

ERDÉLYI TUDOMÁNYOS FÜZETEK

SZERKESZTI

DR. GYÖRGY LAJOS

1933.

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

57. SZ.

A LÉT ÉS VALÓSÁG

AZ EXISZTENCIÁLIZMUS FILOZÓFIÁJÁNAK
ALAPPROBLEMÁI

IRTA:

DR. TAVASZY SÁNDOR



CLUJ-KOLOZSVÁR

MINERVA IRODALMI ÉS NYOMDAI MŰINTÉZET RÉSZVÉNYTÁRSASÁG

1933.

JORDÁNY KÖNYVTÁR



A LÉT ÉS VALÓSÁG.

Az egzisztenciálizmus filozófiájának alapproblemái.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesült Bölcsészeti-, nyelv- és történettudományi Szakosztályában tartott előadás 1933. május 18-án.

Tartalma: Bevezetés. *A filozófiai gondolkodás küzdelme a lét és valóság problémájával.*

I. *Az egzisztenciális gondolkodás.* 1. §. A gondolkodás jelentése és főbb típusai. 2. §. Az idealisztikus gondolkodás kritikája. 3. §. Kierkegaard egzisztenciális gondolkodása. 4. §. Az egzisztenciális gondolkodás Böhme Károlynál. 5. §. Az egzisztenciális gondolkodás kritikai értelmezése, különös tekintettel a jelenkori filozófiára.

II. *A lét és valóság az egzisztenciális gondolkodás filozófiájában.* 6. §. Ráutalás a lét és valóság problémájára. 7. §. A lét problémája. 8. §. A valóság problémája.

BEVEZETÉS.

A filozófáló gondolkodás küzdelme a lét és valóság problémájával.

1. A filozófáló gondolkodás talán sohasem jutott magával az egész élettel és azon keresztül a lét és valóság problémáival olyan eleven kapcsolatba, mint épen a vajadásokkal és válságokkal teli mai korunkban. Ha a mai élet megengedné, hogy csak pusztán gondolkozva szemlélődő emberek legyünk, akkor a mi korunk, mint valami nagyszerű és meglepő fordulatokkal teljes drámai alkotás, magasrangú logikai élvezetet nyújthatna a tudományos gondolkodásnak. Ez a logikai élvezet azonban nem lehet teljes, mert nem zavartalan. Ha nem lennénk leg-egyénibb szükségseinknél fogva annyira benne ebben a szenvedő, vérző életben, akkor azt mondhatnók, hogy különösen nagy öröm és nagy kiváltság ma élni, amikor az egyetemes létet alapjaiban megrázó és reszkető válság olyan bepillantást enged a lét és valóság rejtett mélységeibe, amilyenre soha nem volt kedvezőbb alkalmunk a filozófáló emberi szellemnek.

Kedvezőtleniségében is kedvező a mai idő a filozófáló gondolkodásnak azért is, mert ma olyan szituációban élünk, amelyre pontosan illik a Herakleitos elve: *Πάντα ρεῖ*. *Ma valóban minden folyamatosan van,*

tehát ma a dolgokat nemcsak fagyasztott objektivitásukban, hanem vitális áramlásukban szemlélhetjük. Ma kétségessé vált minden megmerevedett és megcsontosodott emberi igazság, gondolat és érték. Folyamatba tétetett, mert forradalmasított minden emberi tényező és minden emberi akarat. A forradalmat azonban ma nem egyesek, nem is osztályok, nem gondolatok, nem irányok és nem világnézeti rendszerek okozzák, hanem maga az egész, a teljes emberi élet. Ez az élet mélységéből támadt forradalom pusztító, romboló, de egyszersmind építő és alkotó forradalom, és olyan nagy méretű, hogy ennek szemléletében megdöbbenéssel és csodálkozással telik meg egész lényünk. Ma nem egyes filozófusok és filozófiai irányok által beállított és fogalmazott problémákkal állunk szemben, hanem az áramló lét és a szakadatlanul forrongó valóság adja fel a filozófiának a maga nagy problémáit.

2. A lét és valóság problémájának megfogalmazása éppen azért, mert maga a vajudó lét és a zürzavarban jelentkező valóság adja fel, igen nehéz, a maga egészében lehetetlen, tehát minden fogalmazás csak kísérlet marad, aminthogy minden felelet is, általános vonatkozásban, csak töredék lehet. De még súlyosabbá teszi a lét és valóság problémájával folytatott küzdelmet az a tény, hogy a multból áthozott filozófiai közvélemény szerint a lét és valóság alapjában véve megmagyarázhatatlan és a filozófiai gondolkodásnak mégis szakadatlanul ostromolnia kell ezt a megmagyarázhatatlant.

A lét és valóság problémájával való küzdelmet nehézzé, de egyben biztatóvá is teszi az az egyetemes válság, amely minden létezőt és minden valót holt objektivitásából kiszakított és kötetlen folyamatosságában kényszeríti érvényesülni. Ma ugyanis elsősorban nem a polgári társadalom, nem is a társadalmi és gazdasági élet mai rendje, hanem maga az emberi élet, maga az ember van válságban. Ez a válság teszi nehézzé a mai filozófiai gondolkodás küzdelmét, de ez is teszi biztatóvá és lehetségessé, hogy belenézhetünk annak zajló mélységébe. A lét és a valóság mai tünetkezése is hozzájárul ahhoz, hogy képesek vagyunk azokat nemcsak az objektiv adottságukban, hanem a tényleges dialektikai mozgalmasságukban is megismerni. Éppen ezért a mai filozófiai gondolkodás jellegét meghatározza az a tény, hogy ma ezt a gondolkodást nem a spekulatív dialektika, hanem a lét, a valóság és az élet egzisztenciális dialektikája vezeti. Az élet értelmét ugyanis nem egy eszményített valóságban, a valóság igazságát nem az elvont, tehát a vonatkozás nélküli „tisztá lét” kategóriájában, hanem ott keressük, ahol az élet, a valóság és a lét vitális áramlása végbemegy: az „idő” kategóriájában.

A filozófiai gondolkozás ma tisztában van azzal, hogy nem léphet fel a befejezettség igényével, még csak idői viszonylatban sem adhat készlet és tökéletet, tehát a relativitás kínzó érzésével kell felvennie a küzdelmet, mert ez elől problémái szuró és kínzó hatása folytán nem térhet ki. Ugyanabba a folyóba kétszer belépni nem lehet, — mondotta Herakleitos. A mai filozófiai gondolkozás küzdelmét az a tény jelzi, hogy ezt a szakadatlan, meg nem álló, folyásban lévő létet, ebben a folytonos áramlásában akarja megismerni, tehát felveszi a harcot a herakleitosi elvvel és a lehetetlent akarja lehetségesíteni. Amint a filmtechnikának sikerült elérni azt a lehetetlent, hogy az életet a maga mozgalmasságában ábrázolja, úgy az egzisztenciális gondolkozás is azt szeretné elérni, hogy az életet, a valóságot és a létező létet az egzisztenciálításában fogalmilag ragadja meg. Az egzisztencializmus nem úgy akarja megragadni a valóságot, „mint Bergson, aki az emberi szervezetben majdan kiképződő szervtől várja, hogy egyszer tetten éri majd a világ titkos lényegét, az örök Proteust, a mozgást, mozgalmasságot...”¹ Az egzisztencializmus nem is lényegét kutat, hanem jelentést, értelmet; nem valami elrejtett, titkos entitást akar kiemelni a mélyből, hanem a meglévő létező képét akarja fogalmilag megragadni és kifejezni.

Mielőtt problémánkhoz nyúlnánk, szükségesnek tartjuk előbb foglalkozni azzal a filozófiai koncepcióval, amelyet egzisztenciális gondolkozásnak és az egzisztencializmus filozófiájának nevezhetünk, mert a lét és valóság értelmezéséhez csak ezen az úton juthatunk el. Az egzisztencializmus filozófiája maga után vonja a lét és valóság problémáját.

Irodalom. A szövegben idézett műveken kívül még a következőket használtam: Hans Driesch: *Metaphysik* (Jedermanns Bücherei, Abteilung: Philosophie, herausgegeben von Ernst Berzmann), Ferdinand Hirt in Breslau 1924 — Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1929. — Max Scheler: *Philosophische Weltanschauung*, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1929. — Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1930. — Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes* (Sonderdruck aus der Festschrift für Edmund Husserl) II. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. S. 1931. — Reinhard Kynast: *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart* (Philosophische Forschungsberichte, Heft 5), Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, 1930. — Karl Jaspers: *Philosophie*, Erster Band: *Philosophische Weltorientierung*, Julius Springer, 1932. — Günther Jacoby: *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Erster Band, Max Niemeyer Verlag, Halle a. S. 1925. — Heinrich Maier: *Philosophie der Wirklichkeit*, Erster Teil: *Wahrheit und Wirklichkeit*, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1926.

¹ Dr. Tankó Béla: *A világnézet kérdése és más tanulmányok*. Debrecen, 1932

I.

Az egzisztenciális gondolkozás.**1. §. A gondolkozás jelentése és főbb típusai.**

1. Ha tisztázni akarjuk a kibontakozó új gondolkozást, mint egy új filozófia lehetségesítőjét, elsősorban vessük fel azt a kérdést, hogy mit értünk gondolkozáson és micsoda történetivé vált típusai vannak a gondolkozásnak.

A gondolkozás a legmagasabb intellektuális tevékenység, mégpedig az ész tevékenysége. Az értelem megismer, az ész gondolkozik. Az értelmi megismerés diszkurzív természetű, az ész gondolkozása intuitív természetű. Éppen ezért az értelmi megismerés mindig analitikus úton, a gondolkozó ész mindig szintétikus úton halad. A gondolkozás tehát a legátfogóbb és a legmagasabbrangú tevékenysége az emberi szellemnek.

Itt, ennél a pontnál szükségessé válik, hogy legalább a puszta különbséztetés formájában tisztázzuk a „lélek“ és a „szellem“ fogalmát. Az emberi lelken értjük azt a természeti alapot, amelyen lehetőségessé válik az emberi szellemiség kialakulása. A lélek azoknak az emberi arravalóságoknak, képességeknek és hajlamoknak összfogalma, amelyek a testiség közösségében az idegrendszer közvetítésével orgánumokat nyújtanak az emberi lőnnek arra, hogy emberiségében rejlő legmagasabb rendeltetését kifejezésre juttassa. A szellem a lélekkel szemben olyan többletet jelent, amely az embert minden teremtményeknek fölébe emeli; az ember legmagasabb rendeltetése tehát a szellemiségében rejlik. Ennélfogva a szellem nemcsak mennyiségi többlet, hanem minőségi többlet is. Ez az, ami az embert a legmagasabb értelembe emberré teszi. A szellemben rejlő mennyiségi és minőségi többlet tehát nem természeti adottság, mint a lélek, hanem az ember rendeltetéséből folyó felépítmény. Benne a lélek legmagasabb mértékben kifejlik és a legtisztábban megvalósul.

A gondolkozást már most olyan tevékenységnek kell tekintenünk, amely ugyan beletartozik a lélek természeti közösségébe, de kibontakozása a szellem kibontakozásához van kötve. A gondolkozás tehát a szellem funkciójának nevezhető.

Ha tovább elemezzük a gondolkozás jelentését, azt kell megállapítanunk, hogy a gondolkozás, mivel a legátfogóbb és a legmagasabbrangú tevékenység, tehát elsősorban képes az egész emberi szellemiséget rezonanciába hozni, ennélfogva a legnagyobb mértékben képes az egész szellem felett uralkodni.

A gondolkodásnak további jellemző vonása a szabadság. Mivel a gondolkodás a szellemiség legmagasabbrangú kifejezése, a szellem tulajdonát tevő szabadság magát a gondolkodást is különös mértékben jellemzi. Ezért helyesen állapítja meg Kant: valamely tárgy értelmi megismeréséhez megköveteltetik, hogy annak a lehetőségét bizonyítani tudjam, tehát az értelmi megismerés a tárgy valóságának kényszere alatt áll. Ellenben gondolni gondolhatok, amit akarok, ha csak a róla alkotott fogalom lehetséges gondolat, és tekintet nélkül arra, hogy a lehetséges valóságban megfelel-e annak valamely tárgy vagy nem? A helyes gondolkodás azonban mégsem valamely szabad kalandozás, mely céltalanul röpköd ide vagy oda, imbolyog erre és arra, hanem a gondolkodás belső természetét meghatározó logikum a gondolkodásnak bizonyos belső, bár sokszor rejtett intenciókat kölcsönöz. A helyes, logikus gondolkodásnak tehát bizonyos iránya van, amelyet azután a gondolkodás már kifejlett karaktere és bizonyos időbeli szituációja közelebbről határoz meg.

És végül a gondolkodás jellemzésére, tehát jelentésének feltárására azt mondhatjuk, hogy a logikus gondolkodás mindezeknél a feltételeknél fogva már bizonyos állásfoglalást jelent az ervéni léttel, az egzisztenciával, valamint a léttel és a létben tárgyiasult világgal szemben. Ott tehát, ahol teljes joggal beszélhetünk gondolkodásról, már eleve bizonyos világnézeti állásfoglalással van dolgunk. Gondolkozni tehát már annyit jelent, mint már a szellem alapintencióiban meglévő világnézeti állásfoglalásért küzdeni. Csak ez a gondolkodás érdemli meg a gondolkodás nevet, különben legfeljebb előkészítő eigondolásról, vagy utángondolásról beszélhetünk, tehát merőben elemi következtetésekkel van dolgunk.

Ha nagy általánosságban így nézzük a gondolkodás fogalmát, akkor megállapíthatjuk, hogy a gondolkodásnak különböző minőségű fokozatai vannak. Kétségtelen, hogy a legmagasabbrangú gondolkodás a tudományos gondolkodás, és ebben is a legátfogóbb és a legmélyebb a filozófiai gondolkodás. És ez az, amelyben és amely által a legegyetemesebb jellegű világnézeti állásfoglalás megy végbe.

2. Az európai szellemi életben a gondolkodásnak két nagy típusa alakult ki: a naturalisztikus vagy konkrét formájában a materialisztikus, és az ideálistikus gondolkodás. E két gondolkozásmód egyrészt elérte a filozófiai reflektálás színvonalát, másrészt mind a kettő tömegek világnézeti állásfoglalását határozza meg. Ennek a két gondolkodásnak ma is olyan határozott mértéke van, hogy a legkülönbözőbb világnézeti, metafizikai és ismeretkritikai gondolkozásmódokat képes vagy az egyik, vagy a másik típus bélyegével látni el és ezzel a sajátjának nyilvánítani.

A) A *naturalisztikus gondolkodás* az emberi egzisztenciát és a világot természeti adottságoknak tekinti, tehát minden, ami van, a természeti lét határai között van, és mindennek, ami van, a léte kimerül a fizikai-kémiai-biológiai-pszichológiai határozmányokban. Az emberi életben épen úgy, mint a világ életében csupán immánens-természeti tényezők vannak s csak ezek határozzák meg azt a fejlődést, amelynek folyamán az ember és a világ azzá válik, amivé természetileg adott fogalmuk szerint válniuk kell. Ez a gondolkozásmód tehát nem ismer semmiféle ér-

tékeszmét, eszményt vagy parancsot, amely az értékelő Én magasabb szellemi szférájából vagy éppen az isteni akarat kijelentéséből származnék. Ebben a gondolkodásban nincs helye és nincs szerepe semmiféle transzcendentális, még kevésbé transzcendens tényezőnek. Minden lét és élet csak attól függ, hogy az immánens természeti tényezők és körülmények kedvezőleg vagy kedvezőtlenül befolyásolják-e az ember és a világ fejlődését, és attól, hogy a belső életerőknek, arravalóságoknak és képességeknek megvan-e a fejlődés által követelt ellentálló erejük és természeti virulenciájuk. Mivel pedig a naturálisztikus gondolkozásmód csak természetileg adott alapokat, feltételeket és igényeket ismer s csak ezeknek jogosultságát hajlandó elismerni, ennél fogva csak ezeknek a kutatását tartja szükségesnek és kötelezőnek. A természetileg gazdagon felszerelt világ és a természetileg jól megajándékozott ember teljesen elég önmagának. Felesleges és káros tehát az ember és a világ immánens adottságain túleső célokat tűzni ki, mivel minden ilyen cél csak növeli azt a zavart és rendetlenséget, amely az ember és a világ fejlődését akadályozza.

A naturálisztikus gondolkodás átütő ereje rendkívül nagy, és az emberi szellemi élet legkülönbözőbb területein képes megjelenni és hatását éreztetni. Legkonkrétebb jelentkezési formája a materiálisztikus gondolkodás, amely az embert a gondolkodás történetének legrégebbi idejétől kezdve mind a mai napig kíséri és hathatósan befolyásolja. Ez a gondolkozásmód a természeti adottságot a puszta anyagra korlátozza, tehát minden biológiai és pszichikai jelenséget az anyag termékének tekinti. Legtriviálisabb jelentkezése a bolsevizmus, vagy közelebbről a leninizmus. Lélekről, szellemről hallani sem akar és csak olyan ideológiának tartja, amelyet agitációs eszköznek képeztek ki. A lélek fétis, a szellem pedig az anyag funkciója. A szellemi javakat édeskés és szentimentális frázeológiának nyilvánítja, amely ellen nemcsak elméleti síkban kell harcolni, hanem egyenesen „csonttörő politikát” kell velük szemben folytatni. A leninizmus által megújult embernek az új felismerését „tetté” kell változtatnia, mégpedig olyan tetté, amely a kapitalista szellemtől még meg nem fertőzött talaj legmélyebb rétegére van reá építve.

A naturálisztikus gondolkodásnak mélyen ellentmond az ideálisztikus gondolkodás, amelyet úgy tekinthetünk, mint annak szélsőséges visszahatását és kritikáját.

B) *Az ideálisztikus gondolkodás* jelentését meglehetősen nehéz nagy általánosságban összefoglalni, mivel már az első nagy klasszikus képviselőiben meglehetősen differenciált képet mutat. Kísérleljük meg azonban mégis ezt a gazdag tagoltságot együttszemélni és együttgondolni, mert ki fog tűnni, hogy tagoltságában és sokféleségében is van egység.

Az ideálisztikus gondolkodást elsősorban az jellemzi, hogy keresi a lét és valóság utolsó alapját. Visszautasítja azt a racionálisztikus gondolatot, mintha való csak az lenne, ami értelemszerű, tehát ami az értelmi igazsággal megragadott valóságon kívül van, az csak esetleges lehet. De visszautasítja azt az empirisztikus gondolkodást is, amely valónak csak a tapasztalat által nyújtott adatok összességét vallja. Egyben vissza-

utasítja a naturalisztikus gondolkozást is, amely a valóságot csak a természeti adottságokban keresi, sőt azokban tökéletesen kimerítve látja.

Az ideálistikus gondolkozás szerint minden természeti adottság a létező valóságnak és a valóságos létnek csak külső kiágazása, csak kérge, tehát csak a térben és időben végbement külső projektuma. Minden lét alapja pedig a tiszta létben és minden valóság alapja az utolsó valóságban rejlik. A tiszta lét és az utolsó valóság az „önmagában létező létben“, „abszolút szellemben“, az „abszolút Énben“, magában Istenben van. Csak ezekben a metafizikai östényekben vagy ősválóságokban lehet feltalálni azokat az utolsó feltételeket, amelyek nemcsak egyedüli magyarázóit minden tárgyiasult vagy konkrétizált létnek, hanem egyszersmind egyedüli lehetségesítőit is. A világ tehát utolsó és végső alapjában értelem- és tapasztalat-feletti világ, amely az abszolútumnak, vagy bármiképpen is nevezzük, mint abszolút feltételnek az önkifejléséből ered. Ezért tanítja Hegel, hogy minden, ami van, szellem és csak a szellem valóság.

Az ideálizmus az Abszolutumot nemcsak ontologiai-metafizikai kategóriának, hanem egyszersmind a legmagasabbrangú érték-eszmének is vette. Az Abszolutum ennél fogva a létező valóságnak és az értékelt, a minősült valóságnak utolsó csomópontja. Innen indulnak ki mindazok a szálak, amelyek a valóság egészét áthatják, ezért a lét és valóság törvényszerűsége csak magából az Abszolutumból, mint ősalapból ismerhető meg és értelmezhető. Ennek a gondolatnak következtében az ideálizmus elmellőzte a lét természeti, anyagi, testi oldalát, mint esetleges, külső, nem valódi létezőt, mint valami látszatvalóságot.

Ennek a világnézeti állásfoglalásnak megfelelt az ideálizmus élet-szemlélete is, amely ismét az embernek csak a szellemi oldalát vette tekintetbe; erkölcsi követelményeit csak ehhez a tiszta szellemi emberhez szabta. Az embernek csak a szellemi szükségéit tartotta szem előtt azzal a hátsó gondolattal, hogy a többi szükségek mellőzhetők, csak halálra-ítélt értékelések következményei. És, ami egészen természetes ezekből az előfeltételekből, az ideálizmus feltétlenül bízott is ennek a tiszta szellemiséget megvalósító embernek lehetőségében. Jellemző ebben a tekintetben az a tény, hogy az ideálizmus hogyan ejtette el Kantnak egyik jelentős gondolatát. Kant ugyanis azt tanította, hogy a bűn valami radikális rossz, amely az emberi szív fonákságából ered. Mivel azonban ez a gondolat útjában állott az ideálizmus optimizmusának, ezért mint idegen mozzanatot elmellőzte.

Az ideálizmus koncepciójából végül következett, hogy a valóságos Isten valósága is felolvadt abban a nagy általánosságban, amelyben az ideálizmus minden gondolata mozgott. Isten valami misztikus ősalappá vált, amely, ha közelebbről vesszük szemügyre, nem egyéb, mint az embernek önmagáról alkotott és a végtelenbe vetett projekeciója, „az Én monumentálizálása“ (Kuhlmann).

2. §. Az ideálistikus gondolkozás kritikája.

1. Az ideálistizmusról az a legszemélyesebb meggyőződés, hogy mint világnézeti állásfoglalás tulajdonképpen nem egyéb, mint a keresztyénségnek a fonákja, a visszája. Mint gondolkozásmód a keresztyénség konkrét valóságait általánosította addig a határig, amíg azok felolvadtak az ő sajátos humánizmusában. Az ideálistizmusban az Isten „ős-alappá“, az új ember „szellemi emberré“, az isteni akarat követelményei „eszményekké“, Jézus Krisztus „ős-példányképpé“, Istenországa „az erkölcsi célok birodalmává“, a váltság „a tökéletessé fejlődés processzusává“, a bűn „a fejlődés hiányává“ váltak. A keresztyén kijelentés östényei addig szublimáltattak, szellemiesítették és általánosítottak, míg ki nem fejlődött az ideálistikus gondolkozás saját ideológiája, amellyel aztán tetszés szerint operálhatott. Hogy ez mennyire igaz, mutatja az a szellemtörténeti tény, hogy a keresztyénség protestáns alakja a múlt században annyira azonosította magát az ideálistizmussal, hogy saját világnézetét egy *circulus vitiosus* következtében épen az ideálistizmussal igazolta, mert előbb azzal azonosította.

Ma még nem beszélhetünk az ideálistizmus csödjéről, amint azt sokan teszik, de beszélhetünk az elégtelenségéről. Az elégtelenségét pedig mindenekelőtt abban látjuk, hogy az ideálistikus gondolkozás — épen úgy, mint más irányban a naturalisztikus gondolkozás tette, — a létnek és a valóságnak csak egyik tekintetét vette számításba, tehát elveszett a figyelem elől az *egész* lét, az *egész* valóság és az *egész* ember. A lét, a valóság és az ember megmaradt másik fele vagy oldala pedig annyira a nagy általánosságban tűnt le, hogy a mai ember reális szemlélete előtt merőben illuzoriussá vált. Így az ideálistizmus túlzott spirituálistizmusával olyan reakciót váltott ki, hogy épen a szellemiség érdekét veszélyeztette. A mai ember ugyanis nem tud megelégedni a világnak egyoldaluan elszellemiesített és eláltalánosított képével, ellenben minden dolognak saját egészével akar szembenézni. Mialatt az ideálistizmus a szellem végső feltevélei, a kategóriák, az eszmék, a postulátumok, az imeratívuszok stb. után kutatott, elszakadt azoktól az egzisztenciáléktól, amelyek az embert, mint létben élő létezőt, meghatározzák, amelyek tehát az egzisztáló ember strukturájához tartoznak. Ez a triumfáló ideálistikus gondolkozás nem jutott annak tudatára, hogy az embernek „idő történetisége“ van, amely nem az abszolút ész önmegéléséből, hanem a nyomorúságok és szükségek között szenvedő ember tényleges sorsából következnek. Nem vette észre, hogy az embernek „időisége“ van, hogy létezése „*Sein zum Tode*“, hogy az ember „gondban“ és „világban“ élő ember.

Az ideálistikus gondolkozás tett ugyan kísérletet, hogy az embert a „fejlődésében“, helyesebben a „kifejlésében“ vizsgálja és ítélje meg, azonban sohasem tudta legyőzni azt az objektív természettudományos álláspontot és megismerést, amely szerint az ember csak valami „tárgyi“ adottság. Ma valljuk, hogy az ember nem tárgyi valóság, hanem egzisztáló valóság, egzisztenciája nem a tárgyilag felsorolható és fagyasztható adottságaiban van, hanem az intencionálításában.

2. Minden ítéletnek és tételnek végső két fogalma: a lét és a gondol-

kozás. Ezek azok a gerincek, amelyek mindennemű, akár természetudományi, akár történelmi, személyes vagy vallásos kimondásnak jelentés-tani alapját teszik. Mivel pedig a filozófáló emberi gondolkodás ennek a két végső fogalomnak duálistikusánál nem állhat meg, minden időben arra igyekezett, hogy ezeket kölcsönösen visszavezesse egymásra. A filozófiai gondolkodást szüntelenül nyugtalanította az a kérdés: vajon a lét csak tartalma a gondolkodásnak, vagy a gondolkodás csak egy határoz-mánya a létnek; vajjon melyiknek van prioritása a másikkal szemben? Ennek a két végső fogalomnak egymáshoz való viszonya és az ebben való állásfoglalás eleve meghatározza a valósághoz és az élethez való viszonyunkat, el egészen a praktikus magatartásunkig.

Az antik és a középkori szkolasztikus filozófiai gondolkodás a lét-nek tulajdonította a prioritást és a gondolkodást úgy tekintette, mint a létnek egy határozmányát. Az ember az ő gondolkodását beillesztette egy örökérvényű lét-rendbe s ennek felelt meg a praktikus életfolytatása is.

Az újkori filozófiai gondolkodás nagy fordulója a Descartes gon-dolkodásában történt meg. Nála jutott a gondolkodás a léttel szemben első helyre. E két végső fogalom viszonyában a prioritás a gondolko-zásé lett. Tehát a lét gondolt valóvá, tudattartalommá vált. Ennek kö-vetkeztében az emberi többé nem ragaszkodott bizonyos előre megadott lét-rendhez, hanem a létet minden létezővel együtt alárendelte a gon-dolkodás kritikájának és kereste azokat a módokat, amelyeknek segítségével a lét a gondolkodásnak megfelelően alakítható.

Ezeket a szempontokat kell tekintetbe vennünk az ideálistikus gon-dolkodás további megítélésénél.

Allapítsuk meg mindenekelőtt, hogy az ideálistikus beleesik abba az egyenes vonalba, amely Descartestól indul ki és egészen Rickertig húz-ható meg. Az ideálistikus gondolkodás tehát kivonta a végső követke-zményeit is annak a modern gondolatnak, amely szerint a lét, úgy amint a valóságban megnyilvánul, magának az alanyi gondolkodásnak alkot-ása, tehát tudattartalom. Elejtette tehát magának a létnek a problé-máját. A természet, az anyag, a test valósága, valamint az ezekből folyó szükségek elhanyagolható mennyiségekké váltak annak a magában helyes és egyben helytelen gondolatnak segítségével, amely szerint a természet, az anyag és a testiség stb. absztraktumok, általános gondolatok, amelyek mögött csak bizonyos jelenségek vannak s csak arra valók, hogy segítségükkel, mint valami logikai vakoló kanallakkal, felépítse az ember a maga világképét és világnézetét.

Az ideálistikus gondolat kiélesítésének az lett a következménye, hogy a filozófia elejtette az ontológiai metafizika művelésének szükségét és felvette helyébe „az ismeret metafizikájának“ új koncepcióját. Az ismeretkritikai problema tehát elnyelte a metafizikát. Böhme Károly eze-ken az ideálistikus nyomokon oda jutott, hogy legalább bizonyos ide-jében az ismeretelméletben látta az egész filozófiát.

Ha mindezeket végiggondoljuk, el kell ismernünk, hogy a naturá-listikus, materialisztikus, pozitivistikus gondolkodás sok tévelygéséért határozottan az ideálistikus felelős, mert mindezeket a gondolkozási irá-nyokat az ideálistikus hívta ki az illuzionizmus és a szolipszizmus hatá-rain járó egyoldalúságaival. Kihívta különösképpen azzal, hogy végül

is a gondolkozó Énen kívüli Nem-Énről csak annyit tudott megállapítani, hogy ez az a „valami“, az az inger, amely a gondolkozást megidítja és befolyásolja. Ezzel az ideálistitikus gondolkozás a lét és a valóság problémáját áldozatul dobta a csak filozófálgató gondolkozásmódoknak.

3. Az ideálistitikus gondolkozás nemcsak ismeretkritikai és metafizikai szempontból, hanem az életszemlélet és az etikai magatartás tekintetében is rendkívül figyelemreméltó. Ezért ebből a szempontból is meg kell azt vizsgálnunk.

Az ideálistizmus életszemléletét az általa alkotott eszmények határozzák meg. Az eszményekben fejezi ki a saját legmagasabb értékelését, tehát eszményei vezérlete alá kívánja helyezni az egész emberi életet. Csakhogy az ideálistizmus eszményeivel az a baj, hogy ezek is nagy általánosságban mozognak, nincsenek tekintettel a konkrét életviszonyok között élő emberre, tehát nem is tudnak ezzel vonatkozásba jutni. Ennek pedig az az oka, hogy az ideálistitikus gondolkozás az elvont szellemi emberre nézett csupán, ennél fogva nem is törődhetett az ember égető, szuró szükségeivel. Így az ideálistitikus gondolkozás gyógyíthatatlan kettősséget vitt bele nemcsak a világnézetébe, hanem az életfelfogásába. Kiképzett egy látszat-életet, amelyben az illúzió lett úrrá, és azt a hiedelmet igyekezett kelteni, mintha lehetséges lenne az idői viszonyok között a kiteljesedett élet, és mintha lehetséges lenne az emberi életet minden vonatkozásában a tiszta szellemiségre építeni fel. Látszat élet ez, amelyet gyógyíthatatlan kettősség jellemez, mert bizonyos reálistitikus szemlélet mellett a legszellemibb embernek is szakadatlanul éreznie kell, hogy eszményisége és eszményei szomszédságában ott van a sötét anyagi szükségek által meghatározott létezés, amelyben a természet, az anyagiság és a testiség mint nyűg és teher rettenetes erővel kényszerítik az embert. Ezzel a kényszerrel szemben pedig az eszmények önmagukban erőtlének és megbízhatatlanok.

Az ideálistitikus életszemlélet a gyakorlatban nem is helyez különös súlyt az eszményekre, úgy amint önmagukban vannak. Az eszményektől csak azt várja, hogy azok lelkesedést ébresszenek, mivel a lelkesedést, mint pszichozist, alkotásraképes, életformálásra alkalmas erőnek tekinti. Ez magyarázza meg azt a szellemtörténeti tényt, hogy az ideálistizmusban mindig benne volt az a kísértés, hogy megelégedjék a pusztá élménnyel és a hangulattal, sokszor a nemesebb és lendületesebb szentimentalizmussal.

Az ideálistitikus gondolkozás belevitte a múlt század emberének életszemléletébe azt a meggyőződést, hogy a nemes emberi élet magasabb színvonalának eléréséhez elégséges a kiképzett és feltételezett eszmények által ébresztett „lelkesezés“, az intenzív „élmény“, a felfokozott „hangulat“, a kimélyített „érzelem“. Ennél fogva elvileg is és gyakorlatilag is csak annyiban haladta túl a rácionálizmust és a romantizizmust, hogy tekintetbe vette ezekkel szemben az egész emberi szellemet, de nem tudott eljutni oda, hogy tekintetbe vegye az egész embert. Az ideálistitikus gondolkozás és a való, valamint az élet között mély szakadék tátong, amelyet legyőzni nem tud, mert a valótól és az élettől elvont, spekulatív magasságban trónol.

3. §. Kierkegaard existenciális gondolkozása.²

1. Napjainkban a mindennapi nyelvhasználatban is mind gyakrabban fordul elő az „existenciális“ kifejezés. Mind gyakrabban beszélnek a dolgok „existenciális megítéléséről“, az élet „existenciális fel fogásáról“, a kérdések „existenciális megértéséről“, vagy másrészt hal lunk „existenciális döntésről“, az elméleti kérdésekkel szemben „exist tenciális kérdésekről“ és „existenciális ítéletekről“. Az „existenciális“ kifejezésnek valóságos divatja van. Azt mondhatjuk, hogy a mi ko runk külön nyelvének egyik legjellegzetesebb külön kifejezése. Még a világháborút megelőző évtizedekben az élet legnagyobb kérdéseiről az embereknek „élményeik“ voltak, ma már inkább „existenciális szempontjaik“ vannak és a hűvös objektivitás fölényével tekintenek vissza a hangulati és érzelmi elemekből szüvödött szubjektív ideálisztikus élményeikre.

Az „existenciális“ kifejezésnek a mindennapi nyelvhasználatban nincs határozott jelentése. Legtöbbször ezt a kifejezést meglehetősen öntudatlanul és ösztönösen használják. Sőt a mai filozófia is inkább feltételezi annak a jelentését, de alig vette eddig azt a fáradságot, hogy kellőleg szembenézzon azzal a problematikával, amelyből ez a kifejezés és a mögötte lévő jelentés kinőtt, majd azután azzal a proble mával, amelynek öntudatos megragadása az existenciális gondol kozás. Mégis azt mondhatjuk, hogy ma az „existencia“ és „az exist tenciális gondolkozás“ áll a filozófiai érdeklődés középpontjában. Ez a tény maga is, de másrészt az ideálisztikus gondolkozás hitelének elve szítése vagy legalább is a leromlása arra kényszerít, hogy meg kell vizsgálnunk, amennyire az ide vonatkozó filozófiai kutatások jelenleg megengedik, az existenciális gondolkozás jelentését, hogy ennek a gondolkozásnak segítségével megkíséreljük a lét és valóság problémá jába új világosságot deríteni.

2. Az első, akinél az „existencia“ és „az existenciális gondolko zás“ egész problematikája felmerült és aki már mint problémát ragadta meg a benne rejlő kérdés-komplexumot, kétségtelenül Kierkegaard volt. Ugyancsak ő az, akinek szellemén és gondolkozásán keresztül az ide vonatkozó problematika ma is él, hat és termékenyít, még azoknál is, akik (pl. Heidegger) nem igen hivatkoznak erre a különös, nem-sziszte matikus gondolkozóra.

Kierkegaard az existencia kérdését az Isten létének kérdésével kapcsolatosan veti fel. Megállapítja, hogy Isten létének és általában a létező létének bizonyítása lehetetlen. Minden létezőre nézve érvényes ama igazság, amely szerint az ismerő szubjektum nem következtetés útján jut el a létező ismeretére, tehát nem következtet a létezésre, hanem azt elfogadja és abból kiindulva halad tovább a következteté seiben. Nagyon különös lenne, — mondja Kierkegaard — ha Napoleon tettei bizonyítanák az ő létét, amikor megfordítva áll a dolog, t. i. „a

² Dr. Tavaszy Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkozása*. (Er délyi Tudományos Füzetek, 25. szám.). Kolozsvárt, 1930.

léte magyarázza a tetteit“. A tettek nem előzhették meg a Napoleon létét, hanem léte előzte meg a tetteit. El kell ismernünk tehát a létet, mielőtt annak tettekben jelentkező valóságáról beszélünk.³

Az pedig, ami létezik, egyformán létezik, tehát létezés tekintetében nem lehet különbséget tenni. A nyelvszokásnak megfelelően beszélünk ugyan valamiről, mint többé-kevésbbé létezőről, azonban fokozati különbséget tenni a lét tekintetében merőben képtelenség. Nem mondhatjuk, hogy egyik dolog a létnek magasabb vagy alacsonyabb fokán áll, mint a másik. Tehát nem lehet létezőbb, több vagy kevesebb léttel bíró. Minden, ami létezik, ugyanazon a fokon létezik. „A tényleges lét a lényegmeghatározásra vonatkozó minden különbségtétellel szemben közömbös“,⁴ — mondja Kierkegaard. Világosan látja, hogy valahányszor valaki a létezés fokára nézve különbséget tesz, és pl. az ideális létet megkülönbözteti a reális létől, akkor már tulajdonképpen nem a létről, hanem a lényegről beszél, tehát a létet és a lényegét nem különbözteti meg, hanem összezavarja. Allapítsuk tehát meg, — a Kierkegaard tanításainak megfelelően — hogy más a lét és más a lényeg. A lényeg a gondolkozás alkotása, s így alapjában véve más a gondolkozás és más a lét. Ez a megkülönböztetés a Kierkegaard gondolkozásában rendkívül jelentős szerepet tölt be. A lét és konkrét formája, a létezés, a gondolkozáson kívül is van, sőt a gondolkozást megelőzően van. A létet nem a gondolkozás alkotja, hanem azt minden lényeges határozmányával együtt csak elfogadja. A gondolkozás pedig a létet lényeges határozmányaiiban csak akkor ragadhatja meg, ha azt mint magának az exisztáló gondolkozónak saját konkrét létét ragadja meg. A gondolkozás és a lét csak így léphetnek egymással kapcsolatba.

De ennek a ténynek vannak még további feltételei is. Az exisztáló gondolkozó önmagát az ő exisztenciájában ugyanis csak akkor gondolhatja helyesen, ha abban, amit gondol, egyúttal exisztál is, vagy más szóval, amit gondol, abban maga van és lesz is. „A valóban exisztáló szubjektív gondolkozó a gondolkozásban állandóan utánképezi az ő exisztenciáját“... és mindazt, ami az ő gondolkozásában van, átteszi a saját exisztenciájába, tehát a gondolkozása is állandóan részes a létezésében.⁵

Kierkegaard az exisztenciális gondolkozást élesen megkülönbözteti a természettudományi objektív gondolkozástól. A kettő között lényeges különbséget állapít meg. Az objektív gondolkozás először is közömbös a gondolkozó szubjektummal és az exisztenciájával szemben, az exisztenciális gondolkozás ellenben részes a saját exisztenciájában, minthogy mint exisztáló résztvesz a saját gondolkozásában. Még világosabban kifejezve, az exisztenciális gondolkozású ember a gondolkozásában is exisztál és a saját exisztenciájában a gondolkozásával is

³ *Philosophische Brocken*. Chr. Schrempf-féle fordítás, Jena, 1925. 37. és kk. l.

⁴ I. m. 38. l.

⁵ *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*. Chr. Schrempf-féle fordítás, Jena, 1925. 166. és kk. l.

henne van. Másodszor: míg az objektív gondolkozó a gondolkozás eredményére néz csupán, addig az egzisztenciális gondolkozó a rezultátumot elejti, főképpen azért, mert önmaga, mint egzisztáló, állandó vitális áramlásban, mozgásban és egész bensőségességénél fogva kifejlésben van.

Még határozottabban küzd Kierkegaard az absztrakt vagy az ú. n. tiszta gondolkozás ellen, különösen ennek a Hegelnél ismeretes formája ellen. Hegel ugyanis a „tiszta“ gondolkozás segítségével spekulatív uton akarja a „tiszta“ létet megismerni és rendszeresen kifejezni. Ebben a rendszerben a gondolkozás és a lét azonosak, mivel ugyanazon logikai formákon keresztül valósul meg mind a kettő és mind a kettőben ugyanazon abszolút lényegiség bontakozik ki. Kierkegaard szerint az elvont „tiszta“ létnek, valamint az elvont „tiszta“ gondolkozásnak nincs realitása.

Kierkegaard az „egzisztenciális“ jelzővel a gondolkozásnak mind a tárgyát, mind a minőségét jelzi. Az egzisztenciális gondolkozás tárgya maga az általános létből kilépett lét, az egzisztencia, amely minőségében abban különbözik más gondolkozástól, hogy tárgya nem pusztá tárgy, mint megmerevedett valóság, hanem élő valóság, s ezért a gondolkozás nemcsak felette lebeg, hanem résztvesz annak életében. Kierkegaardnál „a bensőséges szubjektivitás“-nak igen nagy szerepe van a gondolkozásban.

4. §. Az egzisztenciális gondolkozás Böhm Károlynál.

1. A magyar filozófia büszkesége, Böhm Károly, rendkívül erőteljes küzdelmet folytatott, hogy a gondolkozás „egzisztenciálitását“ biztosítsa az idealizmus szubjektivitásával és a realizmus objektivitásával szemben. Ez a törekvés végighúzódik egész filozófiai fejlődésén, de különösképpen nagy művében, *Az ember és világa* IV. részében, „A logikai érték tana“ c. kutatásaiban tűnik ki. Kétségtelen, hogy kutatásai még mindig az idealizmus és az „ismeretelmélet“ légkörében folynak, azonban lehetetlen észre nem vennünk, hogy dacára a légkörnek, lelke őstalajából olyan gondolatok csiráztak ki, amelyek különben ebben az idealista légkörben merőben újak, mondhatnám idegenek.

Az ember és világa I. részében „A dialektika vagy alaphilosophia“ c. kutatásaiban azt vallja, hogy „... a subiectiv idealismus az absolut álláspont, melyből minden philosophiának ki kell indulnia, ha vissza nem akar esni a dogmatismusha (11)“. De nem elégszik meg a szubjektív idealizmusnak eddig elért eredményeivel, hanem valóságos harcot folytat, hogy a valóságról alkotott ismereti kép „tárgyasságát“ biztosítsa. Ezt ő azzal igyekszik elérni, hogy különbséget tesz a megismerésben „a szellem nemtudatos változása“ és annak „öntudatos ismétlése“ között.⁶ A valóság megismerése a valóság hatása alatt a szellem nemtudatos változásával kezdődik és ennek a változásnak öntuda-

⁶ *Az ember és világa*, I. r. 17. l.

tos ismétlésével folytatódik és fejeződik be. Ebben a koncepcióban van kifejezve az ismerés alkata.

A szellem nem-tudatos változását az ő „létezési mechanizmusa” teszi lehetségessé. „E létezési mechanizmus eredménye az, — mondja Böhm Károly — hogy az alany kényszerítettetik arra, hogy a képet olyannak vegye a milyen, — önkényétől függetlennek, külső hatalom által tőle kicsikartnak, változhatatlannak minden erőlködése ellenére is.”⁷ A létezési mechanizmus adja a való képének tárgyias vonását, ez teszi a képet az alany körén túlevő valósággá, ez a tárgyasság adja a reális létnek a vonását. A létezési mechanizmuson túl van az „ismerési mechanizmus”, amely különböző funkciók segítségével a szellem nem-tudatos változását képpé alakítja. Ezek a funkciók egyrészt tartalmiak, másrészt formaiak. A formai funkciók a kategoriák, mint aminők a tér, az idő, az ok, a cselekvés, a változás, a mozgás, a lényeg, az erő és cél. Ezekben a formákban helyezkedik el a valóság tartalma, amely mindig mint jelentés válik megfoghatóvá az öntudat előtt.⁸

A valóságról alakított képet, amely tehát mechanikusan és nem-tudatosan él a szellemben, képes az öntudat utánképezni, megismételni, s ennek folyamán a szellem a valóban, a Másban önmaga kifejlését ismeri fel. A nem-tudatosnak öntudatos utánképzése által válik a szubjektív eredetű ismereti kép objektív érvényű jelentéssé, tehát jelentéssel felruházott ismereti képpé.

Meggyőződésünk szerint Böhm Károlynak ezzel a koncepcióval sikerült az ideáлизmust korrigálni, egyszersmind az abban rejlő szolipszizmust és illuzionizmust legyőzni, és a Kant tanát tovább építeni.

2. Itt azonban nem állott meg, hanem hosszú évtizedek szakadatlan kutatásai és belső küzdelmei után nagy műve IV. részében ismét új fogalmazást ad már tovább fejlesztett tanának. Ebben a részben mindenekelőtt azt a nagy fordulót vesszük észre Böhm-nél, hogy míg műve I. részében az a főkérdés: mi az Ennek a szerepe a megismerésben, addig a IV. részben már így fordul meg a kérdése: mi a megismerés szerepe az Én életében. Erre az utóbbi kérdésre pedig így felel: „...a megismerés szerepe az Én életében nem más, mint önkifejlésének tudomásul vétele. Ezen kifejlés megindítója bármi legyen is, a megismerés soha nem állhat idegen anyagnak befogadásában, mert ez teljesen érthetetlen; a megismerő öntudat (az „Aham” az Upanishadokban) magába fogadja azt, ami ő maga, mert „a lélekben benne van az egész világ” — mondták már az Upanishadok.⁹ Ebben a feleletben két mozzanatot kell megfigyelnünk. Az első az, hogy itt már a megismerés több és más, mint csupán lélektani-ismeretelméleti folyamat. Itt a megismerésnek bizonyos kozmikus jellege van, mivel már nemcsak egyes érzéki hatások, hanem a világ, mint Nagy-Egész nyilatkozik meg azon keresztül. A másik pedig az, hogy maga a megismerő alany is más és több, amennyiben nem áll elkülönítetten magában, mint olyan, amely csak azért küzd, hogy alanyi mivoltát valami-

⁷ *Az ember és világa*, I. r. 17. l.

⁸ I. m. 18. és kk. l.

⁹ *Az ember és világa*, IV. r. 195. l.

képpen objektív viszonyba igazítsa a valóhoz, hanem már „benne van az egész világ“.

Böhm feleletében felmerül az „Énegész“ gondolata. Ez semmiképpen sem egy a megismerő alannyal, amely ismerő apparátusával csak egyik alkotórésze az Énegésznek. Az Énegész pedig beletartozik a Világegészbe. Itt tehát nincs szükség arra, hogy különböző ismeretelméleti mesterkedésekkel az ismerő alanyt és az ismereti tárgyat egymáshoz igazgassuk. Az Én „a titokzatos világcsoomó“, s ez mint „ideális naturát“ magában foglalja a valóságot és az Én saját akcióját, amely formát ad a magát reáliter állító valóságnak. Ebben látja Böhm a „mentalis inexistencia“ helyes értelmét.¹⁰

A megismerő alany tehát nem áll többé idegenül a világban, nem különíti el magát a saját ideáiból épített ködszerű várába azzal az arisztokratikus öntudattal, hogy csak ő maga aktív és csak tőle indulhat ki aktivitás, hanem mint aktív Énegész részes a Világegész aktivitásában és a Világegész aktivitása részes az Énegész aktivitásában. A világ azonban, mint valóság mindig mint szellemiség, mint ideálitás jelenik meg az Énben, mert az Énegész minden vonása ideálitás.

Az Én a valósággal akkor válik eggyé, amikor megérti azt. Mivel pedig a valóság, mint ideálitás jelentkezik az Én életében, tehát az Én a valóságot, mint ideálitást érti meg. A megértett ideálitás pedig a jelentés. „Minden jelentésben... benne van kettős feszülés. Az egyikkel a Tárgy feszül, huzódik az Alany felé, — a másikban az Alany feszül a Tárgy ellen. Mind a kettő részéről a feszülés kezdetben mechanikus; az Én magát tartja fenn a T ellen, a T pedig elkülönödik az Éntől. Amaz a centrifugális, emez a centripetalis intentios reactio; amabban az Én elhárítja magától pl. a „hangot“ — emebben a „hang“ rámutat az Énre. Minden feszülés ennél fogva kölcsönös; s az Én, mely ezt szemléli, kölcsönös vonatkozást, egymásra mutatót, indiciumot lát köztük. Ezen szellemi projectionalis tevékenységeket deiktikus szálaoknak akarom nevezni, a viszonyt kettejük között „jelzésnek“ (δραση).“¹¹

3. Fel kell vetnünk a kérdést: mi az, ami „exisztenciálisnak“ nevezhető ebben a gondolkozásban? Mi ad „exisztenciálitást“ ennek a gondolkozásnak?

Ha az „exisztenciálitás“ más, mint a „szubjektivitás“, és más mint az „objektivitás“, akkor az „exisztenciálitást“ ezek felett és ezeken túl kell keresnünk. A szubjektivitást és az objektivitást nem elég egymástól megkülönböztetni és egymással szembeállítani, vagy egymás mellett ragadni meg, hanem egymásban. A szubjektív gondolkozás önmagában szétfolyó és bizonytalan, viszont az objektív gondolkozás önmagában élettelen, mivel a valóságot vagy csak mint fizikai és pszichikai változást, vagy csak mint fagyasztott részt ismeri.

Böhm Károlynak sikerült a szubjektív ideáлизmust olyan módon megtoldania, hogy annak „a létezési mechanizmus“ gondolatával pozitív

¹⁰ I. m. 196. l.

¹¹ I. m. 202. l.



alapot adott és ezzel legalább részben sikerült elhárítania azokat az egyoldalúságokat, amelyeket annak kritikája kapcsán fentebb előadtunk. De sikerült az Ént, az embert, mint existáló egyest a lét egészében fogni fel. Böhm Károly igazolta, hogy az Én nem elvontan élő valóság. Az Én az ő megismerő, gondolkozó aktusában nem független, nem kitaszított magánosság. Sajátos létezésében élő vonatkozások jelennek, amelyek mint reális kapcsolatok, mint reális élő szálak ráutalnak arra az egyetemes lételre, amely benne és rajta keresztül mint konkrét lét érvényesül. Sikerült azt is igazolnia, hogy maga a lét és annak valósága sem mint tiszta és puszta objektivitás áll az Énnel szemben, hanem magában a létben is vannak olyan vonások, amelyek ráutalnak az Énre és reális kapcsolatban vannak az Énnel. A „deixis“, a jelzés, a ráutalás tehát nem egyoldalú, mintha megfoghatatlanul csak az Énből indulna ki, mint valami megismerési folyamat, hanem a deixis egyenesen korrelatív. A gondolkodás tehát sem nem egyoldaluan csak szubjektív, sem nem csak objektív, hanem ezeken túl existenciális, mivel az Én és a lét valósága egymást áthatva inexistenciában vannak.

5. §. Az existenciális gondolkodás kritikai értelmezése, különös tekintettel a jelenkori filozófiára.

1. Az újkori filozófiában a léttel és a valósággal szemben három magatartás merült fel. Célja a létező valóságot és a gondolkodást egymáshoz való kölcsönviszonyukban ragadni meg. Ez a három magatartás a következő: a) *A létező valóságot utánpépezni*; b) *A létező valóságot cselekvőleg alakítani*; c) *A létező valóságot értékelni*. Ez a három magatartás nevezhető ismeretelméleti, etikai-szociológiai és értékelméleti magatartásnak is. Ez a három elvileg ugyanebben a sorrendben merült fel, azonban tényleg az ismeretelméleti magatartást az értékelméleti és ezt az etikai-szociológiai magatartás követi.

Mind a három magatartás megegyezik abban, hogy a létező valóság és a gondolkozó Én közötti viszonyt objektív viszonnak tekinti. Ebben a viszonyban az első tag az Én, mint szubjektum, a második a létező valóság, mint objektum. Egyik oldalon áll a gondolkozó Én, vele szemben a másik oldalon a létező valóság. A kettő között van az a minőségi és mennyiségi távolság, amelyet át kell hídalni, mégpedig az objektív viszony természetének megfelelően úgy, hogy az Énnek alkalmazkodnia kell a tárgyhöz. Az Énnek fel kell dolgoznia a tárgyat, hogy a sajátjává tegye, mivel az aktivitás az Én oldalán van; a tárgyi oldal, mint objektum tehetetlenül, magát kiszolgáltatta áll az Énnel szemben.

Mind a három magatartás megegyezik abban is, hogy a létező valóságot, mint objektív adottságot fogja fel, mint olyan valamit, ami valamiképpen készen van, csak után kell képezni, csak cselekvőleg alakítani kell, csak értékelni kell. De készen van abban az értelemben, hogy megállapodott, rögzített lényegében a kutató, a megismerő Én előtt áll úgy, mint a fizikus előtt a természeti tünemény, vagy mint a kémikus előtt egy vegyi folyamat, vagy a biológus előtt valamely

életjelenség. A fizikus kísérleti úton megismétli a tüneményt, a kémikus a folyamatokat felbontja, a biológus felkeresi a nagyobb összefüggésbe állítja az analog életjelenségeket. De bármit tesznek, vizsgálati tárgyukat vagy anyagukat, mint adottságokat, hatalmuk alatt tartják. Ilyennek nézik a létező valóságot az újkori filozófiai irányok is, azok bármelyike.

2. Nézzünk szembe e három magatartással, hogyan viselkednek a létező valósággal szemben, mindenekelőtt az ismeretelméletivel, amely a létező valóságot utánképezi és így ragadja meg.

A létező valóság utánképzésének felfogását legvilágosabban Böhm Károly fejezte ki. Abból indul ki, hogy az ember a létező valóságot a szellem mechanizmusával alkotott képben ragadja meg és képben birtokolja. Ez a kép nem-tudatosan és a létező valóság kényszerítő erejével alakul ki. Ez a kép az első fázisában csupán lelki változás, egy folyamat. Kant szemléletnek és létrehozó funkcióját szemlélésnek nevezte. Ez a szemlélet vagy nem-tudatos kép kezeskedik a valóság tárgyasságáról. A kép tehát, amelyben az emberi szellem a valóságot szemléli, nem fikció, amelynek való-vonatkozásában kételkedni lehetne, hiszen abban maga a valóság, maga a világ kényszeríti reá magát az ismerő szellemre. Az ismerő szellem tehát nem önkényesen alkotja a képet, hanem önkénytelenül. A megismerésnek és a gondolkodásnak tárgyát tehát ez a kényszerű-erejű kép alkotja. Ez azonban még nem a valóság, nem az a valóság, amelyet ismerünk, ellenben ez az, amit meg kell ismernünk.

Az ismerés ott kezdődik, amikor a szellem az ismerő mechanizmusának segítségével, egész funkció-rendszerével újraalkotja, utánképezi ezt a nem-tudatos képben jelentkező valót. Ez pedig úgy történik, hogy a nem-tudatos kép keletkezésének egyes nem-tudatos fázisait a szellem tudatosan megismétli. Azaz ugyanazokon az utakon ismételtén végigmegy, hogy ezzel az igazi ismeréssel az Én sajátos ideális természetű világába is bekebelezze azt, ami az ő nem-tudatos világához hozzátartozik. Böhm szerint ezzel az öntudatos ismétléssel, mint utánképzéssel, öntudatos birtokommá teszem azt, ami nem-tudatosan már előbb az enyém, azaz öntudatos létemben meggyarapodom azzal, ami az én nem-tudatos létemhez tartozik.¹²

A létező valóságnak ez az utánképzése valóban már alkotás. Alkotás abban az értelemben, hogy a részszerintvaló adatokat egységes képben fogom fel. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy a szellem bizonyos szerkesztő eljárással kiegészíti az egyes adatok közötti hiányosságot, a meglévő sok egyesből helyreállítja funkcióinak seregével a hiányzó vagy töredezett adatokat. Ez a valónak megfelelően azért lehetséges, mert az egyes adatok egymásra utalnak, egyik a másikra mutat, a bennük lévő deiktikus szálaknál és a rajtuk keresztül ható intencióiknál fogva. A levágott kar utal a törzsre, a gondolat a gondolt dologra, minden rész az Egészre és az Egész a Részekre. Az után-

¹² Böhm Károly: *Az ember és világa. I. r. Dialektika vagy Alapphilosophia.* Budapest, 1883. 17. és ki.

képzéssel válik a valóság az én képemmé, tehát az utánképzés teszi lehetségessé, hogy a valóságról és a létről beszélhetek, azok felett gondolkozhatom és azokról ismereti képet alkothatok.

3. A létező valóság képének megalkotásához az utánképzésen kívül az *értékelő magatartás* is hozzájárul, — tanítja az újabbkori filozófia. Már Kantnál felmerült ez a szempont, de öntudatosá csak a neokantianus filozófiában vált. Különösképpen tisztán ragadta meg az értékelés problémáját Böhm Károly. A szellemi élet egész területén a legegyetemesebb szempontból pedig Rickert érvényesítette, amelynyiben az ismeret kérdését és a valóság utánképzésének lehetőségét egyenesen az értékelő tevékenységnek tulajdonította és az értékelésre vezette vissza.

Böhm Károly szerint a valóság nagyobbik féltékéje az érték-eszme körül helyezkedik el, tehát annak megalkotása az értékelés által történik. „Az ember világa nemcsak abból áll, a mit a *Más* (a tárgy) tesz benne, — hanem abból is, a mit *Ő* Maga, a saját erejével, alkot benne. Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része, — közelebb érdekel minden esetre, mint az, ami már megvan; mert itt magunk részt veszünk az örök élet munkájában, s beleszöjjük nagy szövétébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat. Amott vadul és nyersen taszigálnak, — emitt önerőnket érvényesítjük azzal, hogy visszataszítunk s leigázzuk a physis nyers erejét. Az alkotások végtelen sorozata épűgy nyulik a jövőbe, mint ahogy a valónak változásai a végtelen múlt homályába vesznek. Az öntudat azon pont, melyben a kettő összefut és szétválik, ki jobbra, ki balra. A valóval szemben tehát a megvalósítandó, a „*kellő*“ (τὸ δεόν) egyenjogú factorként lép fel az ember világában. Csak együttvéve adnak egész, emberi világot.“¹³

Rickertnél a valóság problémája tulajdonképpen értékprobléma. Ezt a megállapítást a következő okoskodással igazolja. Bármilyen nagynak is vegyük az adott valóságot, azt sohasem tarthatjuk a legnagyobb valóságnak, végső egésznek. Mihelyt megismertük vagy megismertnek tételezzük azt fel, ismeretünk határán egy még nagyobb valóság körvonalai tűnnek elő, amelynek a már megismert valóság csak része. A végső egész mint adottság megismerhetetlen, gondolhatatlan. Gondolhatóvá a végső egész csak akkor válik, ha nem keressük az adott valóságban, hanem feladatot látunk benne, melyet az értékfilozófia a valóságtudományok számára állít. Így tekintve a dolgot, a legnagyobb valóság, mint végső egész lényegében nem valóságfogalom, hanem értékfogalom, amely a valóságismerés állandó továbbhaladását követeli a már elért nagyságoktól még nagyobb nagyságok s általában a maga elérhetetlenségében a továbbhaladás folytonosságát lehetővé tevő és biztosító végső cél felé. Hasonló megoldást nyer a legkisebb valóság, a végső rész problémája is az értékfilozófiában. A legkisebb valóságról a való világ talaján fogalom épen úgy

¹³ Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. r. *Axiologia vagy Értéktan*. Kolozsvár, 1906. Előszó, VI. l.

nem alkotható, mint a legnagyobb valóságról. Ugyanis minden rész kisebb részekre utal, az elért kisebb rész még kisebb részekre. Minden rész egésznek bizonyul a benne levő még kisebb részekkel szemben. A végső részt sohasem érhetjük el. A végső rész fogalma is értelmes jelentést csak úgy nyer, ha nem valóságra, hanem értékre vonatkoztatjuk. A végső rész szintén nem adat, hanem feladat.¹⁴

A létező valóság képe tehát elsősorban nem az utánképzés, hanem az értékelés alkotása.

4. Az újkori filozófiában találunk továbbá egy harmadik magatartást is a létezővel és a valósággal szemben. Ezt etikai-szociológiai, vagy konkrétebben kifejezve, cselekvő magatartásnak nevezhetjük. Már Baconnál felmerül ez a magatartás és a neki megfelelő tudományos szempont, majd Marx Károly utal erre a szempontra, újabban pedig Bergson. Más és más uton jutnak ehhez a szemponthoz, de lényegében mindeniknél azonos.

Bacon az emberi értelmet a kézzel állítja párhuzamba. Az értelem épenúgy, mint a kéz, eszköz, amely további eszközöket alkot. Az értelmi tudás arra való, hogy az ember az uralmát kiterjessze a természet felett, ezért a tudás és a hatalom egybeesnek (*scientia et potentia humana in idem coincidunt*). A tudomány eddig csak a korábbi feltevések feljegyzése volt, tehát ki kell emelni a tudományokat az eddigi állapotból és legyenek ezután orgánumok arra, hogy általuk újat találjunk fel, adjanak utalásokat és indításokat az új cselekvésre. A szillogisztikának az eddigi üres kapcsolásai ellen folytatott harc kísérlet arra, hogy az indukciónak jobb és biztosabb utat készítsünk.

Az átmenet, amiről itt szó van, nem egyszerűen a „*via contemplativa*”-ról a „*via activa*”-ra való átmenet. Az új ember új alapfogalma „a cselekvés”. Az „operari” igénybe veszi az embert egész mivoltában. Az ember birodalmának (*regnum hominis*) megállapítása a cselekvő tudomány új célja.¹⁵

Ez a magatartás tehát azt vallja, hogy az ember a létezőt és általában a valóságot nemcsak utánképezi, nemcsak értékeli, hanem cselekvőleg alakítja is. Hangsúlyozza azt a bergsoni gondolatot, hogy a valóság mindenkor fogalma az ember cselekvési szükségleteinek is megfelel. Az ismerő és gondolkodó ember tehát a valóság utánképzésénél és értékelésénél úgy jár el, hogy a valóság képét úgy veszi tekintetbe, amint azt a cselekvési szükségletei kívánják. Az ember cselekvési szükségletei is alakítólag hatnak a valóság-fogalomra, mert az anyag-érzéki világból támadt ösztönzések: az éhség, a szerelem és a mozgás ösztönös funkciói mind visszahatnak a tiszta szellemi funkciók által kezdeményezett valóság- és világképre.

5. Az itt bemutatott három magatartásban ismerhetjük meg principiálisan azokat a törekvéseket, amelyek az újkori filozófiában a való-

¹⁴ Dr. Varga Sándor: *Rickert Henrik filozófiája*. Magyar Tud. Akadémia Filozófiai Könyvtára, 5. k. Bpest, 1931. 39. és kl.

¹⁵ Bacon: *Novum Organum*. I. 2. 3. §§.; Fritz Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*. Geist, Leben, Existenz. 1929. Leipzig, Nachwort als Vorrede, XII–XIII.

ság problémájával szemben felmerültek. Mindenik törekvés és a mögötte álló sajátos gondolkozás arra utal, hogy az élő valósághoz csak az embertől és csak az emberből lehet kiindulni.

A mai filozófiai szituációban azonban mindenik magatartással és a megfelelő gondolkozással szemben súlyos kritikai kifogást kell emelnünk: egyik sem tud szabadulni attól az előfeltételtől, hogy az embert, mint a valóságot gondoló és ismerő alanyt úgy állítja szembe a lét nagy árjával és a valósággal, mint valami világítótoronyt a tenger nagy árjával. A gondolkozó és ismerő embert, mint valami istent a léttől és a valóságtól elvontan, elszakítottan, mint csupán különböző szellemi tevékenységek pusztá alanyát szemléli. Az ember az ő különböző tevékenységeiben nem több és nem más, mint pusztá alany. Alany és csak alany. Alanya hol az utánképzésnek, hol az értékelésnek, hol pedig a cselekvésnek. Ez azonban még nem elég, hanem az embernek ezt az alanyi szerepét is csak a léttől és a valóságtól elvont, elszakított gondolkozás síkjában szemléli. Mindenik magatartás, amikor az embert teszi a filozófiai gondolkozás kiindulási pontjává, először kiemeli a lét árjából felmerült valóság egészéből, és megkoppasztja, lehántja róla léti és való vonásait, hogy ebben az általánosságig leegyszerűsített, elalanyiasított alakjában alkalmassá váljék arra, hogy egyszer kiemelhető, majd pedig behelyettesíthető legyen a különböző tevékenységekhez szabott különböző szerepekbe. Bármilyen különösen is hangzik, de azt kell mondanunk, hogy az újkori filozófia által megragadott utánképző, értékelő és cselekvő tevékenységek alanya nem az ember, mint ember, hanem csak az ember szerepét betöltő szimbolum. Az ember csak hasonlat és ezért lehet vele olyan könnyen elbánni, ezért lehet olyan nagy könnyedséggel hol ismerő, hol értékelő, hol cselekvő alannya tenni. Úgy tűnik fel ezekben a filozófiai koncepciókban, hogy nem is az ember, mint alany a fontos, hanem a tevékenység maga, amelyhez az ember, amint alannya válik, azonnal minden ellenállás nélkül alkalmazkodik, helyesebben alkalmaztatik. Ennek az alannak, mivel elveszítette sajátosságait, léti és való vonásait, tetszés szerint lehet bármit tulajdonítani és fel lehet ruházni a koncepciótól megkívánt tulajdonságokkal.

Egészen természetesen következik az embernek ebből az elalanyiasított felfogásából magának az emberi életnek és a valóságnak az a szétforgácsolása, amelynek következtében maga az élet is, a valóság is hol mint értelmi, hol mint eszmei, hol mint reális, hol pedig mint ideális, majd mint ösztöni, azután pedig mint intuitív élet és valóság jelenik meg. Ezek azonban csak kiemelkedő példái ennek a szétforgácsolódásnak, mert ezeket a példákat még sokasítani lehet. A szétforgácsolódás azonban különösképpen abban mutatkozik meg, hogy a különböző prédikátumokkal ellátott élet- és valóságformák között nincs egység, de még a kapcsolat is, amelyet a különböző filozófiai rendszerek alkotnak, ebből a célból bizonytalan, laza, merőben illuzórius. A legpompásabb és legtisztább logikájú rendszerek is csak nagy mesterkedéssel tudják kiépíteni az egységet és a kapcsolatot, s mindig csak a „tisztá” és elvont gondolkozás síkjában. Ez természetes, mert az egységet magának a gondolkozó és ismerő embernek kellene hordoznia, ez

pedig, mivel mint alany jelenik meg, megfoghatatlan általánosságánál és pontnyi léténél fogva nem lehet szerves és élő hordozója a sokféle forgácsolt életnek és valóságnak. De nem lehet maga a közös létalap sem, de még az ugyanazon valóság sem, mert a létprobléma egészen kiesvén az újkori filozófiából, az alanynak, mint embernek a létalaphoz való viszonya ismeretlen, tehát az ember is, mint létező ismeretlen.

6. Ha ez így van, akkor az a kérdés, hogy mi a mai filozófiának a teendője. Ha az egyenesen feltett kérdésre egyenesen kell felelnünk, akkor azt az egyetlen lehetséges választ adhatjuk, hogy a „tisztá“ vagy elvont gondolkozási síkba helyezett és elalanyiasított embert, mint a lét és valóság megismerésének kiindulási pontját, vissza kell helyeznünk a gondolkozási síkból az egzisztenciálításának síkjába és ott kell megismernünk, hogy mint élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkozásnak. Vissza kell adni az embernek az egzisztenciálítását a filozófiai gondolkozásban is. Nemcsak egy filozófiai antropológia kedvéért, hanem a lét és valóság megismerésének nagy érdekéért is. Az egzisztenciálításába visszahelyezett ember gondolkozása más lesz, mert az egzisztenciálításából kiinduló és az egzisztenciálításában élő lesz a gondolkozásban is.

A hagyománynak a szellemi élet minden területén megvan a tiszteltetreméltó jelentősége. De amikor a hagyomány reá nehezedik az illető területén folyó életre, el kell következnie annak a revolúciónak, amely az életet visszahelyezi azokra az alapokra, amelyekben a szabad kifejlésnek ismét megvan a lehetősége. A filozófiai gondolkozás ma abba a helyzetbe jutott, hogy a filozófiai hagyományok szövevényétől nem tud előre lépni. Ugyanazzal a szétforgácsolódással állunk szemben itt is, amelyről már fentebb beszéltünk. Ma az embert és a világot csomó olyan felsorolhatatlan jelzővel látjuk el, amelyeket a filozófiai hagyomány képezett ki s amelyeket mi ma egyszerűen átveszünk. Beszélünk „természeti“ világról és „természetes“ emberről, vagy „szellemi“ világról és „szellemi“ emberről, vagy beszélünk az egész emberben „testről“ és „lélekről“, külön-külön és egymástól függetlenül. Nem tagadjuk, hogy lehetségesek ezek a jelzők, azonban azokat szokás szerint minden vizsgálódás nélkül hagyományos jelentésükben vesszük át és használjuk. De ami még nagyobb baj, már alig vesszük észre, hogy ezek mind absztraktumok, olyan határozmányok, amelyek az embert és világát, még mielőtt a jelentésüket és struktúrájukat elemzés alá vettük volna, már eleve meghatározzák és gondolkozásunknak irányt szabnak. Ezért Heidegger szerint az igazi filozófiai gondolkozásnak, amelyet az ő értelmében is egzisztenciális gondolkozásnak nevezhetünk, az egzisztenciális lét analíziséből kell kiindulnia és azon kell alapulnia.¹⁶

Az egzisztenciális analízis abból az örök filozófiai intencióból indul ki, hogy keresni kell azt az ontológiai priuszt, amelyből a lét és a valóság mint ősadatból és mint ősakusból megragadható és gondolható. Kant is ezt kereste és a saját álláspontján ezt a szellem apriori szerkezetében látta. Hegel is ezt kereste, és ugyancsak a saját álláspontján az

¹⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Zweite Auflage, Halle, 1929. 42. és kl.

abszolút szellemben vélte feltalálni. Ezt keresi ma Heidegger, akit az egzisztenciális analízis mesterének nevezhetünk.

Heidegger a filozófiát ama kritikai tudománynak mondja, amely a létről szól. Szerinte a „lét“ az ontológiailag abszolút priusz. A létet („Sein“) azonban a létezőben („Dasein“) lehet és kell megragadni. A létező ugyanis a létnek megragadó erejű kifejezője. A létező az általános létből kilépő lét, mégpedig a világra kiható lényeges kilépő lét. Az „exisztencia“ kifejezéssel Heidegger is, valamint Kierkegaard, a létből-kilépő-létet, a létezőt illeti. Az egzisztencia tehát a valóság specifikus módusa. Így pl. beszélünk az ember valóságáról, de ezen túl van az embernek a saját egzisztenciája. Az a vizsgálat, amely az ember egzisztenciájára vonatkozik, kétségtelenül egy új metafizikát tételez föl, mégpedig nem ismeretelméleti, hanem ontológiai metafizikát. Ebben az új metafizikában nem a szellem szerkezetéből, nem az ember vagy a lélek, vagy a világ eszméjéből indulnak ki, hanem a létező lét struktúrájának elemzéséből. Itt nem arról van szó, hogy az emberi szellemnek micsoda kategóriái, eszméi és posztulátumai vannak, hanem arról, hogy a létezőt és benne a létezést a létalapból folyó micsoda faktumok határozzák meg. Tehát a kategóriák, az eszmék, a posztulátumok és a logizmak helyébe lépnek az ú. n. egzisztenciáliák, azaz a létezés fundamentális határmányai.¹⁷

Hogy az egzisztencia alaptermészetét megérthessük, éles különbséget kell tennünk az Én egzisztenciája és a tárgyi dolgok léte vagy fennállása között. Az ismeretünk tárgyát tevő tárgyi dolgok és az Én egzisztenciája között semmiféle analógia nincsen. Azt a létfogalmat, amelyet mi a tárgyi dolgok szemléletéből nyerünk, egyáltalában nem szabad az egzisztáló Énre átruháznunk. A tárgyi lét és az egzisztáló Én léte között totális és minőségi különbség van. Pl. a lélek vagy akár a szellem fogalma, amelyet mi eddig akár a pszichológiában, akár a filozófiában használtunk, tulajdonképp nem egyéb, mint a dologi létfogalom legdurvább formájának az egzisztenciális létre való átruházása. Ma ugyan azt vallja a pszichológia, hogy a régi szubsztanciális lélekfogalmat felváltotta az aktuális lélekfogalom, de mégis kísért a dolgoknak fent jelzett felcsere-lése. A természettudományok óriási befolyásának kell tulajdonítanunk, hogy egészen öntudatlanul az egész szellemi életet, az egzisztenciális Én létének kérdéseit a természettudományi dolgiasított tárgyszemléltre építettük fel. A létező, mint egzisztenciális lét, egyes mozzanataiban vagy fázisaiban nem mutatja azt az egymásmellettséget, amelyet az adottságok világában szemlélhetünk. Az adott dolgok, mint pl. az ércék vagy a kémiai elemek egymástól függetlenül vannak egymás mellett, egymástól elválasztva vannak a gondolkozásra nézve. A létező Énnél egészen másképp áll a dolog. Itt egzisztálni mindenekelőtt azt jelenti, hogy „valamire“ nézve lenni, valamire nézni, valamely célból lenni, ezért az egzisztáló Én mindig „intencionális“ léttel bír. Hogy a tárgyi dolgok között bizonyos viszony kifejlődjék, valaminek közbe kell lépnie. Csak így jöhet létre a viszonyt létesítő kapcsolat. Más a lét-karaktere az egyiknek t. i. a dologi tárgyaknak, és más a másiknak, az egzisztáló Éennek.

¹⁷ U. o.

Ha ezt a szempontot az Én és a Te viszonyára alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy az Én egzisztenciája nem az önmagára való vonatkozásban, hanem a Te-hez való vonatkozásban áll. A filozófiában eddig a Descartes-féle „cogito ergo sum” volt az emberi gondolkozás utolsó előfeltétele, mint amely semmiféle bizonyítást nem igényel. A magános Én, az igazi alanyiasított Én az a primér dátum, az az arkhimedesi pont, amelyből minden reflektálásnak ki kell indulnia. Az egész világ ennek a magános Énnek vetülete és jelensége. Ezzel szemben legújabbban Ebner Ferdinánd kimutatta, hogy a magános Én proton pseüdos, mert nem a magános Én az ősi, a primér dátum, amelyből a gondolkozásunknak ki kell indulnia. „Das Fürsichsein des Ichs... ist kein ursprüngliches Faktum.” Az Énnek ugyanis nincs a Te-hez való viszonyától független léte. A magánosság nem az eredeti és lényeges állapota. A magános, önmagára néző Én egészen másodlagos. Eredménye egy aktusnak, amely által az Én magát a Te előtt lezárta. Az Én-nek a magános beszélgetéseiben mindig fel kell tételeznünk a Te-t, amelyre az Én hallgat, amellyel viszonyban van. Ezt a tényt látjuk pozitíve kifejezve az öntudat önmagától való megválásának és megkülönböztetésének tetteiben, az Én projekciójában. Ezért mondja Ebner, hogy az Én létezési alapja a Te-hez való viszonyában van.¹⁸ Feuerbach gondolata elevenedik meg előttünk, amely szerint az ember lényege nem önmagában rejlik, hanem az embernek az emberekkel való egységében. Ezért a filozófia alapjában véve dialektika, a dialektika pedig az Én és a Te között folyó dialogus. Hegel a Te-től elvonja az Ént, pedig a valóságos Én épen a Te-hez való viszonyában van és lesz valósággá. Még a tárgyi adottság fogalma is csak a Te által közvetített számunkra. Csak az lesz számunkra szubjektíve bizonyos valóság, amit más is lát, tapasztal és ismer. A más dolgokról való bizonyosságot számunkra a rajtunk kívül, de a velünk intencionális viszonyban lévő más emberek létezéséről való bizonyosság közvetíti. Ez a Te-re utaló létező, mert intencionális létező az egzisztenciális lét és ebben van a valóság első kifejezése. Csak az ebből kiinduló gondolkozás lehet helyes, csak az egzisztenciális gondolkozás lehet a létnek és a valóságnak megfelelő.

¹⁸ Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck 1921. 16. és kl.

II.

A lét és valóság az egzisztenciális gondolkozás filozófiájában.

6. §. Ráutalás a lét és valóság problémájára.

1. Ha a kutatás ma elérhető fokán sikerült valamennyire tisztázunk az egzisztenciális gondolkozás jelentését és strukturáját, az lesz a további feladatunk, hogy, mivel ez a gondolkozás épen a léthez és a valósághoz való sajátos viszonyában nyeri meg helyes értelmét, a lét és valóság viszonyában fogjuk össze kutatásaink és megállapításaink szétágazó szárait és tisztázzuk a lét és valóság értelmét és viszonyát.

Vannak fogalmak és kifejezések, amelyeket az ember már régen használ. Velük közvetlen viszonyban érzi magát, mert hozzátartoznak tudatvilágához. Azt véli hogy ismeri is, amikor azonban felelnie kell jelentésükről, zavarba jön. Így vagyunk különösen a lét fogalmával, de így vagyunk a valósággal is.

Kétségtelen, hogy a lét és a valóság jelentésének „tisztázása“ csak relatív értelemben veendő. Azonban csak azért, mert a legáltalánosabb fogalmak közé tartoznak, tehát a jelentésük „tisztázása“ csak egészen relatív értelemben érhető el, egyáltalában nem szolgálhat okul arra, hogy elejtsük, vagy megelégedjünk a filozófiai köztudatban kialakult hagyományos jelentésükkel.

A létre és a valóságra vonatkozó kérdéseket először Platon és Aristoteles kutatták. Amit ezek a nagyok elértek, többnyire csak az élt tovább a filozófiában, sokféle átfestésben és változatban egészen Hegelig. Heidegger találó megállapítása szerint a filozófiában görög hatás alatt kiképezték a létre vonatkozólag azt a dogmát, amely a lét értelme utáni kérdést nemcsak feleslegesnek nyilvánította, hanem elhanyagolását is szentesítette azzal az indokolással, hogy a lét a legáltalánosabb és a legüresebb fogalom, amely épen ezért ellenáll minden meghatározási kísérletnek. Ennek a legáltalánosabb és épen ezért definiálhatatlan fogalomnak nincs szüksége semmiféle definícióra. E szerint az általános vélekedés szerint mindenki használja azt, s ezzel már érti is, hogy mit jelent az önmagában. Ez a köztudatba átment felfogás alkalmas volt arra, hogy a létre vonatkozó mindennemű kérdést feleslegessé tegyen. A lét és valóság problémája az antik görög filozófiát nagy nyugtalan-ságban tartotta, de azután mindinkább elnémult minden reávonatkozó kérdés, annyira, hogy még ma is akadnak, akik módszeres hibát látnak annak csak a felvetésében is.¹⁹

Ezt a cinikus igénytelenséget a filozófiában nem tiszteljük és indokai előtt nem hajlunk meg. Nem tudunk megnyugodni abban, hogy a

¹⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, i. m. 4. és kl.

létet a középkori filozófiával egyszerűen „tránszcendens“-nek, vagy újabban Hegellel „unbestimmte Unmittelbare“-nak nyilvánítsuk és ezzel lezárjuk a reá vonatkozó további kérdés-feltevéseinket. Még ha arra az álláspontra is helyezkednék a filozófia, hogy a lét és valóság lényegében megfoghatatlan; vagy ha a lét és valóság jelentésének értelmezésében sem bízna és ettől sem várna eredményt, még akkor is fennáll az a kötelezettség, hogy ezeket a kifejezéseket, mint olyan „kifejezéseket“, amelyekkel folytonosan él, legalább terminológiaiilag tisztázza.

2. A lét és valóság problémájához az utat, a módszeres eljárást az egzisztenciális gondolkozás fogalmának tisztázása kellőleg előkészítette. Ha sikerült az embert, mint gondolkozó valót kimentenünk az eláltalánosított alanyiságából, ebből a semmitmondó magánosságából, akkor mint egzisztenciális valón át megnyílt az út előttünk a lét és a valóság helyes értelmezéséhez. Ennek az értelmezésnek azonban már kiindulási pontunknál fogva nyilvánvaló korlátozásai vannak. A filozófiai gondolkozásnak nincs más kiindulási pontja, mint maga az ember, mivel az embertől független létnek és valóságnak nincs megismerési és nincs gondolhatási lehetősége. A létet és a valóságot csak a képező, értékelő és cselekvő ember létezéséből és valóságából kiindulól, csak rajta keresztül és általa gondolhatjuk és ismerhetjük meg, tehát csak így értelmezhetjük.

Az ember pedig nem mint tárgy, nem mint adottság, nem mint pszichikai vagy fizikai lény jön itt tekintetbe, hanem mint egzisztáló való, mint „személy“, akiben nincsenek „egymásmellettiségek“, mint a tárgyi adottságokban, hanem vannak egymásután jelentkező aktusok, cselekvő „tettek“, intencionális vonások, amelyek az embert, mint egészet „közösségben lévőnek“, „világban lévőnek“, „időben lévőnek“, „gondban lévőnek“, tehát „létben lévőnek“ mutatják.

Egészen természetes, hogy a lét és a valóság strukturáját is ezeknek az egzisztenciális vonásoknak egységében kell látnunk. Nagy általánosságban ezek az egzisztenciáliák határozzák meg a létet és a valóságot, de sohasem egymásmellettiségükben, térbeli adottságukban, hanem aktuális idői egymásutániségükben.

3. Alapvető kérdés reánk nézve azonban nemesak a lét és valóság jelentése, hanem a két jelentés egymáshoz való viszonya is. Mit jelent a lét a valóságra nézve és mit jelent a valóság a létre nézve? Hogyan határolható el e kettő egymástól?

E viszony megközelítésére sincs más mód, mint maga az egzisztenciális ember, úgyis mint utánképző, mint értékelő és mint cselekvő Én, tehát mint olyan léttel bíró valóság és mint valósággal bíró lét, amely önmagában és önmaga természeténél fogva, mint „létező“, mint „egzisztencia“ nem szorul bizonyításra. Elismertetését egyrészt magában hordozza, másrészt intencionálításánál fogva a más „egzisztenciális“ létezők részéről való elismertetése is biztosítva van. Ezt a viszonyt nem az Én létesíti, hanem csak felismeri. Felismerheti pedig az egzisztenciálításánál fogva, mivel nem idegenül áll a léttel és a valósággal szemben, hanem hordozója, exponense a létnek és a valóságnak. Az Én a saját egzisztenciálításánál fogva részes a lét és való-

ság viszonyában Hegel azzal a gondolatával, hogy a tárgyi szellem az emberi Énben öntudatosul, mélyértelmű gondolatot fejezett ki, de spekulatív elvontságánál fogva hasznosítani nem tudta. Ha azonban az Énben az egzisztenciát ismerjük fel, ha egzisztenciális létezőnek nézzük, úgy előttünk ez a „tisztá” logikai gondolat életteljessé válik és azt fogja jelenteni, hogy a tudattalan, „alvó” lét az Én egzisztenciájában mint tudatos, „élő” ismertetik meg, és a lét és valóság közötti viszony mint élő viszony derül ki.

Nézzünk hát szembe a lét és valóság jelentésével. Előbb a lét, azután a valóság jelentését kíséreljük meg legalább a ráutalás formájában „tisztázni”. Magától értetődik, hogy egyikről sem beszélhetünk a másiktól elkülönítetten, mert a létprobléma folytonosan a valóság problémájára és a valóság problémája a lét problémájára utal. A létből folyik a valóság és a valóságra nézve fennáll a lét, mint feltétel.

7. §. A lét problémája.

1. A léten a közfelfogás valami megfoghatatlan és határozatlan homályos háttérrel ért, amelyben az egyes dolgok, élőlények és világok el vannak helyezve. Ugyanez a közfelfogás egészen következetes abban, hogy a léteket, mint ilyen háttérrel bizonyos mértékig azonosítja az egyetemes tér szemléletével, amely ugyanígy körülfolyma a dolgokat és a világokat, a léthez hasonlóan egyetemes és mindent átfogó háttéralkot. A létnek erről a koncepciójáról valóban helyesen állapítja meg a filozófiai köztudat, hogy meghatározhatatlan és magától értetődő, mert, aki használja, ezzel már érti is. Érti a saját naiv realizmusának álláspontjáról, bár az álláspontja kritikailag már lehetetlenné vált.

Ez a dologiasított lét és a neki megfelelő gondolkozásmód természetesen kizár minden értelmezési lehetőséget, mert amint megkötötte, objektivizálta, tárgyiasította a léteket magát, úgy a fogalmát is annyira megcsontosította, hogy a valósággal és az emberi egzisztenciával való összefüggésének minden szálát is elvágta. Nincs ennek a létnek és lét-fogalomnak egyetlenegy dinámikus pontja sem, ahonnan megközelíthető lenne.

Ez a dologiasított lét annyira magában van, annyira „magánvaló lét,” hogy merőben független a létező Éntől, amellyel úgy áll szemben, mint valami óriási keleti sziklafal, amelybe az ember belekarcolja a maga elmosódó ábráit, vagy amelyet egyes pontjain megvisel az idő, ő azonban rendületlenül áll és közömbösen mered reá az előtte elvonuló életre és eseményeire. Vagy pedig vetítővászon, amelyen nyom nélkül suhannak át az idő képei, amelyek szakadatlanul megújulnak és változnak, de maga a lét tétlen megadással és részvétel nélkül túri el az emberi élet eseményeinek árnyékait. Ez a dologiasított lét továbbá annyira általános, sőt az általánosságok között annyira a legáltalánosabb, hogy nincs nála sem nagyobb fogalom, amelyből értelmezni, sem kisebb, amellyel ábrázolni lehetne. Szemlélni sem lehet sem intuitíóval, sem szellemi szemléléssel, még a fantázia hasonlításaival sem, mert nincs kép, amely meg tudná fogni és utána tudna menni. Vagy

ha bizonyos sejtelemmel szemlélhető is, képe annyira elmosódó, hogy egészen a sötét homályba vész. Ezzel a létfelfogással szemben egészen tehetetlenül állunk.

2. Nem visz közelebb a lét felfogásához, ha a létben valami ismeretlen eredetű fizikai életáramlást látunk, amely mint valami esszenciális materia, vagy mint valami immateriális esszencia hullámszerűen minden létezőnek orgánizmusán. Ez a kép azonban, amely rögzíteni akarja a létet, már szerencsésebb, de ez is olyan képzeteket rejt magában, amelyek a lét jelentését megrontják és lehetetlenné teszik. Ebben a felfogásban kifogásolnunk kell mindenekelőtt azt, hogy a kritikailag lehetetlenné vált naturalizmusnak kifejezője, mégpedig főképp annak a természettudományi biologizmusnak, amelynek filozófiai képviselőjét Bergsonban kell látnunk, akinek metafizikáját legtalálóbban biológiai metafizikának nevezhetnők el.

Ez a felfogás tehát osztozkodik mindazokban a fogyatékokban, amelyek a naturalisztikus gondolkozáshoz tapadnak. A lét objektív adottság, még ha életáramlásnak is, vagy „teremtő fejlődésnek” is nevezzük. Ennek a gondolkozásnak megfelelő lét a „természet” kategóriájában van körülhatárolva, bezárva, tehát egyetemes értelemben nem lehet létnek nevezni, hanem csak egészen szűk értelemben „természeti létnek”. Ez a természeti lét pedig olyan sajátosságokat rejt magában, amelyeknél fogva a lét más nyilvánulásaitól idegen. Igaz, hogy ez a tény nem okoz gondot ennek a naturalisztikus gondolkozásnak, mert a természeti létén kívül más létformát úgysem ismer el, illetőleg minden létformát a természeti létformához tartozónak vesz.

A létnek ez a felfogása is megközelíthetetlen, ugyanazoknál az okoknál fogva, amelyek az egzisztenciális gondolkozáson kívül minden gondolkozást megbénítanak. Nem tudja áthidalni az ismerő alany és az így felfogott lét közötti viszonyt. Az ismerő alany ugyanis ebben a felfogásban is, mint valami pontnyi tény áll szemben ezzel az egyetemes áramlással. Nem tudja a kettő közötti viszonyt helyreállítani, mert az ember ugyan beletartozik az ugyanazon életáramlásba, de mint ismerő és gondolkozó alany csak alany marad, vonatkozások nélkül. Ugyanez az eset az alannyal szembesített léttel, mint életáramlással, amely pusztá és üres feltevés marad, még abban a legmagasabb metafizikai formájában is, amint az a Driesch vitalizmusában jelentkezik.

A lét értelmezéséhez ez a naturalisztikus felfogás sem nyújt semmiféle elfogadható kapcsolópontot.

3. A lét problémájának megragadására Heidegger Mártonon és az ugyanazon szellemben gondolkozó filozófusokon kívül az ideálistikus gondolkozás irányában Bauch Bruno, naturalisztikus irányban pedig Driesch Hans tettek legnagyobb szabású kísérletet. Fogjuk össze a probléma szárait először a Bauch, azután a Driesch koncepciójában.

Bauch az ideálistizmus hívének vallja magát, azonban a lét és a valóság értelmezésében elutasítja magától a szubjektív tudat-ideálistizmust.²⁰ Bauch szerint a helyesen értelmezett ideálistizmus ugyan a tudat

²⁰ Nemcsak általában az ideálistizmus, hanem egyenesen a „német ideálistizmus” hívének vallja magát, és nemcsak megőrizni akarja azt, hanem termé-

ideáiból indul ki, de nem a tudatra, hanem az ideákra helyezi a fősúlyt. Ideán pedig érti a valóságnak azt az ősi kifejezési formáját, amelynek tartalma magának a létező valóságnak tartalma és amelyről a tudatnak tudomása van. A tudat ugyanis épen a valósággal létező dolognak tudata. A tudat és a létező dolog kölcsönösen feltételezik egymást.

Kritikai kiindulási pontja mutatja az ideálistizikus gondolkozót. Úgy találja, hogy a modern metafizika részéről csak divatos kísérletezés az a törekvés, amely fel akarja eleveníteni a régi ontológiai metafizikát. Helyesebb lenne inkább az igazi Onto-Logikának elmélyítése. Ennek feladatát pedig abban az egyesített ismeretkritikai és metafizikai problémában látja, amely a tudás és a tárgy közötti viszonyt foglalja magában. Vallja, hogy a tudás tárgyának tárgyasságát nem az a filozófia biztosítja, amelyik függetleníti a tárgyat a szubjektumtól, hanem az, amelyik fel tudja mutatni e kettő egységének feltételeit. A tudás és tárgy ugyanis nem esnek egybe, de nem is esnek szét. Ha összeesnének, a tárgy feloldódna az én tudásomban, úgy a tudásnak nem lenne tárgy, ennél fogva nem lenne tudás. Ha pedig szétesnének, úgy az én tudásom a tárgyat soha el nem érhetné, tehát épen úgy tárgytalan lenne, ennél fogva épen úgy nem lenne tudás, mint az előbbi esetben. „Mivelhogy a tudás és a tárgy sem teljesen össze nem eshetnek, sem teljesen szét nem szakadhatnak, tehát hogy a tárgy a tudás tárgya is lehessen, a kettő között feszültségi viszonyoknak kell fennállania. Ez azt jelenti, hogy maga a tárgy pedig sem teljes függetlenségében, sem teljes abszolutságában fenn nem állhat“. A tárgy magában és a tudás tárgya ugyanazon feltételek alatt állanak, ezért a tárgy tudatos, a tudás pedig tárgyas. Ugyanez áll az aktív tudásról, az ismeretről. A tudásnak és az ismeretnek alapja maga az igazság, ennél fogva az igazság a valóságnak a létesítő, lehetségesítő feltétele és alapja.²¹ Beszélhetünk tehát igazságfundamentumról, mivel az igazság fundálja a tárgyakat; sőt a tárgyak maguk is az igazság által létesített vonatkozások. Mivel pedig a valóságot az így értelmezett tárgyak alkotják, a valóság pedig a lét nyilatkozata, ennél fogva a lét sem fixirozott helytállás, hanem a folytonos vonatkozások aktivitásában áll. A létnek tehát nem ontológiai, hanem logikai határozmányai vannak, ennél fogva a létről csak mint logikai jelentésről beszélhetünk.²²

4. Korunk másik nagy filozófusa, aki különösen nagy érdeklődés-

kenyen tovább is akarja vinni. Nagyon élesen támadja azokat, akik az ideáлизmus csődjéről beszélnek és akik azt kritikai ostrom alatt tartják. „Groteszk félreértéseknek“ nevezi ezeket a kritikákat, amelyekben „az értetlenség, mind tartalmi, mind formai tekintetben, egyenesen botrányos méreteket öltött.“ Sajnos, hogy az ideáлизmus elleni kritikákat csak fölényes ítéletével sújtja, de megfelelő ellenkritikára nem méltatja. *Deutsche Systematische Philosophie nach ihrem Gestalten*. Hrg.: H. Schwarz. Unter Mitwirkung Johannes Volkelt, Hans Driesch, Bruno Bauch, H. Schwarz, R. Honigswald, N. Hartmann, Berlin, 1931. (A felsorolt nevek saját maguk adják elő saját filozófiai rendszerüket.) — L. Bauch-ét 227—279. l. Lásd az idézett helyre vonatkozólag 229. l. az 1. számú jegyzetet.

²¹ I. m. 235. és kl.

²² I. m. 236. és kl.

sel fordul metafizikai kérdésekhez és akit kiválóképpen foglalkoztat a lét problémája, Driesch Hans. Dolgozatunk korlátozott terjedelme miatt nem foglalkozhatunk a Driesch nagyszabású metafizikájával abban az arányban, amint azt megérdemelné. Ezért csak a lét problémájára vonatkozó eredményeit közöljük.

Bauch ideálistitikus metafizikájával szemben Driesch naturalisztikus oldalon halad és „induktív metafizikát” igyekszik alkotni. Az induktív jelzöt nem a pusztá felsorolás értelmében veszi, hanem az indukción érti az alapok megadott következményeinek megragadását. A metafizikának tekintetbe kell vennie a szaktudományok által felölelt egész tapasztalatot, mint a metafizikai alapok következményeit, hogy elérje az egész tudást, amely *egy* és amely felöleli az egész létező valóságot.²³

Filozófiájának egyik alkotórésze az „*Ordnungslehre*“, amelyet logikájának nevezhetünk, a másik pedig a „*Wirklichkeitslehre*“, amelyet a metafizikájának nevezhetünk. Az Én által birtokolt egész tudás logikus, azaz rendezett, mert maga a valóság is, amelyre vonatkozik, rendezett. Az Én által birtokolt egész valóság a rendezettség jelével érvényesül („mit Ordnungszeichen durchsetzt“).²⁴ A valóság vitális rendtől áthatott lét. Ezért a valóságban a rendszereknek egész sorát találhatjuk fel: 1. a tér-rendszerben, 2. az anyag-rendszert, amely mozgásokat végez és eredményezi 3. az idő-rendszert, mint a mozgások és változások egymásutániságát, amelyben érvényesül 4. a kauzalitás-rendszer és ezek felett 5. a vitális-rendszer, amely, mint új kauzalitás-faj, mint „*ganzmachende Kausalitätsart*“ érvényesül.

Ha a Driesch rendkívül gazdag tartalmú metafizikáját végig-gondoljunk, arra a megállapításra kell jutnunk, hogy vitáлизmusának megfelelően léten érti a valóság különböző rendszereit átható, teljességrevivő, az Egészlet létesítő ama tendenciát, azt az ágenst, amelyet Aristoteles az entelecheia névvel jelez. Az entelecheia, mint a lét elve, nemcsak az egyéni lét biológiájában irányítja a keletkezést és a fejlődést, hanem az egyéni lét feletti létben is az Egészlet létesítő és meghatározó szerepet viszi.

Ezzel a vitáлизmust kiterjesztette Driesch az orgánikus élet határain túl a szellemi élet területére is, de viszont a szellemiséget bevonta a természeti élet körébe. Ennélfogva Driesch nem is ismer más létet, csupán természeti létet.

5. Négy típusát mutattuk be a létfelfogásnak. Az első kettő inkább az általános köztudatban él, azonban filozófiai előítéletnek is tekinthető. A második kettő pedig a még uralkodó ideálistitikus és naturalisztikus gondolkodás jellemző példája. Mégis mind a kettőn megérzik már az egzisztenciális gondolkodás hatása, amennyiben a létet már nem a térbeli egymásmellettségben, hanem az idői egymásutániságban igyekszik felfogni. Azonkívül mind a kettő sejteti a lét intencionáltságát. Azonban a Bauch és a Driesch létkonceptiója kritikai

²³ Driesch, H.: *Wirklichkeitslehre*. III. Aufl. 1930. Vorwort.

²⁴ Driesch, H.: *Ordnungslehre*. Zweites und drittes Tausend. Neue verbesserte und grossenteils umgearbeitete Auflage. 1923. 21. l.

szempontból mégsem egyenlő értékű. Bauch kritikailag világosan látja, hogy a létproblema tisztázásának egyetlen lehetséges kiindulási pontja csak az emberi Én lehet, bár még mindig a pusztá alanyi mi-voltában nézi is az Ént. Drieschnél ellenben még mindig kísért a naiv-reáлизmus, amennyiben lehetségesek tartja induktív tapasztalati uton ragadni meg az Én-től független valóságot. Pedig a létproblema megragadásának és tisztázásának egyetlen lehetséges elve csak az emberi egzisztencia lehet, mert a lét csak a létező, az egzisztencia létében érhető el. Ezt olyan axiómának tekinthetjük, amelyet folytonosan szem előtt kell tartanunk, valahányszor a lét problémájáról beszélünk. Egy másik elv pedig, amelyet a létproblema tisztázásánál használnunk kell, az a gondolat, hogy a létet nem szabad mennyiségi szempontból nézni, hanem csak minőségi szempontból. A létnek mennyiségi szempontból való szemlélete és elemzése nem visz közelebb a jelentéséhez.

Ha már most ezeket a kritikai elveket a lét értelmezésére alkalmazzuk, mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy az egész emberben, mint egzisztenciában, mint létezőben lévő lét a létgondban lesz megfoghatóvá. Ezt tanultuk Kierkegaardtól és az ő nyomán Heideggertől. A gond az a szituáció az Én számára, amelyben a lét megragadhatóvá válik. Vagy ha a gondot a legélesebb formájában vesszük, akkor azt mondjuk, hogy a lét a „veszélyeztettségben” válik megragadhatóvá. A „veszélyezett létezőben” tér a lét önmagára és gondolja s ismeri meg magát.

A veszélyeztettségből folyó gond az a kijelölhető határ, amelyen belül a lét megfoghatóvá válik. A fenyegető veszélytől okozott gondban történik meg a létezőnek olyan önösszeszedése, amelynek következtében a lét annyira konkrétta válik, hogy a gondolkozó Én szembenézhet azzal. A fenyegető veszéllyel szemben a létező állítja magát és ezzel megmutatja a lét aktivitását, azt a jellemző vonását, amelyben először dereng fel előttünk a lét jelentése. Az önfenntartás ténye, amely minden létezőnek alapvető indoka, ismét csak a veszélyeztettség gondjában élő létező gondolatával nyer megfogható értelmet. Az önfenntartásnak csak akkor van értelme, ha az önfenntartás akadályozva van, ahol tehát az önmagát fenntartó, az önmagát állító létező felveszi a harcot, hogy új meg új és meg nem szűnő aktivitásba vigye át és biztosítsa azt a valamit, azt a tartalmat, amely a létezéséből folyó sajátja.

Az egzisztenciális gondolkozás a gondban lévő, a veszély határai között megragadható létezőben a létnek következő mozzanatait ismeri fel: *a)* A létezőben megragadott lét csupa aktivitás; *b)* az aktiv létnek megvannak a saját lét-formái; *c)* a létformák a feszültségben jelentkeznek; *d)* a létfeszültség viszonyt jelent; *e)* a létviszony kétoldali: az Egésszel és a Résszel szemben; *f)* a lét az Egésszel szemben, mint Rész jelentkezik; *g)* a lét a Résszel szemben, mint Egész jelentkezik; *h)* a Részben jelentkező lét, mint létező: az ember; *i)* az Egészben jelentkező lét, mint létező: a világ. A létező létnek ezekben a mozzanataiban fejezhetjük ki a metafizika ama problémáit, amelyeket egybefogva a lét problémájának mondhatunk.

Az egzisztenciális analízis az a módszer, amely alkalmas és képes ezeket a mozzanatokat analitikus úton úgy ismertetni meg, hogy azután a feltárt adatokból szintetikus úton megszerkeszthető legyen a lét és a valóság filozófiai képe, bár sohasem a befejezettség, a „vera imago mundi” igényével.

A felsorolt mozzanatok már magukban alkalmasak arra, hogy a lét jelentését megragadhatóvá tegyék az egzisztenciából kiinduló és az egzisztenciában élő gondolkozásra nézve. Ezeknek a mozzanatoknak a megragadásával többé-kevésbé már képesek vagyunk a lét jelentését kifejezni.

A lét úgy, amint a létező emberben megjelenik, csupa aktivitás, szakadatlan önállítás. Az aktivitás lehet cselekvés, de lehet változás vagy történés is, de lehet fejlődés, kifejlés és lehet mozgás, bár a létnek különböző jegyeivel. Ezek a létjegyek rávezetnek a különböző létformákra, amelyeknek nagy gazdagságában áll a lét határtalansága és kimeríthetetlensége. Ezeket a létformákat sem szabad azonban álló, megállapodott, kötött, leszegzett objektivitásoknak venni. A létformák sajátosságát, mondhatnám az egyéniségét a bennük lévő feszültség adja meg, amely a létformákat szakadatlanul újból alkotja. A létformák azonban nem maradnak egymástól függetlenül önmagukban, hanem a bennük ható feszültség, mint folytonosan ható mozzanat közöttük viszonyokat létesít. Viszonyba állítja a Részeket az Egésszel és az Egészet a Részekkel. Minden létformában és minden létforma között fennálló feszültség folytonosan teremti ezeket a viszonyokat. Minden Rész az Egészre és az Egész mindig a Részekre utal, az említett feszültségnél fogva. A Részben jelentkező létet mi a szellemi létezőben, az emberben, az Egészben jelentkező létet pedig a természeti létezőben, a világban ismerjük meg. Azonban mint az ember, úgy a világ sem valami befejezett adottság, hanem szakadatlanul élő, ható, kifejlődő és aktív létnek a legnagyobb teljességet kifejező jelentése.

A lét tehát nem az örökre megállapodott, kialakult, objektív háttér, nem az az egyetemes világtér, amelyben a létező egyesek el vannak helyezve; de nem is természeti életár, amely átömlik a létezők seregén; még csak nem is valami titokzatos szubsztancia, amely a vitalizmus entelecheia-jában nyer kifejezést; de nem is csak logikai jelentés, amelyet az igazság által létesített vonatkozások alkotnak.

Ha a fent megállapított mozzanatokat tekintetbe vesszük, úgy ki mondhatjuk, hogy a létezőben megismerhető lét az az egyetemes aktivitás, amely mindennek kezdete, alapja és végső értelme. A lét, mint ősi aktivitás adja a mindenségnek azt a belső dialektikát, amelyben és amely által a mindenség, mint Egész és mint Rész fenntartja magát. Ebben a lét-dialektikában van minden való önfenntartásának alapja és lehetségesítő feltétele.

És ezzel eljutottunk a létproblemával kapcsolatosan amaz utolsó megállapításunkhoz, amely már átvizsgálja a valóság problémájára: *ha a lét amaz ősi aktivitás, amelyben a mindenség állítja magát, úgy ennek az ősi aktivitásnak, vagy önállításnak tartalmat amaz őssadat ad, amelyet a filozófia mindenha valóságnak nevezett.*

8. §. A valóság problémája.

1. A valóság problémájának beállítása és a relatív értelemben vett „tisztázása“ a lét problémájának beállítása után már kevesebb nehézséggel jár. Ezt annál inkább elmondhatjuk, mert hiszen a létproblema kutatása kapcsán már eljutottunk arra a tételünkre, amely szerint a valóság az az ősadat, amely az ősi aktivitásnak, a mindenség önállításának tartalmát ad. A lét és a valóság jelentése tehát egymásra utalnak épenúgy, mint a forma és a tartalom, amelyek ugyan megkülönböztethetők, de egymástól el nem szakíthatók. Iskolás nyelven tehát azt mondhatjuk, hogy a lét a valóság formai oldala, a valóság pedig a lét tartalmi tekintete. A lét ugyanis mindig valami valóban állítja magát, tehát minden lét valóságos, mert való tartalommal bír; mint-hogy a valóság mindig létezőben jelenik meg, a valóság mindig lét-jeggyel bír.

A valóságot megközelíteni ismét csak az egzisztenciából kiindulólal s csak az egzisztenciában lehet épenúgy, mint a létet. Amint a lét több, mint a létező, bár minőségében ugyanaz, épenúgy a valóság is több, mint a való létező, de minőségében is és mennyiségében is. Mégis a valóság megközelítésére nincs más módunk, mint maga az ember, a létező, az egzisztencia.

A valóság önmagában épenúgy elérhetetlen, mint a lét. Nem elég ehhez semmiféle emberi funkció, még a tapasztalat sem, ha a valóságot az emberi egzisztenciától függetlennek vesszük. A valóság sem az értelemben, sem az észbe, sem a cselekvő akaratba, vagy a másító képzeletbe, de még ezek összességébe, a tapasztalatba sem fér bele. Ezek közül egyiknek sincs hozzá elég átfogó ereje, mert a valóság mennyiségi és minőségi szempontból rendkívül sokféle és gazdag. A valóság a legnagyobb filozófiai világkép horizontjánál is mindig nagyobb, annak legnagyobb méretein is túlömlik épenúgy, amint azt Rickert útján tudjuk, a valóság legkisebb része sem érhető el, mert a legkisebben is túl van a még kisebb. A megváltozott filozófiai szituációt épen az mutatja, hogy ma nem tudunk megállapodni a valóság egy zárt fogalmi körénél, mivel tudjuk, hogy a zárt fogalmi valóság a valósághoz képest olyan, mint a botánikai gyűjteménybe nyomtatott és szárított növényvilág az erdők és a mezők végtelen gazdagságú és buja tenyészetű növényvilághoz képest.

De ha a valóság oly végtelen sokféleséget és gazdagságot mutat, akkor hogyan lehetséges az embert, ezt a konkrét egzisztenciát a valósághoz vezető út kiindulási pontjául választani, hogyan lehetséges a valóságot az emberi egzisztenciából megközelíteni? Exisztenciális gondolkodásunk alapján könnyű megadni erre a kérdésre a feleletet. Az ember ugyanis a valósággal nem úgy áll szemben, mint az elvont puszta alany állítmányainak a sokféleségével, hanem mielőtt szembe-sítené magát a valóság sokféleségével, előbb beletartozik a valóságba, ő maga ugyanannak a valóságnak az alkotórésze. Az ember ugyanis, mint Heimann Fritz mondja, a valóság életviszonylataiba horgonyozott

orgánizmus.²⁵ Az ember fizikailag, pszichikailag, logikailag teljes megfélelőséget mutat a végtelen valósággal. Az ember, ez a megfogható és tudatosítható egzisztencia a valóság szakadatlan áramlásában és alakulásában jelentkező sajátosságok részese. Az ember mielőtt utánképezné, értékelné és cselekvőleg alakítaná a valóságot, előbb elfogadja azt a saját létében.

2. Exisztenciális gondolkozásunk szerint az ember, a létező, mint *egész* ember tartozik bele a valóságba és mint *egész* ember szembesíti magát a valósággal. Az embernek megkülönböztető, sajátos metafizikai jegye, mint különös létformának jegye, ebben a titokzatos természetében van, hogy képes megtörni, megszakítani a valósággal való folytonosságát és egységét. Kierkegaard nagyszerű felismerése szerint, mint egyes, mint személy logikai ugrással ki tudja emelni önmagát, saját logikai önerejénél fogva szembesülni tud a valósággal.

A valóság és az ember ugyanazon strukturális alkatánál fogva lesz a valóság problémája az ember által megragadhatóvá. Az ember ugyanazt a strukturát ismeri fel a valóságban, amelyet önmagában feltalál. Ennek az azonos strukturának egyes rétegei: a fizikai-érzéki való, a pszichikai való és a jelentő, vagy logikai való. A valóság, mint a lét élő és ható tartalma, a vele azonos Én életében, mint

a) fizikai-érzéki hatások összessége jelenik meg úgy, amint ezeket a létezési mechanizmus felveszi és közvetíti;

b) mivel a valóság nem merül ki az érzékelhető világban, hanem van a valóságnak pszichikai rétege is, amely az emberi egzisztenciában a pszichozisok végtelen gazdagságával jelentkezik, ennél fogva beszélünk kell a pszichikai valóságról is, amely a fizikai-érzéki hatásokkal együtt alkotja a tapasztalati világot;

c) de ezeken is túl és felül a szellemi természetű logikai jelentések gazdag sorával találjuk szemben magunkat, amelyek a logikai valóságot alkotják.

A valóság egyes rétegeit azonban nem szabad úgy szemlélnünk, mintha egymásba lennének fundálva, mintha csak ugyanazt a tartalmat fejeznék ki mindenik réteg, bár mindig szellemibb és szintétikusabb módon. A fizikai-érzéki valóságon túl van a pszichikai valóság, amely ugyan szellemiesíti és egységesíti az érzéki réteg adatait vagy tapasztalatait, de ugyanakkor van már a pszichikai valóságban olyan novum, mely a valóság új színét, minőségileg más rétegét fejezi ki; valamint a jelentő, vagy logikai valóság is szellemiesíti és még magasabb egységbe fogja a pszichikai réteg adatait, de ismét csak foglal magában olyan novumot, mely nemcsak mennyiségi többletet, de minőségi mást is fejez ki, pl. a kategoriákban, a posztulátumokban vagy főképpen az értékeszmékben.

Mivel a valóságban a lét beteljesedéséről van szó, ennél fogva a beteljesedés foka szerint beszélhetünk érzéki, pszichikai és szellemi létről, az érzéki, pszichikai és szellemi vagy logikai valóságnak megfelelően.

²⁵ Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*, i. m. 6. l.

Mindenesetre a lét legmagasabb csúcsa a szellemiség, mert a valóság-tartalom itt fejlik ki legtisztábban, azonban a megismerhető világon belül még itt sem tud elszakadni a lelki valóságtól és ennek természeti alapjától, a fizikai-érzéki világtól. Az a kiváltsága azonban megvan a szellemiségnek, hogy uralkodni tud a fizikai-érzéki és pszichikai valóságon.

AZ
ERDÉLYI MÚZEUM

az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadásában jelenik meg évenként 12 számban negyedévenként 7—7½ ív terjedelemben. A folyóirat az EME Bölcsészeti-, nyelv- és történettudományi, Természettudományi-, Orvostudományi- és Jog- és társadalomtudományi Szakosztályának hivatalos közlönye.

AZ
ERDÉLYI MÚZEUM-OT

az Egyesület alapító, igazgatósági és rendes tagjai évi 300 lejes kedvezményes áron kapják. Előfizetési ára nem tagoknak és könyvkereskedőknek 400 lej. Előfizetések és a lap szétküldésére vonatkozó kívánságok címe:

ERDÉLYI MÚZEUM kiadóhivatala, Cluj-Kolozsvár, Strada Baron L. Pop (volt Brassai-utca) 5.

Kéziratok, ismertetésre szánt könyvek és a folyóirat szellemi részét illető tudakozódások a szerkesztőt illetik:

DR. GYÖRGY LAJOS, Cluj-Kolozsvár, Str. Universităţii (v. Egyetem-u.) 10.

A szerkesztőség közli az igen t. munkatársakkal: 1. Géppel írott kéziratokat kér. 2. A közlésre szánt dolgozatok átlagos legnagyobb terjedelme 1 ív. 3. Minden munkatárs a folyóiratnak egyszersmind előfizetője is. A tiszteletdíjat 300 illetőleg 400 lejig a kiadóhivatal az előfizetés javára írja. 4. Különnyomat a szerző kívánságára és költségére készül. 5. Kéziratokat a szerkesztőség csak a szerző külön kifejezett óhajára küld vissza.

ERDÉLYI TUDOMÁNYOS FÜZETEK

Szerkeszti: DR. GYÖRGY LAJOS.

„Erdélyi Múzeum-Egyesület” kiadása.

1. Rass Károly: Reményik Sándor	40.—
2. Párvan Bazil: A dákok Trójában	30.—
3. Dr. Bilay Árpád: Gyulafehérvár Erdély művelődéstörténetében	30.—
4. Dr. Bitay Árpád: A moldvai magyarság	40.—
5. Szokolay Béla: A nagybányai művésztelep	40.—
6. Dr. Balogh Ernő: Kvarc az Erdélyi Medence felső mediterrán gipszeiben	40.—
7. Dr. György Lajos: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája. 1925. év	50.—
8. K. Sebestyén József: A brassai fekete templom Mátyás-kori címerci	40.—
9. Dr. Karácsonyi János: Új adatok és új szempontok a székelyek régi történetéhez	50.—
10. Dr. Gál Kelemen: Brassai küzdelmei a magyartalanságok ellen	50.—
11. Dr. Tavasz Sándor: Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése	40.—
12. Dr. György Lajos: Két dialogus régi magyar irodalmunkban	60.—
13. K. Sebestyén József: A Becse-Gergely nemzetség, az Apafi és a bethleni gróf Bethlen család címere	50.—
14. Dr. Ferenczi Miklós: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája 1926. év	50.—
15. Dr. Gyárfás Elemér: A Supplex Libellus Valachorum	50.—
16. Rónay Elemér: Kemény János fejedelem halála és nyugvóhelye	50.—
17. Dr. György Lajos: Egy állítólagos Pancsatantra-származék irodalmunkban	50.—
18. Dr. Ferenczi Miklós: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája 1927. év	60.—
19. K. Sebestyén József: A középkori nyugati műveltség legkeletibb határai	60.—
20. Szabó T. Attila: Az Erdélyi Múzeum-Egylet XVI—XIX. századi kéziratok énekeskönyvei	50.—
21. Dr. Ferenczi Miklós: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája. 1928. év. Pótlásokkal az 1919—1928. évekről	50.—
22. Dr. György Lajos: A francia hellénizmus hullámai az erdélyi magyar szellemi életben	50.—
23. Dr. Kántor Lajos: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület problémái	50.—
24. Dr. Gál Kelemen: A nemzeti nevelés román fogalmazásban	50.—
25. Dr. Tavasz Sándor: Kierkegaard személyisége és gondolkozása	50.—
26. Dr. Papp Ferenc: Gyulai Pál id. Bethlen János gr. körében	50.—
27. Dr. Csúry Bálint: Néprajzi jegyzetek a moldvai magyarokról	50.—
28. Dr. Biró Vencel: Püspökjelölés az erdélyi róm. kath. egyházmegyében	50.—
29. Dr. Teleki Domokos gróf: A marosvásárhelyi Teleki-könyvtár története	50.—
30. Dr. Hofbauer László: A Remény című zsebkönyv története (1839—1841)	50.—
31. Dr. Ferenczi Miklós: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája. 1929. év	50.—
32. Dr. Gyalui Farkas: A Döbrentei-pályázat és a Bánk bán	50.—
33. Dr. Rajka László: Jókai „Törökvilág Magyarországon” c. regénye	50.—
34. Dr. Tamasváry János: Hét erdélyi püspök végrendelete	50.—
35. Dr. Biró Vencel: A kolozsmonostori belső jezsuita rendház és iskola Bethlen és a Rákóczy fejedelmek idejében	50.—
36. Szabó T. Attila: Az Erdélyi Múzeum Vadadi Hegedüs-kódexe	50.—
37. Dr. Kántor Lajos: Hidvégi gróf Mikó Imre szózata 1856-ban az Erdélyi Múzeum és az Erdélyi Múzeum-Egyesület megalakítása érdekében	50.—
38. Dr. Ferenczi Miklós: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája 1930. év	50.—
39. Dr. Balogh Arthur: A székely vallási és iskolai önkormányzat	50.—
40. Dr. György Lajos: Eulenspiegel magyar nyomai	80.—
41. Dr. Dömötör Sándor: A cigányok temploma	50.—
42. Dr. Kristóf György: Bárá Eötvös József utazásai Erdélyben	80.—
43. Dr. Hofbauer László: Az Erdélyi Híradó története	50.—
44. Dr. Kristóf György: Kazinczy és Erdély	50.—
45. Dr. Asztalos Miklós: A székelyek őstörténete letelepülésükig	50.—
46. Dr. Varga Béla: Az individualitás kérdése	80.—
47. Kemény Katalin: Erdélyi emlékirók	80.—
48. Dr. Dömötör Sándor: Vida György facetiái	50.—
49. Dr. Oberding József György: A mezőgazdasági hitelkérdés rendezésére irányuló törekvések a román törvényhozásban	50.—
50. Szabó T. Attila: Közép-szamos-vidéki határnevek	50.—
51. Dr. Balogh Jolán: Olasz falfestmények Gyulafehérvárt	30.—
52. Dr. Ferenczi Miklós: Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája. 1931. év	50.—
53. Dr. Kántor Lajos: Magyarok a román népköltészetben	50.—
54. Dr. György Lajos: Magyar anekdotáink Naszreddin-kapcsolatai	50.—
55. Dr. Veress Endre: Gróf Kemény József (1795—1855)	—
56. Dr. Kántor Lajos: Kölcsönhatás a magyar és román népköltészetben	30.—
57. Dr. Tavasz Sándor: A lét és valóság	60.—
58. Szabó T. Attila: Adatok Nagyenyed XVI—XX. századi helyneveinek ismeretéhez	60.—

Megrendelhetők az Erdélyi Múzeum kiadóhivatalában, Cluj-Kolozsvár, Str. Baron L. Pop (volt Brassai-u.) 5. Az 1—10. szám elfogyott