

NYIKOLAJ BERGYAJEV

A SZUBJEKTUM ÉS AZ OBJEKTIVÁCIÓ

Fordította: Farkas Zoltán

A fordítást az eredetivel egybevetette: Bagi Ibolya

Nyikolaj Bergyajev 1874-ben született Kijev mellett, orosz nemesi családban. a kijevi egyetem természettudományi, majd jogtudományi karának hallgatója volt. A marxi tanok iránti kezdeti lelkesedése után a vallásfilozófia felé fordult. 1908-tól Moszkvában élt, bekapcsolódott a vallásbölcseleti társaság munkájába. 1920-ban nevezték ki a moszkvai egyetem filozófiatanárává. 1922-ben emigrációba kényszerült. Rövid berlini tartózkodása után Párizsban telepedett le, ahol a „Puty” folyóiratot szerkesztette. 1948-ban hunyt el Párizsban.

Főbb művei:

Szubjektivizmus és individualizmus a társadalomfilozófiában (1901)

Az alkotás értelme (1915)

A történelem értelme (1923)

Dosztojevszkij világképe (1923)

Az orosz vallásos eszme (1924)

Új középkor (1924)

A szabad szellem filozófiája (1927)

Ember és gép (1933)

Az ember szolgaságáról és szabadságáról (1939)

Az orosz eszme (1946)

Önismeret (1949)

I. A megismerés szubjektuma és az ember	217
II. Egzisztenciális szubjektum és objektiváció. Megismerés és lét. A létezés feltárulása a szubjektumban. Az objektiváció és az irracionális problémája.	222
III. Megismerés és szabadság. A gondolat aktivitása és a megismerés alkotó jellege. Aktív és passzív megismerés. Elméleti és gyakorlati megismerés.	233
IV. A közösségiség megismerésbeli fokozatai. A tárgyi, objektív világ kihunyása, és a létezés titkának feltárulása.	237

I. A megismerés szubjektuma és az ember

A német idealizmus olyan csapást mért a görög és a skolasztikus filozófia objektivizmusára, melyet az többé nem tud kiheverni. Téves elképzelés az, hogy a Kanttal kezdődő német idealizmus a létet vonta kétségbe – csak abban a naiv-realista meggyőződésben kételkedett, mely szerint az objektumok világa a lét, és a lét az objektumok világa. Mindez Descartes-tal kezdődött, csak hogy a Kant előtti racionalizmus nem vetette fel elég élesen ezt a problémát. A súlypont az objektumról a szubjektumra helyeződött át, és a szubjektumban kezdték keresni a lét titkát. Az objektív tárgyi valóságok világa nem elsődleges, hanem másodlagos világ, a jelenségek világa. Kant joggal különítette el a jelenségeket a magánvaló dolgoktól, csak abban tévedett, hogy a jelenséget szembeállította a tapasztalat és a megismerés elől elzárt magánvalóval, ráadásul helytelen maga a „magánvaló” elnevezés is. A szubjektum aktivitása nyilvánvalóvá vált. Az ismeretlemlét a szubjektum és az objektum szembeállítására épült.¹ De mi is a szubjektum valójában? A gnoszeológia szubjektuma hogyan viszonyul az emberhez, hozzám, mint megismerőhöz? A német idealizmus az ember, mint megismerő problémáját felcserélte a szubjektum, a transzcendentális tudat (Kant), az Én, a nem individuális és nem emberi Én (Fichte), a világszellem (Hegel) problémájával. Ennélfogva a megismerés megszűnt az emberi megismerés lenni, isteni megismeréssé, a világszellem, illetve a világlélek megismerésévé alakult át, és a megismerő maga is megszűnt embernek lenni. Már ebből is következik, hogy a filozófia nem szükségszerűen személyes. A személyes filozófiát pszichologizmussal vádolják. Az embert, az emberi személyiséget, az emberi észet teljes egészében a pszichológiával hozták összefüggésbe, és továbbra is tisztázatlan maradt a viszony a transzcendentális tudat, az ész, a gnoszeológia szubjektuma és maga az ember, az emberi személyiség között. Mert valójában mégiscsak az ember az, aki megismer. Kant a transzcendentális tudatot és a gnoszeológiai szubjektumot szem előtt tartva az apriori révén képes meghaladni a szkepticizmust. De segíthet-e mindez a megismerő embernek? Miként hatol be a transzcendentális tudat az egyéni emberi tudatba, és miként teszi bizonyossá a megismerést? Az idealista gnoszeológia terminológiájában ez a logikainak a pszichológiaihoz való viszonyaként vetődik fel. Az alapvető tévedés az, hogy az emberit pszichológiai kategóriaként, valamint az emberi tudatot pszichológiai tudatként fogják fel – a logikai és transzcendentális tudatot viszont nem ismerik el emberi tudatként. Ily módon mintegy maga az ember válik a filozófiai megismerés akadályává. A filozófiát „az ember szubjektivista jelenlététől” kívánják megszabadítani. Ugyanígy a teológusok is gyakran hangoztatják, hogy az ember gátolja a kinyilatkoztatást, mintha a kinyilatkoztatás nem éppen az embernek adatott volna meg. A filozófia akaratlanul is mindig antropológikus és antropocentrikus volt. A filozófiának küzdenie kell a pszichologizmussal, az antropológizmussal folytatott küzdelem azonban nem más, mint a filozófia kiküszöbölése. A pszichologizmus

1 N. Hartman: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis” Hartman szakít a kanti idealizmussal, de teljesen megmarad nála a szubjektum és az objektum ellentéte.

relativizmus, az antropologizmus viszont nem szükségszerűen az. Az alapkérdés az, hogy mit is tekintünk embernek, hogy milyen megismerőképességek rejlenek az emberi természetben. A német idealizmus fő hiányossága az, hogy nem vetette fel az ember problémáját. Ez pedig a német idealizmus monista irányultságával függ össze. Már több ízben hangot adtam azon nézetemnek, hogy a nagy német idealisták és Luther között paradox kapcsolat áll fenn. Ez azonban magyarázatot igényel. Mi a közös Fichtében, Hegelben és Lutherben? Mindannyian ellentétei voltak egymásnak. Luther kiátkozta az észet, tagadta a filozófiát, az emberi természetet bűnnel fertőzöttnek tekintette. Ezzel szemben Hegel felmagasztalta az észet, isteníttette a filozófiát, és igen kevésbé volt fogékony a bűn problémája iránt. A szellemi hatások azonban sokkal titokzatosabbak, földöntúlibbak és paradoxabbak. Luther mindent a kegyelemnek, Isten cselekedetének tulajdonított, az embernek – az emberi szabadságnak ellenben semmit.² Szerinte nincs érintkezés a két természet: az isteni és az emberi között. A német idealizmusban folytatódik ez a monista tendencia. A lutheri kegyelmet, mint minden jó egyedüli forrását szekularizálták, és alkalmazták a megismerésre. A transzcendentális tudat, a világszellem, a világlélek valójában nem más, mint ez a szekularizált kegyelem, s épp ez – nem pedig az ember – vált a megismerés forrásává. Hegelnél teljesen világos, hogy nem az ember, hanem maga az Isten, az isteni értelem, az isteni szellem ismer meg. Ily módon a kegyelem, mely először likvidálta a filozófiát, most annak felvirágoztatására, sőt megistenítésére törekszik. Az egész probléma gyökere abban rejlik, hogy nem ismerik fel a kétféle természet érvényességét. A német idealizmus felfogásában a szubjektum a lehető legaktívabb, sőt a világot is az teremti meg. A szubjektum aktivitása azonban nem egyenlő az ember aktivitásával. Mintha az ember maga semmivel sem járulna hozzá a megismeréshez. Igaz ugyan, hogy a megismerés teremtő aktivitása hozza létre itt a világot, magában a világban azonban nincs már helye. A megismerés aktusához valamivel is hozzájáruló emberi (emberi, és nem isteni!) szabadság problémáját még csak fel sem vetették. A szubjektum végletekig fokozott aktivitása ellenére passzív, s nem aktív részese a megismerésnek, csupán a transzcendentális tudat parancsainak végrehajtója. Kantnál ez még nem teljesen egyértelmű, ő még nem jutott el a monizmusig. Fichténél, Schelling első periódusában, Hegelnél azonban már mindez egyértelmű. Így jutunk el az ismeretelmélet vallási gyökereihez és vallási megalapozottságához. Ezt az alapot és forrást az istenemberség eszméjében, vagyis a két természet, azaz a szabadság, az aktivitás, az alkotás és az emberi természet kölcsönhatásában kell keresni. Ebben az összefüggésben kell beszélnünk a személyes, személyes-emberi filozófia lehetőségeiről is. A tudat objektiválja a világot, eredendően aktív ebben az objektívációs folyamatban, viszont ezt követően – az objektivizált világtól való függésében passzívnak bizonyul. A tudat azonban miután megsza- badult az objektivizált világ hatalmától, aktivizálódhat. Az „objektum” kifejezés számomra nem azt fogja jelenteni, hogy a szubjektumtól valami független dolgot ismerünk meg, hanem a megismerés és a lét már ismert jelentését foglalja magában. Ezentúl az „objektivitás” sem jelenti számomra az igazságot, a szubjektív állapotoktól, az

2 Luther zseniális műve: „De servo arbitrio”.

emberek közti viszonyoktól való függetlenséget. Az „objektíváció”-t ugyancsak nem tekintem feltárulásnak, láthatóvá válásnak és megtestesülésnek sem.

Úgy vélhetnénk, hogy Heidegger és Jaspers egzisztenciálfilozófiájában meg kellett volna jelennie az ember problémájának.³ Hiszen a heideggeri ontológia az emberi létezés ontológiája. A gondoskodás, a félelem, a hétköznapiság (das Man) hatalma, a halál, a világ bukottsága, nála nem a pszichológia, hanem az ontológia szférájába tartoznak. Ugyanezt megfigyelhetjük Jaspersnél is: az ember határhelyzete (Grenzsituation) metafizikai jelentést hordoz, amint az „én”-ek közti kommunikáció is metafizikai probléma. Mindezek ellenére igazából mégsem vetődik fel sem Heideggernél, sem Jaspersnél az emberi problematika, nincs bölcséletüket egészében meghatározó filozófiai antropológiájuk. Nagy mértékben hozzájárulnak ugyan egy, az emberrel kapcsolatos filozófiai tan kiéptítéséhez, ám maguk nem építenek ilyen rendszert. Továbbra sem világos, hogy valójában mi is az ember, s hogy miért egyedül csak az ő létezésében és sorsában tárul fel a lét struktúrája. Tisztázatlan az is, hogy honnan merít erőt az ember a megismeréshez. Jaspers abban különbözik Heideggertől, hogy kevésbé hisz az objektív, tudományos színezetű metafizika és ontológia lehetőségében, és a metafizikát sokkal inkább szubjektív-személyesnek, szimbólumfejtésnek tartja. Jaspers érzékeny pszichológus. A metafizika szubjektív-személyes jellegét azonban nem a szkepticizmustól és a kishitűségtől kell óvni, hanem azért kell védelmezni, mert ez a legmagasabb szintű megismeréshez vezető út. Minden az ember problémájában összegeződik. Bármennyire is furcsán hangzik, de tény, hogy a filozófusok általában ritkán vetették fel az ember problémáját. Ezt inkább a teológia és a nyíltan vallásos filozófia szorgalmazta. Brunswicg filozófiája tesz figyelemre méltó kísérletet arra, hogy a megismerésből kizárjon bármiféle antropocentrizmust.⁴ Ez nem más, mint egy a Platonhoz visszatevő matematikai idealizmus. Brunswicg szerint a biológiai indíttatású filozófia antropocentrikus, a matematikailag orientált viszont teljes egészében önzetlen, és ember-től független. Emellett a matematikai igazságok sokkal inkább részei a szellemi életnek, mint az élet értelmének problémája, amely még emberi érdekről tanúskodik. A matematikai megismerés – spiritualizáció. A filozófiának végleg meg kell szabadulnia az embertől, az ember központi szerepéről szóló keresztény mitosz maradványaitól. Ez a brunswicgi pátosz Spinózáéval rokon, aki az antropocentrizmus és antropomorfizmus durva megnyilvánulásai ellen lépett fel. Egy doigot azonban le kell szögeznünk: az embernek, mint a lét középpontjának problémája alapvetően keresztény jellegű. Az antropológikus filozófia keresztény filozófia. A görög bölcsélet nem vetette fel teljes egészében és mélységében az ember problémáját. Feltárta ugyan az emberi értelmet, de az ember a maga teljes centralitásában és problematikusságában nem mutatkozott meg. Az ember a létben van, léte van már a megismerést megelőzően is. A létmegismerés lehetőségét az határozza meg, mi is az emberlét valójában. „Én”-jének léttartalmában rejlik mindaz, ami számára a megismerést lehetővé teszi. Létezik transzcendens, de egyáltalán nem „objektíven”, és nem a tekintélyelv alapján – a transzcendens

3 Heidegger „Sein und Zeit”, és Jaspers „Philosophie” három kötete.

4 Brunswicg: „La progrès de la conscience dans la philosophie occidentale”, „Spinoza et ses contemporains” és „Les étapes de la philosophie mathématique”

az emberi létezés szempontjából immanens. Nem a tudat, nem a léttel szembenálló szubjektum, nem az érzékelés és az észlelés, mint egymástól elkülönült elemek az elsődlegesek, hanem az egységes, a lét mélyéből eredő ember. Ezt az embert nem a pszichológia és a szociológia vizsgálja, ez az ember nem az objektivizált világ része, hanem saját belső létezésénél fogva adott. A reneszánsztól kezdődően a természetet újból felfedezték és visszahelyezték az őt megillető jogokba. Az ember kezdetben magát a természet részének tekintette, sőt mindezt felszabadulásként élte meg. Most elérkezett annak az ideje, hogy felfedezzék és rehabilitálják az embert a maga létezésében, nem mint a természet, az objektivizált világ részét, hanem mint az objektivitástól és tárgyiasságtól mentes önmagában való létet. Ekkor vetődik majd fel a szubjektum és az objektum, azaz a megismerés és lét szembeállításától mentes megismerés kérdése is.

A gnoszéológia szubjektuma nem a lét, hanem a lét ellentettje. Az ember azonban lét. Az ember a maga világbavetettsége okán az objektum hatalmába került, s magát is objektumnak tekinti, de ugyanakkor átérzi az önmagában való létet, saját sorsát is. Kizárólag ez utóbbi értelemben érdekel bennünket az ember, amikor felvetjük a megismerés problémáját. Ekkor a szubjektum nem szubjektív pszichológiai, hanem ontológiai jellegű. A szellem sohasem objektum, hanem mindig szubjektum, de mélyebb értelemben véve, mint ahogy azt a gnoszéológia tanítja. Az értelem számomra nem ragadható meg objektíven. Minden „objektív” értelmetlen, ha nem a szubjektum, a szellem által értelmeződik. Az értelem bennem, az emberben nyilvánul meg, és csak velem vehető össze. Amikor az értelem objektívációja kívülről, az objektumból tételeződik, akkor szociális jelleget ölt, s még így is valamilyen formában a szellem rabja marad. Husserl szerint az igazság a létet megelőző létezésben „van”. Emellett azt is állítja, hogy a tudat nem a létet szükségszerűen tükröző szubjektív átélés. Számára a tudatban tárul fel a lét. Ez azt jelenti, hogy a megismerés szubjektuma már lét, s mint ilyen megelőzi a világot. Kierkegaard a gnoszéológusok nagy részével szemben azt állítja, hogy a szubjektivitás az igazság és a valóság. Természetesen igaza is van abban az értelemben, miszerint az igazság kritériuma nem az objektumhoz, hanem csakis a szubjektumhoz, a tudatomhoz, a lelkiismeretemhez köthető. Az igazságkritérium objektívációja általában azzal jár, hogy az áthelyeződik egy idegen tudatba, egy idegen lelkiismeretbe; ami nem hogy mérsékelné, de tovább élezi a problémát. Az igazságban való részesezés természetesen mindenkor az egocentrikus bezártságból történő kitöréssel jár együtt. A megismerés egyben az egocentrizmus meghaladása, hiszen személyes, de nem egocentrikus. Az egoizmus és az egocentrizmus az „én”-ből, s nem a személyiségből ered. Feláldozni csak az „én”-t lehet, a személyiséget ellenben realizálni kell. Az egocentrizmus bűnét véglegesen meghaladni, vagyis eljutni az „én”-től az Istenhez, nem mások által, hanem csak másokkal együtt lehetséges. Más egyének nem lehetnek Istenhez fűződő viszonyom forrásai. Csak egy másodlagos szinten, a szociális objektívációban nyilvánul ez meg másként. Reménytelen lenne egy olyan ismeretelmélet felépítése, mely már önmagában véve nem megismerés. Nem tehetjük meg a megismerést saját kutatásának tárgyává anélkül, hogy a kutató maga ne ismerne meg. A tudat köztes útján létrejövő, és a tudatot hatalmába kerítő objektíváció mindig és mindenütt valami másodlagos, az elsődleges valóság és az elsődleges tudat pedig vagy megelőzi, vagy követi az objektívációt. Az embert csak az objektumhoz, az objektivizált

világhoz viszonyítottam, és ezen objektiváció miatt tették meg gnoszeológiai szubjektummá. Ezen az objektiváción, az objektummá átváltoztatott lét előtti helyzetén túl a szubjektum maga az ember, a személyiség, az eleven lény, aki a lét ölen tartózkodik. Az igazság a szubjektumban van, de nem abban, amely magát az objektivációval szembeállítja, s ily módon a létből magát kizárja, hanem a szubjektumban mint létezőben. Az igazság kritériuma, és forrása az objektív tárgyi világban nem lelhető fel. A (görög és a skolasztikus) intellektualizmus a szubjektumot passzívan értelmezi, mint-hogy a szubjektum az intellektuson, a gondolkodáson keresztül fogadja be a létet. Ezáltal a gondolati termékeket könnyű létként felfogni, hiszen a gondolat mindig aktív, s nem lehet egyszerű tükörkép. Gondolkozásom során először mintegy a káoszt tapasztalom meg. E gondolatnak azonban világosnak, a sötétséget fénnel áthatónak kell lennie, értelmet kell vinnie az értelmetlenségbe. Amikor megismerem a sötétséget és az értelmetlenséget, már akkor világosságot és értelmet kölcsönzök neki. A megismerés eredendően aktív, csakúgy mint az ember. A megismerés és a lét gnoszeológiai szembeállításában elfogadhatatlan az, hogy a megismerés csak passzívan tükrözi a létet, hogy teljes egészében a lét, azaz a teremtett világ határozza meg. A megismerést a szabad aktivitás is áthatja. Az ismeret nem egyszerűen tükörkép, hanem teremtő folyamat is. Ezt azonban nem úgy kell értelmezni, ahogy azt Kant és Fichte tette. Számukra a szubjektum (a transzcendentális tudat, az Én) mintegy megteremti a világot, de nincs benne helye az emberi szabadságnak, s nincs benne semmi emberi. Mindemellett a megismerés felől közelítve az ember passzívan viselkedik, amikor a szubjektum létrehozza a világot. Valójában a világot nem a szubjektum teremtette, hanem az Isten, de ez a folyamat még befejezetlen, a befejezés lehetősége az embernek adatott meg. Az embernek mindenben érvényesítenie kell alkotói szabadságát, s magában a megismerésben is folytatnia kell a világteretést. A világot nem passzívan fogom fel. Az előttem feltáruló világ az én észlelésem, képzetem és tudati intencióm függvénye (ez az intenció nem kívülről, hanem belülről irányított). Ez azt jelenti, hogy az előttem álló világ a szubjektumtól, mint embertől, mint léttől, mint létezőtől függ. Ez azt jelenti, hogy a megismerés nem más, mint a létnek a léthez való viszonya, mint a létben lejátszódó teremtő aktus. Minden különbözik attól függően, hogy a szubjektum és az objektum, vagy a szellem és a természet, vagy a személyiség és a társadalom felől szemléljük. Ezek különböző világok, s az abszolút objektiváció szférája sem létezik, az objektivációnak csak eltérő szintjei vannak. Az abszolút pedig nem tartozik az objektivációhoz, hanem más szinten az objektívalatlan szellem és az objektívizálatlan létezés síkján jelenik meg. A megismerő egyén védekezik a világ rabságba ejtő sokfélesége ellen, egyfelé nyitott, másfelé zárt, s gyakran megveti és elítéli mindazt, ami előtte rejtve marad. A megismerő egyén állandóan transzcendentálja magát.⁵ A megismerő nem képes felfogni a teljességet, s ezért a megismerés csak részleges. A teljességhez vivő út az alkotás útja. Az objektivációban is működik a teremtő aktivitása, pl.; a matematika csodálatos felfedezéseiben, s még inkább jelen van az objektiváció meghaladásakor, a léthez és a létezőhöz eljutni igyekvő metafizikában. A tudat azonban – amint azt

5 A transzcendentálásról ír Simmel a „Lebensanschauung”-ban és Jaspers a már idézett „Philosophie”-ban.

Renouvier helyesen állítja – csak egyfajta viszony, s ennél fogva nem lehet abszolút. A későbbiekben még visszatérünk ahhoz a kérdéshez, hogy miként tesz hozzá valamit is az ember a maga szabadságából a megismeréshez. Ez a megismerésen belüli aktivitás és a passzivitás problémája. Az ismeretelmélet titka és talánya marad, hogy ez a materiális és irracionális objektum miként tükröződik megismerésként a nem anyagi és értelmes szubjektumban. Ez a probléma megoldatlan abban az esetben, ha megismerésen az objektumnak a szubjektumban való tükröződését értjük, ha a létet objektumnak, a szubjektumot pedig léten kívül állónak tartjuk.

II. Egzisztenciális szubjektum és objektiváció. Megismerés és lét. A létezés feltárulása a szubjektumban. Az objektiváció és az irracionális problémája.

A szubjektum és az objektum gnoszeológikus szembeállítását az eredményezi, hogy sem a szubjektum, sem az objektum nem tekinthető a létnek. A lét elvész, a megismerés számára hozzáférhetetlen lesz. A megismerés és a lét szembeállítása a megismerés létből való kirekesztését jelenti. A megismerő nem azonos a léttel, pusztán szemben áll vele, mint megismerésének objektumával. Mivel azonban a megismerő egyén a lét titkát nem képes megtapasztalni, és a léten kívül van, ezért a lét teljesen idegenül áll vele szemben – vele, akinek épp az objektív az idegen. Az objektumokról fogalmakat alkothatunk, csak hogy az objektumokhoz semmi köze a Levy-Bruhl-féle participationnak.¹ Az objektumban csak az általánost lehet megragadni, az egyszeri individuálist viszont nem, s ennél fogva az objektum mindig elidegenített marad. Az objektivizált lét már nem lét, hiszen azt a szubjektum a megismeréshez idomította. A szubjektumtól való elidegenedettség leginkább a megismerés struktúrájával van összefüggésben. A megismerés – elidegenedés. Ennek oka valójában maga a megismerő szubjektum, amely megfosztott mindenfajta belső létezésétől, s nincsenek a létben támpontjai. Csak a vele összefüggésben levő objektivációs folyamatban létezik. A megismerés aktusa nem a létben lejátszódó léttörténet, a megismerés aktusa teljességgel létiség-nélküli, logikai természetű, és semmiféle pszichológiai jellemzője nincs. Így torkollik a megismerés tragédiába, melyet a német idealista gnoszeológia tárt fel, s melyet leginkább a neokantiánus filozófiai irányzat érzékeltet. Mindazonáltal a megismerésnek a léttel való szembeállítása, a szubjektumnak a létből való kiemelése régi filozófiai tradíció. A Kant utáni német filozófia azzal a hatalmas előnnyel indult, hogy a megismerő szubjektum által szorgalmazott objektivációt kritikusan értelmezte, miközben a Kant előtti, s főként a skolasztikus filozófiában az objektivációt naiv-realista oldalról közelítették meg. A gondolati termékeket, az objektiváció alkotásait a szubjektum realitásként, mint önmagában való létet fogja fel. Erre épül az egész naturalista metafizika, a lét objektív hierarchiájáról és a szubsztanciákról szóló tanával együtt Kant és a német idealizmus –

¹ L. Lévy-Bruhl: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures”.

az emberi öntudat felszabadító erejű csúcsteljesítménye. Megnyílnak az objektív világ rabságba ejtő és elnyomó jellegétől megszabadító utak. Az objektiváció kritikai megvilágítása egyszersmind a hatalma alóli felszabadulás is, mely hatalom mindig a kívülről ráerőszakolt objektív világ naiv elfogadását jelentette. A Kant és a német idealisták² fellépése után már nincs visszaút a szubsztanciális típusú régi metafizikához, amely a létet az objektumban vélte megtalálni. Ettől kezdve a létet már csak a szubjektumban lehet keresni. Ez azonban a szubjektum létszerűségének, azaz a belső létezés elismerését jelenti. Kant után Fichte, Schelling és Hegel olyan metafizikát építettek ki, mely a szubjektumra, s nem a kívülről adott objektumra épül. Csakhogy filozófiájukban a szubjektum objektívizálódott, s nem rendelkezett belső létezéssel. Ebből adódik a szélsőséges univerzalisztikus beállítottságuk, valamint az, hogy nem értették a személyiség, az ember problémáját. Náluk a szubjektum távolról sem azonos az emberrel, a személyiséggel. A Kant és Fichte nyomán kiforrálódott hegeli filozófia új objektív racionalizmust hívott életre, mely ugyanakkor irracionális elemeket is tartalmaz.³ Ahhoz, hogy az idealizmus tragédiáján ma túlléphessünk, nem a régi, Kant előtti realista metafizikai rendszerekhez kell visszatérnünk, hanem abba az irányba kell előremozdulnunk, amit manapság *Existenz Philosophie*-nek neveznek. Elsőként Kierkegaard fogalmazta meg az egzisztenciális filozófia eszméjét a hegeli univerzalizmus, az individuálist maga alá temető hegeli világszellem ellen folytatott küzdelem során. Valójában Kierkegaard nagyon is egyszerű elképzelését nem tekinthetjük különösen eredetinek.⁴ Kierkegaard filozófiája az általa megélt élettragédia okozta fájdalom kiáltása volt.⁵ Ő is a megismerő szubjektum egzisztencialitását hangsúlyozta, ahogy elismerte azt is, hogy a szubjektum eredendően a lét titkába beágyazottnak mutatkozik. Egyedül csak az a filozófia értékes, mely a szubjektum egzisztencialitását fejezi ki. A filozófusok könnyen megelégednek arról, hogy maga a megismerő filozófus is egzisztáló lény, s hogy létezésük filozófiájukban jut kifejezésre. Kierkegaard maga ezt ily módon nem nyilvánította ki, de mondhatjuk, hogy a filozófus, mint egzisztáló lény az objektiváción kívül, azaz a létben tartózkodik. A szubjektum maga a lét, s részese a lét titkának. Egzisztencialista filozófus volt Szt. Ágoston, Pascal s részben Schopenhauer, valamint a 19. század második felében magától értetődően Nietzsche, és Dosztojevszkij, akit szintén tekinthetünk filozófusnak. Kierkegaard egyike a egzisztencialista filozófia legpregnánsabb képviselőinek. Jómagam már régen, egy vagy több mint húsz évvel ezelőtt megírt könyvemben az egzisztencialista filozófiát sajátos módon határoztam meg: mely számomra a „valamit” azaz a létet, a létezés feltárulását jelenti, szemben azzal a filozófiával, mely „valamiről”, az objektumról szól (bár nem használtam az „egzisztencialista” terminust).⁶ Ez egyben azt is jelenti, hogy az én értelmezésem

2 Kant előfutára természetesen Descartes és Berkeley volt.

3 R. Kroner: „Von Kant bis Hegel”.

4 Főként S. Kierkegaard: „Philosophische Brocken” I-II.

5 Kierkegaardtól függetlenül ugyanilyen jellegű L. Sesztov egzisztencialista filozófiája is, amely tulajdonképpen a filozófia önmeztagadása.

6 Ld. „A szabadság filozófiája” c. régebbi munkámat.

szerint az egzisztencialista filozófia objektiváción kívüli megismerés, s ehhez Jaspers felfogása áll közel. A létezés, a konkrét lét titka az objektiváció folyamán eltűnik az objektumból. Az „objektív”, és a „reális” azonosítása óriási tévedés. Úgy vélik, hogy megismerni nem más, mint objektiválni, azaz elidegeníteni, valójában azonban megismerni annyi, mint közelívé tenni, azaz szubjektíválni, a szubjektumban mint létezőben megnyilvánuló létezéssel kapcsolatba hozni. A lét naturalista, objektív-tárgyi értelmezését el kell vetnünk, s a létezéssel, a létezővel és a léttel helyettesítenünk. A fenomenológiát olyan tudománynak is felfoghatjuk, amely az objektum túlsó pólusán megéltet tárja fel. Az emberekkel, az állatokkal, a növényekkel és az ásványokkal kialakított közösség nem objektiváció, s itt a megismerés egyéb útjai tárulhatnak elénk.

A modern egzisztencialista filozófia fő képviselőinek elsősorban Heideggert és Jasperset tekinthetjük. Heidegger alapvető különbséget tesz az önmagánlét, s a világba-vetett-lét, a Dasein között.⁷ A világban-benne-lét, a „Dasein” a gondnak, a szorongásnak, az időbeliségnek, a das „Man”-nak (mindennapiság) alávetetten jelenik meg. A halál tragikum, mely a lét végességéből fakad, a Dasein mindennapiságában enyhül, fokozódik viszont, amikor a létezés visszatér önmagába. Az Existenz a lét, melyhez a Dasein különbözőképpen viszonyul. A Dasein a világban való létezés. A Seiende én magam vagyok, az ami az enyém. A Dasein lényege az Existenzben rejlik. Heidegger-nél meghatározó jelentőségű az In-der-welt-sein, a Daseinba vetettség, amely nem más, mint a bukott lét. Az emberi szubsztanciát a létezésben ismeri fel. Nemcsak a lét lényegi mivolta, hanem a lét létisége is fontos. Az Existenz elsőbbséget kell, hogy élvezzen az Essenz-cel szemben. Heidegger a Daseint a világban gondként látta, ami félelemes. A félelem maga a világ. A világban-benne-lét már maga a bukás. A Dasein das Man-ná alacsonyul. A bukás a Dasein ontológiai struktúrája. A lelkiismeret a das Man-beli magányosságból hívja elő a Daseint. A Dasein bűn. A Daseint jellemző gond a semmisség. De felfoghatatlan, hogy Heidegger-nél honnan szólal meg a lelkiismeret. Heidegger antiplatonista; hiányzik nála a szellem. Pessimista filozófiája pedig nem is annyira Existenz, mint inkább Dasein-filozófia. Ontológiája a semmi ontológiája, a semmié, amely semmi. Azt pedig egyáltalán nem fejt ki, hogy mi a világban-vetett-lét. A Heideggeri filozófiát azonban, amely Existenz Philosophie akar lenni, egészen más problémák foglalkoztatják, mint amelyeket általában ez a tudomány vizsgálni szokott; nevezetesen: a gond, a félelem, a mindennapiság, a bukottság, a halál, stb. Ezek pedig ontológiai, és nem pszichológiai problémák. Ugyanezek a kérdések foglalkoztatják a Heidegger-nél hozzám közelebb álló Jasperset is.⁸ Ő leginkább az emberi határhelyzetekről, az „én”-ek közötti kommunikációról beszél. Jaspers határozottan kitart azonban véleménye mellett, hogy én magam, mint létező, valami más vagyok, mint az univerzális lét, nem vagyok önmagam számára objektum. Az egzisztencia nem objektum.⁹ Jaspers ezt egyértelműbben fejezi ki, mint Heidegger. Jaspers eg-

7 Ld. Sein und Zeit.

8 K. Jaspers: Erster Band: Philosophische Weltorientierung; zweiter Band: Existenzerhellung; dritter Band: Metaphysik.

9 Sokban közelít ehhez G. Marcel a „Journal metaphysique” – főként a függelék, melyben az objektiváció kérdését közvetlenül tárgyalja.

zisztenciális „én”-je az időhöz viszonyítottan transzcendens, nem azonos az empirikus „én”-nel. Az időbeli létezés többet jelent az időnél. Jaspers központi eszméje a transzcendálás. Számára a metafizika nem tudomány, hanem nyelvi funkció, mely a létezőben tudatosítja a transzcendenst. Emiatt tulajdonít különleges jelentőséget a chiffrenek, s a szimbólumoknak. *A törvényeket ki kell betűzni.* Heidegger és Jaspers létfilozófiája, a modernkori gondolkodás e legérdekfeszítőbb alkotásai, az embert a szakadék szélére állítják, s ezért oly tragikus és pesszimista a filozófiájuk. Szinte az egész újkori filozófia – Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, az újkantiánusok, a pozitivisták filozófiája mind a tudomány fejlődésétől és felfedezéseitől függött, s erősen naturalista színezetet öltött. A létfilozófia túllép a filozófiai naturalizmuson, s ez kétségkívül legnagyobb érdeme. Mindazonáltal Heidegger és Jaspers filozófiája Kierkegaardtól nem független, s ennyiben veszít eredetiségéből. Vajon hogyan értelmezte az Existenz Philosophie-t maga Kierkegaard?

Kierkegaard ezt mondja: a *das Existieren* az *Existierenden* szempontjából érdekes.¹⁰ Mindig is hangsúlyozza a létezés és a gondolkodás, a logika közti ellentétet. Az időben, s nem a térben létezem – ezt állítja Bergson is. A létezés dinamikus, a logika ellenben statikus. A gondolkodó képes önmagát gondolni, s ezzel egyidejűleg saját létét megszüntetni. Az elvont gondolat és a létezés párharcáról van szó. A létezés ellentmondás. A létezőnek nincs közvetítő eleme. Létezni annyi, mint önmagadban, belül lenni. Az egyes mélyebb az általánosnál. A létezés nem az örök gondolatban rejlik, hanem a bánatban, a csalódásban, a rettegésben, az elégedetlenségben. Ez a platonista filozófiai hagyomány ellen irányul. Az ellentmondás gazdagabb az azonosságnál. Csak a szubjektív gondolkodás ismeri a titkot, az objektív nem. A létezés alapja a keletkezés. Logikai rendszerről lehet beszélni, a lét rendszeréről ellenben nem. A tárgyról objektíven nyilatkozhatunk, a szubjektumról, a szubjektivitásról viszont szubjektíven. Az objektív igazság iránti érdeklődés szubjektív. A megismerő – a létező egyén. Ez Kierkegaard alap gondolata. A szubjektív gondolkodás feladata az, hogy önmaga létében mutatkozzék meg. A paradoxon kereszténysége, melyet Kierkegaard hangoztat, nem más mint az immanenzizmussal való szakítás. A belső számára nem immanens. Számára a fenomén az, ami megmutatkozik. Valójában a transzcendens nyilvánul meg. Helyénvaló utalni arra a különbségre, melyet N. Losszkij tesz a tudat és a tudat szubjektuma szempontjából immanens között. Kierkegaard, Heidegger és Jaspers között ugyanakkor lényegi az eltérés. Kierkegaard azt szeretné, hogy a filozófia maga legyen a létezés, nem pedig a létezés filozófiája. Heidegger és Jaspers létfilozófiát dolgoznak ki. Mindazonáltal az akadémikus filozófiai tradícióban belül maradnak, a lét filozófiai kategóriáit igyekeznek meghatározni – a gondot, a halálfélelmet filozófiai kategóriaként kezelni, különösképp Heidegger. Természetesen nagyon is figyelemre méltó, és sok tekintetben újat is eredményez az a heideggeri kísérlet, hogy kitörjön a racionalizált és az objektivizált megismerés szorításából. Fogalmak és kategóriák segítségével azonban csak a *Dasein*-t, csak a „világba-vetett” létet, azaz az objektivizált vagy teljes egészében elvont és üres létet lehet megragadni. A fogalom mindig az objektumra vonatkozik. Az önmagában vett létezést, azaz a primér létet csak a fantázia, szimbólum

¹⁰ Ld. „Philosophische Brocken”.

és mítosz segítségével ragadhatjuk meg. Ez Jaspersnél sokkal inkább tudatosul, mint Heideggernél. Az objektivációban és az objektumokra vonatkozó fogalmak kidolgozásakor voltaképp a gondolkodás kategóriáit hiposztazáljuk, és ezért esszenciákat, szubsztanciákat, dolgokat ismerünk meg, maga az Isten is dologgá változik. Az objektiváció-mentes megismerés jelent létmegismerést, hiszen ez személyes, és a személyiség által történik. Ezért erőteljesebb Heideggernél az, amit a Daseinről mond, mint az, amit az *Existenz*-ről állít. Számára az objektiváció bukást jelent, csakhogy ő maga is objektivizált. Az *Existenz-Philosophie az Existenz ontológiája*. Ez az ontológia azonban nem épülhet úgy fel, mint bármely más, nem élhet az ismert fogalmakkal és kategóriákkal. A fogalom mindig „a valamiről”-t, s nem a „valamit” jelenti, a fogalom nélkülözi a létet. Vlagyimir Szolovjov érdekes módon különböztette meg a létet a létezőtől. A lét – a gondolat, hogy van. A létező – én vagyok. Mindez a predikátumok hiposztazálását eredményezi. A lét predikátum. A létező viszont nem lehet predikátum, ennél fogva nem lehet lét.¹¹ Mintha az absztrakt lét mögött kívánt volna VI. Szolovjov a konkrét léthez eljutni. Ebből a szemszögből bírálta a német idealizmust. Filozófiája ennek ellenére nem létfilozófia, s a racionalista metafizika szorításában marad. Önmagát, mint létezőt csak verseiben, s nem filozófiájában képes feltárni. Az *egzisztenciális ítélet azonban nemcsak a létezőről alkot ítéletet, hanem maga is a létező ítélete*. A lét nem vonható ki az ítéletből. A lét már logikai konstrukció és objektiváció, elsődleges viszont a létezés. Ennél fogva Husserl fenomenológiája, melyhez formálisan Heidegger is kötődik, nem egzisztenciálfilozófia. Husserl szerint a reális objektum közvetlenül a lényegben van. Az evidencia nem pszichikai állapot, hanem a tárgy jelenvalósága. A fenomenológia a tiszta tudat leírása, és a lényeglátás (Wesenheiten).¹² A lényeglátás azonban nem tárja fel a lét titkát. Ugyanúgy nem tekinthetjük egzisztencialistának N. Hartmann transzobjektív filozófiáját sem. Értékelnünk kell ugyanakkor azt, hogy felismeri a szubjektum és az objektum közti ontológiai viszonyt.¹³ Mindenesetre figyelemre méltó a szubjektumra és az objektumra alapozott dialektikája. Az egzisztencialista filozófiához Dilthey került közelebb azáltal, hogy a pszichikai életnek nem az elemeit és atomjait kutatta, hanem annak egészét, és képződményeit.¹⁴ Az elkövetkezőkben az egzisztenciális szubjektumra és az objektivációra vonatkozó nézeteimet fejtem ki.

Az ismeretelmélet egész kilátástalanságát – mely a szubjektumot az objektummal, a megismerést a léttel állítja szembe – az okozza, hogy a létből kioldja a szubjektumot, s hogy objektiválja a létet. A szubjektum nem lét, nem egzisztenciális, hanem a lét az objektum, azaz ennek az egzisztencialitás- és lét nélküli szubjektumnak az objektivációja. Ez az út vezet a megismerés kilátástalan tragédiájához. Valamilyen, léten kívüli szférában megy végbe a megismerés. A hagyományos naiv realista ismeretelmélet sem volt jobb, hiszen az objektivációt – kritikátlanul létként, elsődleges realitásként fogja

11 VI. Szolovjov: „Az elvont elvek kritikája” és „A teljes tudás filozófiai elvei”.

12 Levinés: „La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl”.

13 Ld. „Metaphysik der Erkenntnis” c. munkáját.

14 Dilthey: „Einleitung in die Geisteswissenschaften”; „Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens”.

fel. A kanti filozófia, a megismerés kritikája után az ismeretelméletnek újabb stádiumba kellett lépnie, s be kellett ismernie, hogy a megismerés nem más mint a létnek a lét által történő megismerése, hogy a megismerő szubjektum magával a léttel azonos, mellyel nemcsak mint saját objektumával áll szemben. Ez azt is jelenti, hogy a szubjektumot egzisztenciálisnak ismerjük el. S ez az egzisztencialitás egyike azon utaknak, melyek a lét titkát, a létezés titkaként tárják fel. Következésképp a megismerés nem elmentéte a létnek, ellenkezésképp a léten belül, azzal együttesen megy végbe, s a lét megvilágosodását jelenti. A „felvilágosodás” (megvilágosodás) eszméje – igaz eszme, csak a 18. században kiforgatták eredeti értelméből, és vulgárisá tették. A megismerés aktusa egzisztenciális aktus. A lét absztrakt meghatározás marad. A létezés viszont konkrét: Hegel felismerte, hogy a léttől – mely a maga absztraktságában a nemléttel azonos – szükségszerűen a konkrét léthez, a létezéshez kell eljutnia, mely utóbbi nem más mint a lét és a nem lét egysége. A lét és a nem lét egységét Daseinnek hívja,¹⁵ de más értelemben véve, mint Heidegger. Mindazonáltal Hegel nézett szembe a konkrét megismerés problémájával, s megpróbált kitörni a szubjektum és az objektum közötti ellentétből. A logikát ontológiai jelleggel ruházta fel. Miként került kapcsolatba a szubjektum az objektummal, ha a szubjektum a léten kívül kerül, s ha számára a lét objektum. Ez az alapprobléma, melyet úgy kívántak megoldani, hogy a gondolkodást a léttel, a szubjektumot az objektummal azonosították. Ily módon válik ismét a gondolkodás és a szubjektum ontológiai jelentőségűvé. Hogy mi a megismerés, az továbbra is vitatott kérdés marad. Nem elég azt mondani, hogy a gondolkodás és a lét ugyanaz, azt is meg kell mondani, hogy milyen helyet foglal el a gondolkodás a léten belül; meg kell határozni, vajon léten belüli kreatív aktus-e a megismerés, azaz a lét önvilágása-e, mely átvezet a sötétségből a fénybe. A megismerés nemcsak fényvel árasztja el a létet, nemcsak a létről tanúskodó fény, hanem a lét fénye, a lét belső sugárzása is egyben. Ez pedig azt jelenti, hogy nem a lét immanens a megismerés, hanem a megismerés a lét számára.¹⁶ A lét és gondolkodás azonosságát valló feltételezés nem számol a lét irracionálisával, csak a már racionalizált léttel foglalkozik. A lét viszont egy sötét alapot foglal magába. Ezzel nem adekvát a gondolkodás, aminek fényt kell gyűjtania, hogy a megismerés számára világosságot teremtsen. A megismerés során a lét sötét szándékával találom szemben magam, maga a megismerés azonban világos és tiszta kell hogy legyen. A megismerés a léthez viszonyítottan immanens, ugyanakkor a léten belül zajló, s a létet érintő transzcendálás is egyben, mindenféle tényszerűség határain, a nagy mélységekbe való áttörés. A megismerés gazdagít, de nem tükröz. Minden tételezett lét mögött egy lényegibb lét húzódik. A lényegibb létbe való átmenet a transzcendálás. A transzcendens statikus és a holt fogalmát a transzcendálás terminussal kell helyettesíteni. Simmelnek igaza van, amikor a transzcendálást az élet sajátosságának tekintik.¹⁷ A husserli tudati intencionalitást a szubjektum transzcendálásaként is felfog-

15 Hegel: „Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften”. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre von Sein.

16 Hasonló eredményre jut N. Hartmann is.

17 Ld. „Lebensanschauung” c. műve.

hatjuk. Mindazonáltal a létben, a léttel végbemenő, létbeli léttranszcendálásként megvalósuló megismerés mint lét csak abban az esetben lehetséges, amennyiben a megismerő szubjektum egzisztenciális, amennyiben a megismerés a létezés titkában, a lét lényegében való elmerülést, s nem az objektivizált lét tükrözését jelenti. A megismerőnek a létezésben való részesevése megelőzi a megismerést, egzisztenciális tapasztalatom megismerés-előtti. Ebből kifolyólag a megismerés – felidézés. A látható, objektív tárgyi világ realizálásának megkérdőjelezésével veszi kezdetét a filozófia, mely a realizmust kritizálja. A megismerés kritikája azonban nem rekedhet meg az idealizmusnál, mélyebb rétegekbe hatolhat – az objektivációk kívüli, a szubjektum és objektum szembeállításán, a látható tárgyi világon túli létezés mélységeibe. A primér élet, a létező és a létezés tárul fel a megismerés előtt, nem pedig a túldoldalon lévő, a megismerés eredményeként és a gondolkodás határjelenségeként megjelenő magánvaló dolog, ahogy a dolgok és s tárgyi realitások sem. Amennyiben a „létezés” kifejezésnek elsőbbséget tulajdonítanak az „élet” terminussal szemben, akkor ez csak azért lehetséges, mert az élet biológiai kategória – mint pl. Nietzsche és Bergson esetében – a létezés viszont ontológiai. Az emberi létezés nem a biológiai és a szociális világba vetettséget, hanem az önmagában, saját eredeti világában levést jelent. A létfilozófia ellentétben az életfilozófiával (ld. Klages) nem biológiai, hanem ontológikus bölcelet, és mind felsőbb, mind alsóbb szinteken a szellemfilozófiával kapcsolatos.¹⁸ A létfilozófia nem az általános, az objektivizált, a tárgyi és az anyagi, hanem a sors, a belső – individuális, és a konkrét – univerzális bölcelete. A filozófiai gondolkodásnak elsősorban a gondolkodó szubjektum, s annak létezése iránt kell érdeklődnie. Az objektív gondolkodás azt a látszatot kelti, hogy nem fordít figyelmet erre. Ezért objektivizálja úgy a szubjektumot, hogy gyakran észre sem veszi. Így módon az emberi létezést is objektivizálja. Elérkeztünk az alapproblémához: Mi az objektiváció? Miként fordulhatunk újból az objektivációtól a létező, a lényeg és a létezés felé? Ez nem más, mint a filozófia további sorsának, tulajdonképpeni lehetőségeinek kérdése.

Az objektiváció világa nem a létező lények, hanem a jelenségek szférája, bukott és elvarázsolt világ. Az objektiváció elidegenedéshez és elszigeteltséghez vezet. Az objektiváció a „társadalom” és az „általános” színre lépését eredményezi, ami a „kommunikációt” és a „közösséget” helyettesíti, Isten országa „helyett” a „császár birodalmát” jelenti. Az objektiváció nélkülözi a „kommunitást”. Ennek lényegét a következő fejezetben fejtem ki. Az objektiváció révén az ember egyedül marad a megismerésben, mint ahogy minden másban is, ám egyidejűleg arra kényszerül, hogy mással és másokkal kerüljön összefüggésbe, illetve kapcsolatba. Az objektiváció a szellem szabadságának elvesztése, bár kifejezi a szellemi történéseket. Az objektiváció világa nem a szellem világa. A világ a belső létezés, a belső közösség és közösségiség, a szellem rendjében teremtett. A világ pedig ebből a rendből egy másikba, egy objektivizált és kényszerűen szocializált rendbe hullott. Az objektivizált világban már nincs lehetőség arra, hogy a szellemi élet titkait kutassuk. Bennünket azonban most az objektiváció, mint a megismerés problémája érdekel. Vajon mondhatjuk-e, hogy az objektivizált

18 „A szabad szellem filozófiája” c. mű.

megismerés önmagából adódóan fogyatékos és bűnös, s a világ bűnösségének okozója.¹⁹ Ez komoly félreértés lenne. A bűnösséget, a fogyatékossgot, a bukottságot sohasem a megismerésben, hanem magában a létben kell keresni. Hiszen a megismerés csak a bukottság jegyében fogant, bukott létet ismeri meg. Az objektivációként megjelenő megismerés, mely elől a belső megismerés és a szellemi világ elzárt, mégiscsak megismerés, melyben eredendően tárul fel valami. Az objektiváció a bukott világba, az elidegenedettségre és a megkötöttségbe való behatolást jelent. Ezt a bukott világot azonban meg lehet ismerni. A megismerésen belül az objektivációnak különböző fokozatai vannak. A belső emberi létezésről elidegenült természeti világ tudományos megismerése, a fizikai és matematikai tudományos megismerés a leginkább objektivizált. Itt az objektum teljes egészében a szubjektum belső létezésén kívül rekedt. Ez a fajta megismerés emberi viszonylatban vizsgálva teljesen excentrikus. A matematika, mint minden megismerés spiritualizáció,²⁰ mivel kétség kívül szellemi termék, s a szellemet dicséri. Ahogy a megismerés általában, úgy e kivételes jelentőségű megismerés is felszínre hozza a Logoszt, csakhogy a lét belső titkát elfedő objektiváció szorításából nem tud szabadulni. Ebben az értelemben a tudomány – Meyersohn minden szándéka ellenére – sem lehet ontológikus.²¹ A szociális világ megismerése objektivizált megismerés, de ez már az objektivációnak egy másik szintje, ahonnan az objektiváció egészében megvilágítható, s ez kétségtelenül szocializáció. Látni fogjuk, hogy az *objektivizált megismerés társadalmi indíttatású, és ennél fogva különbözik a létmegismeréstől, melyet a közösség szorgalmaz.* Minden szintű objektivizált megismerés elvonatkoztat az egzisztenciális szubjektumtól, azaz az embertől. Az egzisztenciális szubjektum a létben van, de nem az objektivizált létben; ő maga objektivál, a bukott világba való tartozás okán. Az egzisztenciális szubjektum azonban semmi esetre sem biológiai, pszichológiai vagy szociológiai, szubjektum, mint ahogy azt az objektivizált megismerés tartja. A naturalizmus a magát univerzális jelentőségűnek vélő objektivizált megismerés terméke. Az objektiváció ismert szintjén a naturalizmusnak van bizonyos létjogosultsága, az univerzális, metafizikai naturalizmus viszont alapvető tévedés. Az objektivizált naturalizmus mindenféle létet materiálisnak tekint. A teológiában is jelen van, sőt meghatározó szerepet játszik. Ez esetben az Istent objektumnak tekintik, s úgy ismerhető meg, mint a természeti világ bármely eleme és tárgya. Létezésem révén azonban csak azért kerülhetek kapcsolatba Istennel, mivel Isten nem az objektivizált világ része, vagyis nem objektum, s ennél fogva bírhatom csak őt. A filozófiai megismerés mindig is tartalmazza az objektiváció elemeit, ennek ellenére az objektivizálatlan megismerés szándékával lép fel, hiszen máskülönben nem kutathatná a lét belső értelmét. Az anyag értelmének feltárulkozása a szellem. A szubsztanciával operáló naturalista metafizika nem más mint a filozófiai megismerés objektivációja, mely az emberi létezéshez viszonyítottan excentrikusnak akart mutatkozni. Objektivizálódott az Isten, a szellem, a lélek, az értelem, stb... Az objektivizált naturalista filozófia a végét járja. Létezésem értelmét e világban nem vagyok képes megtalálni, erre csak egy má-

19 Ez Sesztov véleménye.

20 Ez Brunschwig központi gondolata.

21 Ld. Meyersohn már idézett művét.

sik egy nem természeti – objektivizált világban van lehetőség. A nagy filozófusok ezt sohasem tagadták, annak ellenére, hogy ezt még a naturalista metafizika adta keretek között fogalmazták meg, mint pl. Spinoza, Szókratész, Szt. Ágoston vagy Descartes, akik az „én” lényegét, a szubjektumot kutatták. Kant közeledett leginkább e sajátos létfilozófiához, miután a szabadság és a természet rendjét egymástól elkülönítette. A belső létezés nem a természet, hanem a szabadság szférájába tartozik. Kant sokban hozzájárult a régi racionalizmus, a naturalizmus, a naiv objektivizmus és a realizmus felszámolásához. Egy új, egzisztencialista filozófia megteremtéséig azonban nem jutott el. Fenomenalizmusa téves. Már Plotinosz is az objektumok és a dolgok mögé akart hatolni, hogy megpillantsa a szabadságot.²² Az objektivizált naturalizmus meghaladása a filozófián belül egyúttal a fogalmi metafizika meghaladását is jelenti, hiszen az objektumokról alkotunk fogalmakat, s a fogalomalkotás objektiváció. Ezzel egyidejűleg túllépünk azon a téves nézeten is, mely szerint a gondolkodást az emócióktól el lehet választani. A fogalmi megismerés nem vezet el az önmagában vett lét megismeréséhez. Az objektivizált megismerés az irracionális lét racionalizálását jelenti.²³ Csak a szimbólumok és képek visznek közelebb a lét titkához.²⁴ Egyetlen, az objektivizált világra vonatkozó fogalom sem tudja megvilágítani az élet értékét és értelmét. A létezés titka – mely az értelmet feltárja – nem más, mint az alany és az állítmány azonossága. „Én” vagyok, a másik „én” van, Isten van, Isten világa létezik. A létező birodalma az individuális birodalma, benne nincs helye az általánosnak, az absztrahálásnak. Ez pedig nem az objektumban, hanem a szubjektumban, az egzisztenciális szubjektumban nyilvánul meg. Isten nem az objektumon, hanem a szubjektumon keresztül hat. Az objektivizált világ istentelen, és embertelen világ. Ha Istent objektivizáljuk, istentelen és embertelen dologgá változtatjuk át. A kultúra világa még az objektiváció világa, annak ellenére, hogy alkotó egzisztenciális szubjektum áll ennek háttérében. Következésképp nem a kultúra a végső momentum. A kultúra végzet és végfőlet előtt áll. Még a tárgyak esztétikai megragadása is objektiváció, s nem jelenti a tárggyal való egységesülést, s ezáltal a tárgynak objektumként való megszűnését. A kultúra más szintű objektiváció, mint a természet, vagy még inkább a társadalom. A kultúrát azonban az objektiváció legalapvetőbb formája, a társadalom kerfette hatalmába. A kultúrában az ember alkotó kedvét megzabolázzák, és törvényes keretek közé szorítják.²⁵ Az objektiváció minden szintjén a törvény uralma érvényesül, nem pedig a kegyelemé. Ez teszi lehetővé vallási alátámasztását is. Ugyanakkor a vallás maga is, mint szociális jelenség az objektiváció körén belül van, s természetesen a teológia is objektiváció. Az emberiség vallásos életének értelme abban rejlik, hogy miként képes az objektiváció, a törvény valamint a természet és a társadalom szükségszerűsége hatalmán felülemelkedni. A történelemben megjelenő vallások mind objektivizálódnak és szocializálódnak. Ekkor a szükségszerűség hatalmába kerülnek, s ily módon racionalizálttá válnak. Ezeset-

22 E. Bréhier: „La philosophie de Plotin”.

23 Windelband és Rickert ezt megértik, csak hogy tévednek, amikor a normativizmusban vélik megtalálni a kiutat a filozófia számára.

24 Jaspers ezt mindenkinél jobban látja.

25 Ld. „Az alkotás értelme” c. munkámat.

ben a vallás nem közösséget, hanem társadalmat hoz létre, állami irányítás alá kerül, s szociológiai szempontból értelmezhető. Következésképp a vallás nem a végső mozzanat, nem maga a kinyilatkoztatás, s nem jelenti az embernek az Istennél levőségét.²⁶ A vallás prófétikus elve az objektiváció világán belüli meghasonláshoz vezet. Az egyház az objektivációval és a társadalommal egyenértékű, mindazonáltal közösség és belső létezés is egyben. Ebből adódóan oly nehéz megoldani ezt a problémát. Ez osztja meg az emberi életet, s az egész emberi megismerést. A megismerés objektiváció, s egyúttal az objektiváció felismerése, ami kivezet az objektiváció birodalmából a szellem és az értelem világába. A dualizmus filozófiai alapigazság, csakhogy ez a fajta dualizmus nem a végső ontológiai igazság.

A megismerést gyakran azonosítják a racionalizációval, s a racionalizáció valóban fontos helyet foglal el a megismerésen belül. Mindenfajta racionalizáció azonban nemcsak objektiváció, azaz elidegenedés, hanem a „közösségiességet” és a „participációt” helyettesítő „általános” megvalósulása is. Már sokan rámutattak arra, hogy a racionális megismerésben elvész az individuális elem. Az előzőekben már láttuk, hogy az objektiváció elszigetelődéshez vezet, s ez az általánosban állandósul. A megismerés felveti az irracionális kérdést, s szükségszerűen jut el a probléma tárgyalásához. A német filozófia különösen élesen vetette fel az irracionális problémáját, s megkísérelte az irracionális racionális módon megismerni. Az irracionális titkát az értelem fényében kell vizsgálni. Az észnek ebben a nemes feladatban egyáltalán nem kell racionális módon viselkednie. Az ész nemcsak a *rációt*, hanem a *Logoszt* is magában foglalja. Ha lét irracionálisával történő találkozás alkalmával felismerjük az ész határait, a lét titkával kapcsolatos ellentmondást és paradoxalitást, akkor nemcsak az ész és a megismerés gyengeségére, hanem erejére is fény derül. Az ész legnagyobb fogyatékosága épp a racionalizáció során bukkan a felszínre, ugyanis a racionalizmus képtelen transzcendálni, képtelen átlépni saját korlátait, s felülkerekedni önmagán. Pedig ebben a transzcendálásban rejlik az ész minden ereje, a legmagasabb fokú ismeret – a *Docta ignorantia*,²⁷ az apofatikus ismeret. A megismerés szükségszerűen foglal magába mind immanens, mind transzcendens elemeket. Maga a transzcendálás viszont megismerő aktus – a megismerés számára immanens. Az objektiváció racionalizációnak tekinthető abban az értelemben, hogy a gondolati termékeket (pl. szubsztanciákat, az univerzálisokat stb.) realitásként fogja fel. Az objektiváció és a racionalizáció során a gondolat a transzcendálás révén nem jut el az irracionálishoz és az individuálishoz, vagyis a létezéshez és a létezőhöz. Mindenek előtt két megismeréstípust kell meghatároznunk – a megismerést mint objektivációt, mint az ész határain túlra nem transzcendáló, csak az általánost megragadni képes racionalizációt; valamint a létként és létezőként megnyilvánuló megismerést, melyben az ész a transzcendálás segítségével az irracionálishoz és az individuálishoz jut el – a megismerést, mint közösségiességet és participációt. Ez a két ismeret-típus az emberi gondolat története során végig jelen van. A megismerést két különböző perspektívából vizsgálhatjuk; mint a társadalom, az általános szintjén megvalósuló kommunikációt, azaz az

26 E tekintetben K. Barthnak sok dologban igaza van.

27 Cardinal Nicolaus con Cusa: „Von der Wissenschaft des Nichtwissens”.

objektívációt; valamint a közösség, azaz a létezésből való participáció, és az individuálisban való elmélyedés perspektívájából, s éppen ez az, ami legfőképp érdekel. Az objektívált megismerés, mely nem vesz tudomást az egzisztenciális szubjektumról, mindig a megismerés szocializációjaként jelenik meg, és meg fogjuk látni, hogy általános érvényűsége szociális jellegű, s a közösségiség mértékétől függ. A megismerés szociológiája még kidolgozásra vár.²⁸ A szociológiát ebben az esetben azonban nem szabad pozitivistá módon értelmezni. Ellenkezőleg, ez a fajta szociológia metafizikai diszciplína, mely a társadalom, a közösség, és a közösségi kapcsolat problémáját a lét alapproblémájaként értelmezi. A lét – vagy közösség és participáció, vagy társadalom és kommunikáció. Az az elképzelés, miszerint az élet minden szféráját a tudomány révén tökéletesen racionalizálni és szocializálni lehet, hazug és teljes egészében keresztényellenes eszme. Jelen esetben a tudományt szcientizmusként fogjuk fel, mint e megismerés részleges jelentőséggel bíró egyes szintjeinek és formáinak univerzalizációját. Lehetetlenség megteremteni az egységet, a monizmust a tudományos színvonalú ismeretekre és a társadalom szervezeti formáira alapozva. Ez azt jelentené, hogy az egység az emberi létezés titkán kívül, a véglegesen világba vetett, a véglegesen objektívált és elidegenített létezésben teremthető meg. Az emberi gondolkodás és emberi közösség összes ellentmondását és antinómiáját feloldó végleges egységet csak apofatikus módon érhetjük el, vagyis az Abszolút apofatikus megismerése, vagy az Istenben és az Isten országában megvalósuló közösség révén. Az Istenre vonatkozó katepatikus gondolkodás innenső oldalán, az objektívált társadalom életében fennmarad a dualizmus, a két elv közti küzdelem, az ellentmondás és a tragikum. A probléma lényege voltaképpen az, hogy a tökéletes egység és harmónia, az abszolút közösség csak magasabb szinten teremthető-e meg, ami nem más, mint apofatika; avagy alacsonyabb szinten is elképzelhető, mint katepatika, ahogy ezt a racionalizmus, a pozitívizmus, a szcientizmus és a kommunizmus véli. Itt a megismerés és a társadalom problémája szorosan összefügg. Marx ezt helyesen ismerte fel. Ezidáig a filozófia nem fordított kellő figyelmet a megismerés és a társadalom problémájának, a közösségi szintekkel kialakított kapcsolat összefüggésére, vagy pedig pozitivistá szociológiába és történelmi materializmusba burkoltan tette ezt meg, miközben a szociológiát univerzális tudományként kezelte. A megismerés szociológiáját viszont a legfőbb metafizikai szintre kell emelni. A megismerés a tudati szintekkel függ össze, ezek pedig a közösségiség mértékével kapcsolatosak. A megismerés közösségiségünk elmélyítése. Az eredeti közösségiség csak az eredeti létezésen belül valósul meg, s nem objektívált társadalmi, hanem közösségi formában. A közösség nem a természeti, hanem a szellemi világ része; benne a megismerés más jelleget ölt. Az ember másképp viszonyul társához, ha ismeri annak belső létezését, azt nem mint objektumot, hanem mint „én-t”, vagy „te”-t ismeri. Ebből a szemszögből nézve a megismerés közösségisége is más. A filozófia lényegében az embert mindig is annak belső létezése alapján vizsgálta, ennél fogva a megismerés is emberi szemszögből kell, hogy történjen. Az előttünk

²⁸ M. Scheler: „Die Wissenschaft und die Gesellschaft”, „Probleme einer Soziologie des Wissens”. Ez a könyv abból a szempontból értékes, hogy bemutatja a problémát, de ez nem elégíti ki. Simmel munkája is jelentős.

megjelenő dolgok és objektumok nem tárják fel az értelmet, az értelem a megismerő szubjektummal kapcsolatos, s a létezésben nyilvánul meg. Ily módon az értelmet megragadni az objektívációs racionalizmus révén lehetetlen. A megismerés a lét mélyéből tárul fel, s megilleti a létezés joga. Csakhogy a bukott létben bekövetkezik az objektíváció, melyben megreked a létezés. A tudás a létezést nem felülről, hanem alulról tapasztalja meg. – Marxnál mint éhséget és gazdagságot; Freudnál mint vágyat és nemiséget; Heideggernél – mélyebben – mint gondoskodást és szorongást. Felülről a létezés szellemként láttatja magát. A megismerés óriási talánya az, hogy a materális tárgyak és dolgok a természete szerint immaterális megismerés révén tudatosíthatók. Aquinói Szt. Tamásnál ez az intellectus problémájaként vetődik fel. A probléma csak abban az esetben oldható meg, ha hajlandók vagyunk elismerni, hogy a megismerés létjelenség, hogy a lét sötéttségét eloszlatja, hogy az objektívált világot képes a szellemi szférába beemelni. A természeti törvények abszolút érvényességébe vetett hit – mely a görög geometriáig nyúlik vissza – a természet ésszerűségébe, a természet szellemiségébe vetett hitként fogalmazódik meg. Csakhogy ez a szellemiség objektíválódik, s az embert elnyomja. Ezt az objektívált szellemiséget létezésünk részévé kell tennünk, s létsorsunkként kell értelmeznünk. A „természet törvényei” pusztán az emberi sorsot jelentik. Amennyiben az egzisztenciális szubjektum kifejezést alkalmazzuk, akkor még gnoszeológiai terminológiával élünk. Nem ez a végérvényes terminológia. Végérvényes egzisztencialitás csak abban az esetben érhető el, ha a szubjektum emberi személyiséggé változik át. Az egzisztencialista filozófia perszonalista filozófia. Az emberi személyiség ismer meg, és már csak az a kérdés, vajon a megismerés ezen személyiség teremtő aktusa-e, s feltétele-e ennek az emberi szabadság.

III. Megismerés és szabadság. A gondolat aktivitása és a megismerés alkotó jellege. Aktív és passzív megismerés. Elméleti és gyakorlati megismerés.

A szubjektum a megismerésben nem maradhat teljesen passzív. A szubjektum nem lehet az objektum pusztá tükröke. Az objektum nem kerülhet át a szubjektumba úgy, mintha nyitott ajtón keresztül lépne be. Ez a fajta realizmus következetlen, nem vihető végig. Ha a szubjektum a megismerés során teljesen passzívan viselkedne, s ha a megismerés az objektum passzív tükrözése lenne, ha csak az objektum lenne aktív, akkor érthetetlen volna, hogy miként változik az objektumként megjelenő anyagi tárgy a szubjektumban megismeréssé, azaz intellektuális és szellemi történéssé. A szubjektum megismerésbeli aktivitása abból adódik, hogy magát az anyagi tárgyat képes intellektuális eseménnyé formálni. A megismerés feltárja az értelmetlenségben az értelmet, a rendtelenségben a rendezettséget, a káoszban a kozmoszt. Mindez a gondolkodás aktivitását feltételezi. A megismerés nem jelentheti a valóság másolását. Ez ugyanis értelmetlen és fölösleges lenne. A megismerés a valóságot gazdagítja, s általa mélyebb értelmet nyer a világ. A megismerés alkotó és rendszerező jellegű, benne győzi le az ember a káoszt és a sötétiséget. A megismerés mind gyakorlati, mind elméleti szem-

pontból a világot az ember, az emberi alkotás és tevékenység alá rendeli. A megismerő szubjektum két különböző irányba fejt ki aktivitást. Aktívnak mutatkozik az objektivációban, melyet a szubjektum hoz létre. Ez a szubjektum által választható utak egyike a sötétségbe temetkezett világban. A bukott világban a szubjektum az objektiváció révén tájékozódik. Ezen objektiváció nem tárja fel a létezés titkát, de benne a szubjektum hatalmába keríti a világot. A technika egésze alapvetően ezen objektivizált megismerés eredménye. Mivel végbemegy az objektiváció, ennélfogva nem lehet szó az objektumnak a szubjektumba való passzív behatolásáról. Az objektiváció világa nem „objektív világ”, ahogy ez gyakran elhangzik. Realitását azonban nem vonhatjuk kétségbe, hiszen ez egy bizonyos realitásszint, egy bizonyos létállapot. De mindenfajta létfelismerés feltételezi az alkotó szubjektum aktivitását, a megismerő és a megismerendő közti kölcsönhatást. A szubjektum a világban más módon, az egzisztencialista filozófia révén is tájékozódhat. Ez nem az objektiváció útja, ugyanis az ember, mint szubjektum nem ismer meg, hanem a megnyilvánuló emberi létezését, s az emberen keresztül a világ és Isten létét. A megismerés ezen útja sem nélkülözi az aktivitást és az alkotást, csak itt egy másfajta kativitásról és alkotásról van szó. Éppen innen árad a fény az objektivizált világra is, és éppen itt nyilvánul meg az értelem, a létező Isten révén egzisztáló ember és világ létének értelme. De bárhogy tárjuk is fel az értelemet, ez mindig a szellem, a harmónikus s nem a meghasonlott ész aktivitását jelzi. A létezés megismerése jelenti egyben a létezés értelmének és fényének erősödését, a lét megvilágosodását, következésképp, újjászületését, és új elemekkel történő gazdagodását. A megismerés teremtő-aktív jellege más a szellem- s más a természettudományokban.¹ A természettudományokban a megismerés aktivitása az objektivációban és a megismerés matematikának való alárendeltségben fejeződik ki. A szellemtudományokban a megismerés aktivitása a létezés értelméhez való eljutást jelenti. James helyesen állapítja meg, hogy a megismerés nem eredmény, hanem tevékenység. A megismerés a szellem ténykedése, s a szellem pedig cselekvés. A szellem aktivitása nem szűnik meg sem akkor, amikor szemlélődés közben elhatárolja magát a világtól, sem akkor amikor átformálja azt. A szellem teremtő aktivitása e két formában hat. A szellem aktivitásának előfeltétele, hogy a szemlélődés révén megedzódjon, s az örökkévalóságban beágyazódjon, ugyanakkor meg a szemlélődés is feltételezi a szellem alkotó aktivitását. Plótinosznál a lélek szervezi meg az alsóbbrendűt, mivel ez foglalja magában a felsőbbrendűt. A szemlélődés szintén nem egyenlő a lét passzív visszatükrözésével. Fel sem tételhetjük, hogy a megismerés és a megismerő szemlélődés objektuma kivételes aktivitással rendelkezik. Amikor az Isten objektummá válik, megszűnik aktív lenni. Csakis a szubjektum aktív. Az Isten is csak mint szubjektum lehet aktív. Mivel a szellem aktív, a szellem pedig szubjektum, s nem objektum, a szubjektumban tárulkozik fel. Nem véletlen, hogy a tudást a mágiával hozzák összefüggésbe. A mágia a tudomány bölcsője. A tudást a hódítás és férfias aktivitás jellemzi. Napjaink technikája modern mágia, amint az őskori mágia az őskori technikát jelentette. A mágia ennek ellenére objektiváció révén kifejtett aktivitás, elidegenedést és uralmat feltételez, s naturalista jellegű. Ebben különbözik a misztikától, mely szellemi természetű; s a vallástól, mely

1 E megkülönböztetéssel kapcsolatban főként Dilthey idézett könyve érdemel említést.

nem uralmat, hanem tiszteletet és áhitatot jelent. Csakhogy a vallás szintén ismeri az objektiváció által számára rendelt formákat. Az ember egyidejűleg *homo sapiens* és *homo faber*. Az ismeret teremtő aktivitásának problémája arra készítet bennünket, hogy felvessük az intuíció és az alkotás kérdését. Beszélhetünk-e a megismerés legfőbb formájaként megnyilvánuló intuícioról, azaz alkotásról; vagy pedig az intuíció nem más, mint passzív befogadás? A jelenkori filozófia intuíció-elmélete, nevezetesen Husserl, Bergson és Losszkij az intuíció passzivitása mellett foglal állást.² Husserlnél az intuíció a lényeglátással (*Wesenheiten*) azonos, mely lényegi valóságokat az emberi meghatározottságról lemondó megismerő egyén mintegy magába enged. Bergsonnál épp a térbeli világot teremtő megismerés fejt ki aktivitást (mindez megfelel annak, amit én objektivációnak nevezek), ezzel szemben a *durée*-be való intuitív belépést passzívnak tartja. Losszkijnál úgyszintén intuíció révén közvetlenül válnak a realitások ismeretté (ez a naív realizmus kritikai felélesztése). Ezzel szemben én úgy gondolom, hogy az intuíció nem passzív, hanem aktív természetű, lényegét tekintve megismerésbeli alkotás, és teremtő ihletettséget és lendületet feltételez. Még a természettudományokban is teremtő jellegű az intuíció, a szellemtudományokban pedig még inkább. Az intuíció – az értelem szülötte, aktív értelmezés, az értelem betörése a sötétségbe, a fény ragyogása a sötétségben. A görög gondolkodás hajlott arra, hogy az objektív idea-világhoz viszonyítottan passzívnak tartsa a gondolkodást, s a passzív intuícióelmélet a görög bölcsélet keretein belül marad. Hasonló volt a helyzet a skolasztikában is. Bergsonnál az intuíció passzívnak mutatkozik ugyan, viszont élesen elkülöníti egymástól az aktív alkotó folyamatban gyökerező megismerést, valamint az alkotófolyamatot felszámoló, merev realitások megismerését, hiszen a realitásokban a teremtő folyamat megrekedt.³ A létben és a létezésben jelenlevő megismerő egyén teremtő aktusa nem más, mint az életnek a létben és létezésben megjelenő dinamikája, mint a megismerésben levő, nem pedig róla szóló új mozzanat. A megismerés érték, mely a megismerést megelőzően a létből hiányzott. Ezt mindenki hajlandó elismerni, s ez igazolja a megismerés teremtő-aktív jellegét. De honnan is ered ez az aktivitás, miként válhat a megismerés által fényesebbé és értékesebbé a lét? A megismerés teremtő aktivitása az egzisztenciális szubjektum szabadságát feltételezi, hiszen enélkül a megismerés értelmét veszti.

A megismerés azért teremtő-aktív jellegű, mert az egzisztenciális szubjektum a megismerést az objektumok és a megismerni kívánt lét által determinálatlan, a létiség előtti, primordiális szabadsággal ruházza fel. A megismerés a szabadságot a Logosszal egyesíti. A Logosz Istentől való, a szabadság pedig a létet megelőző alap nélküli mélység terméke. A megismerés nem pusztán csak a létnek bennem, a megismerőben megjelenő tükröképe, hanem szükségképpen megvilágosító szabadságom létre irányuló teremtő reakciója, azaz a lét alakítása is. A megismerés során a szabadság a Logosz által megvilágosodik. A megismerésben a szabadság nemcsak a Logosszal, hanem az Erosszal is kapcsolatba lép. A szeretetet teljes egészében nélkülöző megismerés démonikus uralomvágygá alakul át. Szeretet nélkül minden, még a hit is démonivá lesz,

2 N. Losszkij: „Az intuitivizmusról”, valamint Husserl és Bergson művei.

3 Ld. a nemrég megjelent csodálatos könyvet Bergsonról: Jankélévitch: „Bergson”.

minthogy a szabadság hiánya is mindig a démonihoz vezet. Mondhatni, a megismerés kozmogónikus jellegű. A megismerés során, természetesen – szükség van a realitások iránti engedelmességre, valamint azok alapos szemügyrevételére. Ez az igazság megismerésekor megmutakozó erkölcsi pátoasz, mely csak az igazi tudósoknak adatik meg. A megismerés mindamellett a realitás átalakítását jelenti a Logoszt magába foglaló szabadság-elem érvényesülése révén. A megismerésben van valami házastársi, férj-feleség jelleg, ami más, mint két elem találkozása és egységesülése, a női őselem férfiúi értelem általi birtokbavétele. Mivel a létet megelőző szabadság részévé válik a megismerés, megkockáztathatjuk azt a kijelentést, miszerint a megismerés irracionális alappal rendelkezik. A racionális megismerés irracionális alapjának titkát leginkább a J. Böhmétől ösztönzött német metafizika közelítette meg. A megismerés aktív és teremtő jellege abban is megnyilvánul, hogy a megismerés a lét különböző szintű emberiesítése. Alapvetően a katófátikus megismerés humanizáció, mégpedig nemcsak jó, hanem olykor rossz értelemben véve is. Csak az apokratikus megismerés csúcsein szűnik meg a humanizáció, ekkor azonban már az ember túllép teremtett mivoltán, és istenivé válik. Ha elismerjük, hogy a megismerésbe belép az egzisztenciális szubjektum szabadsága, akkor olyan filozófiával van dolgunk, mely a szabadság létfelletti primátusát vallja. Ez a fajta metafizika az intellektualizmustól különböző voluntarizmust jelent, mint hogy a voluntarizmus kifejezés feltételhez kötött, mivel az akarat nélkülöz mindenfajta absztrakt elemet. Függetlenül attól, hogy platóni avagy arisztoteleszi intellektualizmusról van szó, mindenképpen tagadja, hogy a szabadság – és ezzel összefüggésben – a teremtő jelleg bármilyen módon is megnyilvánuljon a megismerésben. Az intellektualista rendszerben minden felülről lefelé halad, s egyben determinálódik. Az objektív értelmes lét teljes egészében determinálja a megismerést, s kijelöli a szubjektum megismerő lehetőségeit. Az intellektualizmus előbb vagy utóbb szükségszerűen tagadja az egzisztenciális szubjektumot, annak a lét titkában való elmélyedését. Az egzisztencialitás a szubjektum szabadságával függ össze. A szabadság lét felletti, s az egzisztenciális szubjektum objektum feletti primátusa szükségszerűen vezet a megismerés tragikumához is, mely az intellektualizmus számára felfoghatatlan. A tiszta intellektualizmus képtelen magyarázatot találni a hazugságokra és a tévedésekre; az igazság előtte szükségszerűen tárul fel. Descartes, hogy a tévedés lehetőségére magyarázatot találjon, kénytelen volt az akarat és a szabadság eszközához folyamodni, mindazonáltal nála mégis az intellektualizmus volt túlsúlyban. A megismerés szabadságtartalma nemcsak a teremtő jellegnek, hanem a tévelygésnek, a tévedésnek s a leküzdhetetlen ellentmondásoknak is forrása, melyeket csak a kegyelem ereje képes legyőzni. Mi azt állítjuk, hogy a megismerés teremtő jellegű. A teremtőnek a teremtethez való viszonya azonban nem kauzális összefüggés, ellenkező esetben ugyanis nem szabadság, hanem szükségszerűség lenne. A szabadság és szükségszerűség különböző szintjei azonban minden egyes megismerés-típusban eltérőek – az egzisztenciális szubjektumnak a lét hierarchikus szintjeire való elsődleges nyitottságtól illetve zártságától függően. A tudat struktúrája nem statikus, hanem dinamikus.⁴ Az objektivizált természeti világ megismerését sokkal inkább jellemzi a szükségszerűség, mint az objektivizálatlan

4 Ld. „A szabad szellem filozófiája” c. munkámat.

létezésre és szellemre irányuló metafizikai megismerést. Benne a megismerés szabadsága korábban hatott, akkor, amikor efelé a bukott világ felé fordult. Az objektivizált természeti világ tudományos megismerésének aktivitása mindennek előtt a természetre irányuló gyakorlati, technikai hatásokban jut kifejezésre. A felfedező tudásban azonban feltétlenül érvényesül a szabadság. A szellem megszervezi az anyagot, miközben a szellemtől az anyaghoz vezető szinteken szabadsága egyre inkább sérül. Emiatt kell szót ejteni a különböző szabadság-szintekről, s magának a szabadságnak az alakváltozásairól. Ami a legfelsőbb szinten önmagát igazoló teremtő inspirációként nyilvánul meg, az az anyaghoz legközelebb álló szinten nem más, mint munka. A munka ily módon nemcsak szociális és morális, hanem megismerésbeli szempontból is rendkívül fontos kérdés. A megismerés és a munka formái közti viszony a megismerés szociológiájának problémakörébe tartozik.⁵ A *homo sapiens* egyben *homo faber*, a megismerő egyben aktívan tevékenykedő és dolgozó lény. A megismerés – alkotás, mind kezdetben mind pedig annak betetőzésekor. A megismerés ezen kívül munkát is jelent, összefügg a munka társadalmi formáival. Ebben Marxnak igaza van, annak ellenére, hogy materializmusa révén ezt az igazságot elferdítette. Nem ismerte fel, hogy a munka szellemi eredetű, s hogy nem anyagi, hanem szellemi jelenség. A megismerés épp a szubjektum egzisztencialitása által kerül kapcsolatba a munkával, az életaktivitással. Ez a filozófa és a tudományok abnormális állapotát jelzi, amelyek az életfolyamatoktól eltávolodva elvont, akadémikus, frásztal – és tisztán könyvszagú szférába csúsztak át. Ez akaratlanul is torzítja a megismerést. A filozófiai megismerés eltávolodott az élettől, a harmónikus létezésről, s ily módon deformálódott. Ezt a problémát az orosz Ny. Fjodorov vetette fel. A megismerő egyén, mint egzisztenciális szubjektum szükségszerűen egyesíti magában a gondolatot és az akaratot, a szemlélődést és a munkát, az elméletet és a gyakorlatot. Az egzisztencialista filozófia nemcsak elméleti, hanem gyakorlati filozófia is. Vizsgálnia kell a megismerés és az emberek közösségisége közti viszonyt, s fel kell tárnia a logikai szükségszerűség szociális jellegét. Ezen könyv alapproblémája az objektivizált társadalom s az egzisztenciális közösség szemszögéből történő megismerés közti viszony.

IV. A közösségiség megismerésbeli fokozatai. A tárgyi, objektív világ kihunyása, és a létezés titkának feltárulása.

A megismerés kétségtelenül szociális jellegű (is), melyet az ismeretelmélet még nem tisztázott kellőképpen. A megismerés az emberek közti kommunikáció, a kölcsönös megértés kialakítását és kapcsolatteremtést jelent. A megismerés kivezet a bezárkózottság állapotából, az önmagamba temetkezésből. A megismerés segítségével hidalhatók át a világ tér és idő alkotta szakadékai. Ezen világ adta keretek közt épp a megismerés révén jutok vissza távoli múltba, és a világ különböző szegleteibe. A megismerés kapcsolatot teremt az elidegenedett és elkülönült dolgok közt. Ez a megismerés általi el-

⁵ Sokat írtak erről M. Scheler és Simmel: „Soziologie”.

különültség – meghaladás és kapcsolatteremtés azonban különböző fokozatokon keresztül megy végbe. Amit a megismerés általános érvényűségének (Allgemeingültigkeit) hívnak, szociális természetű. A gondolkodás és a megismerés általi kommunikációt kiváltó logika szintén szociális jellegű. A gondolkodás logizálása s logikai törvényszerűségek alá rendelése egyúttal annak szocializációja is. Az eredeti megismerésbeli intuíció mélyen személyes, benne az ember a lét titkával szembesül. A megismerés eredménye szociális, a társadalom és az emberek közti kommunikáció szolgálatában áll. Már egy tudományos felfedezés publikálása, egy könyv megírása is az emberek közti kommunikáció szociális jellegére utal. A megismerés révén kialakított kommunikációs szintek is az emberek közti közösségiség mértékétől függenek. Utaltunk már rá, hogy a megismerésbeli objektiváció egyszersmind szocializáció is. Ez a fajta objektiváció a különböző társadalmi csoportosulásokban más és más jelleget ölt. A különféle társadalmi csoportosulások szociális struktúrájuk különbözőségétől függően különbözőképp fejezik ki a megismerés eredményeinek objektivitását és általános érvényűségét. A tudományos megismerés ezidáig alapjában véve akadémikus – tudós körök tevékenysége volt. A tudományos megismerés eredményei azonban főként az ún. egzakt, fizikai és matematikai tudományokban univerzálisan kötelező jelleget öltöttek, s minden egyes ember még az egymástól tökéletesen elszigetelt közti kommunikációt is szolgálják. A tudományos, mint pl. a matematikai, természettudományos megismerés révén épül ki az egyének közti univerzális kommunikáció, közösség viszont nem jön létre. Ez a fajta megismerés az emberek közösségiségének csupán a legalacsonyabb fokára épül. Matematikai és fizikai igazságokra alapozva teljesen eltérő szellemiségű, vallási felekezeti, társadalmi helyzetű, különböző nemzetiségű és kultúrájú emberek képesek egymással kommunikálni. Az általános érvényű tudomány nem más, mint annak az objektivizált és szocializált világnak a megismerése, melyben az emberek közti széttagoltság ellenére alakul ki a kommunikáció; s feltételezi az emberek közti minimális közösségiséget. A megismerés eredményei, melyek kommunikatívak, mindig valamilyen egyének közti, mindenek előtt, a nyelvi szimbolikában létrejövő közösségiséget jeleznek.¹ A közösségiség ezen szintje viszont széttagoltság esetén is érvényes. A megismerés szociológiájának különleges problémája a megismerésnek kettős, a társadalom és a perszonális közösség szeniszögéből való vizsgálata. A társadalom perspektívájából nézve a megismerés számára nem idegen a leguniverzálisabb általános-érvényűség, a kommunikáció legszélesebb köre; viszont ismeretlen a belső létezés és közösség. Ha pedig a közösség felől nézzük, a megismerés, mely e titok legmagasabb szintje, részese a létezés titkának, a szellemnek, ellenben nélkülözi az univerzális általános-érvényűséget. S ilyen tekintetben nem lehet eszköze a kommunikációnak. Már a filozófiai megismerés igazsága is a szellemi közösség egy sokkal magasabb fokát feltételezi, mint a fizikai és matematikai igazság kapcsán. A vallási igazságokhoz pedig a legmagasabb szintű szellemi közösségiség szükséges. Külső szemlélként vizsgálva ezek az igazságok „szubjektívnek”, bizonyítatlanoknak, kétségbevonhatóaknak tűnnek, melyek nem járulnak hozzá az emberi kommunikáció univerzálisá tételéhez. Holott a szellemi közösségiségen belül az „egyháznak” nevezett

1 Delacroix: „La langage et la pensée”.

közösségiség mélyén a legegységesebbek a vallási igazságok, sokkal egyetemesebbek, mint a matematikaiak. Mindez viszont hitet és a hívők egységét követeli meg. A kereszténység teljes szociális objektívációjának idején, mint pl. a középkorban, formálódott ki a keresztény emberiség közösségisége – s ezen emberiség a keresztény igazságokat egyértelműen univerzálisnak tekintette. E korban viszont a tudományos igazságok voltak szocializációtól mentesek, kétségesek, sőt felháborítóak. A különböző korokban ez eltérő képet mutat. Korunkban a tudományos megismerés eredményei teljes egészében objektivizáltak és szocializáltak, s ezzel párhuzamosan válik lehetővé az emberi kommunikáció univerzalitása is. A vallási szféra igazságait pedig „szubjektív”-nek tekintik, igaz ezen terminológia relatív jellegét nem szabad figyelmen kívül hagyni. A tudati kommunikációban a közösségiség különböző szinteken jelenhet meg. Világunk szolgáltatja keretek közt pedig az univerzális közösségiség megvalósítása elválaszthatatlan a tökéletes objektívációtól és szocializációtól. De ez épp a bűnös széttagoltság állapotában lévő bukott világ számára jelenti az univerzális közösségiséget. A bukottság és a bűnös széttagoltság oka jelen esetben nem a tudományos megismerés objektívációja, hanem maga a létállapot. A tudományos megismerés ugyanis objektívációját tekintve pozitív jelenség, analóg a széttagolt világ számára adatott jogi szabályozás kivitelezésével. Amit mi az objektivizált világot feltáró egzisztencia-filozófiának nevezünk, a megismerés terén képtelen az univerzális általános-érvényűség szintjét megvalósítani. Ami az objektívációtól független, az nem lehet „objektív”, csak „szubjektív”. A „szubjektív” pedig nem lehet helytelen vagy hamis, ellenkezőleg maximálisan igaz lehet csak, viszont az emberi kommunikációt tekintve nem lehet univerzálisan általános érvényű. Ha valaminek az alapfeltétele a szellemi közösségiség, a közösség, ez az emberi kommunikáció tévútja is lehet. Ez a bukott világ-beli megismerés alapvető paradoxonjainak egyike. A teret és az időt kiküszöbölő emberek közti erőszakolt kommunikáció e közösségiséget figyelmen kívül hagyó objektivált megismerés révén alakult ki a matematika segítségével, nem pedig a tulajdonképpeni emberi létezés és szellem megismerésének útján. Igaz ugyan, hogy amit vallásnak neveznek, s köteleket jelent, nemcsak az emberi közösség, hanem a kommunikáció érdekeit is szolgálta, szervezte a társadalom életét. Ez azonban csak azért lehetett így, mert a kinyilatkoztatás igazságait objektivizálták, szocializálták, s a társadalom nevében szentesítették. A vallási kommunikáció nélkülözött mindenfajta lényegi közösségiséget.² Csak a szellem életében szűnik meg az objektíváció. S a benne ekkor feltáruló igazságok egyáltalán nem általános érvényűek. Az objektíváció különböző szinteken jelenik meg – a szervetlen, a szerves és a szociális világban.³ Érdekes tény, hogy az objektíváció alapján véve szocializáció ugyan, mégis társadalmi megismerés kisebb mértékű általános-érvényűséget eredményez, mint a természettudományos. Ennek oka pedig abban rejlik, hogy a szociális

2 Ld. „Az ember rendeltetése” c. munkámat, s Bergson: „Les deux sources de la morale et de la religion.”

3 A szociális világ egzisztenciális úton is megismerhető. Pl. Marxnak a kapitalizmus elemzése, mint az egyének szociális helyzetének elemzése egzisztenciális jellegű. Marx materializmusa azonban az objektíváció szélsőséges formája.

megismerés az emberek társadalmi helyzetétől, egy bizonyos társadalmi csoportosuláshoz tartozástól, s ez utóbbinak pszichológiai korlátozottságtól függött. A társadalmi megismerést nagy mértékben a társadalmi csoportosuláshoz való tartozás határozza meg. Emiatt sokkal inkább általános érvényű és szocializált a fizikai és a matematikai megismerés, mint a társadalmi. Még a marxizmus osztályelmélete is csak nagy nehézség árán volt képes feltárni a fizikai és a matematikai megismerés osztály-jellegét, a társadalmi megismerését viszont könnyedén. Be kell látnunk, hogy a konkrét ismeretelmélet a megismerést az egyének szociális viszonyával hozza összefüggésbe, s ily módon szükségszerűen a megismerés szociológiája is egyben. A megismerés szociológiája még a vallási megismerést is megvilágítja. Az egyház szintén szociológiai kategória, s ezáltal lehetséges a megismerés szociológiájaként megjelenő egyházi gnoszeológia is. A közösségiség tekintetében különböző mértékben szocializált, valamint objektivált megismerés egész elmélete – kezdve a szűk társadalmi csoportosulások közösségiségétől egészen az univerzális közösségiségig – csak az egzisztencia-filozófia, az egzisztenciális szubjektum szemszögéből kaphat helyes megvilágítást; a tárgyi-anyagi objektum felől nézve viszont nem. A létezés titkának, mint a mélységeket és csúcspontokat átfogó, bármiféle objektivált természettől különböző, aktív szellem titkának feltárása egyet jelent az objektivizált, tárgyi, beszűkült és elnehezült, a csak szociális tekintetben általános érvényű világ kihunyásával. Ugyanezt a problémát kell az „én” magányossága és a társadalom közti viszony alapján megvizsgálni.