistának nem nevezhető, de amely egyúttal mégis mindkettő: a szubjektum megismerése azokból az ideákból áll, amelyek pusztán leképezettek, a tárgy a reális dolgokból, amelyek észleletekként közvetlenül a tudatban adóttak. Ez az ismeretelmélet – ha megnevezés után kutatunk – az empirikus realizmus ismeretelmélete, vagyis egy a *racionalizmussal szembeni empirizmus*, amelynek különös „rációra” van szüksége ahhoz, hogy az előfeltételezett transzcendenciát megragadhassa. Az empirizmus azzal oldja meg a transzcendencia-problémát, hogy kimutatja: egy transzcendens tárgy feltételezése nem csak bizonyíthatatlan, hanem teljesen fölösleges is. Az észlelt tárgy anélkül is szükségképpen független a megismerő szubjektumtól, hogy ezzel együtt a tudaton-túliség értelmében transzcendensnek is kéne lennie.

Egy példán keresztül könnyen világossá tehető mindez. Ezt az asztalt barnának észlelem, és kialakítom a barna asztal képzetét. Ez ismeretet (Erkenntnis) tartalmaz, hiszen egybecseng az észlelettel. Egy kék, vagy egy színtelen asztal képzete ehhez képest hamis lenne (*wahrnehmen* – „wahr” nehmen).

Vagy egy másik példa: a Holdat kereknek észlelem, és kialakítom a kerek Hold képzetét. Ez a képzet igaz, miközben egy négyszögű Hold képzete nem adna (igaz) ismeretet, mert hiányzik a vele összecsengő észlelet. Alapjában véve mindenütt ez a helyzet a valóság megismerésében, mégha nem is mindig ilyen egyszerű a dolog, hiszen én, mint egyedi individuum, nem észlelhetem direkt módon mindazt, amit meg akarok ismerni. De az elven ez mitsem változtat. A meglévő észleleteimtől elkülönítem azokat, amelyekkel csak rendelkezhetnék, vagy pl. az oksági elv segítségével kiegészítem az észleltet az észlelhetővel, és ez – amíg az immanens területén maradok – biztosan eligazít. Ezáltal igaz képzeteket a direkt módon nem észlelt valóságról is alkothatok: olyan észleleteket ismerhetek meg, amelyeknek birtokába juthatnék, ha más időpontban és más helyen léteznék. Mindez egy korábban már említett elven alapul, nevezetesen azon, hogy az individuális tudat tartalma kiegészítendő az egyáltalában vett tudat tartalmaival, és ezt a legkülönbözőbb irányokban tovább lehet folytatni. Mindazonáltal az immanens leképezési elmélet eme elvének a pozitívizmus gondolatkörén belül már világosnak kell lennie, ezért nem is kell tovább vizsgálni ezt a problémát.

Feltehető, hogy a felvázolt ismeretelmélet sokak számára meggyőzőnek tűnik, talán csak azon csodálkozhatnak egyesek, miért töltöttünk ennyi időt azzal, hogy ehhez az egyszerű igazsághoz eljussunk. A transzcendentális realizmus könnyebben cáfolható lett volna a tágabb és a szűkebb értelemben vett képzet, vagyis az észlelet és a képzet elkülönítésével, mint a korábban választott eljárás segítségével, és ezzel a pozitívista immanencia-álláspont egyúttal az ismeretelméletben is érvényre juthatott volna. Sőt, az ontológia problémája is megoldódik egy ilyen ismeretelméleti megközelítés következtében: az „esse” egyúttal „percipi”, a világ „igazi” léte az a valóság, amelyet észlelünk, és amelyet azáltal ismerünk meg, hogy képzeteink által leképezjük. Másról beszélni az elméleti filozófiában – minden értelmet nélkülözne. Jól láthatóan ezzel valóban új helyzetbe kerültünk. A transzcendentálfilozófia minden problémája „megoldó-

dott”, hiszen látszatproblémának bizonyult. Az ismeretelmélet – legalábbis általános alapelveit illetően – meglepően gyorsan kiépült, és már csak a részletfejtegetések vannak hátra, – vagyis csak az a feladat, hogy az észlelt valóság különböző formáiban, ezek megismerési módjaiban kimutassuk: a megismerés az észleleteknek a szűkebb értelemben vett képzetek általi utánképzése (Nachbilden).

De hogyan viszonyuljunk ahhoz a nézethez, amelyben az immanenciaprobléma kicsúcsosodik? Az immanens leképezési elméletnek kétségtelen előnyei vannak a transzcendenshez képest. Szükségünk is van a megértésére, ha a transzcendentális realizmus tarthatatlanságát teljesen át akarjuk látni. De többet is mondhatunk. Az ismeretelméleti empirizmusnak valahol meg kell találnia a helyét az ismeretelmélet rendszerében. Viszonylagos jogosultságához nem fér kétség, ezért nem abban az értelemben kell visszautasítanunk, ahogy azt a leképezési elméletet, amely a leképező megismerést a transzcendens realitás által irányítottan akarja beállítani. Az ismeretelméleti empirizmusban ugyanis jelen van mindaz, amire a szakkutatónak szüksége van, – amíg nem a megismerés általános fogalma, hanem csak a különös valóságmegismerés tartalmi igazsága felett elmélkedik. Mindezt nagy nyomatékkal hangsúlyozzuk, mert talán minden másnál világosabban mutatja, hogy az immanenciafilozófiának nem feltétlenül kell az empirikus tudományok álláspontjával konfliktusba kerülnie. Ha a szakkutató egy a valóságról alkotott tudományos nézet igazságát vizsgálja, azt kell kiderítenie, hogy szűkebb értelemben vett képzeteinek tartalma egybecseng-e az észleletek tartalmával, – oly módon, hogy megvizsgálja: nem négyeszőgűnek képzeli-e el a kereknek észlelt Holdat. Aki a valóságot meg akarja ismerni, annak *ebben* a vonatkozásban empiristának kell lennie; tapasztalat nélkül egy lépéssel sem juthatna előbbre, és tapasztalatot csak az immanens realitásból szerezhet. Az így létrejövő igazságfogalmat empirikus, vagy tartalmi igazságnak is nevezhetjük. Azon alapul, hogy a puszta képzetek tartalma valamiképpen „megfelel” az észlelet tartalmának. Amennyire meghatározatlan a megfogalmazás, annyira kétségtelen, hogy valami helyeset tartalmaz.

Mindazonáltal nem szabad azt gondolnunk, hogy a valóság megismerésének általános természete, *egyedül* ezáltal, minden vonatkozásban érthetővé lesz. Egészen másféle előfeltevések is szükségesek, ha azt akarjuk, hogy a képzetek és az észleletek egybehangzásáról, vagyis a tartalmilag helyes tapasztalati megismerésről értelmesen lehessen beszélni, és ezek az előfeltevések már nem lesznek értelmezhetőek a képzet és az észlelet egybehangzása alapján. Éppen ezért mostantól annak kimutatása lesz a feladatunk, hogy az immanens ismeretelmélet – jóllehet viszonylagosan jogosultabb, mint a transzcendens leképezési elmélet – önmaga még nem képes arra, hogy a megismerés-probléma megoldását nyújtsa, csupán felveti azokat a nehéz problémákat, amelyeket a transzcendentálfilozófiának kell majd vizsgálnia. Ott fog majd kiderülni: az immanencia álláspontja nem a végső, hanem csak az *első* szó az ismeretelméletben. Bevezeti bizonyos mértékig az ismeretelméletet, kiküszöböli a hamis transzcendenciát, – ezért kellett részleteiben is tárgyalni ebben az írásban, amely éppen az ismeretelméletbe való bevezetés gyanánt íródik. A következőkben a transzcendencia problémáját pozitíve is meg kell próbálni kifejteni. Csak a kétvilágelmélet visszautasításában egyezik meg véleményünk a pozitívizmussal; a továbbiakat illető álláspontja az

A MEGISMERÉS TÁRGYA

ismeretelmélet számára használhatatlan. Csak pajzsként értékes, olyan ellenfelekkel szemben, akik a valóságot mesterségesen kettészakítják, és ezáltal az érzéki világot pusztá jelenséggé degradálják. Segítségével tehát csak a transzcendentális realizmus metafizikáját akartuk a hadszíntérről elűzni, annak a realizmusnak a metafizikáját, amely mindenféle valóságmegismerést lehetetlenné tesz, mivel a reálist az elérhetetlen túlvilágiba (Jenseits) száműzi. Ez volt az egyetlen ellenség, a közös ellenség, amelyen az immanenciafilozófiával osztoztunk. Az eddigi szövetségeseink között, a transzcendencia-probléma megítélését illetően, mármint döntő harc kezdődik. Meghalt a transzcendens, éljen a transzcendens.