

KARL JASPERS

ÉSZ ÉS EGZISZTENCIA

Fordította: Boros István

A fordítást az eredetivel egybevetette: Mezey György

Karl Jaspers 1883-ban született Oldenburgban. Előbb jogot tanul Heidelbergben és Münchenben, majd öt esztendőn át orvostudományt Berlinben, Göttingenben és Heidelbergben. Az első világháború előtt egy heidelbergi pszichiátriai klinikán dolgozik. 1921-től a filozófia rendes tanára a heidelbergi egyetemen. 1937-ben politikai okokból megfosztják katedrájától, s ezt csak 1945-ben kapja vissza. 1948-tól a baseli egyetemen professzor. 1969-ben hunyt el Baselban.

Főbb munkái:

Allgemeine Psychopathologie (1913)

Die geistige Situation der Zeit (1931)

Philosophie I–III (1932)

Vernunft und Existenz (1935)

Von der Wahrheit (1947)

Der philosophische Glaube (1948)

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1950)

Die Atombombe und die Zukunft der Menschen (1958)

Első előadás: A jelenkori filozófiai helyzet eredete (Kierkegaard és Nietzsche történelmi jelentősége)	347
1. Történelmi visszpillantás. – A mai helyzet	347
2. Kierkegaard és Nietzsche	349
Gondolkodásuk közös eleme	350
Gondolkodói egzisztenciájuk valósága	352
Önértelmezésük módja	359
3. A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet.....	362
Második előadás: Az Átfogó	366
A filozófiai logika eredménye. – Az átfogó keresése. Az átfogó két módja. – Történelmi visszatekintés a filozófiai gondolkodás ezen alapvető kérdésére.....	366
1. Az Átfogó mint az, ami mi vagyunk: ittlét, általános tudat, szellem....	368
2. Az Átfogó mint maga a lét: világ és transzcendencia	370
3. Egzisztencia: az Átfogó valamennyi módjának megelevenedése és talaja	371
4. Ész: az Átfogó módjait összefogó kötelék.....	373
5. Ész és egzisztencia	375
6. Ráeszmélés ezen alapvető gondolat formájának jelentésére	377
7. Filozófiai eredmény.....	380
Harmadik előadás: Az igazság mint közölhetőség.....	382
Az Átfogó tágasságától a kommunikáció kötöttségéhez haladva. – Az ember és az állat összehasonlítása. – A kommunikáció igazsága.	382
1. Közlés az átfogóban, amely mi vagyunk: Kommunikáció az ittlétben, az általános tudatban és a szellemben.....	383
Az igazság jelentéseinek összehasonlítása	385
2. Az ész és az egzisztencia kommunikációs akarata	386
A kommunikáció három módjának elégtelensége	386
Az egzisztencia és az ész kommunikációja	390
Kiegészítés az igazság jelentésének összehasonlító jellemzéséhez	392
3. Az igazlét jelentése és a kommunikáció totális akarása	392
Az igazlét kettős jelentése az időben (dogmatikai és kommunikatív igazság).....	393
A kommunikáció akarásának nyitottsága a valóságba vezető útján ...	394

A sokrétű egzisztenciális igazság a kommunikáció radikális akarása számára.....	396
Transzcendencia: kommunikáció mint az idői ittlét megjelenése	398
Negyedik előadás: Az ésszerű gondolkodás elsőbbsége és határai	400
A gondolkodás elsőbbségének kérdése	400
1. Az ésszerű alogika	403
A körkörösség mint a valódi bölcselet szükségképpeni formája	403
Az alogikusnak az egzisztencia megvilágításából vett példái	405
2. Hamis logizálás	407
Általános formalizálás.....	408
Pillantás az irracionális hamis racionalizálására.....	409
Összefoglalás: A gondolkodás elsőbbségének igazolása.....	410
Az „elsőbbség” kifejezés két félreértése: üres logika és abszolút tudás	410
Ötödik előadás: A jelenkori bölcselet lehetőségei	413
A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet.	
– A feladat: tekintettel a kivételre nem kivételként filozófolni.....	413
1. Az ész és a filozófiai logika	415
2. A filozófiai hagyomány elsajátítása.....	418
3. Filozófia a kinyilatkoztatáson alapuló hit és istennélküliség között	419
4. Filozófiai hit.....	421
Ellenvetések e bölcselet ellen	422
Jegyzetek	426

Első előadás

A jelenkori filozófiai helyzet eredete (Kierkegaard és Nietzsche történelmi jelentősége)

1. Történelmi visszapillantás. – A mai helyzet

Az ésszerű nem gondolható el önmaga mása, vagyis az ésszerűtlen nélkül, miként a valóságban sem fordul elő nélküle. A kérdés csupán az, milyen alakban jelenik meg ez az ésszerűtlen, miként tartja fenn mindenek ellenére önmagát, és miként ragadható meg.

A bölcelet alapvetően arra törekszik, hogy befogja az ésszerűtlent, észellenest, hogy végül az ésszel azonosként mutassa fel: minden létben rendet és törvényt kell felmutatnunk.

Ám e törekvéssel szembefordul a tisztas érzék, vagy a dacos akarat, s elismerik és állítják a le nem küzdhető ésszerűtlent.

A *tudás* számára ez az ésszerűtlen az átláthatatlan itt-és-most; amit az anyagban csupán körbefog az ésszerű forma, de nem olvaszt magába; az a mozzanat a valóságos létezésben, ami így és nem másképpen van, s az általunk megtapasztalt, nem pedig valamilyen más törvényszerűségeknek van alávetve; az a valami, ami kinyilatkoztatások hittartalmaiban jelenik meg. De minden olyan bölcelet, amely a létet tiszta ésszerűségben szeretné feloldani, akarata ellenére megtartja ésszerűtlen mozzanatát, mégha akár valamiféle közömbös anyag, ősz-elemi faktum, akár valamely indító lökés vagy épp véletlen maradványára redukáltan.

Az *akarat* meghódította a tudás lehetőségeit. Harc támad az ész mellett és az ész ellen. Azzal a törekvéssel szemben ugyanis, hogy a tisztán áttekinthető észben leljen nyugalmat a gondolkodás, az ész összeroppantásáért küzdő igyekezet munkál, s ez nem érné be azzal, hogy határai mögé szorítsa vissza, hanem leigázásáig folytatná a küzdelmet. Az ember itt alá akarja vetni magát egy föl nem fogott érzékföldrötnek, amely emberek által kimondott állításokban, követelményeket támasztva lép föl a világbán; vagy épp ösztönei és szenvedélyei természetes éppígyelétének rabjává akar válni, magát legszívesebben az egyszeri jelen közölhetetlenségének rendelné alá. Ám a készítés e módozatait az ide kapcsolódó bölcelet mégiscsak tudatosítja ésszerűtlenként: hogy átadják magukat az ésszerűtlennek, észellenesnek vagy észföldrötnek, mindez a tudás felhangjára tesz szert. Még az ész ellen irányuló legradikálisabb ellenszegülésben sem húny ki az ésszerűség szikrája.

Annak bemutatásához, hogy miként jelenik meg minden gondolkodás alapján az ész és a nem-ész sokféle elválása, a filozófiatörténet olyan látására volna szükség, amely azt egy mindenkor jelenlévő és ható elvből fejti ki. Csak néhány kiragadott mozzanatra emlékeztetünk:

Mitikus formában ez a létprobléma már a *görögöknél* megjelenik. A görög istenek világosságát a moira magasztos fölfoghatatlansága fonja körül, határt szabván az istenek tudásának és cselekvési lehetőségeinek.

A filozófusok többsége mellesleg, de jelentőségteljes módon említi azt, amit az ész révén nem sikerült megközelíteni:

Cselekvései során Szókratész a rejtélyes daimón eltanácsoló hangjára hallgatott.

Platón ismerte a megszállottságot, amely betegséggént kevesebb mint az ész, ám isteni eredetűként több annál: csakis általa juthatnak a lét szemlélésére a költők, a szerelmesek és a filozófusok.

Arisztotelésznél az emberi dolgok világában ugyan az ésszerű megfontolás révén is boldog lehet valaki, de nem kizárólagosan: számítása ellenére és nélküle lehet boldog az ember. Szerinte vannak olyan emberek, akikben a mérlegelő észnél kiválóbb elv munkál; ők az *alogoí* személyek, akik úgy látják, hogy vállalkozásuk az ész segítségével nélkül és ellenére sikerül.

Ezek a példák a görög gondolkodás általános formája mellett állnak, amely a léttel a látszatot (Parmenidész), a létezővel az űrt (Démokritosz), a tulajdonképpeni léttel a nemléte (Platón), s a formával az anyagot (Arisztotelész) állítja szembe.

A *kereszténység* talaján az ész és a nem-ész ellentéte az ész és a hit ellentétéként bontakozik ki, amely az egyes ember benső világában hat: az ész számára elérhetlent többé nemcsak másként szemlélik, hanem az egyúttal a magasabbrendű nyilvánosságának számít. Az ésszerűtlen a világ szemlélésében immár nem ostoba véletlenként, vak káoszként vagy éppen csodálatos, éssen túli principiumként jelenik meg, hanem minden átfogóan, gondviselésként mutatkozik. Az ésszel be nem látható hit valamennyi alapgondolata csakis az ésszel ellentétes antinomiákként fogalmazható meg: a hit egyértelmű, ésszel belátható értelmezése eretnekségnek számít.

Ezzel szemben az *újabb évszázadokban* Descartes és követői az ész radikális módon egyedül az észre alapozták, legalábbis a lét filozófiai elgondolásában, amelyet az egyén önmagáért folytat. Bár Descartes érintetlenül hagyta a társadalmat, az államot és az egyházat, elvei nyomán mégis kialakult a felvilágosodás alapállása: mindazzal, amit érvényesnek gondolok, és amit empirikus kutatással megismerem, helyesen rendezhetem be a világot. Az emberi élet elégséges megalapozását nyújtja a racionális megismerés, amely előfeltevésmentes és általánosan érvényes. Erre az észfilozófiára – akár racionalizmushoz, akár empirizmushoz soroljuk – kezdettől fogva azok az emberek mértek csapást, akik egyébként teljesen birtokában voltak ennek az észbeliségnek, ugyanakkor látták határait és azt a mást, amely minden lehetséges ész megelőző és annak működését egyáltalán lehetővé teszi és megköti. Ebben a szellemben áll Descartes-tal szemben Pascal, Descartes-tal Hobbesszal és Grotiusszal szemben Vico, Locke-kal és Leibniz-cel szemben pedig Bayle.

A 17. és 18. század bölcselete mintha ebben a nagy antitézisben haladt volna. Maguk a gondolkodók azonban összebékíthetetlenül, gondolataik pedig egymást kölcsönösen kizárva állnak szemben egymással.

E gondolatvilágtól eltérően a *német idealizmus* filozófusai arra a bámulatos kísérletre vállalkoztak, hogy létrehozzák ezt a megbékélést, magában az észben ugyanis *többet* láttak a póre észnél. Minden eddigi lehetőséget meghaladva nagy korszakában a

német filozófia olyan történetileg egyedülálló észfogalmat fejlesztett ki, amely Kant munkásságában új kimenetelhez jutott, s bár később Hegel fantasztikus építményében elveszett, de Fichténél és Schellingnél ismét érvényesült.

Az évszázad gondolkodását áttekintve mindig azt látjuk – bármiként lépjen is föl az ész mása –, hogy ez az ésszerűtlen vagy ésszé alakul az észbeli megragadás folyamán, vagy a saját helyén határként ismerik el, de hatását az ész fölfogja és lehatárolja, vagy egy új és eredményesebb észbeliség forrásaként tapasztalják meg és fejtik ki.

Mintha e korok gondolkodásának alapjában – még minden nyugtalansága ellenére is – a teljességgel és radikálisan soha kérdésessé nem tett ész nyugalma honolna. Végző soron minden léttudat mégiscsak az észben vagy Istenben alapozódott meg. Bármilyen vált is kérdésessé, mindez még megkérdőjelezetlen magátólértődőségbe ágyazódott; avagy olyan egészen egyedi, történelmileg hatástalan áttörési kísérlet volt, amely nem jutott el tulajdon önértéséig. A racionalitással szemben fellépő valamennyi erő csak mintegy kitörtésre készülő vihar távoli mennydörgéseként morajlik.

Ilyenformán a nyugati filozófia lenyűgöző történelme – Parmenidészről és Hérakleitosztól egészen Hegelig – egy végig ható és lezárt egységnek tűnhet. Nagy alakjait mindmáig őrzik a hagyomány, ők a filozófia igazi üdvösségeként újra és újra életre kelnek a filozófiai gondolkodás megmentésére. Egy évszázada már az egyes filozófusoknak egyre-másra konkrét stúdiumokat szentelnek és fölelevenítik tanításait. Az elmúlt korok tanításainak egészét, tananyagként, talán jobban ismerjük, mint a korábbi nagy filozófusok bármelyike ismerhette. Ámde az a felismerés, hogy mindez átváltozik a tanok és a történelem pusztá tudásává, s elrugaszkodik magától az élettől meg a ténylegesen hitt igazságtól, végső értelemben mégiscsak megingatta ezt a hagyományt azzal – bármilyen nagyszerű is ez a tradíció és bármilyen sok meglepés forrása is mindmáig –, hogy úgy állította be, mintha általa már megragadtuk vagy ráadásul ki is merítettük volna a bölcelet igazságát.

Valami roppant változás ment ugyanis végbe szinte észrevétel nélkül az európai ember valóságában: szertefoszlott valamennyi tekintély, az észbe vetett túlzó bizalmat radikális kiábrándulás követte, fölbomlott minden kötelék, s ezáltal mintha minden, a szó szoros értelmében minden lehetővé vált volna. A régi szavak használata merő lepelnek látszat, amely aggódó szemünk elől elfödi a káosz kitörni kész erőit, noha már csak arra képes, hogy egy darabig még ámtson bennünket. E régi szavak és tanítások szenvedélyes, s mégoly őszinte és jószándékú hirdetésének, úgy tűnik, nincs már hatása, mintha csak tehetetlen kiáltás volna mindez. A valódi bölceletnek föl kell növekednie az új valósághoz s benne kell megvetnie a lábát.

2. Kierkegaard és Nietzsche

A mai filozófiai helyzetet az a tény határozza meg, hogy mindinkább növekszik annak a két filozófusnak, Kierkegaardnak és Nietzschének a jelentősége, akiket koruk mellőzött és a filozófiatörténetben még sokáig nem érvényesültek. Miközben Hegel után valamennyi filozófus egyre inkább háttérbe szorul velük szemben, ma már lényegében vitán felül áll, hogy tulajdonképpen koruk legnagyobb gondolkodói voltak: hatásuk és

ellenlábasaik tábora egyaránt bizonyítja ezt. Vajon miért éppen ők korunk immár figyelmen kívül nem hagyható filozófusai?

Még ma is nyitott kérdés, hogy voltaképpen mi is ez a végzet. Bár ezt a két filozófus *összehasonlítása* nem válaszolja meg, de világosabbá és sürgetőbbé teheti. (a) Minthogy nem lehettek hatással egymásra, (b) ezért még inkább fontos összehasonlításuk, s közös vonásaik. Mivel rokonságuk, melynek alapján másodrangúnak lehet tekinteni különbségüket, oly meggyőző egész életútjukban és gondolkodásuk részleteiben, hogy úgy látszik, mintha koruk szellemi szituációjának szükségszerűsége keltette volna lényegüket életre. Olyan lökést adtak a nyugati filozófiai gondolkodásnak, amelynek végérvényes jelentőségét ma még nem becsülhetjük föl.

Ami közös bennük, az *gondolkodásuk és emberlétük*, mindkettő eloldhatatlanul hozzátapadt a *kor* pillanatához, s ezt ők maguk is így érezték. Ezért közös vonásukat először *gondolkodásukban*, azután *gondolkodó egzisztenciájuk* valóságában, s végezetül *önértésük* módjában szeretnénk bemutatni.

Gondolkodásuk közös eleme

Gondolkodásuk új léggört teremt. Túllépnek minden azidáig magátólértődő határon. Mintha a gondolatban immár semmitől sem rettennének vissza. Minden véglegesnek tűnőt valami szédítő mozgás örvénye emészt el: *Kierkegaard*-nál egy világon kívüli kereszténység, amely olyan, mint a semmi, csak a tagadásban (az abszurdban, a mártírságban) és a negatív elhatározásban mutatkozik meg, *Nietzschenél* pedig a vákuum örvénye ez, amelyből kétségbeesett erőfeszítéssel kellene új életnek születnie (az örök visszatérésről és ennek nietzschei dogmatikájáról van szó).

Mindketten az egzisztencia mélyéből kiindulva kérdőjelezték meg az *észt*. A pusztá ésszel szembe átfogó ellenállás a ténylegesen érvényesített gondolkodási lehetőségek ily magas szintjén még sohasem bizonyult ennyire radikálisnak. Az *észnek* ez a megkérdőjelezése azonban sehol sem észellenesség – valójában mindketten az ésszerű valamennyi módozatát próbálják korlátok nélkül elsajátítani; nem érületfilozófia ez –, mivel mindketten fáradhatatlanul fogalmi kifejezésre törekcszenek; és a legkevésbé sem dogmatikus szkepticizmus – éppen ellenkezőleg, gondolkodásuk egésze a voltaképeni igazságra tör.

Szellemisségében nagyszerű, a bölcselet komolyságához egy életen át hű formában nem néhány tantételt, alapállást, vagy világképet hirdetnek, hanem az ember egészét átfogó új *gondolkodói tartását* valósítják meg a végtelen reflexió közegében, amely tudatában van annak, hogy reflexióként nem nyer szilárd talajt. Nem az egyes részletek jellemzik lényegüket, ezért önmagában álló és szilárd, konkrét tant vagy követelményt nem olvashatunk ki belőlük.

Igazságuk tudatában mindkettőjüknek gyanús a *tudományos* tudás naivabb alakjában föllépő igazság. A tudományos belátás módszertani helyességében azonban nem kételkednek. *Kierkegaard* mégis csodálkozva tekint a tudós professzorokra, akik többnyire abban a hiszemben élnek és halnak meg, hogy a dolgok éppúgy mennek majd továbbra is, s hogy – ha tovább élhetnének – az ismeretek töretlen és közvetlen gyarapí-

tásával mind többet és többet érthetnének meg; ők nem élik meg azt az érettséget, amely számára elérkezik egy kritikus pont, ahol hirtelen fordulat történik, melytől fogva az embernek egyre mélyülő megértéssel mind inkább be kell látnia, hogy van valami, ami számára felfoghatatlan. (1) Kierkegaard szerint a legfélelmetesebb élet az, ha az ember az egész világot lenyűgözi fölfedezéseivel és szellemi gazdagságával, s a természet összes jelenségét kimerítően magyarázza, ámde önmagát nem érti. (2) *Nietzsche* pedig fáradhatatlanul és ízekre szedve elemzi a tudósok típusait, akik nem látják cselekvésük tulajdonképpeni értelmét, nem lehetnek önmaguk, s mégis azt gondolják, hogy végső soron hitvány tudásukkal magát a létet ragadják meg.

Megkérdőjeleznek ők minden önmagába záródó ésszerűséget az igazság egészének közölhetőségeként, s így a „rendszer”, vagyis a filozófia olyan alakjának ellenzöiként lépnek föl, amelyet az évszázadokon át magára öltött, s amely a német idealizmussal érte el fénykorát. A rendszer szerintük eltávolodik a valóságtól, ezért hazugság és szemfényvesztés. *Kierkegaard* belátja, hogy a létezés rendszer lehet Isten előtt, de nem egy egzisztáló szellem számára, mivel a rendszer és a lezárt lét megfelel egymásnak, a létezés viszont ezzel ellentétes. (3) A rendszer filozófusa hasonló ahhoz az emberhez, aki ugyan palotát épít magának, de mégis a mellette álló pajtában lakik: e képtelen lény nem abban él, amit gondol – csakhogya embernek olyan épületet kell emelnie gondolataival, hol valóban lakik, különben visszássá válik az egész. (4) Újból és könyörtelenül felteszik a kérdést: mi a filozófia és mi a tudomány. *Nietzsche* radikálisabban akar kételkedni, mint Descartes. (5) Hegel megfeneklett kísérletét pedig, hogy észtvigyen a fejlődésbe, gótikus eget ostromlásnak tartja. (6) A rendszeralkotás szándékában a tisztességesség hiányát látja. (7)

Hogy tulajdonképpen mi a tudás, azt mindkettő azonos módon fejezi ki. Nem más, mint *kifejtés*. Saját gondolkodásukat is kifejtésnek tartják.

A kifejtés azonban nem jut nyugvópontra. *Nietzsche* szerint az emberi létezés végtelen számú kifejtésre képes. Az események és cselekedetek Kierkegaard-nál mindig megközelíthetők újabb értelmezéssel, s ez az újabb kifejtés olyan új valóság lesz, amely eddig még elrejtett volt; ezért az időbeliségben zajló életet az ember sohasem értheti meg teljesen, nincs olyan ember, aki abszolút módon bejárhatná saját tudatát.

Ám úgy is alkalmazzák a kifejtés hasonlatát a létről való tudásra, mintha a kifejtés kifejtésével magát a létet fejtenék meg. *Nietzsche* a homo natura alapszövegét akarja a ráarakódott sokféle máztól megszabadítani és valódi mivoltában olvasni. (8) *Kierkegaard* pedig úgy tekinti írásait, mint amelyek az individuális, emberi egzisztencia-vi-szony ősrátát akarják újraolvasni. (9)

Ezzel a lényeges gondolattal függ össze az is, hogy mindkettőnek – legnyitottabb és legkevésbé elfogódott gondolkodók lévén – csábító készsége van az *elrejttség* és az *álarc* iránt. Az igazság szerintük szükségképpen álarc mögé rejtőzik. A tulajdonképpeni igazság közlésének egyetlen formája szerintük a *közvetett közlés*; s ez a közvetett közlés kifejezésként emez igazság eldönthetetlenségéhez tartozik az idői létezésben, amelyben ezt a közlést a maga létrejövésében a mindenkori egzisztencia eredetéből kell megragadni.

Gondolatmeneteikben azonban mindketten arra az alapzatra bukkannak, amely maga a lét volna az emberben; *Kierkegaard* azzal a filozófiával, amely Parmenidésztől

Descartes-on át Hegelig állítja: a gondolkodás a lét, ezt a tételt állítja szembe: amiként vélekedsz, oly módon vagy, s a hit a lét. (10) *Nietzsche* pedig a hatalom akarását pillantja meg. De a hit és a hatalom akarása pusztá jelek, amelyek éppen azt nem mutatják meg, amit jelölnek, hanem ugyancsak nyitottak a határtalan értelmezés előtt.

Mindkettőjük meghatározó készítése a *tisztesség*. Ezzel a szóval jelölik azt a végső erényt, amelynek alárendelik magukat. Számukra ez a lehetséges föltétlenség minimuma akkor, amikor minden tartalom zavarossá és kérdésessé válik. De ugyanakkor egy önmagát megkérdőjelező őszinteség megszédítő követelménye is, ellentéte annak az olcsó erőszaknak, amely az igazat egyértelműen és barbár módon a kétségtől mentesen véli máris birtokolni.

Felmerülhet e kérdés, vajon egy ilyen gondolkodásban megfogalmazódik-e egyáltalán bármi is. Természetesen Kierkegaard és Nietzsche egyaránt tudatában van annak, hogy gondolkodását nem értheti az az ember, aki csupán gondolkodik. Az a lényeges, hogy *ki az, aki megért*.

Az egyénhez fordulnak, akinek velük együtt és önmagából kell felszínre hoznia azt, amit ők csak közvetve mondhatnak. Kierkegaard érvényesnek tekinti Lichtenberg általa is idézett szavait: művei tükröt kívánnak, s ha majom tekint bele, nem láthat apostolt benne. (11) Hogy őt valaki megérthesse, ezt Nietzsche olyan kitüntetésnek mondja, amit az embernek magának kell megszolgáltatnia. (12) Lehetetlennek tartja az igazságot ott tanítani, ahol a gondolkodásmód kicsinyes. (13) Mindketten keresik értő olvasójukat.

Gondolkodói egzisztenciájuk valósága

Kierkegaard és Nietzsche gondolkodásának – ahogyan megpróbáltuk röviden vázolni – módja *egzisztenciájukon* alapul, amennyiben az sajátos módon a jelenlegi *korhoz* tartozik. Hogy gondolkodásuk számára nem ez vagy az a gondolat, nem is a rendszer vagy követelmény a döntő, ez abból következik, hogy egyik gondolkodó sem vezeti korát csúcspontjára, hogy nem *építenek világot*, de még *képet* sem rajzolnak az elmúlófélben lévő világról. Nem érzik, hogy korukat pozitívan fejeznék ki, létükkel inkább *negatív*-van azt juttatják kifejezésre, ami van: azt a korszakot, amelyet mélységesen elvetnek, s amelynek már látják hanyatlását. Feladatuk talán éppen az, hogy a *kor tapasztalatát* saját lényükben *végletekig* átéljék, valóságát beteljesítsék, hogy aztán felülkerekedjenek rajta. Ez eleinte önkéntelenül sikerül nekik, de később már tudatosává válik bennük, hogy ők nem koruk hű képviselői, hanem megbotránkozást és haragot keltő *kivételek*. De nézzük meg ezt közelebbről.

Még ha határozatlanul is, de már ifjúkoruk végén tudatában vannak *feladatuknak*. Ez az egész embert megragadó, halk, gyakran nem tudatos, aztán általuk kierőszakolt *döntés* a legvégletesebb magányosságba űzi őket. Hivatal, házasság és a létben kifejtett tevékeny hatás nélkül, mindazonáltal nagy *realistákként* – úgy tűnik – fogékonyak a tulajdonképpeni, mélyben zajló valóság iránt.

Ezt a valóságot abban lelik meg, hogy korukat lényegében *összeomlásként* tapasztalják. Visszatekintve az évezredekre, egészen a görögség kezdetéig, ennek az egész

történelemnek a végét sejtik; a fordulóponton a sorsdöntő pillanatra hívják fel a figyelmet anélkül, hogy a történelemértelmezés útját akarnák egészében áttekinteni.

Általában ezt a korszakot gazdasági, technikai, történeti-politikatudományi és szociológiai szempontból próbálták megérteni. Ezzel szemben Kierkegaard és Nietzsche úgy véli, hogy magában az ember lényegében ment végbe valamiféle *szubsztanciális* történés.

Kierkegaard az egész kereszténységet – mai valóságában – hallatlan szemfényvesztésnek látja, amelyben Istent gyengeelméjűnek tartják. Ennek a kereszténységnek semmi köze az Újszövetség kereszténységéhez. Csupán két út kínálkozik: vagy családsággal minden áron fenntartják a szemfényvesztést és elkendőzik a valóságot – ekkor minden semmivé foszlik; vagy becsületesen bevallják a siralmas állapotot, hogy jelenleg az igazságban nem születik olyan egyén, aki alkalmas az újszövetségi értelemben vett kereszténységre, s hogy erre közülünk senki sem alkalmas, hanem mindenki a kereszténység jámbor langyosságát éli; e beismerésben feltárul majd, hogy e tisztességben van-e valami igaz tartalom, s hogy ez az igazság megnyeri-e a gondviselés tetszését; ha nem, akkor ismét mindennek össze kell omlania, hogy ebben a borzalomban újra olyan egyének születhessenek, akik képesek hordozni az újszövetségi kereszténységet. (14)

Nietzsche egyetlen kijelentésben foglalja össze korának lényegét: Isten halott.

Mindkettőjüknél közös tehát a történelmi ítékezés koruk szubsztanciális alapjáról. *A semmit* pillantják meg, amely közeleg, mindketten az elvesztett valóság szubsztanciájának tudásával és azzal az alapállással, hogy *nem a semmit akarják*. Míg ugyanis Kierkegaard a kereszténység igazságát vagy igazságának lehetőségét előfeltételezi, addig Nietzsche az istennélküliséget nem csupán veszteségként fogja föl, hanem éppen ellenkezőleg, a legnagyobb esélyt látja benne – ám mégis mindketten a lét szubsztanciáját, az ember rangját és értékét akarják. Politikai reformprogramot nem hirdetnek, egyáltalán nincs is programjuk. De valami részleges problémával sem foglalkoznak, hanem gondolkodásukkal azt akarják elérni, hogy valami történjék, amiről semmit határozottan nem látnak előre. Ez a meghatározatlanság Nietzsche „nagy politikája” hosszú távra; Kierkegaard számára meg a kereszténnyé válás új formája, amely közböbs a világi lét iránt. A kor láttán mindkettőjüket fogva tartja a gondolat: mi lesz az emberből.

Ők *maguk a modernitás önmagán átszapó* formában; némileg kudarcot vallva kerekednek felül rajta, mivel teljes mélységében átértékelték. Hogy a kor szükségét mennyire nem passzívan, hanem öntevékenyen tapasztalják meg azzal, hogy egészében teszik azt, amit a legtöbb ember csak félig-meddig enged magával megtörténni – ezt először is *határtalan reflexiójukban* látjuk, aztán egy ellentétes lökésben, amely az *eredetekhez* lendíti őket, végezetül pedig abban a módban, ahogyan talajtalanságukba süllyedvén *megkapaszkodnak a transzcendenciában*.

A *reflexió* korát Fichte óta kötődés nélküli okoskodásként, mindenféle tekintély ledöntéseként, a gondolkodásnak mértéket és értelmet adó tartalmak leértékelődéseként értelmezték, amely a világot az intellektus kedvelt játékaként immár akadály nélkül lármával és porral telíti.

Kierkegaard és *Nietzsche* azonban nem azért támadják a reflexiót, hogy megsemmisítsék, hanem hogy határtalanul beteljesítve és tökéletesen uralva felülkerekedjenek rajta. Az ember nem térhet vissza valamiféle reflexió nélküli közvetlenségbe anélkül, hogy önmagát el ne veszítené, ezzel szemben csak akkor tudja végig járni útját, ha nem adja át magát teljesen a reflexiónak, hanem annak közegében jut el önmaga alapjához.

„*Végtelen reflexiójukat*” ezért kettősség jellemzi. Éppúgy lehet teljes összeomlás, mint ahogyan valódi egzisztencia feltétele is. Mindketten kifejezik ezt, a legvilágosabban *Kierkegaard*:

A reflexió nem merül ki önmagában, nem szabhat önmagának korlátokat. Hitszegő, mivel minden döntést megakadályoz; sohasem jut nyugvópontra és végül „dialektikus fecsegéssé” (15) válhat, megmérgezve a reflexiót. Hogy pedig lehetséges, sőt nélkülözhetetlen, abból fakad, hogy számukra minden létezés és cselekvés határtalanul sokértelmű: a reflexió számára minden mindenkor még valami más is jelenthet. Ezt egyrészt a létezés szofisztikája és az egzisztencia nélküli esztétizáló használhatja ki, aki állandóan mindent csak újszerű érdekességéért akart élvezni, s ha még oly döntő lépést tesz is, akkor is fenntartja magának a lehetőséget, hogy a dolgot úgy értelmezhesse, amivel egy csapásra minden megváltozhatnék. (16) Másrészt azonban ezt a helyzetet igazán akkor érthetjük meg, ha tudjuk, hogy – amennyiben becsületesek vagyunk – „a reflexió tengerében” élünk, „melyben senki sem kiállthat oda egyszerűen a másíknak, ahol minden tengeri jel dialektikus.” (17)

A végtelen reflexió nélkül megingathatatlan nyugalomban élnénk, a világ szilárd állaga így abszolút volna, vagyis *babonássá* válnánk. Az ilyen megmerevéssel keletkezik a szabadsághiány. Ezért a végtelen – éppen határtalanul mozgó dialektikája révén – feltétele a *szabadságnak*. Szétfeszíti a végesség bőrtönét. Csakis e közegben válhat a közvetlen szenvedély – amely még nem szabad, mivel híján van a kételkedésnek – végtelen szenvedéllyé, amelyben a kérdés révén fenntartjuk a közvetlen szenvedélyt, mely szabadon megragadottként tulajdonképpen értelemmenten hűséges lesz.

Hogy pedig ez a szabadság üres reflexióban ne váljék semmivé, hanem beteljesedjék, a végtelen reflexiónak „*partot kell érnie*”. (18) Csakis ekkor lel valamire, amiből kiindulhat, avagy kimerül az elhatározás és a hit döntésében. Amilyen valótlán a reflexió önkényes és erőszakos fenntartása, olyan valódi az az alap, amelyről ez uralható az egzisztenciával szembejövő révén, s ebben az egzisztencia kínálja magát, úgy, hogy egyszersmind teljesen uralma alá fogja a végtelen reflexiót, ugyanis teljességgel átadván magát neki.

A reflexiót – amely éppúgy semmivé állhat, mint ahogyan az egzisztencia feltétele is lehet – *Kierkegaard* és *Nietzsche* egybehangzóan jellemzi. Műveikbe foglalt gondolkozásuk ebből bontakozik ki a maga szinte kimeríthetetlen gazdagságában. E gondolkodás ezért értelme szerint lehetőség: benne mutatkozhat meg és válhat lehetővé a „partot érés”, mégha nem is meg végbe teljesen.

Így mindketten tisztában vannak az ember *lehetőségeiről* való tudással, tehát azzal, amivé maguk még korántsem válnak, ha elgondolják. Tudván tudni valaminek lehetetlenségéről – költészet analógiája – nem a hamis, hanem az ébredő és kérdező reflexió.

A lehetőség annak a formája, hogy tudnom szabad, mi nem vagyok még, magának a létnek a készülődése ez.

Eljárását Kierkegaard a legyakrabban „kísérletező” pszichológiának, Nietzsche pedig saját gondolkodását „megkísértőnek” nevezi.

Ezért azt, amik ők maguk és amit végső soron gondolnak, szívesen rejtik el a *fölismerhetetlenségig* és megjelenésmódjában hagyják a megragadhatatlanságig összeomlani. Kierkegaard álnéven írja: „az a valami..., ami vagyok, az éppen semmi”; megbékélés tölti el, hogy „egzisztenciáját kritikus nulla ponton tartja,... valami és semmi között, merő *talánként*.” (19) És Nietzsche is szívesen nevezi magát „a veszélyes *talán* filozófusának.” (20)

A reflexió mindkettőjük esetében különösképpen önreflexió. Az igazság útja számukra önmaguk megértésén keresztül vezet. De azt is mindketten megtapasztalják, hogyan tűnhet el ezen az úton saját egzisztenciájuk, miként léphet a szabad alkotó önmegértés helyébe a saját empirikus létezésért ügyködő szolgáló buzgóság. Kierkegaard jól ismeri azt az iszonytató érzést, amikor minden „szertefoszlik, ha az ember betegesen tépelődik saját nyomorúságos történetén”. Utat keres aközött, hogy „szemlélődés közepette fölemésztí önmagát, mintha csak az egyetlen ember lenne, aki valaha is volt, és az általános emberi commune naufragium szegényes vigasza között.” (21) Ismeri mindenkben a boldogtalan relativitást, a végnélküli kérdéseket arról, hogy mi vagyok én.” (22) Nietzsche pedig így fejezi ki az önreflexió gyötrelmét:

száz tükör közt
önmagadnak is torzul

...

magad kötelén fojtva,
önmegértő!
önkivégző!

...

gömyedve szorulva
két semmi közé
tört kérdőjel,

...

(Tandori Dezső fordítása)

Amikor egy korszak immár nem igazodik el a reflektálásnak és a racionalizáló beszédnek a sokféleségében, a reflexiótól az *eredetekhez* nyomul. Kierkegaard és Nietzsche alighanem ebben is megelőzi korát; ezt az eredendőt általánosan csak későbbi generációk keresik a *nyelviségben*, a közvetlen hatás esztétikai *bájában*, az általános egyszerűségben, a reflektálatlan *élményben* és a *leghétköznapibb dolgokban*. Úgy tűnik, Kierkegaard és Nietzsche már ebben az irányban hatott.

Mindketten tudatosan és szenvedélyes szeretettel élnek az emberi közléslehetőségek forrásánál:

Egyben *nyelverteremtők*, hiszen műveik népük irodalmának remekművei közé tartoznak; és ennek tudatában is vannak. Noha éppoly súlyos a mondanivalójuk és nehéz a hiteles megértésük, mint bármely más nagy filozófusé, magával ragadó stílusuk miatt mégis a legolvasottabb szerzők. De mindketten ismerik a nyelvi valóság önállósodását és megvetik az irodalmiaskodást.

A *zene* mámorosan hatott mindkettőjükre, ám óvnak a zene varázslatos csábításától, s Platónnal és Ágostonnal együtt azok sorába lépnek, akik egzisztenciális gyanakvással viseltetnek a zene iránt.

Mindenütt csattanós *egyszerűséggel* fejezik ki mondanivalójukat, ugyanakkor aggodalommal tekintenek arra az egyszerűségre, amely – hogy a gyengéknek és az átlagnak csalóka táptalaja legyen – szellemtelen és sekélyes egyszerűsítést állít a valódi egyszerűség helyébe, ez ugyanis a legbonyolultabb képzési folyamatnak köszönhetően és racionális egyértelműség nélkül válik nyilvánvalóvá, miként maga a lét is. Óvnak attól, ahogyan előttük még egyetlen gondolkodó sem, hogy – mégoly apodiktikus – megállapításait egyszerűen csak elfogadjuk.

Valóban az eredethez vezető legradikálisabb utat járják, mégpedig úgy, hogy dialektikus mozgásuk sohasem lankad. Komolyságuk a vélt eredet dogmatikus szilárdságának illuziójában nem szűnik meg, de azáltal sem, hogy a nyelv, az esztétikai báj vagy a szimplicitás céljá válna.

Olyan úton haladnak, amelyen transzcendens támasz nélkül nem tarthatnának ki: reflexiójuk ugyanis nem a vitális szükségletek és érdekek önmagától értődő határai között mozog, mint ahogy ez az átlagos modernitás esetében van. Merik vállalni a határtalanságot, hiszen számukra minden vagy semmi a tét. De erre csak azért képesek, mert kezdettől fogva abban gyökereznek, ami egyúttal el is rejtőzködik előlük: ifjúkorukban mindketten az *ismeretlen Istenről* beszélnek. Kierkegaard még 25 évesen írja: „Bár még messze vagyok attól, hogy belsőleg ismerném önmagam, tiszteltem... az ismeretlen Istent.” (24) Nietzsche pedig 20 évesen írta első felejthetetlen versét, az „Ismeretlen Istent”, (25) melynek utolsó sorai úgy hangzanak:

Úgy ismernélek, Ismeretlen!
Téged, mélyen lelkembe nyúlva.
Életem, mint viharzás, összedúlva,
Mefoghatatlan, Rokonom benn!
Úgy ismernélek, szolga lényed.

(Tandori Dezső fordítása)

Sohasem képesek arra, hogy megállapodjanak a világ véges és megismert, ezért hibávaló dolgainál, mivel reflexiójuk határtalan, de éppoly kevéssé képesek kitartani a reflexióban. Épp mert teljességgel áthatotta a reflexió, fogalmazódik meg Kierkegaard-ban: „Ha elhagy énem vallásos értelmezése, akkor úgy érzem magam, mint egy bogár, amely gyermekek játékszere lett; olyan könnyörtelennek érzem, ahogyan a létezés bánik velem.” (26) Iszonyú magányában, megértésre nem számítva, bensőséges

emberi kapcsolatok nélkül Istent szólítja: „Isten az égben, ha mégsem lenne az emberben mély bensőségesség, ahol mindez feledésbe merülhet,... ki viselhetné el.” (27)

Nietzsche mindvégig tudatában van annak, hogy a végtelenség tengerén evez, s mindenkorra le kell mondania a szárazföldről. Tudja, hogy Danténál és Spinozánál nyoma sincs az általa ismert magányosságnak, hiszen ők valamiképpen istenük társaságában éltek. (28) Nietzsche azonban – magányába süppedve, emberektől és a régi Istentől elhagyottan – látja Zarathustrát és gondolja az örök visszatérést, azt a gondolatot, amely éppolyan borzadályal tölti el, mint amennyire boldoggá teszi. halálra szetteten éli végig életét. Szenved problémáitól. Gondolkodása révén mintha csak lelket akarna önteni magába: bárcsak lenne bátorságom mindazt gondolni, amit tudok!” (29) Ámde határtalan reflexiójában mégiscsak mélységes nyugalmat hozó, valóban transzcendens tartalmak bukkannak föl.

Tehát mindketten „rugaskodnak” a transzcendencia felé, a transzcendencia létéhez azonban, ahová igazából senki sem követi őket: Kierkegaard a kereszténységhez, amelyet abszurd paradoxonként, a világról való teljes lemondás negatív elhatározásaként, szükségképpen mártírsággként, fog föl; Nietzsche pedig az örök visszatéréshez és az emberen túli emberhez.

Ezért van az, hogy épp azok a nietzschei gondolatok kelthetik bennünk az üresség érzetét, amelyek számára a legmélyebbek, Kierkegaard hite láttán pedig borzongató idegenkedés futhat végig rajtunk. A nietzschei vallás szimbólumaiban, az immanencia akarásával egyetemben – leszámítva a dolgok örök körforgását, a hatalom akarását, a lét igenlését, a vágyat, amely a mélységesen mély örökkévalóságot akarja – nincs már transzcendens tartalom, ha e gondolatokat felületesen vesszük. E szimbólumokból csakis kerülő úton és fáradsággal lehet lényegi tartalmat értelmezően megjeleníteni. Kierkegaard esetében pedig, aki a teológia mély formuláit keltette új életre, olybá tűnhet, mintha egy valószínűleg nem hívő ember hallatlan művészetével állnánk szemben, aki önmagát hitre kényszeríti.

Épp annak háttérén oly jellegzetes gondolkodásuk hasonlósága, hogy látszólag teljesen és lényegi módon különbözik egymástól az egyik keresztény hite és a másik hangsúlyozott istennélkülisége. A reflexió korszakában – amely azzal a látszattal, mintha minden elmúlt még meglenne, ténylegesen hitetlenségben él – a hit elutasítása és a hit kényszeres vállalása szorosan összetartozik. Az istentelen ember hívőnek, a hívő meg hitetlennek tűnhetik: mindkettő azonos dialektikában áll.

Amit egzisztenciális gondolkodásmódjukkal megalkottak, azt nem hozhatták volna létre a *hagyomány* teljes *elsajátítása* nélkül: mindkettőjüket betöltötte az antikvitásra alapozott műveltség; jámbor keresztény szellemben nevelkedtek, indítékaik elképzelhetetlenek keresztény eredet nélkül. Ha védekeznek is a hagyomány áramlatainak évszázadok alatt fölvetett alakzataival szemben, mégis ebben az eredetben lelenek történelmi és szilárd támaszt; szorosan kapcsolódnak a saját hitüket betöltő forráshoz: Kierkegaard az újszövetségi kereszténységhez, ahogyan azt ő értelmezi, Nietzsche pedig a Szókratész előtti görögséghez.

Ámde sehol, sem a végességben, sem a tudatosan megragadott forrásban, sem a kellő világossággal megértett transzcendenciában, sem a történelmi eredetben nem találunk szilárd támasztékot. Mintha csak létük – mivel a kor kiüttlanságát a végtelenségig

feszíti – a maga *széttöredezettségében* valami igazságot hirdetne, amely nélkül nem jutna szóhoz.

Lényük ugyan hallatlan szuverinitásra tesz szert, ám ez egyúttal rájuk rótt világnélküli magányt is jelent: mintha *kítaszítottak* lennének.

Minden értelemben *kivételek* ők. Testileg visszamaradottak lényükhöz képest: fizionómiájukat viszonylagos észrevétlenség kuszálja össze, nem keltik azt a benyomást, hogy az emberi nagyság típusai lennének. Mintha pusztá vitalitásukból valami hiányozna. Mintha örök ifjan a világba tévedt valóságtalanok, mivel világtalan kísértetek lennének.

A környezetükben élők rejtélyesen vonzódtak hozzájuk jelenlétükben, egy pillanat erejéig mintha magasabb létezésbe emelkedtek volna, de igazából senki sem szerette őket.

Életükben és magatartásukban csodálatos és szokatlan vonások találkoznak. Elhamarkodottan *elmebetegeknek* mondták őket. Valóban elemezhetők pszichiátriailag, a tipizáló diagnózisok vagy rubrikák esetükben azonban semmiképpen sem alkalmazhatók, s mindez nem csorbítja, hanem inkább teljesen napvilágra hozza gondolkodásuk páratlan emelkedettségét és lényük nemességét.

Nem sorolhatók egyetlen korábbi típushoz (költőhöz, filozófushoz, prófétához, szenthez vagy zsenihez) sem, velük az emberi valóság egészen új formája lépett a történelembe; mintegy a sors képviselői ők, áldozatok, akiknek útja kivezet a világból, hogy tapasztalatul szolgáljon mások számára. Modern mártírokként maradéktalanul mozgósítják egész lényüket, bár éppenséggel tagadták, hogy azok lennének. Kivétel számba menő létükkel teljesítik feladatukat.

Mindketten kivételesek olyan sikertelen emberként, akik kellőképpen merészek voltak, akik felé tájékozódunk, akik révén tudomást szerzünk valamiről, amiről áldozatok nélkül sohasem halottunk volna, valamiről, ami számunkra lényegesnek tűnik anélkül, hogy a mai napig kielégítően megérthettük volna. Mintha maga az igazság beszélné, amely léttudatunk mélyén kavargó nyugtalanságot kelt.

Még *életük külsődleges menetében* is meglepő hasonlóságokat tapasztalunk. Már negyvenes éveikben *hirtelen vége* szakadt életüknek. Röviddel előtte – a közeli vég tudata nélkül – nyilvánosság elé lépnek, szenvedélyesen *támadásba* lendülnek. Kierkegaard az egyház és az általános őszintétlenség alakjában megjelenő kereszténységre ront, Nietzsche viszont magára a kereszténységre.

Már a *legelső* fellépésükkel irodalmi hírnévre tettek szert, de később új könyveikhez nem találtak kiadót, ezért saját költséjükön kellett megjelentetni írásaikat.

Abban is közös volt sorsuk, hogy *fogadtatásuk* minden megértést *nélkülözött*. Koruk számára, amely semmiben sem kedvezett nekik, eleganciájának, a költői és széprőri emelkedettségnek, mondanivalójuk kiméletlenségének csábítása eltorlaszolta a tulajdonképpeni törekvésük megértéséhez vezető utat. Haláluk után hamarosan épp azok istenítik őket, akikhez a legkevesebb közülük volt. A kor pedig, amelyen felül akartak kerekedni, szinte kitombolhatta magát az önkényesen kiragadott kierkegaard-i és nietzschei gondolatokban.

A modernitás éppen mellőzésükkel közelített hozzájuk: reflexiójukat – ahelyett, hogy megmaradt volna a végtelen reflexió komolyságában – az önkényes beszédet

szolgáló szofisztika eszközévé tette, szavaikat, akárcsak egész megjelenésüket nagyszerű esztétikai bájként élvezte; eloldatták ők mindazok kötődéseinek még meglévő maradványát, akik nem a valódi komolyság eredetéhez kívántak eljutni, hanem önkényüknek akartak szabad folyást biztosítani. Így hatásuk – lényük és gondolkodásuk valódi értelmével szemben – végletekig bomlasztónak bizonyult.

Önértelmezésük módja

Fiatalkoruktól kezdve állandó reflexióban válik egyre világosabbá számukra feladatuk; életük vége felé még egyszer visszatekintenek, hogy művük átfogó reflexiójával *értelmezzék önmagukat*, amely abban a mértékben kényszerítő, amennyiben az utókor valóban úgy kívánja értelmezni őket, ahogyan ők akarták; a közvetlenül megérthető tartalom túl ismét új értelmet kap valamennyi gondolatuk; ez az önmagukról alkotott kép elválaszthatatlan műveiktől; végtére is ahogyan önmagukat értették, az nem külsőlegesen kapcsolódik gondolkodásukhoz, hanem, egész eszmeviláguk lényeges vonása.

Önértelmezésük átfogó kifejtésének egyik közös motívum az a törekvés, hogy ne *tévesszék össze* őket másokkal. Az összetévesztettség eshetőségét mély aggodalmunként jellemzik. S ez arra készíti őket, hogy gondolataikat ne csak mindig új formában próbálják megfogalmazni, hanem egész életük értelmét – ahogyan életük alkonyán látják – ők maguk ismertessék. Állandóan azon fáradoznak, hogy kijelentéseik félreérthetősége miatt minden lehetséges eszközzel elősegítsék helyes megértésüket.

Mivel mindketten éleslátással tekintenek korukra – kényszerű bizonyossággal látják, mégpedig az emberi létezés legapróbb bontásáig hatolva, mi játszódik le előttük: az évezredekben át egybefüggő élet haláltusája –, s mivel azt is észlelik, hogy rajtuk kívül senki más nem látja azt, hogy ők a kor tudatával rendelkeznek – amely egyébként még senkinek sem adatott meg, de majd másokban is, sőt mindenkiben létrejön –, ezért szükségképpen hallatlan felfokozott *öntudatra* tesznek szert, egzisztenciájuk egészen különös jellemzője. Nem pusztán szellemi fölény ez – Kierkegaard-nál mindenki-vel, akivel dolga akadt, Nietzschénél pedig a legtöbb emberrel szemben –, amit érzékelnünk kell, hanem valami iszonytató, amely a maguk szemében egyedüli magányos világtörténeti lényé teszi őket.

Ámde ezt az öntudatot – amelynek valóságos alapja van, s amely röpke pillanatokra kifejezést nyer, majd ismét szertefoszlik – Kierkegaard esetében mindenkoron mérsékeli keresztény tanításának alázata, mindkettőjüknél pedig az a pszichikai felismerés, hogy emberi *létükben eltévelyedtek*. Esetükben az is bámulatra méltó, hogy éppen ez az eltévelyedett létezési módok a feltétele sajátos nagyságuknak. Ez ugyanis számukra nem a voltaképpeni nagyság, hanem olyanféle, ami megismételhetetlenül és sajátosan a korszituációjához tartozik.

Figyelemre méltó, ahogyan mindketten rokon *hasonlatokkal* fejezik ki létüknek ezt az oldalát. Nietzsche „irka-firkászhoz” hasonlítja magát, „akit valami ismeretlen erő von papír fölé, hogy új tollat próbáljon ki” (30 – betegségének pozitív értéke állandó problémát jelent neki. Kierkegaard úgy érzi, „hogy Isten hatalmas keze áthúzza, kitörli mint valami félresikerült hasonlatot” (31); heringnek érzi magát, amely a „konzerv-

doboz peremére került és szétkenődött”; (32) az a gondolat fogalmazódik meg benne, „hogyminden generációból vannak ketten vagy hárman, akiknek a többiekért hozott áldozatokként és embertelen szenvedések közepette kell felfedezniük, hogy mi szolgálja a többiek javát...” Olyan indulatszónak érzi magát, amely teljesen hatástalan a mondatra”, (33) „a sorban fejjel lefelé nyomtatott betűnek”, (34) a pénzügyi felfordulást hozó 1813-as éve – ekkor született ő is – bankjegyeihez hasonlítja magát: „az az érzésem, mintha nagy értékű lennék, ámde az örült konjunktúrák miatt vajmi keveset érek.” (35)

Mindkettő tudatában van annak, hogy léte „*kivétel*”. Kierkegaard még a kivétel elméletét is kidolgozza, amelynek segítségével értelmezi önmagát, „a kivétel érdekében” szól, „feltételezve, hogy a kivétel sohasem lehet szabály”, (36) és éppen ezért kívánja meg a filozófusoktól, „mivel ő maga a kivétel, hogy védelmükbe vegyék a szabályt.” (37)

Ezért mindketten *paradigmatikusok* szeretnének lenni a többi ember számára. Kierkegaard egyfajta „próba-embernek” tekinti magát: „Emberi értelemben senki sem formálhatja meg magát az én mintámra... Olyan ember vagyok, amivé az ember krízishelyzetben szükségképp válhat: a létezés amolyan kísérleti nyula.” (38) Nietzsche elhárítja magától azokat, akik követni akarják: „ne engem kövess, hanem tenmagadat!”

Ezt a kivételes létet – amelyet feladatuk épp oly gyötrelmesen, mint amilyen egyszerű módon tőlük igényel – mindketten egybehangzón tiszta *szellemi létnek* nevezik, mintha a tulajdonképpeni élet vesztese lennének. Kierkegaard így ír erről: „testileg csaknem minden vonatkozásban elveszítettem a föltételeit annak, hogy egész embernek számíthassak”; (39) a szellemi létén kívül tulajdonképpen nem élt más életet; nem volt sohasem ember, legkevésbé gyermek és ifjú, (39a) és „az emberi lét állati határozmányá” hiányzik belőle. (40) Búskomorsága „a gyengeelméjűség határát súrolja”, ez „az, amit ugyan eltitkolhatna, amennyiben független lenne, de ez használhatatlanná tenné a szolgálatra, amikor nem ő határoz meg mindent.” (41) Nietzsche is megtapasztalja a tiszta szellemi létet, benne „a fény túláradása és az ő naptermészete arra ítéli, hogy ne szeressen”, (42) s ez megrendítően cseng ki Zarathustra „Éji dalából” („Fény vagyok: ő, hogy ha éj lennék!... Tulajdon fényemben élek...” (43)

A kivételességükhöz kapcsolódó szörnyű *magány* mindkettőjükben közös. Kierkegaard jól tudja, hogy nem lehet barátja; Nietzsche pedig világos elmével tűrte egyre mélyülő magányát addig a határig, amíg azt nem érezte, hogy az már elviselhetetlen. Ismét azonos hasonlat bukkan fel mindkettőjüknél. Nietzsche tátongó szakadék fölött álló fenyőhöz hasonlítja magát: „Magányosan! Ki merészelne itt vendégeskedni!... Talán egy ragadozó madár: kárörvendően vjjogva csimpaszkodik hajadba...” S Kierkegaard: „Magányos fenyőként állok itt, egoisztikusan bezárkozva és a magosba törve, árnyat nem vetek, s csak a vadgerle rak fészket ágaim között.”

Létük elesettségével, kudarcával és esetlegességével nagyívú ellentétben áll minden velük megtörtént esemény *értelmének, jelentőségének és szükségességének* életük folyamán egyre erősödő tudata:

Kierkegaard *gondviselésnek* nevezi ezt, s benne az „istenit” ismeri föl: mindaz, ami itt megtörtént, elhangzik és elmúlik stb., baljóslatú dolog. Az, ami tényleges, mindig olybá változik, hogy még valami jóval magasabbrendűt is jelent.” (44) Számá-

ra a tényleges valóság nem az, amitől meg kell szabadulnia, hanem amit be kell járnia, amíg Isten maga meg nem adja a magyarázatot. (45) Tetteinek értelme is csak később derül ki: ez „az a többlet, amit nem magamnak, hanem a gondviselésnek köszönhetek. Állandóan olyképpen mutatkozik meg, hogy azt, amit a lehető legkomolyabb megfontolással teszek, utólag mégiscsak sokkal jobban értem meg.” (46)

Nietzsche látja a *véletlent*. Fontosnak tartja, hogy kihasználja a véletleneket. „Magasztos véletlenség” (47) uralja szerinte létét. „A legmagasztosabb szellemiségű és erejű ember úgy érzi, hogy felnőtt már minden véletlenhez, még mintegy a véletlenek havazásában is.” (48) Ez a véletlenség Nietzsche szemében azonban egyre inkább bámulattal fogadott értelemre tesz szert: „mit jelent a ti véletlenetek? – ti magatok vagytok az, ami megtörténik veletek és nyakatokba zúdul!” (49) Nietzsche egész élete teli van sejtésekkel, minthogy a legnagyobb véletlenséggel vele megtörtént események valami titkos értelmet sejtetnek fel számára, s végezetül ezt írja: „többé már nincsenek véletlenek.” (50)

Mindazonáltal az életlehetőségek határán nem a nehezülő lét, hanem éppen a tökéletes *könnyedség* fejezi ki tudásukat, amit mindketten a *tánc* képével írtak le. Nietzsche életének utolsó évtizedében a tánc – mindig más és más alakban – gondolkodásának hasonlata, az eredendő gondolkodásról van szó. S Kierkegaard: „kiképeztem magam arra..., hogy mindenkor könnyedén táncolhassak a gondolatok szolgálatában... Azon nyomban mozgásba lendítem életem, mihelyt valami nehézség mutatkozik. Milyen könnyedén ropom a táncot, mivel a halál gondolata kecses lábú partnernő; az emberek viszont nekem túl nehézkesek...” Nietzsche örök ellenséget lát a „nehézkés szellemenben” – morálban, tudományban, célszerűségben, stb. –, de meghaladása nem jelenti azt, hogy elvetné, hogy az önkény könnyedségében tetszés szerint mozogjon, hanem hogy a legnehezebbtől vegyen lendületet, s a sikeres önfeledt tánchoz.

Kivételes létük ismerete mindkettőjüket megóvjá attól, hogy *prófétaként* lépjenek fel. Bár olyan prófétának tűnnek, akik számunkra megközelíthetetlen mélységből, de koruknak megfelelő módon beszélnek. Kierkegaard az eső közeledtét hírül hozó mardárhoz, az eső prófétájához hasonlítja magát: „ha a generációban vihar készülődik, s már tornyosulnak a viharfelhők, akkor olyan egyéniségek tűnnek föl, amilyen én is vagyok.” (51) Próféták ők, jóllehet prófétaságukat titkolniuk kell. Feladatuk tudatában állandóan visszatérnek legnagyobb követelményükből, hogy elhárítsák azt a fölfogást, amely őket előképnek és útnak tekint. Kierkegaard nem győzi ismételni, hogy ő nem tekintély, nem próféta, nem apostol, nem reformátor, de még valamely hivatal tekintélyével sem rendelkezik. Feladata a figyelem felkeltése. Csak nyomozói tehetség, ügynök az istenség szolgálatában. Ő csak feltár, de nem mondja meg, mit is kell tenni. Nietzsche „mély bizalmatlanságot szeretne maga ellen ébreszteni”, (52) mint mondja „egy mester emberségéhez tartozik”, „hogy tanítványait megóvjá magától.” (53) Szándékát Zarathustrával mondatja el, amikor elbocsátja tanítványait: „Távozzatok tőlem és óvakodjatok Zarathustrától!” S az Ecce homóban: „végül is semmi sincs bennem egy vallásalapítóból. Egyetlen hívőt sem akarok... Borzongva félek attól, hogy egy napon szentnek titulálnak... Nem szeretnék szent lemi. akkor inkább bohóc... Talán bohóc is vagyok.” (54)

Mindkettőjünkben van valami zavarba ejtő ellentétesség egyrészt a feltétlen és meghatározott parancs látszata, másrészt a félnkség, a visszakozás, a bátortalanság látszata között. A kíséret, a talán, a lehetséges jellemzi beszédmódjukat; alapállásukban vonakodnak attól, hogy vezetők legyenek.

De mindkettő abban a titkos sóvárgásban él, hogy üdvösséget hozzon, ha tehetné, s ha ez mint ilyen emberi becsületességük előtt beigazolódhatna. Ennek megfelelően életük vége felé mindketten vakmerően, majdnem kétségbeesetten, de aztán teljes nyugalommal nyilvános támadásba lendülnek, s ettől kezdve már nem fogják vissza magukat a lehetőségek feltárására, akaratukkal neki feszülnek a *tettek*. Kierkegaard az egyház kereszténységét támadja, Nietzsche pedig magát a kereszténységet veszi célba, de mindketten azonos hevességű erőszakossággal és kérlelhetetlen elszántsággal lépnek föl. Mindkét támadás tisztán negatív akció, az őszinteség tette, nem valami világépítési.

3. A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet

Kierkegaard és Nietzsche jelentősége csakis abból válik világossá, ami a későbbiekben lesz belőlük. Hatásuk beláthatatlanul nagy – az általános gondolkodásban nagyobb, mint a filozófia területén –, de egyben végtelenül kétértelmű.

Hogy tulajdonképpen mi is *Kierkegaard* jelentősége, az sem a teológiában, sem a filozófiában nem világos:

A modern *protestáns* teológia leginkább Németországban – persze ahol megtalálható – áll gyakran Kierkegaard közvetlenül vagy közvetetten meghatározó hatása alatt, annak a Kierkegaard-énak, aki gondolkodása praktikus-aktív összefoglalásaként 1855 májusában „Éjfélikor kiáltás hallatszott” (Mt 25,6) mottóval röplapot terjesztett, amelyen ez áll: „azáltal, hogy te már nem veszel részt azokon a nyilvános istentiszteleteken, amelyeket ma tartanak, ... nagy bűnöd állandóan fogyatkozik: ugyanis nem veszel részt abban, hogy Istent bohócnak nézik, s hogy újszövetségi kereszténységet alakítanak, ami valójában nincs is.”

Kierkegaard hatására a modern *filozófiában* döntő kezdeményezések indultak fejlődésnek. A mai filozófiai gondolkodás leglényegesebb fogalmai, főként Németországban, Kierkegaard-ra vezethetők vissza – arra a Kierkegaard-ra, akinek egész gondolkodása mintha felbomlasztaná az eddigi rendszerező filozófiát és minden spekulációt elvet. S aki, ha a filozófiát egyáltalán elismeri, legfeljebb azt mondja: „A filozófia számot vethet velünk, de nem táplálhat.”

Meglehet, hogy a Kierkegaard nyomdokain haladó teológia és filozófia valami lényegeset elhomályosít, hogy Kierkegaard fogalmait és megfogalmazásait egészen más jellegű saját céljaira használja föl;

meglehet, hogy a teológián belül még egy hitetlen teológia is rafinált kierkegaard-i gondolkodási eszközök segítségével alkotja meg dialektikus paradoxonokban hittételeinek bizonyos fajtát, melyet összeegyeztet értelmével, hogy sajátjának tarthassa a keresztény hitet;

meglehet, hogy a filozófiai gondolkodás titkon Kierkegaard révén jut a kereszténység lényegéhez, amit beszédében nem vall be.

Immár éppily kevésbé világos *Nietzsche* jelentősége. Németországi hatását nem a filozófusoknak köszönheti. De úgy tűnik, hogy minden magatartás, világszemlélet és felfogás hozzá fordul támaszért. Meglehet, hogy nem tudunk mindent, amit ez a gondolkodás magában rejt és eredményez.

Ezért a feladat az, hogy ezentúl tisztességgel járjon el mindenki, aki hagyja, hogy Kierkegaard és Nietzsche befolyásolja: tulajdonképpen hogyan is kezeli őket, hogy áll hozzájuk, mit jelentenek számára, s mit hoz ki belőlük?

Hatásuk közös vonása, hogy megigéznék, de aztán hamar kiábrándítanak; magukkal ragadnak, majd pedig csalódottságot keltenek és magunkra hagynak, mintha a kéz és a szív üres maradna, csakis saját akarataukat fejezik ki világosan: minden azon múlik, hogy az olvasó benső erőfeszítéssel és önmaga révén mire jut közlésükkal, ha nem tölti el olyan elégedettség, amely egyébként konkrét ismeretek, műalkotások, filozófiai rendszerek és hittel elfogadott próféciaik nyomán szokott támaszni. Minden elégedettséget szertefoszlatnak.

Ők valóban kivételek anélkül, hogy példaképei lennének követőiknek. Eddig mindenki neveltségessé vált, aki Kierkegaard-t vagy Nietzscht akárcsak, stílusában is utánozta. Amit e két filozófus tett, az már súrolta azt a határt, ahol a fenséges neveltségbe csap át – csakis egyszer volt lehetséges véghezvinni azt, amit ők ketten megtettek. Mindenféle nagyság az egyszerűségből ered, amely azonosan sohasem ismétlődhet meg. Ehhez az egyszerűséghez alapvetően eltérő módokon viszonyulhatunk, attól függően, hogy önmagunk elsajátító helyreállításával élünk benne, vagy pedig a bennünket megváltoztató, ám egyben eltávolító irányulás *distanciájában*.

Elbocsátanak bennünket anélkül, hogy célt kínálnának nekünk vagy *konkrét* feladatokat állítanának elénk. Mindenki csakis az lehet általuk, ami ő maga. De hogy mi is lesz ez a következőkben, az máig nem világos. A kérdés az, hogy miként kell élnünk nekünk, akik *nem vagyunk kivételek*, ámde erre a kivételre vetjük tekintetünket, amikor benső utunkat keressük.

Olyan szellemi szituációban élünk, hogy már e tekintetünk elfordítása is a tisztességtelenség csírája. Olyan ez, mintha csak ők ráznának fel bennünket a *gondolatlanságból*, nélkülük ugyanis mintha gondolatokban szegényen tanulmányoznánk a nagy filozófusokat. Többé már nem haladhatunk tovább gondtalanul az áthagyományozott fogalomképzés folytonosságában, mivel Kierkegaard és Nietzsche révén az egzisztencia gondolati megtapasztalásának olyan módja vált hatásossá, melynek következményei még nem minden oldalról kerültek napvilágra. Olyan kérdést vetettek föl, amely még áttekinthetetlen, de kitapintható és még nyitott. Ők tudatosították és tették elevenné, hogy többé nem adatik meg számunkra a magától értődő szilárd talaj. Gondolkodásunk már nem támaszkodhat kikezdzhetetlen háttérre.

Milyent foglalkozni kezdünk velük, felmerül az a veszély, hogy vagy elveszítjük magunkat gondolatvilágukban, vagy épp nem vesszük őket komolyan. Elkerülhetetlenül ambivalensen viszonyulunk hozzájuk. Egyikük sem épített világot, talán inkább mindent szertefoszlattak, s mégis pozitív elmék. Sajátosan új viszonyba kerülhetünk az

alkotó gondolkodóval, ha valóban másként közelítünk a két filozófushoz, mint a többi nagy gondolkodóhoz.

Ha a korszakra, kierkegaard-i és nietzschei gondolkodásra tekintve tesszük föl a kérdés: *hogyan és merre tovább*, akkor Kierkegaard az abszurd kereszténységhez utasít, ami előtt a világ alámerül; Nietzsche pedig a távolba, a meghatározatlanba mutat, ami nem olyan szubsztanciaként jelenik meg, amelyből élhetnénk. Válaszaikat senki nem fogadta el, azok nem a mi válaszaink. Rajtunk múlik, eljutunk-e annak fölismeréséhez, hogy tekintettel rájuk mivé tesszük önmagunkat. Semmiképpen sem kell eleve fölvezetni vagy rögzíteni.

Tévednénk tehát, ha azt gondolnánk, hogy az emberi szellem fejlődésének *világtörténeti* áttekintéséből levezethetjük azt, aminek most kellene megtörténnie. Nem állunk a történelmen kívül, mint valami képzeletbeli isten, aki a jövőt is belátva szemléli a történelem egészét. Számunkra jelenünk nem pótolható egy olyan elképzelt világtörténettel, amelyből helyünk és feladataink származhatnának. Ez az előadás sem az egész áttekintésére törekedett, hanem a múlt felelevenítésével kívánta a szituációt önmagából érzékelhetővé tenni. Senki sem tudja, hová érkezik maga az ember és gondolkodása. Mivel, ahogyan a lét, az ember és a világ sem jutott végső kifutáshoz, még kevésbé lehetséges, az egész anticipációjaként, befejezett filozófia. Mi emberek véges célokat tervezünk, de mindig egészen más is történik, mint amit bármely érintett szeretne; ugyanígy a filozófiai gondolkodás az ember benső világát átható tett, amely még nem tudhatja végső értelmét, ezért a jelenkori feladatot sem képes mint valami különösét levezetni a megelőző egészből, hanem a most megtapasztalt eredetből és a még homályosan akart tartalomtól tudatosítja. A filozófia gondolkodásként mindenkor egyben e pillanat számára teljesülő léttudat, amely tudja, hogy e megfogalmazásában nem végérvényes.

A szellemi és tényleges helyzet egészének vélt áttekintésével ellentétben mi egy olyan szituáció tudatában filozófálunk, amely ismét az emberi lét végső határaihoz és eredeteihez vezet. A gondolkodás feladatait, amelyek ebben a helyzetben adódnak, ma senki sem fejtheti ki tökéletesen és határozottan. Úgymond a lehetőségek zuhatagában élünk, állandóan kitéve a bukás veszélyének, de mindenkor készen arra, hogy ennek ellenére ismét felemelkedjünk, s a bölcséletben valóságos, vagyis bennünk az emberi lételet megszüülő gondolatokat, amelyek csakis akkor lehetségesek, ha a horizont határtalan, a valóságok és a tulajdonképpeni kérdések nyilvánvalóak. Azokból a feladatainkból, amelyek ilyenformán kényszerítő erővel kínálják magukat a gondolkodásnak, a következő három előadáshoz csak *egy* emelnék ki:

Ha Kierkegaard-ra és Nietzschére tekintettel sajátítjuk el újból a filozófiai hagyományt, úgy a filozófálás ősrégi problémája, vagyis az ésszerű és az ésszerűtlen viszonya mai új alakjában válik számunkra érzékelhetővé.

Ezt az alapvető problémát fogalmazzuk meg így: *ész és egzisztencia*. A lerövidített megfogalmazás semmiképp sem antitézist, hanem inkább összetartozást jelent, amely egyúttal túlmutat önmagán.

„Ész” és „egzisztencia” szavakat választottuk, mivel úgy tűnt, hogy ezekben a szavakban szóval meg legsűrűbben és legtisztábban az a kérdés, vajon a homály megvi-

lágítható és az eredet megragadható-e – ebből az eredetből élünk anélkül, hogy áttekinthetővé tenné magát, jóllehet a racionalitás maximumát igényli.

Az „ész” szó a kanti tágasságot, világosságot és szavahihetőséget jelenti számunkra; az „egzisztencia” szót pedig Kierkegaard emelte olyan szférába, amely révén végtelen mélységében jelenik meg az, ami kivonja magát bármely konkrét tudás hatóköréből; ez a szó elnyúlhatatlan, mivel csak egy a sok közül, amelyek a lét kifejezésére szolgálnak, tehát vagy egyáltalán semmit sem jelent, vagy pedig azonosmód a kierkegaard-i értelmére tart számot.

Amire a következő három fejezetben vállalkozunk, az mindig a témához kapcsolódó fő gondolatok valamelyike körül mozog. Közös kell legyen bennük az, hogy logikailag megragadott kérdések alakjában éppen azt célozzák meg, ami jelentőségénél fogva az élethez legközelebb áll. A filozófia, ahol ugyanis sikeredik, az az egyetlen gondolkodási forma, amelyben a logikai elvontság és a valóságos jelen valamiképpen azonos lesz. Az eleven filozófiálás lényegi törekvése valójában csakis formalitásban válhat valóban érzékelhetővé. Vannak olyan gondolati műveletek, amelyeknek megragadása és véghezvitele mozgásba hozza az egész ember valamely benső cselekvését: gondolati lehetőségek eredetéből önmagát hozza létre, hogy az emberi létben tudatára ébredhessünk a létnek.

Ha előadásaim ennek a roppant igénynek távolról sem felelnének meg, úgy mégis csak az a lényeges, hogy ismerjük annak mértékét, amiért az ember fáradozik. Az erőinket meghaladó feladatokhoz a bátorságot abból szabad merítenünk, hogy emberi feladatok ezek, s hogy az ember olyan lény, amely erőt meghaladó feladatokat tűz maga elé, továbbá hogy aki hite szerint akár egyetlen pillanatra is meghallotta az eredeti filozófia halk hangját, annak nem szabad lankadnia, arra törekedvén, hogy azt mások számára is hozzáférhetővé tegye.

Csak az ötödik előadás foglalkozik ismét a mai témával, az addig kifejtett gondolatokra visszatekintve mutatja be, hogy a filozófiának mi is lehet a feladata manapság abban a helyzetben, amelynek kialakításában Kierkegaard és Nietzsche döntően közreműködött.

Második előadás

Az Átfogó

A filozófiai logika eredménye. – Az átfogó keresése. Az átfogó két módja. – Történelmi visszatekintés a filozófiai gondolkodás ezen alapvető kérdésére.

A filozófiai gondolkodás egyik lehetősége a *filozófiai logika* mozgása azokban a gondolkodási műveletekben, melyek a létmódokat formájuk szerint jelenítik meg. Mint-hogy ebben a három középső előadásban e lehetőség néhány kezdeményét próbáljuk ki, eltekintünk minden konkrét filozófialástól, vagyis a meghatározott világi, egzisztenciális, metafizikai tartalmak kifejtésétől. Ehelyett inkább azt tartjuk fontosnak, hogy emberlétünkben – a Kierkegaard és Nietzsche által végső határaihoz sodort emberlétünkben – valósítsuk meg azokat a horizontokat és formákat, amelyekben a filozófiai tartalmak immár illúzió nélkül igazolhatják önmagukat.

Ha az ember tiszta betekintést akar nyerni abba, hogy mi igaz és valós – olyan betekintést, amelyet nem bilincsel magához valamely különös adottság és konkrét atmoszféra sem homályosít el –, akkor meg kell próbálnia, hogy gondolkodásával a *lehetőségesnek a legtágabb területére hatoljon*. Ekkor a következő tapasztalatra tesz szert: minden, ami tárgyunk lesz, legyen akár a legnagyobb, mindig valami másban van, nem minden. Bárhová érkezzünk is, a horizont, amely az eddig elérteteket magában foglalja, tovább tágul és arra ösztönöz, hogy feladjunk minden végleges elidőzést. Soha sem jutunk olyan álláspontra, ahonnan a lét zárt egésze áttekinthető lenne, de olyan pontok sorozatához sem, melyek összességével a lét, mégha közvetve is, véglegesen ismertté válna.

Örökösen valamilyen horizontban élünk és gondolkodunk. Mivel mindig adott valamely horizont, s ez állandóan továbbira utal, amely az újólag elért horizontot ismét átfogja, ezért fölvetődik a kérdés: mi ez az *Átfogó*. Az *Átfogó* még nem az a horizont, melyben a valósnak és az igazlétnek minden határozott módja megjelenik számunkra, hanem az, ami minden egyes horizontot magába zár, s ami sohasem jelenik meg horizontként – tehát a voltaképpeni *Átfogó*.

Ez az *Átfogó* számunkra két ellentétes perspektívában jelenvaló és egyúttal eltűnő: vagy mint *maga a lét*, vagyis mindaz, amiben és ami által vagyunk; vagy mint az az *Átfogó*, *ami mi magunk vagyunk*, s amiben valamennyi konkrét létmód élénk táru; közegeként pedig feltétele annak, hogy bármely lét számunkra való lét legyen. Az *Átfogó* egyik esetben sem a mindenkori létfajták *összege*, melynek tartalmából csupán egy részt ismernénk, hanem az *egész* mint a lét önmagát hordozó legszélesebb alapja – legyen az akár *magában* való lét, akár *számunkra* való lét.

Minden természetes tudásunk a dolgokról és a velük való foglalatosságunk az *átfogó lét* e végső és további alapokkal már nem rendelkező eredetei között helyezkedik el, amelyek sohasem jelennek meg tapasztalatunk tárgyaként és elgondolhatóságukban sem válnak tárgygyá, ezért üresnek tűnnek. De talán éppen itt tekinthetünk legmélyebb-

re a létben, míg a létről való minden egyéb tudásunk csupán a részleges, különös lét ismerete.

A sokféleség ismerete mindig más és más tartalmakhoz térít el bennünket, végtelemben jutna az ember, ha valamilyen vitathatatlan cél vagy véletlen érdek révén nem jelölne ki határokat, e határon azonban mindig zavart okozó nehézségekkel küszködik. Ám az Átfogóról való tudás az Átfogó feltételei közötti egészbe állítana be minden tudhatót.

A bölcelet első és mindig újból bejárt útja *magának a létnek* kutatása túl a különös és részleges valóságok végtelenségén. Amikor Arisztotelész úgy fogalmaz, hogy „a régen és most és mindenkor fölvetődő és állandóan megoldatlanságokhoz vezető kérdés, mi is a lét” (Metafizika, 1028 b 4), ezzel nem másra gondol, mint Schelling, aki „a filozófia legősibb és leghelyesebb értelmezésének” azt tartja, hogy „ez a létező tudománya”, a legnehezebb feladat azonban megtalálni, hogy mi a létező, azaz a valódi létező: hoc opus, hic labor est. (II, 3, 76) Hogy ez a kérdés és ebből a kérdésből eredő feladat, mégha számtalan változatban is, a filozófálás kezdetétől mindmáig újra és újra felvetődik, erre alighanem az ad magyarázatot, hogy művelői bíznak az olyannyira kötetlen, szinte végtelen gazdagságában megjelenő filozófálás maradandó alapértelmében.

Az első nehézség az, hogy helyesen értsük meg ezt a kérdést. A helyes értelmezés azonban csakis a válaszban mutatkozhat meg, mégpedig annak megfelelően, hogy belőle kiindulva milyen mértékben érthetjük meg és tekinthetjük át a kérdés történetileg felvetődött formáit és az ezekre adott válaszokat, s hogy mennyire sajátíthatjuk el egy megalapozott értelmi összefüggésben igazságait, illetve vethetjük el tévedéseit. Ez azonban nem sikerülhet – a bölcelet hallatlan tervei és katasztrófái után –, ha egyszerűen csak összegyűjtjük és egymás mellé állítjuk az összes gondolatot, vagy ha önkényesen kiválasztunk egy alapvetőnek vélt szempontot, amelyhez mindennek illeszkednie kell. Az előfeltételezés olyan filozófiai alapállás, amelynek az igazság iránti szenvedélye, bár állandóan saját egzisztenciájával foglalkozik, mégis eszmélésre jut, s mindent szakadatlanul megkérdőjelezve megpillantja azt a *határtalan tágasságot*, amelyben az eredet egyszerűsége végezetül valóban felismerhető.

A léthez mint Átfogóhoz vezető két út közül a szeljtében-hosszában kitaposott és minden kezdő filozófálás számára legtermészetesebb út az, mely magához a magában való léthez vezet, amelyet természetként, világként, Istenként gondoltak el. Mi azonban először a Kant óta elkerülhetetlen másik utat választjuk, mivel arra az Átfogóra kérdezzünk, ami *mi magunk vagyunk*. Jóllehet tudjuk azt, vagy legalábbis számolunk azzal, hogy létünknek ez az Átfogója semmiképp sem maga a lét, az azonban csak akkor válik számunkra kritikai tisztasággal megközelíthetővé, ha végig járjuk azt az utat, amelyet Kant megnyitott.

1. Az Átfogó mint az, ami mi vagyunk: ittlét, általános tudat, szellem

Azt az Átfogót, amely mi vagyunk – nevezzük *ittlétnek, tudatnak vagy szellemnek* – nem ragadhatjuk meg úgy, mint a világban fellelhető és számunkra megjelenő valamit. Ez sokkal inkább az, amiben minden más megjelenik. Tárgyként egyáltalán nem tudjuk megismerni”; csak határként észleljük. E határ felől megbizonyosodva elhagyjuk annak a meghatározott tudásnak a tartományát, amely világos, mivel tárgyi, s hasonlóképpen megismert más tárgyaktól különbözvén jut meghatározottsághoz. Szeretnénk valamiként önmagunkon túl és kívül állni, hogy kívülről szemlélve önmagunkat végre láthassuk, mik is vagyunk valójában; ámde ebben a vélt külső rátekintésben mindig fogva tart bennünket az, amit mintegy kívülről látni szeretnénk.

Röviden elevenítsük föl azokat a kiindulópontokat, amelyekből az Átfogót újra és újra megpróbálták elgondolni:

Elsősorban mint *ittlét vagyok*. Az ittlét birtokolja az átfogó valóság értelmét, amely a kutatható lét – az anyag, az élő test, a lélek és a tudat – különösségeként mutatkozik, de így az már nem az átfogó ittlét. Mindannak, ami számomra valóságos, egyszersmind valamilyen értelemben *ittlészerű valósággal* az én létemmé kell válnia, mint ahogyan például a testem mindig érezhetően jelen van azokban a módozatokban, amikor érzéki benyomások érik, izgalmi állapotba jut vagy érzékel.

Az ittlét mint az engem döntően meghatározó más – a világ. Az ittlét mint Átfogó, ami én vagyok, tárggyá válva azonnal tölem különböző mássá lesz, mint amilyen például a világ. Annak megfelelően, ahogyan az ittlét módjaiban kutathatóak vagyunk, beletartozunk a világszerű létbe, amely egyúttal a számunkra érthetetlen más: a természet; ekkor csupán a lehetséges létmódok egyikeként, nem pedig tulajdonképpeni módon emberiként értelmeződünk. Azáltal, hogy tudunk az ittlét Átfogójáról, amely egyben mi vagyunk, azt az igényt támasztjuk a különössel szemben, amelyet felismerünk önmagunkban, hogy egészben ragadjuk meg önmagunkat.

Jóllehet lételemet sohasem ismerhetem meg Átfogóként, hanem csupán meghatározott empirikus valóságalkazatokkal, például anyaggal, étellel és lélekkel lehet dolgom, s megismerve ezeket sohasem vezethetem vissza egyetlen egy alapra, mégis az állandó jelenlétben én magam vagyok ez az átfogó ittlét. Noha csakis oly módon tudunk a testről és az életről, a lélekről és a tudatról, ahogyan tudatunk számára tárgyiasítva hozzáférhetőek, mégis mindezekben a megismerhető dolgokon mintegy keresztülnézve az átfogó ittlétre is tekintünk, amely egyben mi vagyunk, s amely fizikai, biológiai és pszichológiai kutathatóságában válik csupán különössé, és mint ilyen ténylegesen már nem átfogó. Ezért empirikus tudatom, mellyel eleven ittlétként rendelkezem, önmagában nem konstitutív az Átfogó számára, amely én mint ittlét vagyok. –

A második Átfogóként én *általános tudat* vagyok. Ami *belép tudatunkba*, átélhetővé és tárggyá válik, csakis az lesz számunkra való lét. Ami nem lép be a tudatba, és amit semmiképpen sem ragadhat meg megismerő tudatunk, olyan számunkra, mintha nem is lenne. Ezért mindannak, ami számunkra létezik, olyan alakot kell öltenie,

amellyel tudatunkban elgondolhatjuk és megtapasztalhatjuk: tehát szükség van arra, hogy valamilyen tárgyi lét révén nyilvánuljon meg, s hogy a tudat idői folyamatában jelenléthez jusson, elgondolható formában pedig nyelvvé váljon és ezzel a közölhetőség valamely módjára tegyen szert. Hogy minden számunkra való lét olyan feltételek közé lép, amelyek alapján a tudatban is felléphet, fogva tart bennünket a tudatosíthatóság átfogójában. De képesek vagyunk arra, hogy ezt a létet határnak tekintsük, s hogy a határtudattal nyitottá váljunk másának lehetősége iránt, melyet nem ismerünk. Mármost a tudatnak, illetve a tudott létnek kettős jelentése van:

Mi eleven ittlétként vagyunk tudat, s ilyen tudatként még nem vagy már nem vagyunk Átfogók. E tudat hordozója az élet, amely öntudatlan alapja annak, amit tudatosan megtapasztalunk. A voltaképpeni ittlét Átfogójában mi magunk eleven ittlétként empirikusan kutatható tárggyá válunk önmagunk számára, magunkat ennek az ittlétek fajtabeli csoportjaira osztván és olyan valóságként szemlélve, amely mindenkor különös individuumokra tagolódik. Nemcsak számtalan egyedi tudat, nemcsak egymáshoz többé-kevésbé hasonló tudat vagyunk, hanem *általános* tudat is, s ezzel arra gondolunk, hogy nemcsak egymáshoz hasonló, hanem *azonos* módon irányulunk a létre, amikor észleljük és érzékeljük. Az empirikus tudattal szemben ez a tudat másik jelentése, az általános tudaté, ami Átfogóként vagyunk. A szubjektív tudatmódok sokfélesége és az igazi tudat – amely csak egy lehet – általánosérvényűsége között ugrás van. Az eleven ittlét tudataként végtelenül különös valóság sokféleségében, egyediség szűkösségében tartózkodunk, nem vagyunk Átfogók, általános tudatként viszont egy nemvalóságosban, az egyetemes érvényű igazságban részesülünk, s ilyen tudatként határtalan Átfogók vagyunk. Eleven és tudatos ittlétként mindenkor csupán egyfajta – sőt saját szubjektivitásunkba zárt egyszeri – individuumok vagyunk, mint Átfogó viszont a tudás lehetőségeként, a létre vonatkozó közös tudás lehetőségeként mindazokban a módokban vagyunk, amelyek révén az megjelenik. Éspedig nemcsak a megismerhető helyességében veszünk részt, hanem az akarat, a cselekvés és az érzés formájának általános érvényűként elismert törvényszerűségében is. Ilyen értelemben az igazság időtlen, idői ittlétünk pedig többé-kevésbé átfogó megvalósítása ennek az egyedüli időtlen fennállásnak.

Az idői történésben kibontakozó eleven tudat valósága és az általános tudat nemvalósága – mint az egy igazság időtlen értelmének a helye – között vont éles határ azonban nem végérvényes, hanem az Átfogó megvilágításában végrehajtandó absztrakció. Magának ennek az értelemnek a *valósága*, amely önmagát létrehozó, megragadó, e valóságban mozgó időiség – az új Átfogó, amit szellemnek hívunk.

A *szellem* az Átfogó harmadik módja, ami mi vagyunk. A szellem létének eredetéből adódóan a megérthető gondolkodás, tett és érzés *egésze*, amely nem válik tudásom önmagában zárt tárgyává, hanem *eszme* marad. Ha a szellem szükségképpen az általános tudat igazságának evidenciájára csakúgy, mint ahogyan az ő mására, a megismert és felhasznált természet valóságára irányul, akkor mindkét területen mégiscsak a mindent megvilágosító és összefüggésbe hozó eszmék révén mozog. A szellem az aktivitás átfogó valósága, amely a vele szemben megjelenőkkel és önmagával valósul meg a mindig adott és egyben mindig változó világban. Olyan folyamat ez, amely minden egészt egybeolvaszt és újra előállít, s bár sohasem teljeseedik be, mégis mindig az ittlét

lehetséges beteljesedéséhez vezető útjának jelene, amelyben az általános az egész, minden különös pedig az egészben tagolt lét volna. A mindenkor valós és mindenkor egyben széthulló egészből azért nyomul előre, hogy jelenlevő eredetéből újra és újra megalkossa lehetséges valóságát; s minthogy az egészre tör, őrizni, felfokozni akar, mindent mindenre vonatkoztatni, semmit sem kizárni, mindennek megadni helyét és megvonni határait.

A szellem az időtlen tudat általános absztrakciójától eltérően ismét csak idői történet; ebben hasonlítható az ittlétnek; de ettől eltérően nem pusztán biológiai-pszichológiai történet, hanem a tudás reflexiója révén van mozgásban. A szellem önmagából érthető, nem kutatható természeti eseményként, s mindenkor az általánosra irányul az általános tudatban, hogy megragadhassa önmagát és önmagán munkálkodjék tagadás valamint igenlés révén; önmagával bírkózva születik meg.

Ittlétként és szellemként átfogó valóság vagyunk. Ám ittlétként *öntudatlanul* kötődünk a matéria, az élet és a lélek végső alapjaihoz: ebben az Átfogóban önmagunkat tárggyá téve *örökkö*sen csak *kívülről* ismerjük meg magunkat, egyúttal széttagolva magunkat egymástól ugrásszerűen elkülönített és csakis ebben az elkülönítésben kutatható valóságokra (matériára, életre, lélekre). Szellemként viszont *tudatosan* mindazzal kapcsolatban állunk, amit megérthetünk; az érthetőség fényében átalakítjuk a világot és önmagunkat, amely *egészekbe* illeszkedik; ebben az átfogóban téve önmagunkat tárggyá mostmár *belülről* ismerjük meg önmagunkat mint egy és egyetlen átfogó valóságot, amelynek minden szellem, és amely csakis szellem.

Az ittlét, az általános tudat és a szellem különbözősége azt jelenti, hogy nem elszakítható tényállásokat állapítottunk meg, hanem ezek azt a három kezdeményt jelenítik meg, amelyből érezhetővé kell válnia a lét Átfogójának, amely mi vagyunk, s amelyben mindenfajta lét és kutatható valóság kínálkozik számunkra.

Ez a három mód nincs egymás nélkül, de nem is az Átfogó, ahogyan az megjelenik számunkra. Az általános érvényű igazság helyeként az *általános tudat* nem zárható önmagára. Egyrészt *ittlétben* lévő alapjára, másrészt arra a hatalomra utalja a *szellemet*, amelynek alá kell vesse magát, hogy értelmes és egész lehessen. Az általános tudat az átfogó nem valós artikulációja, amely révén az Átfogó szétválik egyfelől oly módon, hogy kutatható természeti eseményként önállósodhat és megismerhető, másfelől pedig, ahogyan megérthető, egészekké zárul, önmagát áttekinthető valóság alakjait hívják létre, amikor lényegünk az Átfogóban tárggyá teszi önmagát; az *általános tudat* pedig az az alak, amelyben az Átfogót az általános érvényűség és a közölhetőség feltételként tekintjük.

2. Az Átfogó mint maga a lét: világ és transzcendencia

Azt az átfogót, amely mi vagyunk (mint ittlét, általános tudat és szellem), meghaladjuk kérdésünkkel: vajon ez az egész maga a lét? Ha ez a lét az, amelyben meg kell lennie a voltaképpeni létnek, akkor azt gondolhatnánk, hogy valójában minden lét megjelenik nekünk. Nietzsche, aki a létet kifejtett létnek fogja föl, létünket pedig kifejtésnek, minden egyéb létet illuzórikus háttérvilágként utasít el. Ám a kérdés nem

szűnik meg a dolgokról szerzett tudásunk határán és az Átfogó – amely mi vagyunk – határtudatán belül. Ez az Átfogó, amely én vagyok, és amelyet ittlétként, általános tudatként és szellemként ismerek, önmagából nem ragadható meg, hanem valami máshoz utal. Az Átfogó, amely mi vagyunk, nem maga a lét, hanem *magának a létnek* a megjelenése az Átfogóban (nem pedig annak látszata).

Maga ez a lét azonban, minthogy határjelzés révén érzékelhető számunkra, és ezért kérdésföltevésünk *végső* instanciája, amennyiben ez a kérdezés saját helyzetünkben indul ki, úgy magában valóan egyúttal az *első* is. Nem mi idéztük elő, nem kifejtés, nem valami tárgy ez. Sokkal inkább maga e lét veti föl kérdéseinket és nem hagy nyugodni.

Annak az Átfogónak, amely mi vagyunk, egyik határa a *faktum*. Még ha mindent, amit megismerünk, formája szerint mi alkotunk is meg, mivel ennek fel kell lépnie azokban a módokban, ahogyan számunkra tárgyá válhat, ennek ellenére ittléte szerint még a legparányibb porszemecskét sem mi alkotjuk meg. Ilyenformán maga a lét a kutatás számára végeláthatatlannak mutatkozik, ugyanakkor állandóan visszahúzódik és csak közvetve jelentkezik abban, amit tapasztalatunk során meghatározott ittlétként és a történéis minden különösségével együtt tekintett törvényszerűségeként találunk. Ezt nevezzük *világnak*.

Az Átfogó, amely mi vagyunk, másik határát abban a *kérdésben* találjuk, hogy mi által Átfogó: a lét a transzcendencia, amely a kutató tapasztalásnak még közvetve sem mutatkozik meg; ez az, ami tulajdonképpen Átfogóként éppoly kérielhetetlenül „van”, mint ahogyan láthatatlan és megismerhetetlen.

3. Egzisztencia: az Átfogó valamennyi módjának megelevenedése és talaja

Az Átfogó eddig tárgyalt létmódjainak összessége mély nyugtalansággal tölti el azt a filozófáló embert, aki nem szeretne elveszni az elgondolhatók szemlélésében, hanem a tulajdonképpeni léthez akar előrenyomulni: túl keveset tud ama látszólag fölmérhetetlenül gazdag sokféleség túlzott tarkaságában, amelyhez utasíftják; az ily módon megragadott Átfogó valamennyi dimenziójában nem magát a létet sejtí: olyan tágasság szabadul rá, amelyben a lét mintegy üressé válik. Így a transzcendencia csak valamiféle közömbös nem-tudhatóság lenne. S bár a szellem roppant egész volna, de benne mint ha minden egyén eltűnne, akár csak a belső világ rejteke, maga a szellem.

Csak a lehetséges *egzisztencia* tudatában érhető el a filozófálás középpontja.

Az egzisztencia nem a horizontok valamely horizontja tágasságának értelmében az Átfogó, hanem az önlét jelentésében felfogott *eredet* értelmében, ami nélkül minden tágasság üres volna. Az egzisztencia hordozza, bár sohasem lesz tárgy és alak, az átfogó valamennyi módjának értelmét.

Míg az ittlét az általános tudat és a szellem egyidejűleg jelennek meg valamiként a világban és kutathatók tapasztalati valóságokként, az egzisztencia nem tárgya valamely

tudománynak. Ennek ellenére úgyszólván tengely itt, ami körül mindaz forog, aminek a világban számunkra valóban van értelme.

Az egzisztencia először olyan, mint egy új *beszükülés*; hiszen mindenkor az egyik egzisztencia a másikkal van együtt. Úgy tűnhetik, mintha az Átfogó tágassága az önlét (Selbstsein) mindenkori egyszerűségébe vétetne vissza, amely tekintettel az átfogó szellem valóságára úgy néz ki, mint egy elenyésző pont. Ez a szűkösség azonban, mintegy e meghatározott tudat és e szellem empirikus ittlétének a testében, valójában *történetiségként* a lét mélységének egyetlen lehetséges kinyilvánulása. Az önlét az Átfogó valamennyi módjaiban csak egzisztenciaként bizonyosodhat meg önmagáról.

Ha az egzisztenciát mindenekelőtt az *általános tudattal* állítjuk szemben, úgy az egzisztencia az alap rejtettsége bennem, amelynek megmutatkozik a transzcendencia:

Az Átfogó, amely mi vagyunk, mindig csak másra vonatkoztatottságában van. Ahogyan *tudat* csak azáltal vagyok, ha egyidejűleg megpillantva ama tárgyi *lét* mását is, amelynek feltételei közepette vagyok, ha egybefonódom a *transzcendencia* tudásával, amelynek hatalma által tulajdonképpen én magam vagyok. A másik vagy a világban való lét az általános tudat számára, vagy transzcendencia az egzisztencia számára. Ez a kettős másik csak az egzisztencia tudatosulása révén nyer megvilágítást. Egzisztencia nélkül elvész a transzcendencia értelme. Közömbös megismerhetetlen maradna így, vagy a tudatos ittlét számára valami félelmes és rémítő volna, s ezért a babona és a félelem pszichológiailag kutatatandó ittléte lenne, amelyeket a tények ésszerű belátásával az általános tudat révén kellene elhárítani. Kizárólag az egzisztencia által lesz a transzcendencia félrevezető babona nélkül jelenvalóvá olyan valóságként, mely magáértvalóan sohasem elenyészve tulajdonképpen.

Ha pedig a *szellemmel* állítjuk szembe az egzisztenciát, úgy mintegy ellenlábását kapjuk a szellemnek:

A szellem *egészszé* akar válni, a lehetséges egzisztencia viszont *tulajdonképpen* lét akar lenni.

A szellem áthatóan *megérthető*, egészben tér meg önmagához, az egzisztencia azonban a *megérthetetlen*, amely egzisztenciaként szemben és együtt áll az egzisztenciával, minden egészet áttör anélkül, hogy valamely tulajdonképpen egészet valaha is elérhetné. A beteljesült *átláthatóság* maga a szellemben létezedetté válna, ezzel szemben az egzisztencia tetszőleges szellemi megvilágításnál is mindenkor eloszthatatlan *homályban* meghúzódó *eredet* marad.

A szellem mindent *valamely általánosban és egészben megszüntet-megőrzi és eltünteti*: az egyén szellemként nem önmaga, hanem mintegy az esetleges individuális és szükségképpen általános egysége. Az egzisztencia azonban *nem oldható fel egy másikban*, a tulajdonképpen önmagánál maradó, képviseletlen ez, s ezért minden ittléthez, tudathoz és szellemhez képest a voltaképpen létező a *transzcendencia* színe előtt, kizárólag csak *ő adja át magát maradéktalanul* a transzcendenciának.

A szellem minden egyedit *általánosból* igyekszik megragadni, ha az általános eseteként ismeri meg, vagy az *egészből*, ha az egész részének tekinti. Az egzisztencia az immár érvényes általánosból le nem vezethető döntés lehetőségeként eredet az időben, olyan egyes ez, amely történetiség: időbeliség által, nem pedig általános fogalommal ragadjuk meg így az időtlenséget.

Történetileg a szellem visszatekintvén *átlátható totalításban* jelenvaló önmaga számára; ezzel szemben az egzisztencia történetileg *örökkévalóságként az időben* konkrét ittlétének abszolút történelmisége a maga mindenkor fennmaradó szellemi áttekinthetlenségében. Az egzisztencia azonban nem pusztán ez a beteljesületlenség és minden idői ittlétnek ez a felemássága, mely ittlét mindig még szellemi egészüléssé is kell hogy táguljon és változzon, hanem a tulajdonképp *érvényesült idői ittlét*: paradoxonja az időiség és az örökkévalóság egységének. A szellem közvetlensége *csírázó idea*, melynek általánossága teljes világossággá bontakozik ki. Az egzisztencia közvetlensége viszont történelmisége, transzcendenciára vonatkozván, vagyis az egzisztencia hitének szüntelen közvetlensége.

A szellem *hite* az általános eszme élete, s ez végső soron azt jelenti, hogy a *gondolkodás - lét*. Az egzisztencia hite azonban a benne megalapozatlan, amelyen számára minden nyugszik, amelyben számára a szellem, a tudat és az ittlét is kötött és bezárt, s amely maga elsőként jut törekvéshez és célhoz; ilyenformán Kierkegaard tétele érvényes: a *hit - lét*.

Ha az egzisztencia *megéri* önmagát, akkor ez nem valamely másik megértése, de nem is olyan megértés, amely a megértőtől eloldottan valamely tartalom megértését jelenthetné, s nem is odanézés, hanem csak a *megvilágosodásban keletkező eredet*. Nem olyan ez, mint egy másikban való részesedés, hanem egységben a megértés és a megértettnek a léte. Továbbá nem az általánosban való megértés, hanem az általánosban (a szellem közegében) való megértésen át vezető úton az a megértés, amely híján van az általánosításnak az abszolút jelenvalóságban, a tettben, a szeretetben és az abszolút tudat valamennyi alakjában. Annak a különbségről van szó, ahogyan megértem és tulajdonképpen sohasem vagyok képes megérteni egy másik ember szeretetét, illetve ahogyan saját szeretetemet értem meg, hiszen ez én magam vagyok; avagy, ami ugyanaz, arról a különbségről, ahogyan mindenbe beleérezvén valamely eseményt vagy élményt megértek, illetve ahogyan mással fölcserélhetetlen módon értek meg, mivel magamat a transzcendencia előtt tudom.

Ha az egzisztencia akár az általános tudathoz vagy szellemhez, akár az Átfogó minden egyéb létmódjához viszonyítjuk, ugyanaz derül ki: egzisztencia nélkül mindegyik üres, mintha csak üreges vagy talajtalan volna, mindegyikük hamis lesz, hiszen végtelesen álarc-létet és pusztá lehetőségletet vagy póre ittlétet jelent.

4. Ész: az Átfogó módjait összefogó kötelék

Láttuk az Átfogó módjait:

A lét mint a mása vagy a világ (ez empirikusan ittlétként általános érvényűen kutatható) vagy a Transzcendencia volt (ami a magában való lét).

Az Átfogó – amely *mi vagyunk* – léte vagy ittlétünk volt (még meghatározatlan, átfogó ittlét-valóságosként), vagy általános tudat (a számunkra való lét minden tárgyias és értelemszerű általános érvényűségének helyeként vagy a szellem az eszmékkel áttelekített tudat egybefüggő mozgásának egyetlen egészeként.

Eredetként pedig, ahonnan az Átfogó mindeme módjai megelevenednek, és amelyet mintegy beszédükkel megjelenítettek, az *egzisztenciát* érintettük: az önlét homályba vesző alapját, az elrejtettséget, ahonnan szembejövők magammal, amelynek először válik valóságossá a transzcendencia.

Az egzisztenciához elválaszthatatlanul kapcsolódik valami más is, ami az Átfogó módjainak *összefüggését* biztosítja. Ez nem egy új egész, hanem állandó követelmény és mozgás. De nem is az Átfogó további ráadás létmódja, hanem az Átfogó valamennyi módjának *köteléke*. Ezt *észnek* nevezzük.

Ami „ész” volt eddig a történelemben, hogy ez önmagát miként is értelmezte, s amit még Kierkegaard és Nietzsche számára jelentett, hogy mi is vezetett az iránta táplált bizalomhoz vagy bizalmatlansághoz, mindez minden egyes esetben kérdéses. Az Átfogó módjainak megvilágítása során át kell tekintenünk azt a sokértelműséget, amit az ész jelent.

Ha az észet a *tárgyiasan világos gondolkodásnak* tekintjük, az áttekinthetetlen áttekinthetővé változtatásának, úgy mindössze az általános tudat átfogóját jelenti. Ezt a német idealizmus hagyományának megfelelően jobb *értelemnek* nevezünk.

Ha pedig az *egészekhez* vezető út az ész, vagyis az eszme élete, akkor az ész a *szellem* átfogója.

Ha viszont az ész a *gondolkodás elsőbbsege* az Átfogó valamennyi módjában, úgy ezzel a gondolkodáshoz képest már többet fogtunk be. Ilyenformán az ész a minden határt átlépő, mindenkor követelményeket támasztó gondolkodás, amely nemcsak azt ragadja meg, ami általános érvényűen tudható és ami maga is ésszerű az események rendjének és törvényszerűségének értelmében, hanem még a másikját is napvilágra hozza, mivel ugye voltaképpen észellenes előtt áll, megérintve, s ezáltal létre is hozva azt. Az ész a gondolkodás elsőbbsege révén képes arra, hogy a határokat állandóan meghaladva világítsa meg az átfogó valamennyi módját, anélkül azonban, hogy maga az Átfogó is ehhez hasonlóvá válna. Az ész csak mintegy tulajdonképpeni Átfogó, amelynek mégis állandóan vissza kell húzódnia, megragadhatatlan marad, leszámítva az Átfogó módjainak alakjait, amelyekben mozog.

Az ész *nem sajátjogú eredet*, minthogy azonban átfogó kötelék, olyan *mintha* eredet volna, amelyben minden más eredet feltárulkozhat. *Nyugtalanság* ez, amely nem enged, hogy megálljon valamely ponton; a szakítást öntudatlan közvetlenségével az Átfogónak abban a módjában vitte véghez, amely mi vagyunk; állandóan visz előre. Ámde az ész az is, ami végül szétaradó *nyugalmat* kelthet, de nem egy állítólagosan önmagában bízó észszubsztancia nyugalmát, hanem annak a létnek a nyugalmát, amelyet az észnek köszönhetünk.

Kiolthatatlan a bölcsélet törekvése – melynek elvesztésével tönkre menne –, hogy észre tegyen szert, s hogy észként újra alkossa önmagát, mégpedig tulajdonképpeni észként, amely egyre világosabban emelkedik el a pusztán úgynevezett ész eltévelyedésétől és leszűkítésétől, s amely a maga részéről ésszel szembeni kifogásainak jogot formálhat és határt szabhat.

Az ész *nem fulladhat meg* az Átfogó valamelyik módjában; az ittlétben az ittlét akarásának javára, amely pusztá szűkösségében céltudatosan, de mégiscsak vakon állítja magát; az általános tudatban végnélküli helyességek javára, amelyek közömbösek

maradnak; de a szellemben sem egy önmagára záruló és harmonikus totalitás érdekében, amelyet szemlélni ugyan lehet, élni azonban képtelenség volna.

Az ész mindig túl kevés, ha meghatározott formákba végérvényesen bezáratik – s mindig túlságosan sok, ha saját jogú szubsztanciaként lép föl.

Az *ésszerű alapállással* határtalan világosságra törekszem, megértem a tudományos megragadható ismeretet, a tapasztalati valóságot és az elgondolhatóknak kényszerítő érvényességét, ugyanakkor a tudományos beláthatóság és a voltaképpeni világosság határainak tudatával élek, s mégis az Átfogó módjainak valamennyi eredetéből a gondolkodás egyetemes kibontakozásához igyekszem, mindenütt elvetem a gondolat hiányát.

Maga az ész azonban *nem időtlen fennállás*, nem is az igazság nyugvó birodalma (hasonlóan a tudományos ismeret tartalmaihoz, melyek érvényességi jelentése mozduatlan, bár meghódításuk nyughatatlan és határtalan mozgás volt és marad), de maga a lét sem. Éppennyire *nem* valamely tetszőleges eszme *puszta pillanata*, hanem az ész maga egybefogó, emlékező és tova hajtó erő, melynek határa mindenkor újra csak az, amiből tartalma ered, s amely e határok mindegyikén túl lép, hiszen állandó elégedetlenséget fejez ki. Belép az Átfogó valamennyi módjának formáiba, s mintha maga is semmi volna, mint az a kötelék, amely azonban nem önmagából áll, hanem a másiktól hozza létre azt, ami maga és amivé válhat.

Az ész *egységre* törekszik, nem éri be azonban sem az általános tudat révén tudható helyesség síkjával, sem a szellem nagy és hatékony egység-képződményeivel. Az ész épp úgy döntően ott van, ahol az egzisztencia áthatol ezeken az egységeken, s nyomban ismét megjelenik, hogy kommunikációra készítse azokat az egzisztenciákat, amelyek az abszolút távollét szakadékával szembesülnek.

Az ész lényege mintha az *általános* volna, vagyis az, ami törvényre és rendre törekszik vagy már törvény és rend. De maga is közel kerül ezek megértéséhez az egzisztencia egyik lehetőségeként. Maga az ész még az egyetlen, amelynek révén számára a negativitás káosza az éjszaka iránti szenvedéllyel szert tesz a lehetséges egzisztencia módjára, amelyet a hozzá mérten éppenséggel idegen végérvényesen feláldoz ezen a lekülsőbb határon.

5. Ész és egzisztencia

Létünk nagy pólusai tehát az *ész* és az *egzisztencia* – jelentkezzenek bár az Átfogó tetszőleges módjában. Egymástól elválaszthatatlanok. Ha az egyik elvész, akkor velevész a másik is. Az ész mégsem veszhet bele az egzisztenciába egy olyan makacs csakazértis kedvéért, amely kétségbeesetten hadakozik a nyilvánossággal szemben. Az egzisztencia sem veszhet bele az észbe valamiféle áttekinthetőség érdekében, amely mint áttekinthetőség összecseréli magát a szubsztanciális valósággal.

Az egzisztencia csakis az ész révén válik *világossá*; az ész pedig csakis az egzisztenciától kapja *tartalmát*.

Az észben munkál az a késztetés, hogy a helyesség mozduatlanságától és tetszőleges végnélküliségétől továbblépjen a szellem eszméinek összessége révén megvalósuló

eleven kötelékhez, a szellemtől pedig az egzisztenciához mint ahhoz a hordozóhoz igyekszik, amely a szellemnek tulajdonképpen létet kölcsönöz.

Az ész a másakra van utalva: az őt hordozó egzisztencia tartalmára, amely benne világosodik meg és belső késztetést ad az észnek. Tartalom nélkül az ész pusztá értelem lenne, észként pedig talajtalan volna. Amiként az értelem fogalmai szemlélet nélkül üresek, éppúgy üres az ész egzisztencia nélkül. Az ész nem pusztá észként van, hanem a lehetséges egzisztencia tette.

De az egzisztencia is a másokra van utalva, mégpedig a transzcendenciára, melynek következtében az egzisztencia – amely nem alkotta meg önmagát – független eredetté válhat a világban; transzcendencia nélkül az egzisztencia terméketlen és szeretetnélküli démonikus csakazértis. Az észre utalt egzisztencia az ész fényében tapasztalja meg a transzcendencia nyugtalanságát és igényét, csak az ész kérdéseinek ösztökéjétől lendül tulajdonképpen mozgásba. Az ész nélkül az egzisztencia tehetetlen és szunnyadó, mintha nem is lenne.

Az ész és az egzisztencia tehát nem két egymással szembenálló hatalom, amelyek küzdenének egymással a döntés elnyeréséért. Mindkettő csakis a másik révén van. Kölcsönösen előre viszik egymást, egymásnál lelnek világosságra és valóságra.

Jóllehet sohasem válnak valamiféle végérvényes egésszé, minden valódi megvalósulás csakis belőlük Egész.

Az egzisztenciát nélkülöző ész az általános tudat vagy a szellem dialektikájának mozgásába kerül, amely annak ellenére, hogy a benne ható gondolkodás igen gazdag lehet, s bár tetszőleges, mégiscsak pusztán intellektuális mozgás. Ha az intellektuálisan általánosba vezetődik át történetiségének megkötő gyökerei nélkül, úgy immár megszűnik észnek lenni.

Az ész nélkülöző egzisztencia pedig, amely az érzésre, élményre, kétkedés nélküli késztetésekre, ösztönre és önkényre támaszkodik, vak erőszakosságba, ezzel együtt pedig az ittlét e hatalmainak empirikus általánosságába keveredik. Az egzisztencia történetiség nélkül, az esetleges ittlét pusztá különösségében annak transzcendencia nélküli öntételezésével megszűnik egzisztenciának lenni.

Egymás nélkül mindkettő elveszti a lét igazi kontinuitását, s ezáltal azt a megbízhatóságot is, amely kiszámíthatóság nélkül is sajátja az igazi észnek és egzisztenciának. Végül is így már csak a kommunikációt nélkülöző erőszakosság formája szerint különböznének. Szigetelődjék el akár az ész, akár az egzisztencia, immár egyik sem az, aminek önmagát nevezi: csupán megfogalmazásuk marad meg anélkül, hogy az alap és a cél az ittlét szűkülő terében valótlán, önmaguk által sem hitt igazolás fátylával a kölcsönösen megsemmisülő ittlét kifejezőeszközeként alkalmazható lenne.

Az idői ittlétben azonban nincs helye a nyugalomnak. Sokkal inkább elkerülhetetlen a mozgás az egyes és az általános, a valóság és a tágasság, valamint az egzisztenciális hit megkérdőjelezetlen közvetlensége és az ész végtelen mozgása közötti feszültségbe.

6. Ráeszmélés ezen alapvető gondolat formájának jelentésére

Miután áttekintettük annak módjait, ahogyan az Átfogót – amely mi vagyunk, illetve amely maga a lét – elgondoljuk, valamint megvizsgáltuk az ész és az egzisztencia polaritását, érdemes rákérdeznünk, hogy *formájukban* mit jelenthetnek és mit nem ezek a gondolatok, amelyek filozófiák egész sorában kerültek kifejtésre.

A *világ* tárgyait abban a formában ismerjük meg, hogy egymásra vonatkoztatottságukban tekintjük és egymásból *levezetjük* őket. Azt, ami előttünk felbukkan, akkor értjük meg, ha sikerül valami más révén megragadnunk.

Ha pedig a bölcselet az Átfogóval foglalkozik, akkor nyilvánvaló, hogy ezt nem világbeli tárgyként értjük meg, s mindenekelőtt, hogy az Átfogó módjai nem vezethetők le valamely bennük jelentkező különösből:

Ha az Átfogót gondolkodásnak nevezzük, akkor érvényes az, hogy egy elgondoltból nem vezethető le a gondolkodás;

ha tudatunknak nevezzük, akkor érvényes az, hogy egy tudat számára való létből nem vezethetjük le a tudatot;

ha egésznek nevezzük, akkor érvényes az, hogy valamely egyesből, s legyen az még oly átfogó egész is, nem vezethető le az egész;

ha ittlétnek nevezzük, úgy érvényes az, hogy ez meghatározott, tárgyiasan megismert ittlétből nem vezethető le az ittlét;

ha észnek nevezzük, akkor valamely ésszerűtlenből nem vezethető le az ész;

ha pedig egzisztenciának nevezzük, akkor az Átfogó egyetlenegy módjából, sőt valamely tartalmából sem vezethető le az egzisztencia.

Röviden: egy számunkra való létezőből nem vezethető le *létünk*, abból, ami nekem megjelenik, nem vezethetem le önmagamat.

Éppily kevésbé vezethető le a *magában való lét* abból a létezőből, amelyet *mi* ismerünk meg:

Ha létnek nevezzük, úgy érvényes az, hogy a létezők sokaságából nem vezethető le a lét;

ha magában való létnek nevezzük, úgy érvényes az, hogy a jelenségből nem vezethető le a magában való lét;

ha transzcendenciának nevezzük, úgy érvényes az, hogy a tárgyi létből, a valós létből, az ittlétből nem vezethető le a feltétlen.

A gondolkodó emberben mindig újra és újra felbukkan az, ami minden általa elgondoltat meghalad.

A bölcseletben érvényesült még egy ellenkező irányú tendencia is, hogy ugyanis a *voltaképpeni létből*, amiként az átfogót elgondolták, vezették le a különös létet, ahogyan azt tárgyilag megismerjük, s hogy velünk együtt az egész világot a filozófiailag megismert forrásokból állítják elő, ahogyan a világbeli dolgokat okaikból értjük meg. Ez csakugyan mindig a filozófiai gondolkodást megszüntető radikális tévút. Hiszen az átfogó sohasem ismerhető meg olyan valamiként, amelyből valami más levezethető. Minden mégoly átfogó tárgy, minden elgondolt egész, s még minden tárgyként elgondolt Átfogó is mint tárgy egyedi létező marad, mivel rajta és rajtunk kívül vannak még

más tárgyak is. Maga az Átfogó – akár az, ami mi vagyunk, akár mint a magában való lét – kivonja magát a meghatározott tárgyas lét köréből. Amennyiben mi magunk vagyunk, annyiban csak megvilágítást nyer; amennyiben magában való létként gondoljuk el, annyiban megjelenésében a beláthatatlan felé kutatva ragadjuk meg; amennyiben pedig transzcendenciaként szól, úgy az abszolút történeti egzisztencia felől hallgatjuk.

Minthogy tehát az Átfogót semmilyen alakban sem mint önmagát ismerjük meg, ezért nem vezethető le belőle a számunkra való lét. Ez csak akkor történhetne meg, ha már előbb mint önmaga ismert volna. Ezért járnak el az elhibázott levezetési kísérletek úgy, mintha a megismerés révén már eleve a létet sajátítanak le.

Ezek a levezetések – mondjuk az elgondolható és számunkra a világban valaha is megjelenő dolgok valamennyi *kategóriájának* levezetései *egyetlen* elvből – mindig csak olyan viszonylagos levezetések lehetnek, amelyek segítségével egyes szempontokhoz jutnak a maguk összefüggéseivel egyetemben. Az erre irányuló kísérleteknek az az értéke, hogy élesíti a határ tudatát.

A *valós történet* levezetései az alapul szolgáló háttér elméleteiből modelleket alkotnak; de mindig csak lehatárolt valóságokat érnek át, az empirikus ittlét pusztá aspektusait ragadják meg. Maguk is e határtalanul előre haladó megismerés funkcióinak bizonyulnak. Sohasem azok, amik alkalmanként hitük szerint lenni szeretnének, nem a magában való valóság ismeretei.

A *világ* egész létének – önmagunkat is beleértve – levezetése a transzcendenciából (emanációval, fejlődéssel, oksági láncolata) képzeletbeli; a teremtésgondolat az őstitok kifejeződése, az érthetetlennek kimondása, a kérdés elnémulása az alaptalan alapban.

Bármiként gondolják is el az Átfogót, minduntalan lábra szokott kapni egy-egy pillanatra az az eszme, melynek fényében az Átfogó átmenetileg mint *kutatási tárgy* jelenik meg. Valójában az Átfogó valamennyi módjával ez történik. Mindannyiszor abban tévednek, hogy tudattartalomként vélik elérhetni azt, ami kizárólag határtudatként és önmaga tettének igényeként igaz.

Az Átfogó az ittlét, a tudat és a szellem empirikus valóságaként látszólag az *antropológia, a pszichológia, a szociológia és a szellemtudományok* tárgya lesz. Ezek a tudományok az emberi jelenségeket kutatják a világban, mégpedig úgy, hogy az, amit úgy megismernek, ugyan sohasem e lét átfogó valósága, amely maga felismerhetetlenül mégis mindenkor jelenvaló. Egyetlen vallástörténet vagy vallásszociológia sem éri azonban el azt, ami abban, amit e tudományok vallásnak neveznek, annak egzisztenciája az emberben. Csakis tényét illetően foghatják fel azt, amit egy ugrással, a tudományos magyarázat számára voltaképpen megragadhatatlanul, a megfigyelhető tárgyak valóságában megjelenni látnak. Mindezek a tudományok épp affelé törekednek, amit sohasem érhetnek el. Az a megnyerő vonásuk, hogy a tulajdonképpeni releváns valósággal foglalkoznak. Félrevezetnek azonban, ha megállapító és levezető immanenciájukban magát a létet vélik megragadni. Ezért nem jutnak nyugvópontra ezek az egyetemes tudományok. Valamennyi lehatárolásuk csupán relatív. Mindegyik olyan alakot vesz fel, amely keresztüljárja valamennyi tudományt. Mintha nem is lennének saját szilárd talajra, mivel az Átfogót tartják szem előtt, amely általuk megragadottként immár

sohasem az Átfogó. Varázsuk csalóka, de mégis termékenyvé válik, ha általa világbeli jelenségünk szerénységre vezető, viszonylagos, határtalan ismeretére tehetünk szert.

Az ész és az egzisztencia esetében is megvan az a gondolkodás, amely elvezet bennünket áttekinthetőségükhöz és fölismerésükhöz; az észhez a *pszichológiai logika*, az egzisztenciához pedig az *egzisztencia megvilágítása* tartozik.

Ez a *logika* azonban már nem a filozófiai igazságé, hanem az egészről szóló félrevezető tudománnyá torzul, ha ugyanis az általános tudat révén egyetemes tudománnyá válik. Nagyszabású egyetlen elvből kibontakozó kategóriatagban kellene itt áttekinteni és utánagondolni az Átfogó egészet mint a lét teljességét a maga formája szerint, valamint Istennek a teremtést megelőző gondolatait. Ám e vizsgálódások igazságra csak a nyílt filozófiai logikán belül tesznek szert, amely orientációt kínál a gondolkodás formájának lehetőségeit illetően, olyan számos és mintegy csak elfogadandó irányokban, amely a tárgyiságbeli jelenségekre érvényes; e kutatások nem jutnak nyugvópontra, nem tesznek szert őket teljességgel meghatározó vagy vélhetően létrehozó elvre. Az ész önmagában való megvilágításként a logika: filozófia, immár nem tárgyi, nem vélt ismerete az egésznek.

Az *egzisztencia megvilágítása* nem ismeri meg az egzisztenciát, hanem annak lehetőségeire apellál. Egzisztencializmusként pedig úgy beszélne az egzisztenciáról mint egy ismert tárgyról, s mivel épp a határokat kell észlelnie és a független alapot megvilágítania, csak még mélyrehatóbban tévelyedne el, a megismerés és ítéletaikotás során ugyanis a világ jelenségeit saját fogalmai alá szubszumálná.

A rögzítés, elkülönítés és abszolútizálás minden fajtájában tehát elvész az Átfogó tulajdonképpeni eszméje. A tárgyvivá vált Átfogóban immár nincs meg a valódi Átfogó.

Ennek alapeszméje sokkal inkább olyan, mint egy *kiforduló eszme*, amely kiemeli bennünket megszokott tudásunk minden természetes tárgyiasságából. A világban dolgokkal, tartalmakkal és tárgyakkal foglalkozunk és egyáltalán nem kérdezzük arra, miként bírjuk, véljük és akarjuk mindezt; igazságokat állítunk és egyáltalán nem kérdezzük meg, voltaképpen mi is az igazság általában; a világot illető kérdésekkel van dolgunk, s egyáltalán nem kérdezzük rá a kérdezőre; az ural bennünket, ami a gyakorlatban és a kutatásban elérhetőként és tudhatóként fontos, de nem megyünk el addig a határig, amelynek fényében a cselekvés, birtoklás és kutatás emez egész léte kérdéseknek rendelődik alá. Ellenben az Átfogó eszméje azt kívánja meg, hogy mindenfajta számunkra való lét határát azáltal ismerjük meg, hogy feladjuk a tárgyak megszokott megismerését. S minthogy ez határt szab a megismerésnek, amely valóságos embert és minden általa érintett létet abból a szűkös felfogásból, hogy ez a lét azonos volna megismerhetőségével és rögzült ismeretével. Ez az eszme elevenen átfogja bármely ismeret halott létét.

Ez egyszerű, de filozófiailag következményekben végtelenül gazdag eszme.

Előszőr magára a gondolkodóra nézve. Aminek magamat tudom (az énséma (1), s e séma beteljesedésének valamennyi módja), az tulajdonképpen nem én magam vagyok. Minden olyan pillanatban, amikor tárggyá teszem magam, egyidejűleg több vagyok mint ez a tárgy, ugyanis még az a lény is, amely képes ily módon tárggyá tennie önmagát. Létem valamennyi határozománya arra a valamire vonatkozik, amely

én tárgyá téve vagyok, ilyenformán azonban csak egyetlen oldal felől és csak különös meghatározottságomban ismerem fel magamat, nem látom viszont önmagam egészét. Ha meg önmagamat ittlétként, életként és természetként értem meg, s kizárólagosan úgy, hogy önmagamat tárgyá teszem, és magamat így pusztán tárgyként ragadom meg, akkor ezáltal egyidejűleg elveszítem önmagamat, s összecezerélem azzal, ahogyan önmagam számára vagyok, azt, amivé lehetek.

Az Átfogó létéhez öntudat tartozik, amely önmagát éppúgy ittlétnek és életnek látja, mint ahogy általános tudatként és szellemként kritikus határtudatra tesz szert, ám csak ésként és egzisztenciaként eszmél egészen önmagára anélkül, hogy az abszolúti-zálás bármely behatárolt aspektusában elszegényedne, s úgy lehetőségében mintegy kihúnyna.

Ha pedig túlszárnyalva magamon sikerülne megragadnom önmagamat tulajdonképeni létként, vagyis a velem szembesülő ittlétet, tudatot és szellemet transzcendencia-ként értelmezni, akkor saját lényem hamis istenítésében ugyancsak elveszíteném önmagamat és immár nem volnék lehetséges egzisztencia és annak megvalósulása.

Hogy én a világ mindenféle megismerhető ittlétével szemben *én magam* vagyok és egyúttal a magamban létrehozott szabadságban a *transzcendencia révén* is tételeződöm – nos, hogy az ember megőrizze ezt a helyét az idői ittlétben, ez a feladat hárul rá keskeny útján, melytől hajlamai szerint mindig el-eltérne, gondolkodásában éppúgy, mint gondolatához kapcsolódó valós tetteiben.

A gondolat *másodszor* a tudott voltaképpeni létre vonatkozik. Ezt a másikat is megismerem, miként önmagamat, de csakis oly módon, ahogyan nekem megjelenik, s nem pedig úgy, amiként magában valóan van. Egyetlen tudott lét sem lét. Minden olyan pillanatban, amikor magát a létet tudatos létbe foglalom, eltűnik tőlem a transzcendencia, én is elhomályosulok önmagam előtt.

Az állandó félrelépések ellenére azonban ahhoz, hogy az átfogót valóban jelenvalóvá tegyük, mégiscsak el kell gondolnunk, ezért akár téves határozományokkal is meg kell kezdenünk elgondolni, amelyeket aztán át kell lépniük azért, hogy az Átfogó elgondolása e módjainak teljes menetében eljuthassunk eredetéig, amely többé már nem válik tárggyá.

7. Filozófiai eredmény

Valamely filozófiai eszme célja és ezzel értelme nem egy-egy tárgy konkrét ismerete, hanem az, hogy megváltottassa *önudatunkat* és a dolgokhoz fűző *belső alapállásunkat*.

Ha megjelenítjük az Átfogó értelmét, annak jelentősége az, hogy lehetőséget terem. Ebben a filozófáló ember így szól önmagához: *őrizd magadnak az Átfogó szabad terét! Ne vessz el valamely tudott létben! Ne hagyd magad elszakítani a Transzcendenciától!*

Az idői ittlét gondolkodásában az Átfogó módjainak sorát körfolyamatban mindenkor újból végig kell vinni. Egyetlen módjában sem pihenhet meg. Az egyik feltételezi

a másikat. Bármelyik mód elvesztése hamissá teszi a többit. Ezért a filozófáló ember az Átfogó egyetlen módját sem hagyhatja ki.

E módok egymásra vonatkoznak. Feszültségük nem harc egymás elpusztításáért, hanem valójában elevenebbé teszik, felfokozzák egymást. Ezért nem szabad hagynunk, hogy az ész és az egzisztencia radikális polaritása egymást kirekesztő viszonyná váljék, s ahelyett, hogy ellenséges szellemenben védekezésre kényszerülnének egymással szemben, arra kell törekednünk, hogy egymás kölcsönös megkérdőjelezéséből gyarapodhassanak.

Összefonódásuk nem mindenkor azonos kölcsönhatás, hanem hol erősebb, hol gyengébb. Az alacsonyabbtól még nem várható el, hogy belőle a magasabb minden további nélkül keletkezzen vagy megléte esetén biztos létrejöjjön. Hiszen saját eredete van. Ellenben az alacsonyabb rendű a magasabtból kapja rangját és határát anélkül, hogy az hozhatná létre. Ezért sohasem szabad elfelejtenünk, hogy az Átfogó valamennyi módja a többire van utalva és hogy ez a függőség milyen iránnyal rendelkezik.

Amennyiben az Átfogó minden módja az ész fényében is viszonylag homályosnak látszik, akkor a több és a kevesebb mint ész között külsődleges hasonlóságot találunk. Ez a megjelenítés azt követeli meg a filozófáló embertől, hogy ne tévessze össze az egzisztenciát és az ittlét-vitalitást, a transzcendenciát és a természetet.

Ha e bölcséletben nyílttá válik a szabad tér, akkor a lehetséges egzisztencia tudatának állandó jelenléte nélkül azzal a veszéllyel kell számolnia, hogy a leoldott gondolkodásban a tágasság elveszettnek tűnik. Az Átfogó valódi elgondolása azonban annál határozottabban utasít vissza a megvilágítandó irányok összterületéről jelenlétem konkrét történelmiségébe. Csakis ekkor lehetséges, hogy átfogók legyünk anélkül, hogy belevesznénk az értelem pusztia általánosságának ürességébe, az ittlét értelmetlen fakticitásába vagy éppen pusztia és üres túlvilágba. Épp a történelmi mélység meghatározottsága kapcsolódik a határtalan tágasság nyitottságához, az alap igazsága ahhoz, hogy vonatkoztatottsága a lét talajtalan lezáratlanságához fűződik, az egzisztencia pedig az észhez kötődik. Minél határtalanabban hatolok gondolkodásommal a mélységekbe, szeretefem annál igazabb lesz történelmi jelenvalóságában. Hölderlint idézve: Aki elgondolta a legmélyebb valóságot, az szereti a legélőbbet.

Az ember képes arra, hogy fanatizmustól mentes feltétlenséggel és mindenkor nyílt határozottsággal keresse igazsága útját.

Harmadik előadás Az igazság mint közölhetőség

Az Átfogó tágasságától a kommunikáció kötöttségéhez haladva. – Az ember és az állat összehasonlítása. – A kommunikáció igazsága.

Az igazságra vonatkozó kérdésnek a legnagyobb tágasságot az Átfogó módjainak ismerete kínálja, amelyeket az előző előadásban már bemutattunk. Az Átfogó minden egyes módjában a létnek és az igazságnak sajátos és különböző értelme kell legyen. Csakis akkor ébredünk az igazságra, ha azt minden Átfogóban megtapasztaljuk és módjaik egyikét sem hagyjuk ki.

Mindezekben a módokban azonban *kötődés* tart vissza a tágasságtól – az különben pusztá tágasságként csak megsemmisítene –, s ez a kötődés abból származik, ami mindenfajta igazság közös vonása az átfogó módjaiban: a tulajdonképpeni igazság feltételezi a *közölhetőséget*.

Emberi létünknek ezt az eredendő jelenségét idézzük most magunk elé: csakis abban a közösségben vagyunk azok, amik vagyunk, amely egymás kölcsönös és tudatos megértésén alapul. Nem létezhet olyan ember, aki önmaga számára valóan egyedül pusztá egyedként ember lenne.

Az *állatok* vagy egyedekként azok, amik, valamennyi nemzedékükben folyton-folyvást ismétlődve az öröklődés és természeti fejlődés következtében; vagy közösségeket alkotnak, amelyekbe öntudatlanul és ösztöneiktől hajtva kerülnek, s ezek az ösztönök csupán megismételhető, mindig azonos, történelmietlen, természeti törvények nyomán szükségszerűen keletkező képződményeket hoznak létre – ezek az Egész tetőlegesen helyettesíthető funkciói. Az állatok emiatt egyrészt szilárdan összetartó közösség közvetlen valóságába kerülnek, másrészt meg szétszélednek, mintha mi sem történt volna, mindenkor az a pusztán természeti történés, amely maga az állat, ösztön uralta folyamatainak időpontjától függően. Az állatok ösztönszerűen teszik önmagukat érthetővé. Minthogy jeleket adnak, hogy egymásra találjanak, sőt, hogy egyedekként szorosan egymáshoz kapcsolódjanak, ez azonban nem az emberi kapcsolatokhoz hasonlóan történik, amelyekben az ember valamilyen mértékben önmagát is kifejezésre juttatja, hanem mindig más és más példányok történelmietlen azonossága révén olyan biológiai rendben, amely öntudatlan és jelentését tekintve az ember számára hozzáférhetetlen.

Ezzel szemben az ember egyedként viszonylag függetlenebb, mint az állat, közössége azonban döntőbb módon határozza meg, s az emberi közösség lényegileg különbözik az állatokétól.

Az állatokéhoz hasonlítva az emberi közösséget gyengén fűzi össze a megbízható természettörvény. Tisztán biológiailag ebben is mint minden másban az ember gyengébb az állatoknál. Közössége először is lényegében nem közvetlen, hanem *egymásra való vonatkozása közvetíti*: vonatkoztatottság a tudatos közös célra a világban, az igazságra, Istenre.

Az emberi kommunikáció, másodszer, e vonatkozásokban a lehetséges tartalmak váltakozásával együtt állandó *mozgásban* van; nem lel nyugvópontot és ismétlődő végérvényes célt sem, ami megvan az állatoknál. Történelmi ez, a folytonos váltakozások útján halad a múlt felidézésével és elsajátításával csakúgy, miként a jövő mindig új eltervezésével, melynek az eleje és a vége egyaránt beláthatatlan. A kontinuitás lehetőségét illetően – e folytonosság a múltból és a jelenből terjeszkedik és áll össze – az emberi közösség épp ezért ellentétes az állatokéval; ám e mozgás révén mindenkor bizonytalan, veszélyeztetett valóság, amely mindig ismét kell hogy elnyerje, lehatárolja és újra kiszélesítse, bizonyítsa és továbbvigye önmagát. Nincs birtokában végérvényes állapota mint létének igazsága, erre inkább csak irányul, ha igaz, ezért a kerülő utak, az eltévelyedés, önmaga meghaladása és az ismét visszatérés feszültségében leledzik.

A mozgás ilyen módjának köszönhetően az emberlét nem kizárólag öröklődés, hanem hagyomány nyomán formálódik. Minden új emberi lét kommunikációval kezdődik, nem pedig biológiai tényszerűségével. Különösen korábbi korok szegény süketnémáinál látható ez, akik veleszületett rendellenesség vagy hallószervük csecsemőkori sérülése miatt (meg a modern nevelés hiánya következtében, amely ma teljesértékű polgárrá teszi őket) visszamaradtak fejlődésükben: a beszédet nem hallván nem sajátították le a nyelvet, ezért nem válhattak részeseivé a hagyománynak. alig különböztek az idiotáktól.

Az ember és az állat összehasonlításából az derül ki, hogy a kommunikáció az ember átfogó lényege, hogy az, ami az ember és ami számára van, bizonyos értelemben a kommunikációban van: az Átfogó, ahogyan az *mi vagyunk*, minden alakjában kommunikáció; az Átfogó, amely maga a lét, csakis úgy van számunkra, ahogyan a közlésben nyelvvé válik avagy megszólítható.

Ezért az igazság nem választható el a közölhetőségtől. Csak közlés általi valóságként mutatkozik meg az idői ittlétben. Ha az igazságot elválasztjuk a közléstől, úgy lényegtelené kívül. A kommunikációban való mozgás azonban egyben megőrzése és keresése az igazságnak.

Általánosan érvényes létekről, igazvoltomról és az igazság megragadásáról általam, hogy nemcsak ténylegesen nem vagyok magamért valóan egyedül, hanem sohasem lehetek önmagam egyedül anélkül, hogy ne a másokkal való létből lennék magamértvaló.

1. Közlés az átfogóban, amely mi vagyunk:

Kommunikáció az ittlétben, az általános tudatban és a szellemben

Az igazság nem egyetlen fajtából való, nem egy és egyetlen. Többféle értelme lehet a kommunikáció ama módjának megfelelően, amelyben fellép. Mivelhogy ami az igazság, az egyúttal az *Átfogó lényegében rejlik, amelyben sor kerül a közlésre*: a kérdés az, vajon a közlés az ittlétből az ittléthez, vagy az általános tudathoz halad, avagy a szellem eszméjében történik; továbbá hogy a kommunikáció az Átfogó módjainak kötelékében, az észben és annak talajon, vagy az egzisztenciában vagyunk, meghatározza

a mindenkor érvényes igazság módjait és azt, hogy ki a közlő és ki a közlést megértő személy.

Az átfogó módjait oly módon járjuk végig, hogy a bennük zajló közlésre kérde-zünk, ugyanis egyenként írjuk le őket, mintha egymástól elkülöníthetők lennének.

1. Átfogó *ittlétünk* nem azonos a tudományosan már megismert ittléttel, ha ilyen ismeretként ragadjuk meg magunkat, hanem feladatunk inkább az, hogy mindent megismerjünk, ami a fiziológiai, pszichológiai és szociológiai jelenségek területén megismerhető.

Ittlétünk arra törekszik, hogy határtalanul fenntartsa és bővítse önmagát, s ezáltal elégedett és boldog legyen.

E cél elérése végett az ittlét átfogója kikényszeríti az ittlétet fenntartó közösség kommunikációját. Az érdek (vagy inkább az, amit minden egyes ember érdekének tart) ismét csak megtrálatlahtó a másokban is. A *szükség* összefügg a mindenkit egyformán veszélyeztető természettel és más közösségekkel szemben. Ugyanakkor minden egyes ittlét egyedi érdeke feszültségben áll ezzel a kötöttséggel, s ha enyhül a szükség, majdnem készen arra, hogy bomlassza a közösséget. Kant szerint ennek az ittlétnek az alapvonása: „társtalan társaság”, amelyben senki sem nélkülözhető, ám ugyanakkor nem is szívelheti a másikat. Az ittlét e kommunikációjának tulajdonságai a következők:

A veszély kikényszeríti, hogy gyorsan és könnyen egyetértésre jussanak abban, ami az ittlét szempontjából szükséges. Ám ahogyan ezt felfogják, az a *többség*, az *át-lag*, illetve annak élményén alapul, amit ha kimondanak, mindenki számára érthető. Az ittlét önmagával azonos jellege határozza meg, hogy mi a boldogság, mi a megelégedettség, s mi szükséges az ittlét számára.

Továbbá minél nagyobb a *veszély*, annál döntőbben szükséges mindannyiunk akaratának egysége az ittlét kommunikációjában. Ez csakis *engedelmességgel* érhető el, ezért *minden egyes* egyén nem dönthet arról, mit kell tenni az ittlét érdekeinek beteljesüléséhez.

Ám ahogyan ez történik, az a kormányzás sokrétű alakjait eredményezi. A közösség kommunikációjában az egyetlen, mindentudó parancsoló és a gondolkodás nélkül engedelmeskedő többiek tömege között nem egyértelmű a viszony, hanem sokrétű tagolódásban mindig többen lépnek fel közösen, mivel egymással egyetértésben dolgoznak a mindenkori döntések meghozataláig.

Az ittlét közösségében ezért, ha kiemeljük jelentését, *pragmatikus* igazságfogalom érvényesül: az igazság nem a már tudottban vagy végérvényesen tudhatóban vagy feltétlenül rejlik, hanem abban, ami keletkezik és ami eredményül adódik. Csak relatív és változó igazság van, miként maga az ittlét is változó. Ez a folyamat úgy mehet végbe, hogy ellenfelem álláspontja, amelyet ma tarthatatlannak talállok, holnap a megváltozott helyzetben saját szándékaim szempontjából is relevánsnak bizonyulhat. Az építő cselekvés állandó kompromisszum az ittlét közösségében. E kompromisszum az igazság, amellyel kapcsolatban nem szabad elfelejteni, hogy valamennyi, még oly helyesnek tűnő álláspontra is rácsfolhat az esemény tényszerűsége, ezért kell az ittlét közösségének folytonossága érdekében kifejlődni a párbeszéd művészetének. (1)

2. Az *általános tudat* kommunikációja a tudat olyan mozzanatainak kommunikációja, amelyek tetszés szerint helyettesíthetők, egymás között nem hasonlóak, hanem egybeesőek, s amelyek valamennyi logikai kategória révén a tudható feszültségében (szubjektumban és objektumban, formában és matériában, valamiben és másban, stb.) tagadva és állítva ragadják meg a mindenki számára érvényes ismeretek általánosságát. Az önmagával azonos tudat kommunikációjáról van szó ittlétének sokféleségében. A közlésre valamely, a személy szempontjából elfogulatlan tárgyra irányulásban kerül sor, melynek ténylegességet vagy kényszerítő érvényességét az érvelés közös metodikájában keresik.

3. A *szellem* kommunikációja pedig az, hogy a szellem önmagát valamely egész eszméjének közösségi szubsztanciájából hozza létre. Az egyén tudatában van annak, hogy helyén áll, amelynek sajátos értelme ebből az egészből ered. Kommunikációja a szervezetté rendeződő tagok kommunikációja. Eltér a többiektől, mégis egy velük az őket átfogó rendben. Eszmét cserélnek egymással az idea közös megjelenésében. A közlésben pedig mintha az lenne a helyzet, hogy az általános tudat jelentését tekintve nem világosan tudható egész mondaná ki, határolná és mutatná fel azt, hogy miről is van szó. Teltettséggel, amely az egész hatékony tartalmának köszönhető, a közlés nyomban a közömbösségre és tetszőlegesbe siklana át.

Az igazság jelentéseinek összehasonlítása

Az Átfogó, amely mi vagyunk, e három módjában – ittlét, általános tudat, szellem – mindenkor az igazság sajátos értelme munkál. Az ittlét igazsága a gyakorlat nyomán a használhatóság, s megszokottság révén van. Az önmagát fenntartó és kiterjesztő ittlét funkciója. Ez az igazság nem a saját eredetéből van, hanem praxisból a praxis számára, amely végső soron céltalan mozgalmasságban hozza önmagát létre és bizonyos ideig igaznak bizonyul.

Az *általános tudat* közegének terén kényszerű helyesség érvényesül. Pusztá értelemként mindenkinek, amennyiben egyáltalán megért, be kell látnia ezt a helyességet. Az evidencia az értelem lényegéhez tartozik az általánosan érvényes időtlen helyessége megértésének funkciójaként.

A *szellem* közegében az a meggyőződés érvényes, amely az eszméből igazolja magát. Valamely egész szubsztanciájából ennek az egésznek közösségében igaznak ismer meg helyemen azt, ami valamely történeti totalitáshoz tartozik.

Vélt pragmatikus igazolódás, a kényszerítő erejű evidencia, a beteljesült meggyőződés az igazság értelmének három módja az átfogó három alakjában.

Ha a közlést az átfogó három módja szerint hasonlítjuk továbbá össze, akkor a közlő létehez jutunk, hogy ugyanis ő kicsoda. Hiszen beszédünk valamennyi értelmében tényleg nem mindig vagyunk ugyanazok. Az önmagát oly gyakran nem értő beszéd és állítás sokaságában megvilágító erejű a kérdés: *Ki beszél?*

Ha a pusztá ittlét nyilatkozik meg, akkor nem az igazságról van komolyan szó, hanem arról, ami – rejtett vagy világos tudatossággal – emez ittlét érdekének és kívánságának tetszik, arról a törekvésről, hogy kielégüljenek az érzékek, a gazdagság és a ha-

talom terén –, vagy hogy a mindenkor többértelmű „boldogság” milyen alakban mutatkozik számára.

Ha az *általános tudat* szól, akkor a beszéd és a válasz egyenesen lehetséges megértésére kell, hogy sor kerüljön, hogy megőrizhető legyen a beszéd értelmessége. Az értelmesen érvelő társalgáshoz hozzátartozik ezért, hogy a szavak valami meghatározottat fejezzenek ki, ne jelentsenek többfélét, s egyetértés legyen azzal kapcsolatban, hogy az ellentmondásos érvénytelen. Aki az általános tudat azonosságát beszélőként nem éri el, azzal nem lehetséges az a fajta beszéd, amely általánosan érvényeset intencionál. Egy élőlény pusztá ittléteként zavarosan viselkedik, „majdnem akárcsak egy növény” (Arisztotelész), zavarodottságában vagy pusztán ilyenként, vagy egy elrejtendő ittlétkarásnak értelmeződik. Ám aki általános tudatként nyilatkozik meg, az mondhatni üres és tetszőlegesen helyettesíthető pont. Hogy a *szellemben* lehetővé váljék a kommunikáció, nem elegendő, hogy én magam – mint értelmes lény – az általános tudatban elismerjem és alkalmazzam az azonosság és ellentmondás tételét. Aki itt szól és megértésre jut, az valamely eszme szubsztanciájából nyilatkozik meg. Valami olyanak kell beteljesülnie, ami nem pusztán tárgy a világban, amelyről általános tudatként tudhat. Csakis ebből az új eredetből fogható fel értelmesen a mondottban kifejezett vélemény és gondolható benne tovább.

Ha a megértő közösséget szellemmel rendelkező lények birodalmának nevezzük, e birodalomnak hármasság értelme van:

Ittlétként a vitális szimpátia és az érzékek közösse ez; e közösség folyamatos mozgásban van, mindig elhatárolja magát másoktól, tágul és mindig ismét töredékeire esik szét.

Általános tudatként valamely általános egyetemessége ez, amely minden embert mint értelmes lényt azonosan fűz össze egy olyan közösségben, amely erőtlén az ittlétben, a pusztá helyesség szellemében fogant és közömbössé válik.

A *szellem* közösségeként pedig tagjai az egészből alkotott eszméjükből fakadóan csatlakoznak e közösséghez mint eszméjükhöz, amely mindig *valamely*, sohasem az egész; egészként más és más egészekre kell hogy vonatkozzék és saját valóságában is mindenkor tökéletlen marad.

2. Az ész és az egzisztencia kommunikációs akarata

A kommunikáció három módjának elégtelensége

Az emberi közösség megjelenítése az Átfogó három módjában még nem mutatja meg, tulajdonképpen mi az igazság, mégha az igazság minden érintett mozzanatban szerephez is jut; valamennyi kommunikációs lehetőség alapzatát mégsem mutatja meg.

A közlés révén létrejött közösség ugyan megvan már az élőlények ittlétében, s éppígy az általános tudatban és a szellemben. A pusztá ittlétben azonban ösztönszerűen szimpátia és célszerűen körülhatárolt érdek maradhat, a póre általános tudatban kö-

zömbös hozzásímulás a helyeshez, a szellemhez pedig a totalitás csalóka tudata egy hirtelen ismét kudarcot valló összetartozásban.

Az Átfogó minden módjában *elégtelenség* honol, úgy a kommunikáció, mint az igazlét módjának elégtelensége. Ezt az elégtelenséget *először is* az a határ teszi érthetővé, amely megmutatja, hogy egyetlen egy mód sem állhat fenn önmagától:

Az *ittlét* kielégülést, állandóságot és boldogságot keres. Határa azonban, hogy mindig homályos és nyitott a kérdés: mi a boldogság. Bármely embert, akinek minden kívánsága beteljesülne, a következmények tönkretennének. Nincs állandó boldogság és minden beteljesülés csalóka. A kívánságtól mindig terhes akarat értelmetlensége – amely nem lehet cél – a filozófia régi témája.

Az *általános tudat* az általánosan érvényes igazra talál. Határa az, hogy ez a kétségbevonhatatlanul helyes pusztán mint kétségbevonhatatlan semmis volna és értelmetlenül végtelenségig halmozódnak fel.

A *szellem* az egész eszméjét ragadja meg. Határa pedig az, amit a szellem nem olvaszthat magába, ami a nem totális, a véletlen és a merően tényleges valóság.

Ha valamely átfogó abszolúttá válik, akkor rá kell kérdezni karakterisztikus megjelenéseire, amely akkor történik, amikor a másik átfogót elhanyagoljuk, s határának nem szentelünk figyelmet.

1. Vajon mi történik akkor, ha a természetes *ittlétet* nemcsak magának a létnek értelmezik, hanem meg is teszik annak? Tehát ha a naturalizáló gondolatot nemcsak ki mondják, hanem megvalósító értelemben fogják föl, ha abszolútizálják az ittlét Átfogóját?

Egyszerre áldozzák fel az általános tudat általános érvényűségét és a szellem egységének eszméit. Bár eleinte még jelen lehet egyfajta őszinteség, amely érti a valóságról leoldott intellektuális gondolkodás és az elrugaskodott, pusztán művelt szellem csalókaságát. Néha valamely kialakuló „materializmusban” ténylegesen inkább egy szenvedélyesen szubsztanciálisra hajló „idealizmus” érvényesül. De a következmények során a gondolati tartalom hatására, ha a konklúziót valóban levonták, el kellene vesznie az eredet rejtve maradó értelmének, amely egy tagadó őszinteségben a voltaképpeni lét magát félreértő akarása volt. S ekkor létrejön az a lehetőség, hogy jómagam – körültekintés nélkül követve az ittlét pusztá törvényeit és esetlegességeit – semmi mást nem akarok már, mint hogy lemondjak az érvényesen belátható igazság és a ható eszme kommunikációjáról, vagy talán hogy hangulatként és megkapó kísérletként, s annak következtében tehát csalóka élményként élvezzem a póre ittlét erőszakos és fortélyos harca által ideiglenesen nem uralt területeken, anélkül, hogy valóban tudásra és kommunikációra törekednék.

A természet iránti bizalom – eredetileg metafizikai bizalom a lét alapja iránt – összecserélődik a szegényes, megismert, de még mindenkor kétséges törvényszerűségek iránti bizalommal, amelyeket a természettudományos kutatásban küzdelmesen hoznak el a megjelenésig. A természetbe vetett vak bizalommal az ember lényege vész el, ha ittléte a természettel, ez pedig a megismerhető törvényszerűséggel azonosul. Hiszen ezek a törvények, mégha teljesen meg is ismerhetnénk őket, a matériát és az életet, nem pedig az embert teszik megragadhatóvá, s az embert legföljebb állatfajként világit-

tanák meg, s ennek fényében az ember csak veszélyezett lénynek, beteg állatnak volna tekinthető. Az ember azzal a tudattal, hogy ő a számunkra ismert világ egyetlen lehetősége, elveszíti önmagát ösztöneinek igenlésében, amelyeket állati természetességgel és kétségtelen egyértelműséggel mégsem engedhet szabadjára, s aztán emberi ittlétének, gondolkodásának és szellemi lehetőségének így keletkező tanácstalan összezavaródásától ellepve immár gondolkodás nélkül engedelmeskedik a meg nem értett hatalmaknak, s önmagára alapoz, csakhogy itt legyen.

Mindezt végig víve a jövőben előfordulhat, hogy az ember visszaváltozzon az állathoz hasonló ittlétbe, amely egy másik szellemi világából származó és reziduumként fennmaradó technikai apparátust őriz meg – hasonlóan a hangyavarákhoz; az élet ismétlődő, történelmietlen válfaja lenne ez, az emberi lét bámulatos és immár elfeledett köztes pillanatának eredménye. Amit egykor magába olvasztott, és ami az ittlét harcában mint az ittlétet fenntartó és kiszélesítő őrződne meg, most ösztönné válna és – ahogyan a másként elrendezett alakzatok – sokáig megmaradna a természeti ittlét káoszában, egészen addig, amíg a földfelszín életfeltételeinek gyökeres megváltozásával e pusztá ittlét számára be nem következne egy végzetes katasztrófa.

2. Ha az *általános tudat* gondolkodása beérve magával mintegy kering önmagában, akkor az időtlen érvényességet abszolút módon veszi, mintha abban az igazságot és magát a létet ragadná meg, mintha minden realitáson túl a dolgok rendjét és törvényét fürkészné ki. Ha a gondolkodó tudat elszakad a létől, úgy megszűnik felelőssége a lét iránt, amely mint eleven ittlét és mint szellem van. S kezdetét veszi a bomlasztó intellektualizmus – ténylegesen a pszichológiailag megismerhető ösztönösségektől vezérelt – üres játéka.

3. A szellem abszolútizálása a gondolkodás elszigetelésének felfokozott módja, amelyre a pusztán megértett tartalom gazdagsága által kerül sor. Az önelégültség itt a műveltség üreges világához vezet az ittlét esetleges és kedvező feltételei mellett – az élvezet, a valóságnélküli sóvárgás tárgyaként, a menedék és negativitás tereként.

Hogy az átfogó eddig tárgyal módjaiban az igaz közlése elégtelen, ez az egyes módok illetően elszigeteléséből fakadhat. Erről az álláspontonról az igazi kommunikáció már megvalósítható a következő követelményekkel: a módok egyikét sem szabad átlépni; ha egymással szemben kijátszanánk őket, akkor elvétenénk összetartozásuk alapját; az igazi kommunikáció számára az a fontos, hogy önmagában érzékelje valamennyi szint határait és beteljesíthetlenségét, hogy a mindent átfogó kommunikáció lehetőségét illetően ne hagyja magát félrevezetni azáltal, hogy valamely konkrét szinthez rögzül.

Az Átfogó módjai oly módon kapcsolódnak egymáshoz, hogy fölfelé haladó sorban a következő mindig csak a megelőző föltétele mellett lehet valóságos, a megelőző elszigetelő lezárása a következővel szemben a kommunikáció mindenkor sajátóságos megszakadását eredményezné.

Ezért két formális követelményt kell támasztanunk a kommunikációval szemben:

Az alacsonyabb szintet azáltal kell kihatásban lehatárolnunk, hogy a magasabb szint lehetőségi *föltétele* alá rendeljük, az ittlét kommunikációját pedig a belátható igazság folyamatos érvényességének és a szellem ideájának föltétele alá vonjuk. A magasabb szint magáért való módon elszigetelten nem valósítható meg, hanem csakis ak-

kor, ha *előföltételezzük* az alacsonyabbakat, amelyeket behatárol és áttör, s ugyanakkor meg is kell szilárdítania. A tudás akarása ezért nem feledkezhet meg arról, hogy tudományként az emberi ittlét közösségében valósul meg, a szellem pedig hogy maradóképpen függ az ittléttől, egyébként ugyanis azonnal elenyészne.

A magasabb szinteket az alsóbb szintek teszik lehetővé kihatásukkal és talán elmosódó jellegűvé, ezzel szemben a felsőbb szintek mindenkor korlátozottan irányítják az alsóbbakat. A magasabb szintek azonban *gyengébbek* az ittlétben. Hiszen az alacsonyabbak magáértvalóan fennállhatnak a magasabbak nélkül, ha nem is tulajdonképpeni igazsággként, de mégiscsak ittlétként. Ebből két dolog következik:

Először mintegy *az ittléttel szembeni vétek*, ha az ittlétre vonatkozás nélkül vakon megbízom az Átfogó magasabb szintjeinek egyértelműen kialakított követelményeiben, s hagyom, hogy a túlsúlyos ittlét okán tönkre menjen. Így például Max Weber a politika területén az érületetikával, amely egyértelműen törvényességben kényelmesen hanyatlásba dönt (morális alapelvek szerint kérlelhetetlenül cselekszik és ezáltal igazolja, hogy akarta a jót, a következmények viszont Isten kezében vannak), szembeállítja a felelősségetikát, amelyben rajtunk múlik a siker (még ha az ilyen felelősségetika megfogalmazásaival ismét csak visszaélhet a tetszőleges önkény). Azáltal hagyom magamat és enyéimet az ittlétteli gyengék, a hatalomnélküliek és hanyatlók helyzetébe kényszeríteni, hogy fenntartom az ő szintjükön érvényes magatartásmódokat, bár tudom, hogy nem ezen a szinten cselekszem, hanem ki vagyok szolgáltatva a többek cselelének és visszaélésének.

Másodsor az *ittlét* maradandó tartalma nem lehet értelmes cél. Ha az embernek előre ittlétként lehetne úgy tartalma, hogy megszűnik embernek lenni, erre csak, mondjuk, oly módon kerülhetne sor, hogy megsemmisül a világbeli élet és a halott matéria győzelmes tartama érvényesülne. Minél alacsonyabb rangja van egy létnek, annál nagyobb tartalmisága. A magasabb szintek mozgalmassabbak, veszélyeztetettebbek, mulékonyabbak. Az idői tartamra irányuló akarat – leszámítva egy változó és beteljesedő történetiség behatárolt kontinuitását – esetükben értelmük félreértése.

Mármost ha mindenütt látható, ahogyan az Átfogó valamely módjának abszolútizálása és izolálása érzékelhetővé teszi határait és egyúttal kialakuló nem-igaz voltát, akkor a kommunikáció még kielégületlen akarásának azzal a követelménnyel lehetnének kedvére, hogy a *közülhetőség minden módjának jogában áll*, hogy egyik módot sem ugorja át; ha valamely szintről azt jelentéktelennek tartva, nem veszek tudomást, akkor hibát követek el kommunikációs akaratom megvalósításában.

Minthogy továbbá az Átfogó módjai nem különbözőek egymásmellettiségét adják, amely együtt summaként volna az, ami én egészében vagyok, ezért nem elégséges, ha közöttük való vélt választás lehetőségét adjuk fel, hanem arra van szükség, hogy *rangsorukkal* jöjjünk tisztába.

De ez az egész tárgyalási mód még valamiféle hiányérzetet kelt bennünk. Mintha épp a lényeges nem került volna szóba. A *döntő elégtelenség* elsősorban abban válik tapinthatóvá, hogy az Átfogó három módja *semmiképpen sem* vezet valamely önmagában beteljesülő egész *egységéhez*. Sem azt nem szabad elmosódni hagynunk, hogy a kommunikáció és ezzel az igazság értelme lényegi módon különbözik a három módban, de feloldanunk sem szabad azt valamely tudható totalitásban. Tévedés lenne,

hogy az átfogó módjai és ezzel a kommunikáció fajtája egygé nőhetne össze, úgy, hogy lehetővé válna az idői ittlétben valamely harmonikus egész.

Másodszor maga ez a mi elégtelenségünk – amely elsősorban arra ösztönöz, hogy a kommunikáció valamennyi módját összefogjuk, és amely azután ennek lehetetlenségét megtapasztalja – olyan *késztetésből* eredt, mely határtalan elégtelenségében és mindenfelől nyitott készségében nem tartozik az Átfogó három módjának egyikéhez sem. Az e három módban jelentkező közlési szándék tulajdonképpen energiáját a *kommunikáció egyetemes akarásának* szolgálatától nyeri, amely *egzisztenciából és észből* fejt ki hatását. Ennek jellemzésére kell most kitérnünk. (2)

Az egzisztencia és az ész kommunikációja

Ha már az ittlét – amely csak közösség révén maradhat fenn – alapproblémája az, hogy az ember miként értetheti meg magát a másikkal, miként gondolhatja és akarhatja ugyanazt, hogy vele tevékenyen szoros kapcsolatban legyen, akkor a tulajdonképpeni emberi lényegiséget, az *ésszt* és az *egzisztenciát* azáltal érhetjük el a legményebben, hogy rákérdezzünk a kommunikációra.

Az egzisztencia kommunikációja olymódon valósul meg, hogy megőrzi, de egyúttal át is törí a rész-létet a szellemben, az általános tudat általános érvényűségét, az ittlét valóságát, mindenestre állandóan szétárad azok szeretetteljes küzdelmében, akik önmaguk kívánnak lenni. Az *általános tudat* azonos, mindig még tetszés szerint helyettesíthető mozzanatainak kommunikációjától eltérően ez az egzisztenciális kommunikáció helyettesíthetetlen egyének kommunikációja; ez *ittlét hatalomért, uralomért és pusztításért* folytatott harca, amely a hatalom akarása nélkül, az egzisztencia tartalmáért folyik ugyanazon a szinten, amelyen az egyén csakis akkor juthat előre, ha a többiek is előre jutnak, a másik valamennyi vesztesége pedig a saját veszteségünk; az Átfogó szellembeli rejtettségeként értett *szellemi közösségtől* eltérően ez az *egzisztenciális* kommunikáció – nem hagyván figyelmen kívül mindenfajta számunkra való lét széttervezettségét – nyitott a transzcendencia iránt; az idői ittlétben azáltal fejezi ki a harc felszámolhatatlanságát és az igazság beteljesíthetetlenségét, hogy a kommunikáció mozgását az igazlét tulajdonképpeni megjelenéseként folyton segítve valósítja meg. Az ön- és igazlét nem más, mint hogy feltétel nélkül kommunikációban vagyunk. Itt a mélyben önmagunk megóvásával épphogy elvesztenénk önmagunkat.

Az egzisztencia csakis akkor lesz nyilvánvaló és ezzel valóságos, ha a másik egzisztenciával, általa és egyben vele, eljut önmagához. Ami az ész és az egzisztencia közösségében a tulajdonképpen emberi, az nem olyan, ahogyan a testi élet eleve már megvan a természetnek megfelelően született számos példányban, amelyek magukra találnak és egymáshoz társulnak. Inkább úgy tűnik, hogy maga a kommunikáció hívja létre azt is, ami kommunikációban áll, ugyanis az önléttel bíró lényeket, ez azonban számunkra leginkább úgy tudatosul, mintha nem véletlenül találkoztak volna az ittlétben, hanem örökké egymáshoz lennének kapcsolva.

Mivel ez történik minden új történelmi szituációban, ezért a kommunikációban kibontakozó egzisztencia minden alakjának megnyilvánulása felcserélhetetlen, s mivel

történelmi, ezért lényegében sohasem ismétlődő önlétnek és egyben e történelmi embereknek a feltétlen kötődése egymáshoz.

Az ész az egzisztenciális kommunikációban mármost mindent áthat. Az egzisztencia talaja olyan szervet hord a maga mélyében, amely jelen van az Átfogó valamennyi módjában, s egyidejűleg univerzális *kötelék*, és mindenfajta megmeredevéstől menekülő *nyugtalanság*. Észként, melynek szubsztanciája az egzisztenciában van, lénytől lényig hatol a tulajdonképpeni közlés, éspedig úgy, hogy az ittlét valósága, az általános tudat és a szellem mintegy teste megjelenésének; egyetlen pillanatra sincs nélkülkük; mindegyikük általa mozog és változik.

Ész a lehetséges egzisztencia, amely gondolkodóan midig másra, a létre – amely nem mi vagyunk – irányul, ugyanis a világra és a transzcendenciára. Ezeknek közölhetőnek és épp ezáltal számunkra való létnek kell lenniük, de abban a lényegiségben, amely révén tulajdonképpen illetik az egzisztenciát. Az ész az ittlétben, az általános tudatban, a szellemben határtalanul továbbvivő késztetésként van jelen. Semmilyen tágassággal sem elégszik meg: a világban való tájékozódásban a tudás szenvedélyes akarásaként sohasem jut nyugvópontra. Ahogy az egzisztencia a transzcendenciában ér partot, úgy lesz általa világossá, önmagában minden lét átláthatóságának irányába halad, hogy az éppenséggel áttekinthetetlenül kapjon lökést, amely az igazságban csakis a legvilágosabb ész számára hozzáférhető. Az ész révén jelenvelő másiknak az alakja ugyanakkor mértéke az általa lehetséges kommunikáció mélységének és az abban változó, rangjának beláthatatlan sokaságában terjeszkedő ember lényegének.

Meg kell őriznünk az „ész” szó nemesebb értelmét. Nem szabad hagynunk, hogy visszasüllyedjen a pusztá értelmességbe, szellemiségbe, ittlét-szükségyszerűségbe. Értelme azonban nem fejezhető ki közvetlenül vagy mutatható fel szilárd határozottsággal, hanem csak egy filozófiai logika mozgásában hozható felszínre. Ahol az, ami az észeredetből egyáltalán nem objektíválható és közvetlenül semmilyen érvelés révén nem sajátítható el, bizonyosan jelenvaló marad, csakis ott válik a kommunikáció eredővé és korlátozatlanná; maga az igazlét ez, a kommunikáció totális akarása.

Miközben az ember egyébként mindig oly valamiként lép föl, amely mintha maga megjelenne, továbbá kifejezné önmagát, tehát a közöltektől az átfogó három módjában újra és újra elkülönül, észként és egzisztenciaként a lét és a kommunikációban lét ugyanaz, az ember igazán önmaga.

Hogy az ember mindenkor még tartalékban is tartja önmagát, hogy, mondhatni, afölött lebeg, amit tud, tesz és ami – mindennek határa van, ha nem semmi vagy nem e lebegés formális pontszerűsége. Ez a határ ott húzódik, ahol ő önmaga; önmaga észként van, ez pedig csakis egzisztenciaként lehetséges. Ezért azonban az ész és az egzisztencia nem objektíválható az Átfogó módjaiként. A gondolat észhez és egzisztenciához való transzcendálásában semmi mást nem ér el, csak a ráeszmélést erre a megismerhetetlen önlétre, amely csakis az egzisztencia ész általi kommunikációjaként van.

Az ész és az egzisztencia összetartozása azonban nem azonosság. Ha az egzisztencia megtalálja a valamennyi jelentésben észellenes határát – amely a mindenfajta kommunikáció megszakadásával esik egybe –, úgy e lehetőségre is csak az ész révén ébredhet rá. Ez a negatív egzisztencia, amelyet sem gondolat, sem lét nem képes követni, csakis akkor lehet igaz – ha ugyanis nem zuhan vissza az Átfogó meghatározott

módjának szűkösségébe, hanem világnélküli módon beleveszik egy megragadhatatlan Transzcendenciába –, ha a végül is neki feláldozott ész teljes megvalósításának útját járja.

Kiegészítés az igazság jelentésének összehasonlító jellemzéséhez

Ha az egzisztencia és az ész az Átfogó – amely mi vagyunk – módjainak mintegy tala-ja és összetartó követelése, akkor kiegészíthetjük e három mód igazságjelentésének fenti összehasonlító jellemzését.

Megkülönböztetjük az ittlébeli pragmatikus beigazolódás, az általános tudat kényszerítő evidenciáját, a szellemi eszmében ható meggyőződés igazságjelentését. Egzisztenciaként a *hitben* tapasztalom meg az igazságot. Ennek igazságát már nem ebben a három módban ragadom meg. Ahol az ittlét immár nem ölt magára beigazolódó hatást, bizonyítható bizonyosságot, rejtőző totalitást, ott az igazlét mélységébe jutok, ahol én – anélkül, hogy az egészet, amely valóságos világom, elhagynám – áttörtem azt, hogy most már a transzcendencia megtapasztalásából térjek vissza hozzá, *benne* és egyidejűleg *kívüle*.

Az igazság jelentésében megkülönböztettük, ki az, aki *beszél*, aki közli ezt az igazságot. Az egzisztenciális és észbeli kommunikációban döntően az *egzisztáló ember* beszél, aki nemcsak vitális ittlét, nemcsak elvont értelmi lény, nemcsak beteljesedett szellemi lény, hanem mindezekben *ő maga*.

Megkülönböztetjük a szellemek birodalmának módjait. Az egzisztencia a transzcendencia iránt nyitott egzisztenciák lezáratlan *szellemi birodalmában* található. Ez tölti el lélekkel a közösség formáit, amelyek az Átfogó módjaiban fejlődtek ki, miközben e formák másfelől kikerülhetetlen jelenségek maradnak, amelyeken résztvevően kell túllépnünk ahhoz, hogy megvalósítsuk az egzisztencia föltételét.

3. Az igazlét jelentése és a kommunikáció totális akarása

A kommunikáció minden különös módjában meglévő elégtelenség a kommunikáció totális akarásához vezetett, mely csak egy lehet és a kommunikáció minden módjában a tulajdonképpeni ösztönző és megkötő tényező.

Ám az a kommunikációs akarat nem jut beteljesedéshez, amely a lehetséges egzisztenciából az ész révén valósul meg az Átfogó három módjában. Hiszen állandóan kötődik az Átfogó három módjához és a mindenkori módban, bár föleszmél és mozog, mégis mintegy elhomályosul; s végül saját és minden más egzisztencia történetisége által behatárolt, ami a kommunikációt éppannyira leviszi saját mélységeibe, mint ahogy a kommunikációként vett igazság sokféleségének fényében meg is feneklik.

Az egzisztencia e szituációjából az időben először az következik, hogy ha az *igazság kommunikációhoz kötődik*, akkor maga az *igazság* csakis a *létrejövésben* lehet, hogy mélységét tekintve nem dogmatikus, hanem kommunikatív. A mindenkor keletkezésben lévő igazság tudatából adódik a kommunikációs akarat radikális nyitottságá-

nak lehetősége a valóságban, ámde anélkül, hogy történelmi pillanatokot leszámítva beteljesedhetne, amelynek épp történelmi pillanatokként ugyancsak kommunikálhatatlanná válnak.

A kommunikáció határtalan akarásából, minthogy kudarcot vall az igazság sokféleségével szembesülve, olyan alapállás következik másodszer, amely éppoly határozottan látja, hogy sikertelenségre van kárhozthatva az egészben, mint ahogyan ennek ellenére szilárdan kitart útján, bár nem tudja, hová vezet.

Harmadszor pedig az következik, hogy – ha az igazságra a kommunikációban sohasem lehet végérvényesen és szilárdan szert tenni – az igazság és a kommunikáció önmagukat a *transzcendencia* előtt, keletkezésüket pedig a lét előtt mintegy eloszlni látják, hogy döntő megvalósulásuk egyúttal e Transzcendenciára való legmélyebb nyitottságot eredményezi.

Az igazlét kettős jelentése az időben (dogmatikai és kommunikatív igazság)

A kérdés az, hogy maga a *totális kommunikáció* mennyiben az *igazság valósága*, mennyiben igazságunk az időben. S e kérdés abban érzékelhető, ha megjelenítjük az időbeli igazság *kettős* jelentését:

Ha az, ami az *igazság*, történelmileg – tárgyokban, szimbolumokban és kijelentésekben – *végérvényesen* megragadottnak tűnik, akkor mégis csak megmarad a kérdés, hogy miként közölhető valamennyi emberrel ez az így elnyert és most már adott igazság. Ez az igazság magába zárult, időtlen volt az időben, s ezért magáértvalóan tökéletes, embertől független volt; az emberek azonban tőle függőnek számítottak. Így aztán valahányszor sor került az embertől emberhez irányuló közlésre, az nem egymás kölcsönös világra segítése volt, hanem az igazság birtokosa megajándékozta az igazságból még nem részesülőket. De ezzel kezdetét veszi emez igazság megváltozásának folyamata is. Minthogy akik fölfogták, önmagukból kiindulva értették meg; s ezzel valójában nem fogadták el azt. Az igazság ahelyett, hogy – eredendőségében megőrzive önmagát – közvetítés révén eljutna az emberekhez, felhigul és visszajára fordul, vagy egy új eredendőségből valami egészen mássá változik; kiterjedésére az emberek között ilyen formákban azokon a határokon belül került sor, amelyekkel aztán további kiterjedése ténylegesen lebénul.

Másként volna azzal az igazsággal a helyzet, amely *eredendően* a *kommunikációhoz tapad*. Ez egyáltalán nem volna a kommunikáció megvalósulásán kívül. Magáértvalóan sem adottságként nem lehetne, sem beteljesülésre nem juthatna. Nemcsak amaz ember megváltoztatását feltételezi ez, akivel közöltetik, hanem a közlőt is már csak annak kommunikáció iránti hajlama és készsége okán, illetve éppily döntő befogadó és kifejezőképessége és a kommunikáció minden módjának és fokának tudatos befogadása következtében. Ez az az igazság volna, amely csak kommunikációként és kommunikáció által valóságos, s ilyenformán csak benne jöhet létre, sem korábban nem volt, hogy később közöltessék, de még módszeresen elérhető célt sem mutat, amelyben aztán a kommunikáció nélküli érvényességre tarthatna igényt.

A fennálló igazság a filozófiai és vallási technikákat az *ember formálásának eszkö-zévé* fejlesztette a történelem során, minden exercitia spiritualiát, jógatechnikát és misztikus beavatást ebben a szellemben formált át, hogy az egyes ember immár ne kommunikáció révén, hanem egy önmagára záruló fegyelmezettség által eszmélhessen rá az igazságra. Ha azonban nem akarjuk beérni ilyen embertípusokkal – amelyek ugyan nagyszabásúak, ám rögzültre formáltak és e megformáltságban nivellálók, vég-érvényesek és ezért eleve torzultak, mégha beteljesedésének számítanak is –, akkor szükségünk van a *kommunikáció állandóan gyakorolt áttekinthetőségének* mélyebbre hatoló fegyelmezettségére. Ami gyakran elérhető akkor, ha racionálisan átlátható cé-lokra korlátozódunk, s amit történelmi közösségekben csak kevesen valósítottak meg, épp ennek kellene kezdeté válnia, azzá az igénnyé, hogy olyan emberséget hozzunk létre, amely nem félrevezető, nem megkönnyítő, nem eltorzult, hanem végtelenül megvilágító erejű kommunikácót föltételez.

Ámde ez a kommunikáció annyiban nem-igazságot is kell tartalmazzon, hogy moz-gás van benne, az igazság tehát még nem teljesezett be, hanem pillanatnyi beteljesüle-se ellenére mindenkor nyitott marad.

Ezen a ponton ismét mély szakadék húzódik az igazság megismerésének dogmati-kus és kommunikatív módjai között:

Ha olyan fennálló igazságot feltételezünk, amely mint fennálló igazság számunkra hozzáférhető, rajtam kívüli szilárd adottságnak számít, amely már megvan és csak rá kell találnom, ha tehát feladatunk csak annyi, hogy fölfedjük, s nem pedig az, hogy létrehozzuk, akkor vagy a tiszta immanenciában van a világ egyedül helyes berendezé-se, amelynek létrehozása feladatunk, vagy a túlvilágot illeti, amely, akár egy másik, bizonyosan kilátásba helyezett világ.

Ha azonban a kommunikáció megvalósulása határt szab a számunkra való igazság mindegyik alakjában, akkor a világ és minden világszerűen megismerhető igazság föl-oldhatatlan befejezettség a végső tényező az immanenciában. Mindegyik alakjának kudarcot kell vallania a világban, egyik sem érvényesülhet voltaképpeni igazságként.

Ha ennél fogva ezen az úton van az igazság, akkor az csakis a Transzcendenciában lehet, amely nem túlvilág mint pusztá második világ vagy épp mint a világok legjobbi-ka. Az a gondolat, amely minden kommunikáció befejezhetetlenségéből és abból, hogy az igazság mindegyik alakja kudarcot vall a világban, a tulajdonképpeni Transz-cendenciát ragadja meg, olyan, mint egy istenbizonyítás: az igazság mindegyik értelmének befejezettségéből – ama feltevés mellett, hogy igazságnak lennie *kell* – talál rá a Transzcendenciára. Emiatt csak arra az egzisztenciára érvényes, amely föltétlenül tö-rekszik az igazságra, és amely, minthogy becsületes, az igazságot a világban sohasem egyetlenként és az időtlenség fennállásában adotként érzékeli.

A kommunikáció akarásának nyitottsága a valóságba vezető útjám

Hogy a kommunikatív igazság tudatára ébredjünk, az filozófiailag azon múlik, hogy az Átfogó minden módját úgy gondoljuk végig, hogy a lehetséges egzisztencia útja számára a legnyitottabb kínálkozzék a világban. Bármely egzisztenciának, szüntelen

mozgása okán az idői ittlétben, tekintettel kell lennie a valóságok és a lehetőségek egész tágasságára. Csakis ekkor munkálkodhat a kommunikáció radikális – észből és egzisztenciából keletkező – akarása, a végérvényesnek kikiáltott igazság birtoklása viszont ténylegesen megtöri a kommunikációt.

A kommunikáció akarásának *nyitottsága* kettős: Egyrészt nyitott a még nem tudott megismerhetősége felé. Minthogy az, ami nem közölhető, olyan, mintha nem is lenne, a nyitottság arra törekszik, hogy minden csak lehetőséget bevonjon a közölhetőség közegebe, hogy ezzel elnyerje a számunkra való létet. Ez a nyitottság másodsorú ráhangolódott minden önmagát számomra valóban közlő lény szubsztanciájára, mint egy másikra, amely nem vagyok én magam, akivel szolidáris tudok lenni abban a végtelen akarásban, hogy önmagammá legyek. Az ember szeretetelli keresése ugyanis nem zárul le.

Mivel azonban tudatom mindig *szűkösség* marad, egyszer a léttel szemben, amely a közölhetőség hiányában nem számomra való lét, de mégis észrevétlenül hat rám, ittlétemre és világomra, továbbá pedig mások ittléte és egzisztenciája által, akik nem azonosak velem és nem úgy gondolkodnak mint én, de közlésükkel meghatározzák ittléteimet is, anélkül persze, hogy felismerhetném ezt, s kommunikációjuk engem is mélyebben vezetne el önmagamhoz, úgy *tudatom sohasem voltaképpen igaz* tudat; mivel sohasem az egész. Midngi váratlan behatás emlékeztet arra, hogy ne adjam föl a mozgást az igazra irányulván, avagy saját nem-igaz voltomat azáltal kell megtapasztalnom, hogy a dolgok keresztülhaladnak rajtam. Az igazság, mondja Hegel, a valósággal áll szövetségben a tudattal szemben. A nem-közöltek és talán nemis közölhető határaként van ez a valóság a világban, mint az, amire hallgatunk anélkül, hogy értenénk, ami váratlanul ér bennünket, s ami csak mintegy megtörténik velünk. A kommunikáció határtalan akarása így sohasem azt jelenti, hogy másikjának egyszerűen aláveti magát, hanem megismerni, hallani akarja és számolni kíván vele, egészen addig, hogy felismerje önmaga megváltoztatásának szükségességét.

Ezért az Átfogó összességében való élet – mely átfogóban fellelem magamat – a merészség szükségessége: maga a megvilágítás is olyan helyzetben mutat föl engem, amelyben tudok merészelné, s nem mert vakmerően keresem a veszélyt, hanem mert így kell tennem. Csak egy önmagát vakságra ítélő élet kendőzheti el önmaga elől ezt a mindenkor ható merészséget, s maradhat meg a vélt biztonság és a kiállt, majd újból elfeledett félelem polaritásában. A merészség abban áll, hogy a lehetőséget a legmagasabb szintig lássuk, hogy megpróbáljuk saját nyitottságunk kockázata révén életre hívni, felelősséget viselvé azért, hogy milyen emberek iránt és hogyan érzünk bizalmat – s tudván: a kommunikáció valamennyi szinten csak inter pares lehetséges. A sikertelenséget és a csalódást bűnökként kell magamra vállalnom, esetlegolyan kríziseket, ahol csak ezután bontakozik ki a kommunikáció, talán épp mert romlás, melynek értelmét nem foghatom föl.

A sokrétfű egzisztenciális igazság a kommunikáció radikális akarása számára

Ahol az Átfogó mindegyik alakjában jelenvaló marad, s a kommunikáció akarása igazán totális lehet, ott az egzisztencia a végső határ előtt áll, hogy ugyanis *sok igazság* van az egzisztenciális feltétlenség értelmében.

Az igazságok ilyen sokféleségének filozófiai elismerése akár jellegtelennek is tűnhet. Megfogalmazódhat az ellenvetés: Csak *egyetlen* igazság az igazság, s ha nem is Isten számára, akkor az ember számára; az ember nem vehetne részt feltétel nélkül semmiben, ha nem hinné azt, hogy saját igazsága az egyetlen igazság.

Ezzel szemben pedig azt lehet felhozni: minthogy az ember számára lehetetlen, hogy a transzcendenciát az idői ittlétben – hasonlóan a világ dolgaihoz – megismerhető tárgyként bírja, ezért az abszolút és egyetlen Igazság valamennyi módja a világban valójában csak történelmi lehet: az egzisztencia számára föltétlen, s épp ezért nem általánosan érvényes. Mindazonáltal az ember számára nem lehetetlen, hanem csak pszichológiailag végtelenül nehéz, hogy egész lényének latba vetésével juttassa érvényre saját igazságát a másik ember igazságának egyidejű elismerésével – amely az ő számára valójában nem igazság –, továbbá minden általánosan érvényes igazság relatívitasát és partikularitását vallva, ezért nem szabad kitérnie az őszinteség legnagyobb követelménye elől, hogy a látszólag egybefoghatatlanokat mégis egyesítse. Az ember eszméjét nem vethetjük elég magosra akkor, ha el akarjuk kerülni azt az éppenséggel lehetetlen fölfogást, amely elvitatná idői ittlétének végességét. Az empirikusan valószerűtlen – vagyis az általánosan megfigyelhető emberi alkat fakcivitása miatt valószínűtlen – nem érvényes a mindenre kész kommunikáció eszméjének fényében, amely az emberi lény eredetében lehetséges: az empirikus valósággal szemben végtelen feladattá válik, melynek határa a megvalósulás során nem érzékelhető.

Ha pedig egzisztenciálisan elismerjük az igazságok sokféleségét, akkor a kommunikáció legvégletesebb megszakadása kísért. Am a kommunikáció totális akarása, ha már egyszer ráeszmélt saját útjára, nem áldozhatja föl magát. Bizalommal van önmaga és világbeli lehetőségei iránt, s bár újra és újra csalódás érheti, ez a kételkedés mégsem alapját, hanem konkrét megvalósulását illeti. Még a másik igazságában is bízik, amely ugyan nem sajátja, igazságként azonban tartalmaznia kell a kommunikáció lehetőségének valamely módját. Ezért nem roppanhat össze teljes mértékben a kudarc súlya alatt. Talán ott, ahol megvalósul, sajátja az olyan bizakodó megnyilatkozás, melyben eszmeiként rajzolja fel útjának vízióját – kiterjedt valóság nélkül ugyan, de mégis lehetőségének kifejeződéséeként, amely sohasem hagyja cserben:

A világoóság és az igazság legnagyobb mértéke létrejöhet még a közdelmes ellenségességben is, amikor lényegükben eredendően különböző egzisztenciák az ittlét harcában tudatosan megragadják azt a sorsot, amely elől egyébként sincs menekvés. Magát a küzdelmet, lehetséges kommunikációjukból fakadóan, trvényeknek rendelik alá, s így immár nemrejtőzködő fenevadak, hanem inkább lovagi küzdelmet vívnak, vagyis bizonyos szabályok szerint harcolnak, melyek kölcsönösen előfeltételezik az egzisztenciát és nem tesznek eleve lehetetlenné egy későbbi kommunikációt. S ha ez elérhető

volna, akkor valóban sikerülhetne a valódi kommunikációhoz átfelőlő ugrás; olyan küzdelem lenne ez – immár így feltételekhez kötve –, amely többé nem az ittlét szűkszerűségeinek lefolyása, hanem akár egy játék, mégha sorsszerű, az életet veszélyeztető és talán megsemmisítő játék.

A kommunikáció határtalan akarását csak ily módon lehetne őszinte törekvésként fenntartani. Olyan emberség támadna így, amely nem lágyság, hanem a növekedés képessége a nyitottság által, amely minden valóságos szubsztancia érintettsége, s annak a határnak az egyetlen tudata, ahol a tett valóságának nem dogmatikusan merev, hanem valódi transzcendencia mutatkozik.

Az ember csak így valósíthatja meg igazi erőit. A feltétlenség őbenne munkáló hatalmának – amely bizonyosságot tett a küzdelem és a kérdéses valamennyi lehetőségében – immár nem lenne szüksége a szuggesszióra, a gyűlöletre, a kegyetlenkedés ittasultságára, hogy aktív legyen, a nagy szavak és megemésztetlen dogmák mámorára, hogy higgyen magában, s valójában így válna először szigorúvá, keménnyé és józanná. Csak ily módon maradnak el az önáltatások anélkül, hogy élethuzugságainak felszámolásával az ember önmagát semmisítené meg. A mélységből csakis így tárulna fel leplezetlenül az eredeti alap.

Ezzel szemben az az állítás, hogy volna egyetlen, minden ember számára általánosan érvényes igazság – az abban élő emberek és történelmük immár múltba fordult nagyszerűsége ellenére –, egyidejűleg az *őszinteség hiányát* vonná magával.

Ez a legkülönbözőbb összefüggésekben mutatkozik meg. Attól függetlenül, vajon ezt az egy igazságot a belátható általános érvényűség alakjában valamennyi igazság formájaként az ész művének tekintik-e, vagy ellenkezőleg, észfőlötti vagy ésszel ellentétes hittartalomnak tartják – ezelőtt az erőszakos igazság előtt mindennek meg kell hajolnia, s ráadásul anélkül, hogy maga is ott lehetne. Annak a helytelen előfeltevésnak a következtében, hogy az emberek számára hozzáférhető igazság lényegében egyetlen formával rendelkezik, s továbbá az Átfogó sokféleségének ehhez kapcsolódó átfordítása miatt, a határokon mindig megmarad az igazság saját hitével összhangban nem lévők meg-nem-értettsége, s így hirtelen a mindenfajta kommunikációt megtörő fanatizmus jelentkezik. A beszéd, közlés, befogadás, mutató és megokolás látszólag szabad közegében titkon dönt az ittlétösszefüggésben külsődlegesen pillanatnyilag uralkodó hatalom brutális erőszaka.

A sok igazságot valló *tanítás* azonban ugyanilyen hatást eredményezne: az őszinteség hiányát, ha valamely lehetséges igazlét határtalan kommunikációs akaratának alapállása helyett inkább az igazság sajnálatos sokaságát hirdelve lépne föl. A sokféle igazságok abban a pillanatban hitelüket veszítik, mihelyt kívülről tekintve ilyen sokféleségként álláspontokban rögzíthetőkké válnak: hiszen minden egyes álláspontot az azt éppen elgondoló is felöltheti magára. Továbbá akkor is valótlanként lesznek, ha egymással szemben közbömbösek és csak egymás mellett állnak. Ami nem lehet és nem akar ugyanaz lenni, az mégis kapcsolatba kerül a Transzcendenciára vonatkozóván, amely Egy, és amely – ha isteneink különbözőek is – minden közeli istenen át azt a távoli Istent érzi, aki tőle azt kívánja meg, hogy ne adja át magát a közönyös és csak az ittléttelbeli térért folyó ellenségesség és küzdelem szórtságának. Szofisztikája ez egy kényelmes toleranciának, amely igényt formál az érvényességre, semmi módon sem hagyja

kikezdeni önmagát. Ezzel szemben a tolerancia igazsága az, amely odafigyel és ad, bekapcsolódik az erőszakot korlátozó kommunikáció végnélküli folyamatába, melyben az ember saját gyökeréből éri el a számára lehetséges magasságot. A legmagasabbat csak önmagunk elsajátító átformálásával érhetjük el, mindannak beható ismerete révén – legyen szó mégoly elvetendő dologról –, amivel a világban találkozni lehet.

Ha az időben kívánnánk a beteljesedést és a megoldást, vagy akár csak a megoldás képét, úgy valójában meghaladnánk azt a feladatot, amely a mindenkor csak kommunikációban önmagává váló embertől elvárható. Arra van szükség, hogy a tulajdonképpeni emberré válás lehetőségeit ne zárjuk le túlságosan korán.

Horizontunk nem zárul le tartalmilag feltöltött képzetekkel. A számunkra filozófiailag végső nem más, mint alapállásunk formái, valamely csak formaként elgondolt cél adatai, azok az igazságok, melyek csak kezdeményeikben tapasztalhatók meg, s mindez nem idegen lehetőségeket, hanem megnyilatkozni kezdő (még ha mindig ismét eltűnedezni látszó) lehetőségeket jelez.

Transzcendencia: kommunikáció mint az idői ittlét megjelenése

A kommunikáció befejezetlensége és kudarcának súlya olyan mélységeket tár föl, amelyet a Transzcendencián kívül semmi más nem képes kitölteni:

Ha Isten örökkévaló, akkor igazságként az ember számára keletkező igazság, mégpedig kommunikációként keletkező igazság. Ha leválaszjuk a kommunikációról, akkor fennálló igazságként nyomban valamiről való tudássá torzul, ahelyett, hogy önmagává lenne, kész megelégedettségé lesz az idői ittlétben nyugtalanító igény helyett.

A transzcendencia előtt azonban eltűnik a kommunikációnak – mint az igazság idői ittléti megjelenésének – a befejezettsége. Kommunikációnkat, mondhatni, az a valami élteti, ami *metafizikailag* játszódó gondolatokban ad hírt magáról: ugyanis olyan eszmékben, amelyek az idői kommunikáció szükségességének időelőtti eredetéből, avagy kommunikáción túli végső beteljesedésből fakadnak; ezek a gondolatok szertefoszlásukban nem képesek tudhatóan világossá tenni, pillanatok erejéig azonban képesek érinteni azt, ami a valódi kommunikációban valóságos hatalomként ellenállhatatlan készletés:

Eredendően volt az Egy, az Igazság, ahogyan az számunkra megközelíthetetlen. Ámde ez az elveszített Egy olyan, mintha a sokféleség kuszasága az egygyűtközésben juthatna nyugvópontra, mintha az elfelejtett igazságok sohasem lennének már ismét egészen elérhetőek.

Avagy az igazság a jövőben rejlik: az idői ittlétben ugyan megmarad a határtudat; ami nem közölhető az olyan, mintha nem is lenne, mivel egyetlen tudat és tudás számára sincs jelen; de épp a közlésben lépi át ezt a határt a készletés, nem mondjuk vissza a tompaságba, hanem előre a korlátok nélküli feltárulkozáshoz, hogy megmutatkozzon ami tulajdonképpen van, belépve ugyanis a közölhetőségbe; aztán ez a készletés mégiscsak továbbhalad minden egzisztenciálisan mégoly fényes világosságon, mivel mindig marad benne bizonyos kielégületlenség. Azok a nagy pillanatok, amikor a kommunikáció látszólag maradéktalan egybecsengése jön létre az Átfogó, a tudható és

a transzcendencia valamennyi módjának átható jelenében, vagy az időben megtévesztőnek, vagy a készítés olyan csfáinak bizonyulnak, amelyek feltárulkozásuk felé, vagyis az idő folytonossága felé hatnak. Mintha csak egy olyan lehetséges, beteljesedett kommunikáció anticipációi volnának, amely egyidejűleg jelentene beteljesedett igazságot és a lelkek és a mindenség időtlen egységét. Ha mármost egy célját elérő kommunikáció valótlanágát gondoljuk el, akkor ez azt jelenti, hogy a kommunikációt olyan transzcendens beteljesedésben szüntetjük meg, ahol immár semmiféle közlésre sincs szükség. Megválaszolhatatlan marad az a kérdés, vajon az ész és az egzisztencia határtalan kommunikációakarárásában tulajdonképpen már nem ebből a bennünket irányító kommunikáció nélküli létből élünk-e. A kérdés vagy számunkra üresként megjelenőre kérdez, vagy olyan kétségtelen bizonyosság, amelynek nincs szüksége közölhetőségre, és mely – tévesen szólva – csak felszámolná azt, vagyis a hozzá vezető feltétlen kommunikáció készségének megvalósulását megbénítaná a tökéletes kommunikáció látszat-tudása.

Ha pedig a transzcendenciában minden *kommunikációt* az idői ittlét hiányaként *megszüntetve* kell elgondolnunk, akkor ezzel voltaképpen minden *elgondolhatóságot* is:

Ha erre a régi tételre gondolok: Isten az igazság, akkor ez az igazság – minden igazsághoz mint valamely összhang módjaihoz hasonlítva – híján volna minden egybeesésnek, hiszen ő megosztatlanul és mindenfajta ellentétesség nélkül azonos volna önmagával. Valójában üres gondolat ez, számomra csak egzisztenciálisan történelmileg tehető tartalmassá. Ott, ahová nem hatolhatok be, immár nem lehet szó arról, hogy az igazság megőrizné valamely számomra még *elgondolható* értelmét. Az igazság bármely elgondolásának kudarca belezuhant saját mélységébe, nem tarthat ott azonban egyetlen gondolatot sem.

A transzcendenciában lévő igazság létének nyugalma – nem az Átfogó módjainak elvetésében, hanem világaik átlépésében – az a határ, ahol pillanatok erejéig felvillanhat az, ami feszültség nélkül minden; ám ez a világban elenyészőben van, jóllehet hatása az ember lényegére döntő és közölhetetlen, mivel a közlés az Átfogó módjaiba vonja, amelyekben mindig szem elől tűnnék. Megtapasztalása abszolút történelmi, az időben minden időn túli. Belőle, nem pedig róla lehetséges beszélni. A gondolkodás és a kommunikáció végső instanciája a csönd.

Negyedik előadás Az ésszerű gondolkodás elsőbbsége és határai

A gondolkodás elsőbbségének kérdése

Az Átfogó, amely mi vagyunk, módjai ezek voltak: ittlét, általános tudat, szellem; s mint maga a lét: világ és transzcendencia; talajuk az egzisztencia volt, összefogó köte-
lékük pedig az ész. Ittlétként, amennyiben empirikus tárgyként önmagunk számára
kutathatók vagyunk, mi magunk is világ vagyunk; tehát itt elválnak az Átfogó arra,
amely mi vagyunk, s arra amely maga a lét, amennyiben ugyanis világi létként jelenik
meg.

Ha az Átfogó valamelyik módjának elsőbbségére kérdezzük, akkor kiderül, hogy
az Átfogót szintekben gondoltuk el, mégpedig úgy, hogy a korábbi szint a későbbi
nélkül *szubsztanciátlan*, a későbbi pedig a korábbi nélkül *nem valóságos*. Bár a transz-
cendenciának *létbeli elsőbbsége* van, mégis elrejtőzik. Az átfogó többi módja közül
egyik sem állíthatja abszolút létbeli elsőbbségét, mindegyik mód elengedhetetlen az
egészben – amely nem a módok összessége, hanem egymásra vonatkoztatott létmódok
tagolásaként épül föl –, és a transzcendencia megfejtésének leírásához tartozik.

Közöttük azonban *rangsor* van, és pedig mondjuk úgy, hogy az egzisztencia a póre
ittlét és a szellem, a szellem pedig az általános tudat előtt van. Ha e rangbeli elrende-
ződés jelentését azzal fejeznék ki, hogy konfliktus esetén a magasabb rangúnak kelle-
ne érvényesülnie, akkor ez a kifejezés nem találó. Konfliktusok ugyanis csak azonos
szinten vannak. Hogy konfliktusba kerülhessen, a magasabb szint értelmének megje-
lennén az alsóbb szint formájába kell hatolnia, ahol másik alakra találhat, amely a ma-
gasabb szint áttelekítő hatása nélkül pusztán csak önmaga lehetne. Az ittlétbeli harc-
ban több történik, mint csak ilyen ittlétbeli harc, a szellemi konfliktusokban úgyszin-
tén; az egzisztenciális kommunikációban a történés a tekintetet rányitja a transzcenden-
ciára. Az Átfogó módjainak rangszerinti elrendeződésére kérdezve, létre vonatkozó
kérdést teszünk föl, nem pedig a létmódok vagy lehetséges küzdelmeik összehasonlító
értékelését firtató kérdést, amelyek mindenkor csak az Átfogó valamely módjának sik-
ján lehetségesek.

Egészen más értelme van, ha a *gondolkodás elsőbbségéről* beszélünk. Formális el-
sőbbség ez, nem valamely lét- vagy értékrend elsőbbsége. A gondolkodás elsőbbsége
azt jelenti, hogy az Átfogó egyetlen módja sem válik számunkra jelenvalóvá – vagy
akként, amely mi vagyunk, nem lesz hatékonyá – anélkül, hogy tartalmai a gondol-
kodás közegében ne válnának alakká.

Míg minden létmódjában az Átfogó több mint pusztán gondolkodás, addig a gon-
dolkodás mégis formális elsőbbséggel rendelkezik, először is mert *mindenüvé behatol*,
mert semmi sem kerülheti el érintését. Minden más anyaga, készletése, értelme és cél-
ja, tartalma és beteljesedése a gondolkodásnak. Még ha az Átfogó valamennyi módjá-
nak valósága megelőzi is a gondolkodást, hiszen ez maga függ tőlük, általuk lelkesül
át, tőlük kapja tárgyait, úgy ezt az elsőbbséget mégiscsak a gondolkodás jeleníti meg



világosan és hozza a maga tágasságához és eredendőségéhez. A gondolkodás egyetemessége alól semmi sem vonhatja ki magát. Minden más számára csakis a gondolkodás teszi lehetővé, hogy számunkra való lehetőséggé váljék: eredete a gondolkodás révén így egészen megnyilatkozik és szert tesz a neki megfelelő hatásra. Semmi sincs, ami a gondolkodás nélkül megjelenhetne.

E megjelenítésen túl másodszer azért van elsőbbsége a gondolkodásnak, mert az egyedüli olyan közege, amelyben a Átfogó módjai vonatkozásba kerülnek egymással. Az időben sehol sincs az Átfogónak egyetlen, igaz és végérvényesen helyes alakja: a gondolkodás válikazzá az ösztökévé, amely arra készíti őket, hogy irányt vegyenek egymásra; a gondolkodás az egészben való mozgás közege.

A gondolkodás egyetemessége nemcsak az emberi valóság ténye, hanem magáért való felszabadulásának követelménye is. Ám ez az egyetemesség végzetként jelenhet meg, mivel a gondolkodás formális elsőbbsége révén minden a elgondolt s elgondolható *puszta formájává* öreshedhet, és az emberlét mindenfajta valóság egyetemes érintésnek üres játékvá torzulhat anélkül, hogy beléhatolna vagy tetszőleges maga lenne. A lehetőségek felszabadításának eredeti pozitivitása, ha formalizáljuk, negativitássá válik, amely a valóság minden komolyságát szertefosztatja. Ha pedig szembefordulnak a *gondolkodással*, úgy ez a küzdelem is csak a gondolkodás segítségével vívható meg. A gondolkodás fölszámolása mindig csak gondolkodás marad, ám erőszakos, leegyszerűsített, beszűkült és önmagát vakká tévő gondolkodás. A gondolkodás végzete emberlétünk sorsa, ugyanakkor a benne rejlő veszély az állandó kétkedés, hogy megtaláljuk a beteljesült utat, a csak gondolkodás által megváltott, önmagához eljutó és kibontakozásra eszmélt valósághoz.

A gondolkodás formális elsőbbsége semmivé foszlik a gondolkodás formalizálásában, de valóságos az ésszerű gondolkodás elsőbbségéért.

A gondolkodás egyetemessége mintha azonos volna az *általános tudat* Átfogójával. A gondolkodás formájának valóban itt van az eredete. De nemcsak azonos vele, hiszen az általános tudat az *önmagán való túlhaladásban* létezik. Hogy ez a transzcendálás megtörténik és radikálisan egyetemességre törekszik, az nem az általános tudatból ered, hanem az Átfogó amely mi vagyunk, módjainak összességéből. Ezek mindegyike a világozágra igyekszik, hiszen csak azáltal jut tulajdonképpen létezéshez: ebben az értelemben mindezek – ész:

Világossá akarnak válni; az Átfogó minden módjára vonatkozva egészszé; az *általános, törvény és rend* valamely értelmét a sajátjukká akarják tenni.

Ám ez csak lehetőség, mivel magát az ebben az értelemben nem-ésszerűt is megérinti az ész. Csak mint az ész által megérintett lesz számunkra való lét. A nem-ésszerűnek csakis az ésszel összefüggésben lehet számunkra való léte és értelme. Az ész az elengedhetetlen. Ilyenformán nem-tudásom is csak tudásom által van, s a beteljesült nem-tudásom csak a tudás maximuma révén. A gondolkodás egyetemessége, amennyiben nem formalizálják, hanem kötődő és beteljesedett, maga az ész.

Bár tehát az átfogó módjai világosságban, egészben, az általánosban, rendben és törvényben keresik beteljesedésüket, mégiscsak az ész az, amely erre az útra tereli őket, sőt, ezen túlra is, nem elégedvén meg egyetlen világossággal, egészszel vagy

renddel sem, hanem nyitottan még a lényegében véve nem világos, a tulajdonképpen töredékes és az ésszel ellentétes iránt is.

Az, ami logikailag fölfoghatóan, ellentmondásmentesen, egyértelműen az általános tudatban válik a tudat tárgyává, az a szó legszűkebb értelmében véve értelmes, ugyanis az *értelemszerű*. Az értelem szerinti alogikus az ész által olymódon válik érzékelhetővé, mint az ész határán túli másik, amely maga is ésszerű.

Minden alogikus csak *meghaladásában* válik megragadhatóvá. Olyan lények vagyunk, melyek nemcsak a világ dolgaira kérdeznek, hanem önmagukra és az egészre is. Ezért bár ittlétként, általános tudatként és szellemként vagyunk valóságosak, ebben a helyzetben mégis önmagunkon, ittlétünk minden meghatározott módján és minden konkrét gondolati tartalom túlra irányulunk, s csak eközben találjuk meg önmagunkat és a transzcendenciát.

Már az Átfogó korábban megkísérelt pusztá logikai tárgyalásánál is gondolkodásunkkal egy nem tárgyasuló, s minden konkrét tárgyiságon túlnyúlóra transzcendentálunk. Az Átfogó módjainak megvilágításakor ugyanazokat a szavakat és fogalmakat használtuk, amelyek eredetüket tekintve a világ konkrét dolgainak megjelölésére szolgálnak, most azonban a határig transzcendálva nem tulajdonképpeni értelmükben, hanem tárgyi segítségként kell vennünk őket, általuk fejezzük ki nyelviileg a nem tárgyi valóságot, ebben az esetben az Átfogót.

A kérdés mármost, mit *jelent* ez a transzcendáló gondolkodás? A belső cselekvésben rejlő hatást, a nem tárgyi valóság – amely nem úgy jelenik meg, mint ahogyan bármely dolog a világban – közölhetőségét szeretnénk vele elérni. Csak az általános tudatban válik érthetővé az eszme valamely tárgy vagy fogalom önjelentéteként, minden értelem számára meggyőzően, észlelhetőségekkel valamint mindenki által azonosan és általánosan átélhető tartalmi trivialisásával teltve. Ezzel szemben a megértés a transzcendálásban csak az Átfogó, amiről szó van, megtapasztalásában felbukkanó valóság révén lehetséges.

Az általános tudat értelmét meghaladó gondolkodás olyan *formákban közölhető*, melyek végső soron értelemellenesek. Az ész segítségével pillantom meg az ellentmondásban és paradoxonban azt, ami csakis ilyen alakban fejeződik ki. Itt egyfajta ésszerű alogika keletkezik, igazi ész, amely az értelmi logika zéttörésével éri el célját.

Amit ilyenformán rámutató, s nem önmagára értett tárgyiságban gondolunk el, azt *helytelenül közvetlen direktségben* érthetjük. A pusztá értelem lényegi hibája az a vélekedés, hogy valamit a gondolkodásba vonni azt jelenti, hogy az általános tudatban tesszük elgondolhatóvá. Ha ennek ellenére a transzcendálóan kimondott tartalmat mégis az általános tudat tárgyi direktségében vesszük, akkor elvetjük a jelentést. *Téves logika keletkezik itt, nem igaz ész értelemlogikai alakban.*

A közölhető kifejezés az értelemszerű alogikus segítségével logikailag világossá tehető, s ezzel együtt mindannak félreérthetősége is, ami állítólagosan megismert tárgyként meghaladja az általános tudat tartalmait. Előfordulhat, hogy ami az értelem (Verstand) számára értelemellenes (sinnwidrig), az valamely értelem (Sinn) szükségképpeni formája; az értelem számára pedig a látszólag egyértelmű, a benne elsőként megtalált jelentést teljességgel megmásíthatja.

Míg a gondolkodásnak az általános tudat érvényességeire korlátozva mintha *hatalma* lenne – egyfelől azért, hogy azonosan és egyetemesen elterjedt az értelmes lényekben, másfelől pedig hogy technikailag uralja a megismertet –, addig a transzcendáló gondolkodásnak mintha nem lenne *hatalma*. Mindenekelőtt az elgondolhatatlan elgondolásának formáiban erőtlén: mintha folyton megszüntetné önmagát. Az inadekvát tárgyiságban transzcendálva vélt tartalmak elgondolásának formájában erőtlén, ha aztán úgy véli, hogy ezeket így érvelően fölhasználhatja vagy technikailag megteheti. Így ebben a zavarodottságban ismeri meg az ilyen megfordítás romboló következményeit, hogy ugyanis a tehetetlent az általános tudat hatalmaként alkalmazná. De minden tehetetlensége ellenére is e gondolkodásnak célként ki nem tűzhető és technikailag nem irányítható hatalma van, amely az emberi lét legmélyén haghtalanul nyíltságot és változást kelt.

A transzcendáló, voltaképpen egyetemes gondolkodás – az a gondokodás, amelyről egyedül mondható, hogy semmi sincs számunkra, ha nem lépünk e gondolkodásba – logikai megvilágításának fölmerhetetlen területéről vett példákkal szeretnénk bemutatni a két jelzett irányban, miről is van szó: előbb az *ésszerű alogika*, másodsor pedig a *hamis logizálás* esetét véve.

1. Az ésszerű alogika

A körkörösség mint a valódi bölcelet szükségképpeni formája

Egy kanti gondolat földidézéséből indulunk ki. Kant minden tárgyiságról azt tartja, hogy a szubjektum mint általános tudat révén kategóriákkal formált anyag. A jelenségek e világában élünk, ezeket azonban semmiképpen sem ittlétük, hanem mindenkor formájuk szerint hozzuk létre. A magában való dolog, ez a pusztán határfogalom, az ittlét jelenségszerűségét fejezi ki, éppenséggel elrejtett. Az olyan kategóriák mármost, mint például az egység, sokféleség, szubsztancia, okság, stb., Kant szerint a gondolkodó tudat eredeti egységéből, a transzcendentális appercepció úgynevezett egységéből vezethetők le, amely minden számunkra megjelenőt mindenkor a tárgy egységévé kapcsol össze. Ez az egység azonban, miként Kant rámutat, „amely apriori módon az összekapcsolás valamennyi fogalmát megelőzi, nem az egység kategóriája”. Kant tehát arra figyelmeztet bennünket, hogy kategóriákban gondolkodva – mivel másként szerinte nem is tudunk gondolkodni – valami nem e kategóriákban lévő ragadunk meg. Ezt kell követelményként föltennie, hiszen minden tárgyiság eredetét akarja megragadni, amely maga nem lehet tárgyias. Az egység kategóriájában valamilyen nem tárgyiasat kell tárgyilag elgondolnom, amely a kategóriákat, tehát az egység kategóriáját megalapozza. Formállogikailag vagy körről van szó: az egységet egységgel magyarázzuk; vagy ellentmondásról, hogy az egység valójában nem is egység.

Minden valóságos bölceletben ilyen köröket és ellentmondásokat találunk a kritikus pontokon, akár metafizikáról, akár transcendentálfilozófiáról vagy az egzisztencia megvilágításáról van szó. S mindenütt látjuk ügynödni azokat a kritikusokat, akik dia-

dalmasan mutatják föl ezeket a hiányosságokat és úgy vélik, hogy a kritizált filozófiát ezáltal végérvényesen sikerült megcáfolniuk.

Ez a gondolkodási forma – a dolog természete miatt – szükségszerűként mutatható föl a bölcséletben is. Hogy ezt tegyük, mindenekelőtt arra vagyunk tekintettel, ahol a tisztán *formállogikai* megfontolásokkor a körkörösség és az ellentmondás e logikai hibái felbukkannak; s nem a szövegváltoztatással és hasonló megoldásokkal könnyen korrigálható esetre, hanem csak azokra a hibákra gondolunk, amelyek logikailag a maguk sajátos adottságában elkerülhetetlennek tűnnek és föloldhatatlannak számítanak:

A híres ókori példák jól szemléltetik a problémát: a krétai Epimenidész azt állítja, hogy az összes krétai folyton hazudik; tehát az, amit Epimenidész a krétai mond, nem igaz; tehát a „Minden krétai hazudik.” mondat nem igaz, stb. – Vagy a szofista Prótagorasz és tanítványa, Euathlosz esete, aki Prótagorasznál tanult, de a honoráriumot csak akkor akarta megfizetni, ha már megnyerte első perét. Euathlosz azonban nem pereskedett, s Prótagorasz ezért beperelte a fizetségért. Euathlosz erre így érvel: ha megnyerem a pert, akkor nem kell fizetnem, mivel az ítélet elutasítja a keresetet; ha pedig elvesztem, akkor ugyancsak nem kell fizetnem, mert megállapodásunk kimonja, hogy csak abban az esetben kell fizetnem, ha megnyerem első peremet, stb. – Vagy a krokodil-következtetés: a krokodil elrabol egy gyermeket és így szól a gyermek anyjához: akkor adom őt vissza neked, ha igazat szólsz arról, vajon visszaadom-e vagy sem. Erre az anya így válaszolt: nem fogod visszaadni. Most mindenképpen vissza kell adnod: ha válaszom helyes volt, akkor megállapodásunk miatt, ha viszont nem volt igaz, akkor azért, mert az lenne igaz, hogy a gyermeket visszaadod. A krokodil azonban ezt válaszolta: semmiképpen sem adhatom vissza gyermekedet, mert ha válaszod téves, akkor a megállapodásunk miatt nem, ha pedig igaznak veszem, hogy a gyermeket visszaadom neked, akkor azért nem, mert válaszod ez esetben nem lenne igaz. Anélkül azonban, hogy a példákat részleteikben és aprólékosan elemezzük, megállapíthatjuk, hogy a nehézség mindegyik esetben egy úgynevezett önvonatkoztatottságra vezethető vissza. A hazudós krétai azt mondja, ami mondottak tartalmával megszünteti a kijelentés igazságát, ezzel azonban ismét állítja azt, és így tovább a végtelenségig; Euathlosz perének tárgya és az anya kijelentésének tartalma egyben a föltétel és a föltételezett. Ám értelmesen csakis akkor gondolkodunk egyértelműen, ha gondolatunk tartalmában két vonatkoztatási pont van, tehát ha a feltételviszonyban megtalálható a feltétel és a feltételezett, a tárgyban a dolog és sajátosság, stb. kettőssége. A hiba nem az egyes következtetésekben, hanem kizárólag abban van, hogy egyetlen vonatkoztatási pontból indulunk ki; amennyiben ezt az egyet szétbontjuk kettővé, úgy szertefoszlik minden nehézség és ezzel elesik az alapja is ezeknek a görögök által kiöltött furcsaságoknak. A szemléletes példák könnyen azt a benyomást kelthetik, hogy a megoldás egyszerű lesz. Ámde nem is magukról e példákról van szó, hanem arról az általuk kifejezett elvről, hogy az egyértelmű elgondolhatóságnak számunkra határai vannak.

A bölcséletben – egyenesen eltérően a világ dolaginak megismerésétől – valami olyant gondolunk el, aminek ha el akarjuk érni, önmagán kívül semmit sem szabad tartalmazzon, mivel eredet: legyen szó akár magáról a létről, akár a kanti filozófiában a tárgyiség feltételéről, akár az egzisztenciáról. Az, ami értelmünkkel megragadhatatlan, de épp létbizonyosságunk számára döntő, nem annyira megjelenik nekünk, mint

inkább gondolkodásunkban munkál. Az önvonatkoztatás formállogikai nehézségeinek kell itt jelentkezniük. Ha a filozófiailag elgondolt tartalmat egy másik mellett tesszük vonatkoztatási ponttá, amire kijelentést téve elkerülhetetlenül sort is kerfünk, úgy ez az így és így értett kijelentés már nem ez a filozófiai tartalom. Az ilyen kijelentéseket ezért vissza kell vonnunk. Ha az értelem számára megközelíthetlent egyáltalán elgondoljuk, akkor ebben annak kell kifejezésre jutnia, hogy logikai képtelenség vagy megoldhatatlanság lép föl, amelyben a mondottak valamely meghatározott dolog vélt ismeretként ismét szertefoszlanak. Csakis így érhető el az, hogy a pusztá értelem téves belátása ne fojtsa el a filozófiai gondolkodás lényegi értelmét.

Igazán csak ebből válik számunkra érthetővé az a két mozzanat, amit filozófiai stúdiumok alkalmával talán gyakran megtapasztalhattunk, de csak formálisan.

A bölcelet eredménye nem most már kijelenthető végérvényes belátás, hanem inkább olyan gondolkodási folyamat, melyben tudatunk egésze és az a mód is megváltozik, ahogyan a lét jelenvaló számunkra.

Minden olyan filozófia azonban, amelyet vélt körköröségeinek és ellentmondásainak megszüntetése révén a tudás egyértelmű közlésévé alakítanak át, mondhatni teljességgel ellaposodik, egészen üressé válik.

A filozófia kritikája ezért egyáltalán nem szüntetheti meg körköröségeit és ellentmondásait, hanem a figyelem középpontjába kell állítania és azt kell megnéznie, hogy *tartalommal teli* vagy *üres körköröségről* van-e szó. Mivelhogy ez a körköröség mint forma minden, mégoly rendezetlen filozófiában is ténylegesen visszatér.

Ha például a materialista gondolkodó a külvilágot pszichológiai organizációnk, különösen az agy termékeinek értelmezi, akkor az agy is, a saját agy is a külvilág egy kis darabkája – ha helyi érzéstelenítéssel nyitják fel az ember koponyáját, tükrök segítségével még bele is láthat. Ilyenformán az agy is az agy terméke – s ez formáját tekintve ugyanaz a gondolkosásmód, amelyik az istenséget *causa suiként* fogja föl.

Érdekes és izgalmas vizsgálódás, ha a bölcelet körköröségét és egyéb logikai kellemetlenségeit követjük és mindig azt tapasztaljuk, hogy ami az értelem logikája szerint azonos formával rendelkezik, az egyszer abszurd balgaság, máskor meg a határ mély érintése.

A filozófiai gondolat azonban, ha *meztelen* körköröségre redukáljuk, immár nem bírja, mégha *csíra* formájában meg is őrzi, teljes megnyilatkozó képességét. A tárgyi tudás tartalmaként – ami a pusztá értelem számára mindenkor lenni szeretne – *feloldódik* e meztelenségben. Tárgyiasan beszélni – s mi emberek másként nem tudunk megnyilatkozni – a voltaképp tárgyiasítatlanról olyan formákban lehetséges, amelyek tárgyiasként önmagukat szünetetik meg.

Az alogikusnak az egzisztencia megvilágításából vett példái

Kövessük most már az alogikus formát az *egzisztenciát megvilágító* bölcelet területén tovább. Az egzisztenciát megvilágítva az, amit mondunk, lényegét tekintve nem állapítható meg előlépő ittlétként, ezért nem különböztethető meg objektív vizsgálódás ré-

vén, olyan tehát, mintha nem is volna; nem verifikálható a világban fennálló valóságként.

Ha például azt mondom, hogy a lehetséges egzisztencia cselekvésben valódi, amely nemcsak hogy nem az általános, hanem éppen ellentmond neki – e cselekvés akarata a történetiség eredetéből származnék, ésszerűségben lépne föl, vagyis nem isteni parancs határozná meg kívülről –, akkor e kijelentés tartalma verifikálhatatlan:

Nem lehet itt objektív módon megkülönböztetni egymástól, hogy csak valamely *ittlét brutális akarása* áll itt fenn egy önkényes csakazértisban (ami még az ittlét negatív akarásában, az ittlét kétségbeesett tagadásában is megtörténhet), vagy hogy olyan *egzisztenciális akaratról* van szó, amely igazi szabadságban a beteljesedett, transzcendenciára irányuló történelmiség eredetéből táplálkozik, tehát minden ésszerűsége nyitott és mégis úgy lép föl, hogy önmagát nem látja át.

Mínthogy ez a két lehetőség pusztán ittlébeli megjelenésében az általános tudat számára hasonlóan látszik, ezért csakis az egzisztencia felől különböztethetők meg, amely képes bennük meglátni a teljes lényegi különbséget.

Objektív értelemben ugyanígy megkülönböztethetetlen az *egzisztenciának az a képessége, hogy egyedül legyen*, ami a hiteles kommunikáció eredete, illetve az *ittlét elszigetelődése*, amely csupán bizonyos feltételek mellett hajlandó az érintkezésre, de nem kíván tulajdonképpen kommunikációra lépni: Vajon képes vagyok-e arra, hogy egyedül megálljak a transzcendencia előtt anélkül, hogy határtalan magányomban ne váljak semmivé, hanem megőrizzem lehetőségeimet – épp ez dönt kommunikációm igazságáról. Az embernek tudnia kell egyedül lennie, hogy az eredetnél erőt és lehetőséget merítsen.

Ha ezzel szemben kerülöm a világi nehézségeket – hogy képességeim hiánya miatt kételkedem, ami valójában nem-akarásomat jelzi, félrehúzódom menedéket találok –, akkor olyképpen szigetelem el magam, hogy elveszítem a transzcendenciát, s póré ittléként magam körül forgok affektusaimban és üres unalmamban.

Az egzisztencia megvilágításában szükségképpen kifejezés módok adódnak, amelyek paradoxonjukban az egzisztencia igazságát közvetett módon – ahogyan egyedül lehetséges – fejezik ki. Az imént tárgyaltak röviden ezt jelentik:

Csakis azáltal fogok a lét mélységéhez kötődni egyedüli általánosságában, csakis azáltal leszek egzisztenciálisan „történelmi”, hogy ittlétem meghatározott *szükségébe*, azt fölállalva, belépek.

Csupán akkor állok őszintén kommunikációban, ha határon és eredetben egyedül meg tudok állni a transzcendencia előtt.

Ennek felel meg az egzisztencia számtalan megvilágítása, amelyek végigvitelük le rövidítésében kristályosodnak ki:

Valóban megvalósítóan csak akkor cselekszem a lehetséges egzisztenciából, ha egyben *kudarccá*val is számolok.

Tulajdonképpen ésszerű csakis akkor vagyok, ha egész eszem ténylegesen és tudásom számára a *nem-észen* alapszik.

Csakis azáltal *hiszek*, hogy *kételkedem* abban, vajon hiszek-e.

2. Hamis logizálás

Az egzisztenciát megvilágító kijelentések megmásítása (alkalmazott példák kimutatva)

Az ilyen kijelentések azonban egyúttal a *félreértés és megfordítás* forrásai is. Jelentésük szertefoszlana, ha például ittlétem szükösségét, az egyedüllétet és a kudarcot akarom, ha a nem-észt, s a kételkedést *választanom*.

A *történeliség* így csupán akkor igazi, ha ittlétem átvételében és ezzel átélésében éppen a legnagyobb tágasságra teszek szert a transzcendencia iránti nyitottságban. Hamis akkor – s úgy már nem önmaga, hanem pusztá ittlét –, ha gondolata arra szolgál, hogy a szükösséget mint szükösséget igenelje, s ahelyett, hogy a történelmiségben élne, inkább az erről alkotott állítólagos tudásban éppenséggel történelmietlenül az ittlét szükösségében él: önmagába süllyed így az ittlét, a terméketlen félelemben önmaga és saját értéke miatt.

Ha továbbá azt a kijelentést, hogy az egzisztencia csakis a *kommunikációban* valóságos, rá figyelve, tudásom tartalmává teszem és egzisztenciám feltételévé a kommunikációt avatom, hiányáért a létet hibáztatva, akkor éppenséggel nem léphetek kommunikációba, mivel egy ilyen fordulattal saját feltétlen készségemet teszem tönkre, s a gondolattal abban az alakban visszaélek, hogy képtelenségemet az egyedüllétre kívánt, összekoldult, kicsikart látszat kommunikációval palástolom.

Hogy ésszerűségem egészében ésszerűtlen alapon állok, nem azt jelenti, hogy egzisztenciát megvalósító bölcsélet révén egyetemesen érvényes jogot formálhatnék arra, hogy tagadjam az észet. Az ésszerűtlen vagy észellenes önmagából nem támaszthat bizonyítóan igényeket, hiszen éppen ezzel az ésszerűség területére lépne. Sem a pusztá empirikus realitás pozitivitásának, sem az egzisztenciális alapnak nincs joga az észen kívül. A bizonyítás bármely kiindulópontja az ésszerűség körében mozog. Az ésszerűtlen igazsága nem lehetséges a határáig vitt ész nélkül.

Ilyenformán az egzisztencia-filozófia fogalmisága az a közeg, amely révén az egzisztencia nem megvilágosodik, hanem zavarosabbá válik. E fogalmak minden közvetlen használata a kijelentés tartalmaként – ahelyett, hogy már ténylegesen felhívásuk alatt élénk – már ezen az úton halad:

A könyörtelen kegyetlenség végletes foka lehet mondjuk az, ha a másiktól olyan helyzetben követelünk szabadságot, amelyben ő semmiképpen sem menthető meg szorongatottságától közvetlen akarati követeléssel, hanem csak lassan beérő belátás révén, amely állhatatosan követelő szeretetből fakad. Olyan ez, mint amikor a szeretet megbénul és az elvont követelés, racionalizált egzisztencia-fogalmakban kifejezve, halált okozóan marad fenn (talán olyan lehet ez, ahogyan egy pap jár el, aki egyházának kegyelmi eszközeit azért tudja készen, hogy végső helyzetekben még segítséget nyújtson). Egzisztenciálisan éppígy romboló hatású az a kudarc, amikor a szeretet meglágyul és beéri azzal, hogy a másikat – őt és önmagát is félrevezetendő – pusztá ittlétben igazolja, és visszaretten attól, hogy a kétségbeesés helyzeteiben vállalja a fellépés

veszélyét. Ezt a kitérő magatartást ugyancsak segíti a visszaélés az egzisztenciát megvilágító fogalommal, amely itt az egzisztenciát nélkülöző ittlét igazolására szolgál és csak a szorongáshoz és érzelemhez tapadó pusztá ittlétébe süllyedést segíti elő, ha az az őszinte szeretet már nem hatékony, amely csak a kemény s ugyanakkor mondhatni fagyos, áttekinthető és útbaigazító, minden megvetéstől és gonoszságtól távoli világosságban válik ismét egészen elevenné.

Ilymódon a filozófáló egzisztencia-megvilágítás fogalmai olyan eszközzé válhatnak, amely az egzisztenciálist félrevezető vélelmek szellemében minden eddiginél inkább elveszelyti. Hiszen ezeket a fogalmakat elvontan használják – ilymódon arról beszélek, amit (ha nem valóban járom az útját) ezzel a beszéddel csak eltávolítottok. Helyesen beszélek, de ezáltal mégis teljesen hamis vagyok. Elvont értelemben talán találóan mondom ki azt, ami lényeges, de úgy, hogy in concreto nemcsak nem sikerül eltalálnom, hanem ráadásul még szét is zúzom azt. Az elvontan alkalmazottak semmit sem mondanak egy konkrét szituációban.

Hiszen az egzisztenciát megvilágító gondolkodás igazsága sohasem a társadalomban van, hanem abban rejlik, ami a gondolkodás révén lejátszódik bennem: vagy a lehetséges szenvedélyében, amely előkészít és emlékezik, vagy a valóságos kommunikációban, ahol az, amit kimondunk, egzisztenciálisan igazként – megtervezetlenül a szeretet abszolút tudatából – mindenkor egyszeri módon jön létre. Minden olyan esetben visszaélésre kerül sor, amikor a filozófiában elgondolt tudati tartalomként kezelik, alkalmazzák, érvelően felhasználják azért, hogy valamihez elérkezzenek, ahelyett, hogy általa önmagáért véve és a reális kommunikációban valamit létrehozzanak, ami maga az ember és nem pusztán csak valami általa élt dolog. Ez a gondolkodás vagy igaz, és akkor elválaszthatatlan a gondolkodó lététől, vagy tartalomként olyan, mint a többi tudati tartalom, s ekkor hamis. Az egzisztencia-megvilágítás fogalmai olyanok, hogy bennük nem vélhetek anélkül, hogy ne lennék magukban ezekben a fogalmakban; ezzel szemben a tudományos tartalomként még akkor is tudhatom, ha magam teljesen más kategóriákban élek: mivelhogy a tudományos ismeretben nem arról van szó, ami én vagyok.

Általános formalizálás

Általánosan fogalmazva tehát az egzisztencia-megvilágító kijelentések igazsága minden olyan esetben hamissá válna, ha ismeretté tennék tartalmát, avagy célszerűen tervező akarati tartalmat származtatnának belőlük. Ekkor az ilyen kijelentések *ésszerű alogikájából téves logizálás lesz*. Ezeknek a kijelentéseknek a tartalma a végérvényesség konkrét egyértelműségére, mondhatni ittlétre tesz szert. E félreértés következtében aztán egzisztencia-megvilágító fogalmakat alkalmazunk, hogy másokat és önmagunkat, magatartásukat és magatartásunkat ezek alá szubszumáljuk, az egzisztencia megvilágítását ilymódon pszichológiaiaként alkalmazzuk. A filozófiai nyelv – amely érzékelhetővé teszi, mi az egzisztencia – az egzisztencia valótlansága, megmásítása és felszámolása nélkül éppúgy nem tudhat róla és nem közelítheti meg, mint ahogyan erre az ittléttel összefüggésben a tudat általában sem képes.

Az egzisztencia megvilágítása, metafizika és a világban való transzcendáló filozófiai tájékozódás számára – egyáltalán a bölcsélet valamennyi területére – általánosan érvényes a tétel: ami filozófiailag bemutat, apellál, igazol, érzékeltet, megjelenít, az – ha az értelem pusztá formájában tudati tartalomként kezelik – épp azt a tartalmat fogja elveszíteni, amit a bölcsélet kifejezni vélt; s egyidejűleg szemfényvesztéssé válik, ha bármely értelem által véltén tudott tanítást érvényesként rögzít.

A beszédben mindig van valami átforduló, úgyhogy a létalapot inkább azáltal érem el, hogy a megragadásban nem nevezem meg. De ez ismét csakis akkor lehetséges, ha nem szándékosan kerülöm ki – ez mesterkélt, csak retorikai és irodalmi technika –, hanem olyanként tapasztalom meg, amit éppenséggel nem akartam.

Arról, amiből vagyok és amiből élek, csupán akkor beszélhetek, ha a mondottakban kerülöm a fogalmiságot és épp ezáltal juttatom közvetett módon kifejezésre.

Pillantás az irracionális hamis racionalizálására

Az imént megkísérelt logikai magyarázat révén értjük meg az emberi szellem egyik végzetes jelenségét, amely mindig hat ugyan, de az utóbbi évszázadban egyre szélesebb körben terjedt el: ugyanis azt a mozgalmat, amelyet az *irracionális racionalizálásának* nevezhetnénk. Az állítólag mindentudó felvilágosodás kereste az értelemnek éppenséggel idegenhez az értelmi tudás formáját, hogy a kívántakat technikailag előállítsa. Az irracionális értékek iránti rajongásból a kívánt élmények szándékos előidézése révén azonban nem a világ tényleges racionalitását fokozták, hanem a valódi racionalitás meghamisításával valójában a nem-racionális további rombolását idézték elő.

Az emberi cselekvés lényeges kérdése, mit akarhat eltervezett célként és mit nem; vagy mit kívánhat meg és mi az, ami a kívánság nyomán szertefoszlik; vagy mi érhető ténylegesen el tervezéssel és mi válik épp azáltal lehetetlenné, hogy céljá teszi.

Ha az ember – mondjuk – azt avatná céljává, hogy önálló és sajátos alkatú személyiség legyen, akkor mesterkélt képződménnyé válna rikító álarcban, egészen gyökeréig valóságosság nélkül, tehát épphogy nem lenne személyiség, hanem féltve gondozott figura. Az ember csakis akkor válik személyiséggé, ha törődik a dolgokkal, tevékenysége és cselekvése révén létrehoz valamit a világban.

Miként a személyiség esetében, ugyanúgy vagyunk minden szubsztanciális tartalommal. Belőlük akarhat az ember, őket közvetett módon felébresztheti, ittlétét állandóan mértéküknek megfelelően formálhatja, de őket magukat nem akarhatja. Ha a mítosz leköszönt, akarat immár nem állíthatja elő; ez csakis pótképződményeket hozhat létre. Legyen bár az az emberek véleménye, hogy szükség van egy új vallásra, ettől még nem alkothatják meg, s minden ilyen kísérlet erőtlen és hitel nélküli eredményhez vezet. Ha nincs bennem szeretet, akkor nem tudom magamat szeretetre kényszeríteni, a dolgok semmiféle elrendezése vagy megtervezése révén sem. Ha nincs bennem hit, úgy kilátástalan, hogy hinni akarjak: ezáltal csak őszintétlenséget és zavarodottságot okozhatnék magamban és világomban.

Az ilyen felemás próbálkozások eredménye végül mindenütt csak magának az értelemnek a tanácstalansága lehet, amely elszigetelődött, azt vélve, hogy mindent tudhat és tetszés szerint előállíthat.

Összefoglalás: A gondolkodás elsőbbségének igazolása

Az „elsőbbség” kifejezés két félreértése: türes logika és abszolút tudás

Példáinkkal azt szeretnénk volna megmutatni, milyen értelemben beszélhetünk a *gondolkodás elsőbbségéről*.

A gondolkodás és a tudás lényegét rendszerint túlságosan szűken értelmezik, amikor azt a mechanikusan gondolkodó, megkülönböztetésre, meghatározásra és elrendezésre korlátozódó értelemként fogják fel.

Ezért a felemás, szűkös és önmagát formalizáló gondolkodás révén keletkezett tapasztalat valójában a gondolkodás előidézte zavarodottság alapja, s ebből adódik az a hajlam, hogy elvessek a gondolkodást mint az élet zavaró tényezőjét.

De ha a gondolkodást széles értelemben bármely tárgyi, például az objektívált dialektikus gondolkodás értelmében veszem, a gondolati tapasztalat még ez esetben is érvényes: amit tudok, az tudati tartalomként már ténylegesen realizáltan mutatkozik meg számomra, mivel lehetőséggé változik és immár ki van téve a megkérdőjelezhetőségnek. Ezért úgy tűnik, hogy nem feltétlenül képzelhető el, hogy legyenek és ezt *egyidejűleg tudjam* is. Ezért tolu fel az a kérdés, vajon alapunkhoz hűségesek maradhatunk-e akkor, ha határtalan horizontban tudunk.

Valójában ehhez az alaphoz hűségesek és a léthez kötöttek csakis azáltal maradunk, hogy a tudható legvégletesebbjéhez is bátorságot veszünk, mivel az alap csak így bontakozik ki, a lét csak így tárulkozik föl, de hűségesek is csak akkor maradunk hozzá, ha nem hagyatkozunk a nyelv és a külsődlegesen elgondolható formájára és nem engedjük meg magunknak a tárgyszerűtlen és tartalmatlan gondolkodást. Ez a maga részéről a gondolkodás állandó kötődését és ellenőrzését kívánja meg: csakis akkor maradunk igazak, ha tisztában vagyunk a tudás módjaival és ezek határaival. Hiszen bármi legyen is közölhető – a közölhetőség valamely módján kívül nincs igazság –, az az Átfogó különböző módjainak és ezek egymásra vonatkoztatottságának sokrétű szintjeihez tartozik és értelme mindenkor saját szférájában, nem pedig azon kívül található.

Hogy vajon miként tudom tudásomat – ez ezért kezdettől fogva a bölcsélet egyik lényegi kérdése. Ez az ész öntudata.

Hogy a végesen tudotról leoldódunk e tudás tudása révén, ez tulajdonképp közeleivé hozza a meghatározottan tudotta, s egyidejűleg megszabadítja az egzisztenciát a pusztán tudottól, amelyben az egzisztencia létként mindenkor azzal fenyeget, hogy elveszíti önmagát. Kizárólag a *tudásról* való *tudásnak* ez az átható ereje képes arra, hogy a mindenkor jelenlévő létudatot tévedés nélkül megnyissa a mindig jelenlévő transzcendenciára.

A tudás tudása Arisztotelésztől Kant transzcendentális gondolkodásáig azonban később két tipikus tévedésbe esik:

Először is egy tartalmatlan és visszatetszést keltő *logikai ürességgé* válik, mivel nincs kapcsolata a léttel, amikor valamire, a következtetési formákra, jelek közötti viszonyokra, illetve tetszőleges, s nemcsak formális, hanem üres műveletekre vonatkozó új tudás végtelenségébe keveredik. Ekkor már nem magának a léttudatnak a minden különös tudást átható tudása ez, hanem filozófiailag közömbös tudás lehetséges kifejezésformákról, szellemi képződményekről, nyelvi megoldásokról, matematikailag megragadható formalizmusról. A tudás tulajdonképpeni tudása – bár ennek is ezeket az utakat kell járnia ahhoz, hogy elsajátíthassa az ilyen materiákat – nem valamiről való tudás, hanem a valamiről való tudás módjainak tudása. Ez az átható tudás immár nem a valamire vonatkozó tényszerű tudástól való eloldottságban jelenvaló, mivel így maga, kiüresedvén, csak egy különös valami új tudásává vált.

Ez az eloldódás, másodszor, a félreértés ezzel ellentétes módján történik az idealizmus „*abszolút tudásában*”. Ez a félreértés változtatta át a léttudatot – amely azáltal világosodik meg, hogy az össz tudás áthatja az Átfogó valamennyi módját – olyan elvárássá, amely valamennyi tartalom ténylegesen különös tudását önmagát magáért valóan elszigetelve hozza létre; ennek önállóan és leválóan kellene magát megalkotnia, miként a matematika, mintha maga képes volna megteremteni tárgyát. E tudásként továbbá önmagában a rendszer beteljesedésévé zárult, amelyben minden tulajdonképpeni, maga az istenség is tudatosodott.

Ez a két félreértés csak felidézi azt a szubsztanciát, melynek félreértése miatt egyáltalán lehetségessé váltak. Olyan forrás ez, ahonnan minden tudás öntudattá lelkesül át. Vagy akár rugóként is felfoghatnánk, mely lökést ad a tudásnak, hogy a tudó valóságában a tudás mint tudás módjai révén több legyen, mint a valamiről való puszt tudás. Ezt csak gondolkodva lehet megtenni, nem pedig akár egyszer ismét egyszerűként megismerni. A gondolat emlékezik rá és efelé terel.

Az egyetemes és határtalan gondolkodás követelménye helyett, amely mint ilyen ürességbe és végtelenségbe vezet, az a követelmény érvényesül, hogy a valóságból, magából a létből gondolkodva visszadolgozzuk magunkat a léthez. Nem elegendő azt mondani: légy ésszerű, hanem: légy ésszerű az egzisztenciából, de még inkább: az Átfogó valamennyi módjából táplálkozva.

Ez azonban szintén nem érhető el céltudatos akarással, hanem csak benső cselekvésben – valóságos bölcséletben bukkanhat föl:

Ha a bölcséletben elérjük azt a pontot, ahol minden megszűnik, s az önlét, a semmi vagy az istenség előtt látja magát, akkor e mozgása során gondolatisághoz érkezik el, hogy az üresség miatt ne süllyedjen a voltaképpeni talajtalanságba, hanem megőrizze a gondolkodó nyitottságát a lét megjelenése iránt, amit mindenki csak akkor érzékelhet, ha készséggel elébe megy és mondhatni azonnal odaajándékozta magát neki.

Itt, a legvégső határnál azonban az értelem affelé hajlik – mint a meghatározott szemlélés, az érthetőség és a céltudatos törekvés akarása –, hogy semmi neki üressé váló pontjába a transzcendensen betöltött történelmiség helyett a véges tudásban megragadható világ parikuláris ittlétvalóságát helyezze, vagyis ahelyett, hogy az egziszten-

cia filozófáló mozgásában tulajdonképpen létét elősegítve ébredjen rá a transzcendencia, inkább pszichológizál, szociológizál és naturalizál.

Hogy védekezzünk a világban megismert és kutatható ittlét szükségseinek ilyen abszolutizálásai ellen és szabadok maradjunk a transzcendencia iránt, hogy megőrizzük önmagunkat az üres ésszel és a nem megértő beszéd végnélküli formalizálásával szemben, a gondolkodás elsőbbségét a tudás határtalan és mindenkor meghatározott tudásának világosságában kell kiharcolnunk, mindenkor megvalósítva az észet, hogy ráébredhessünk magára az észet meghaladó létre.

Ötödik előadás A jelenkori bölcelet lehetőségei

A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet. – A feladat: tekintettel a kivételre nem kivételként filozófolni.

Az első előadásban áttekintettük azt a helyzetet, amit Kierkegaard és Nietzsche e kor valóságában a bölcelet számára teremtett. A gondolkodás lehetőségének és szükségességének új szituációját hozták létre történelmileg egyedüli módon, úgy, hogy ez más történeti tényekkel vont analógiával nem is értelmezhető. Ennek ellenére, úgy tűnik, az emberek időről időre önkéntelenül meg akarnak szabadulni tőlük. Minthogy valójában azonban sohasem értették meg őket igazán és tulajdonképpeni valójukban és gondolkodásukban sohasem érzékelték őket, vissza-visszatérnek, erőteljesebben és meghatározóbban mint valaha. Hatásuk fél évszázadon át kétértelmű volt, éppoly nagyszerűen ébresztő, mint amilyen radikálisan romboló.

Filozófiailag védekeznünk kellett félreértésük ellen, gondolataik és szavaik használatának nihilista, szofisztikusán kifordító, végnélküli reflexióhoz félrevezető vagy szuggesztívan meglepő módjai ellen, hogy azt a számunkra elveszítethetetlen igényt, amit hátrahagytak, minél döntőbben megismerjük.

Ha meglátjuk az elmúlt évtizedekben az igazság erőtlén és terméketlen korlátozását az úgynevezett, de csak látszólagos ésszerűre, s aztán az ész ismét éppily terméketlen elvetését, amelybe a nem kielégítően megértett ész iránti bizalom könnyen átcsaphat, úgy az a filozófia, amelyet ma egzisztenci-filozófiának (1) neveznek, nem kaotikus, észellenes mozgást kíván, hanem inkább ellencsapás akar lenni a kaotikussal és rombolóval szemben, lépjen ez föl akár a racionális ésszerűség félrevezető leplében, akár nyílt észellenességként. Benne az eredet elhatározottságából a transzcendens irányultságú élet világosságának kell megfogalmazódva gondolkodói kifejeződést nyernie olyan filozófiaként, amellyel ténylegesen élünk.

Ha jelenünk gondolkodási szituációjában ismét fölvetjük a kérdést: mi a filozófia?, mi lesz a filozófiából? – akkor ez azt jelenti, valóban úgy véltük, hogy valamiféle befejezés előtt állunk: Hegel az objektív, önmagában biztos, abszolút ésszerűség nyugati filozófiájának a vége volt, a bölcelet benne végső soron a jelenkor tudását képviselte a múlt szubsztanciáinak összességéről; Kierkegaard és Nietzsche pedig az Istennel vagy a semmivel együttélő kivételes és kommunikációnélküli lét határtalan reflexiója révén vitte végig a megkérdőjelezés lehetőségét. A befejeződés e két módjának tanulmányozása az alpból nemcsak annak föltétele, hogy gondolati eszközöket nyerjünk a filozófiai gondolkodáshoz, hanem lényegileg annak is, hogy ne külsődlegesen s felelőtlenül állítsuk a semmit, hanem inkább belsőleg saját tapasztalattal jussunk el ahhoz a ponthoz, ahol valóban tudjuk: innen már nincs tovább. Valójában nem is a semmi előtt vagyunk, hanem ismét, mint mindenkor, amikor emberek élnek, az eredet előtt állunk. Ez a tapasztalat növeszti az új filozófiát, melynek lehetőségeiről szeretnénk magunknak képet alkotni. (2)

A Kierkegaard és Nietzsche utáni filozófia nem állhat abban, hogy gondolkodásukat egyedüli átfogó összefüggésbe és ezzel alapjuktól eltávolított ábrázolásba hozza. Arról van szó, hogy magát ezt az alapot hagyjuk hatékonyvá válni. A feladat ez: *a kivételre vetve tekintetünket* filozófáljunk anélkül, hogy kivételek lennénk.

A kivétel igazsága számunkra állandó megkérdőjelezés, amely nélkül visszasüllyednénk egy nem radikálisan gondolkodó önelégültség többé vagy kevésbé nyers magától-értődőségeibe. A kivételről való tudásunk révén lelkünk ahelyett, hogy egy új szükségbe tokozódna, nyitott maradhat a lehetséges igazság és a valóság iránt, s így nem kétségbeesésében, öngyilkosságban, az éjszaka szenvedélyében vagy a negatív elhatározás formáiban nyilatkozik meg. Az észellenes ésszerű látása nemcsak a negatívumban rejlő pozitívum lehetőségét mutatja nekünk, hanem azt az alapot is, amelyen mi magunk állunk. A kivétel nélkül elveszítenénk az igazsághoz vezető egyik nélkülözhetetlen utat. Komolysága és feltétlensége mint mérték kényszerít bennünket anélkül, hogy a benne megvalósult tartalmakat is követnénk. Filozófiai helyzetünk nehézségét az okozza, hogy a legmélyebb alapvetés lehetőségével feltárt újat Kierkegaard-nak és Nietzschének köszönhetjük, ám a lényeges döntésekben mégsem követjük őket.

Az általuk inspirált filozófálás kommunikációnélküliségükkel szemben kommunikatív filozófálás lesz (egyébként ugyanis kárba veszett fáradság volna, mivel a kivétel nem ismétlődik meg). A kivétel negatív határtalan radikalitásával szemben az Átfogó összes módjának közölhetőségéhez fog kapcsolódni. Világnélküliségük vakmerőségével szemben nemcsak gyengítettebb hangvétel lesz ez, hanem létrejöttét is annak az akaratnak köszönheti, amely a kommunikációhoz mint történelmi megvalósuláshoz kötődik.

E beállítódás számára megmutatkoznak a jelenkori bölcselet szükségképpeni első alapvonalai:

1. Minthogy nem a kivétel filozófálása, hanem az általános bölcselete akar lenni, magamagát csak akkor tartja igaznak, ha képes sokak valóságának megfelelő fordítást nyerni, azaz ha az *ész* lehetősége legszélesebb terjedelmében jut módszerintelligens öntudatra.
2. Csak a kivételre való tekintettel, amely a látszólag lehetetlent tette, találunk vissza önmagunk megtévesztése nélkül egy általános létéhez a filozófia számunkra ismét megváltozott történelmében.
3. A kivételre való tekintettel, amelynek gondolkodása vlójában nemcsak filozófálás, hanem egyúttal mondhatni nem-filozófiába csap át – legyen ez akár *kinyilatkoztatásba vetett hit*, akár *istennélküliség* – a filozófálás tudatára ébred annak, hogy e két lehetőség között mozog, tehát lényegileg kapcsolódik filozófiájukhoz s egyúttal állandóan meg is kérdőjelezi azt.
4. Ezzel saját voltaképpen *filozófiai hitének* alapjáról kell ismét meggyőződnie.

Ám a bölcselet ezen útjain úgy járunk, mintha újból Kant és Spinoza, Nicolaus Cusanus és Parmenidész nyugalmát keresnénk, elfordulva Kierkegaard és Nietzsche végérvényes nyugtalanságától. Ők azonban mintegy jelszó világítótoronyként állandó útmutatóink maradnak, nélkülük a megtanulható filozófiai ismeretek – amelyek erőtlenségük – tévedésébe süllyednénk.

1. Az ész és a filozófiai logika

A filozófia nagyszabású törekvése – ahogyan mindig is volt – ismét az ész. Ám aztán, hogy Kierkegaard és Nietzsche kétségbe vonta az észet, számunkra többé már nem magától értődő. A német idealizmus alapozta meg a legmélyrehatóbban az észet, s bár ez az alapvetés számunkra ugyan már nem meggyőző, mégis az ésszerűség kiapadhatatlan forrása, amely nélkül nem juthatnánk el a valódi bölcsélet szintjére. (3)

Ha az évezredek tényleges filozófiai gondolkodására visszatekintve vetjük föl a kérdést, vajon a filozófia épülhet-e az észre?, akkor azt kell válaszolnunk: *nem*, mivel az Átfogó valamennyi módjában ható ész révén egy másikon, s végső soron lényegében a Transzcendencián alapul; s ugyanakkor *igen*, merthogy csak az ésszen át vezethet önmaga megalapozásának útja. A filozófia nem kizárólagosan észből él, de nélküle egyetlen lépést sem tehet.

Az ész még nem az a szubsztancia, amelyből a filozófia előlép. Hiszen a lehetséges egzisztencián kell alapulnia, s ez a maga részéről csakis az ésszerűségben bontakozik ki. Olyan lény vagyok, amely képes az észre, de nem tiszta észből áll. Bár az ész nem szubsztancia, számunkra még sincs szubsztancia az ész mint feltétel nélkül.

Beszélhetek az észről, megszemélyesítve azt, és valamennyi számomra való igazság feltételeként meghajolhatok előtte. Ám sohasem végleges valóság ez, hanem szakadatlanul mindig feladat az idői ittlétben. Nem magánvaló cél, hanem közeg. Minden más általa jut lényegéhez, általa nyer világosságot, igazolást és elismerést. Olyan ez, mint-ha nélküle minden csak szunnyadó csfra maradna.

Egyedül az ésszel semmit sem alkothatok. Benne mindig fellelem másikját is, ami által maga az ész is van. Ez a másik az ész minden cselekvésében fölmutatható. Semmi valóságosat sem tudok pusztán kigondolni, ezért például a transzcendenciát sem tudom bizonyítani. De az ész gondolkodása, amely valamiről való tudásként már nem gyakorol rám kényszert (ahol is ez a valami a másikban szemléletességként és pusztán adottságként valósul meg), bizonyos alakjában maga is az egzisztencia tette. Ez valósítja meg, saját ranszcenciája önmaga általi tételezettségének tudásában, azt a gondolatot, amely mint gondolat létének megtapasztalása: ami elkerülhetetlenül egzisztenciám tudatához kapcsolódik, az nem bizonyított az általános tudat számára, hanem csak az egzisztencia számára, amely az észben jön érvényesen tisztába önmagával. Az ész Isten tényleges előfeltevéséből bontja ki istenbizonyítását, bár minden logikailag leválasztható evidencia nélkül, de eltöltve és segítve az egzisztenciát.

Az észnek önmagában nincs teremtő ereje, s épp egyetemes mibenléte teszi lehetővé, hogy az alkotásra képeset mindenütt mozgásba hozza. Nincs semmi, ami az ész érintését elkerülhetné, aminek létrejöttében az ész nem volna pozitív és negatív feltétel.

Ez az egyetemes ésszerűség öntudata formailag *filozófiai logikaként* bontakozik ki.

Területéről a korábbi előadásokban három gondolatot vizsgáltunk meg (az ész és az egzisztencia közötti látszólagos ellentétesség hamis leegyszerűsítéseinek tisztázása végett): az Átfogó *kiszélesítő* értelmű gondolatát, az igazság mint kommunikáció *megkötő* gondolatát és a gondolkodás *elsőbbségének gondolatát*, s ez az ész *mindenkori jelenlé-*

ét is felmutatta, amely magában foglalja az észellenest is, sőt a hamis lehetőségének föltétele. Mindenkor megmutatkozott az ész és az egzisztencia polaritása is, amely csak lerövidítő formulával fejezi ki a módok bonyolult egymásraultaltságát, amelyek mi vagyunk, s amelyekben a lét számunkra való.

Ha már egyszer a filozófiai logikában bejártuk ezeket az utakat, akkor a logikai tudatosság következtében immár nem lehetséges, hogy az igazságot egyetlen *álláspontban* bírjuk vagy olyan lehetőségek alakjában ragadjuk meg, amelyek kizárják egymást vagy megbékélnek egymással. Az ittlét mondhatni *feltörtté* vált, úgyhogy benne az igazságot az átfogó módjaiban önmagunkkal mindenkor megküzdve kell kivívnunk egy olyan úton, melynek sem eredetét, sem célját nem ismerjük. Azért nem lehetséges így egy olyan tanítás, mely a mindenkor igazként elfogadandó megoldás volna, mert ezáltal épp a saját korában élő ember feladata válna semmissé.

Nos, szükséges, hogy minden végérvényessé szilárduló alakzatot áttörjünk, hogy minden elgondolható szempontot a maga relativitásában sajátítsunk el; továbbá hogy tudatosan legyünk jelen az Átfogó valamennyi módjában, hogy megvalósítsuk a közölhetőség valamennyi módját. Csakis ezáltal juthatunk hozzá ehhoz a térhez, amelyben az egzisztencia talaja ténylegesen hordozó erővel rendelkezhet.

Azt a filozófiai logikát, amelyet három előadásunk során példákkal szemléltettünk, most már határozottabban kell hogy jellemezzük a maga *összfeladatát* tekintve:

Ez a logika immár nem korlátozandó a hagyományos formális logikára vagy a tudományok kutatási és bizonyítási módszereire, bár e részterületek érintetlenek maradnak meghatározottságukban, ha nem is összértékükben. Ami Kant transzcendentális logikájával kedődött el a legtagabb horizontban, az új és azóta nélkülözhetetlen alapvetéssé lett. Amit pedig metafizikai logikájával Hegel kategóriatanként véghez vitt, az, mégha számunkra elvében és kivitelezésében elfogadhatatlan is, a maival rokon feladat teljesítése, hogy ugyanis kifejtsük az Átfogó minden alakjában zajló emberi gondolkodás logikáját.

Az iskolásan áthagyományozott logika a logikai lehetőségek sokaságát lényegében nem az átfogó valamennyi módja iránti különbségtevő nyitottsággal tekintette át. Általában erőteljesen kapcsolódott a racionális tárgyisághoz vagy annak egyszerű ellentétéhez. Önmaga egységét egyidejűleg beszűkítő abszolutizálással alkotta meg. A filozófiai logikának ezzel szemben az Átfogó módjainak tudását kellene szintekben és szférákban a gondolkodás nivellálásaival szemben hatékonyra tennie (hasonlóan az ősi, mindig visszatérő szint-tanításokhoz); de még a saját lényegének szerveződésével szemben is állítani kellene magát, mintha az beteljesítő lenne. A summa egyedül még lehetséges analógonja ugyan, mivel az egész tudatát valósítja meg, mégha csak a közölhetőség formája szerint is, de nem válik egésszé.

A filozófiai logika Kierkegaard-nak és Nietzsche-nek köszönheti ezt az új lehetőséget. Hogy amit ők véghezvittek és csak részben (Kierkegaard inkább, mint Nietzsche) tudatosítottak, a maga szisztematikusság és ésszerűségében tegyük áttekinthetővé – ez mindmáig még *megoldatlan* feladatunk.

Ennek az új logikának a hajtóereje a saját világosságát kereső egzisztenciából ered, az észből pedig minden megkísérelt lezárás kapcsán állandó elégtelenség fakad. Az önlét lehetőségéhez vezető egzisztencia-megvilágítással szemben ez a logika az észnek

mint a gondolkodás egyetemességének öntudatához vezető út, vagyis a racionális fáradozás a mindenkor nem tudatosan keletkező formák és módszerek áttekintésére a *létebeli megbizonyosodás minden módjában*, a tudományokban, a világban való filozófiai tájékozódásban, az egzisztencia-megvilágításban és a metafizikában. (4)

E logika *értelme* negatív, amennyiben nem valamiféle tartalmat hoz létre, ám pozitív is, amennyiben teret *biztosít* minden lehetséges tartalom számára. Azzal a veszéllyel szemben, hogy az igazság bármely értelme vagy bármely lehetővé váló tartalom elveszzen, világosan megszabott határokat tart fenn; az állítások zavarbaejtő összevisszaságában a tudat világosságát hozza létre. Ezzel megakadályozza azt, hogy az ember olyan ittlétté váljon, amelyben homályos ösztönök, szuggeszciók, áttételek és elfojtások kioltanak minden szubsztanciális önlétet a maga lehetőségeiben, úgyhogy számára végül is a pszichoanalízis válna a helyes elméletté. Azáltal, hogy kész a különös tartalmak értelmében vett tudhatóság mindegyik módját felvenni, védelmet képes nyújtani a puszta rábeszélések és a téves abszolútizálások ellen. Ezért objektíve hatalomnélküli, erőszakmentes és csendes hatás lehet, az igazságot valamennyi lehetséges értelmében saját eredetéből kibontakozni segíti. A tudás módjainak öntudata bátorít minden módot, hogy határozottan beteljesedjék. Ilyenformán a logika a tisztesség tudatosuló formája.

A filozófiai logika továbbá segíti a *kommunikációt*. Az észen alapuló logika egyedül csak egy eszköz az összeomlás óriási veszélye közepette:

Ha az igazság a közölhetőséghez tapad, akkor az átfogó valamennyi módjaiban mindenütt a módszeres dialógus-készség előfeltétele először is a logikai kérdések mindenkor ismét újra létrehozandó tisztázottsága.

A logika feladata másodszor pedig éppen ott, ahol a tartalmak már nem magától értőddően kötnek össze bennünket – miközben valamennyi jelentésmód össze-vissza mondja ki tartalmát az általános nyelvviségben – felfokozott lényegiségből ered: a logikai belátás feltételének teljesítése ugyan még nem alkot egzisztenciális kommunikációt; ez a feltétel azzal együtt is teljesülhet, hogy valamennyi tartalom elválik egymástól. De a logikai világosság segítségével mindenkor képesek lennénk értelmesen beszélni egymással; így még a radikálisan idegennel való kommunikáció mondhatni szakadékon át is eredményesen és eleven szellemben kísérelhető meg.

Hiszen az ésszerűségben – ha radikalitásában, sokoldalúságában és egzisztenciához kötöttségében fogjuk föl – *bizalom* van önmaga iránt, mintha még mindig lehetségesnek kellene lennie. De hogy mennyire lehet sikeres, az valóságos tapasztalatán múlik. Ésszerűtlenné válna, ha előre tételezné azt. Az ész inkább akkor viselkedik önmagának megfelelően, ha eleve nem feltételezi önmagát. De ha az egész világában immár nem találna visszhangra, akkor sem eshetne kétségbe önmaga felől. Minthogy egyedül ő lehet képes önmagát és ugyanakkor a másikat is átlátni, végérvényes megghiúsulása az volna, ha az abszolút észellenest magában az észben világítaná meg és ha tulajdonképp ezáltal segítene világra. (5)

2. A filozófiai hagyomány elsajátítása

Az általánosra törekvő észbeli akarat *megkérdőjelezi* a véltlen abszolút vég tudatát, amely Hegellel, Kierkegaard-dal és Nietzschevel lépett föl. Az *eredethez* és ezzel saját *történetéhez* fordul vissza. Ezáltal – szemben azzal a nihilizmussal, amely mindent elvet és tudatlanul legelőről akarja kezdeni – a feladat a következő:

Amennyiben Kierkegaard és Nietzsche gondolatvilága és egzisztenciája forradalmasított bennünket, úgy olyan belátásokra jutunk, amelyek tartalmát visszamenőleg felismerjük a filozófia történetében. Amit már megcselekedtek, de teljességgel végső mód-szeres öntudat nélkül, azt így még egyszer és tulajdonképpeni módon megérteni véljük. Az örök filozófia, a philosophia perennis eredeteit hisszük így tudatosabban felku-tathatni, s hogy a valódi bölcséletet sikerül világosabban elválasztanunk a racionális ürességektől. Kialakulóban van egy új, egzisztenciális nyelvet beszélő filozófiatörté-net, amely az ősit hűségesebben – mivel belsőségesebben, mint korábban – szeretné megőrizni.

Az előző évszázadokat gyakran jellemezte, hogy a filozófusok mindig egészen elő-ről vélték kezdhetheti, úgyhogy mindig más és más filozófus állította, hogy csak vele kezdődik a tulajdonképpen tudományos filozófiai gondolkodás. Mi másként gondolko-dunk és másként látjuk. A filozófiai gondolkodás mindenkori eredendősége semmi más, mint az igazság elsajátítása, amely mondhatni már előttünk fekszik, mégha törté-neti beteljesedésként mindig kommunikatív keletkezésben van. A hagyományőrzés is – vagyis annak ápolása, amit apáink mondtak nekünk – minden bizonnyal csak a jelen helyzet megragadása által, nem pedig az azonos ismételtetés révén történhet, nem a jelent figyelmen kívül hagyó idomulással, mintha csak az, ahogyan korábban volt, még ma is valós és igaz lehetne. De az összemberi helyzet változásával is megmarad egy mélyben rejtőzködő, benső valóság, amely mindig ugyanaz, amióta emberek filo-zófálnak. Annak felmutatása, ami újnak és korábban még nem voltak számít, többnyire csak kifejezési formákat, történelmileg meghatározott törekvéseket, megközelítési módokat, történelmi tartalmakat illet – elérkezőt és tovatűnőt, amely a feltétlenül az elkerülhetetlen mindenkori formája és védelme, s ugyanakkor a közvetlen szeretetre érdemes alakja is. Ahogyan Isten sem lehet keletkező lény, amelynek önmagává kell válnia, úgy a filozófálás a kezdetektől fogva az egzisztenciálós ember kutató gondolkodása által összefonódik az eggyel – az a horgony ez, amely ki van vetve, s amelyet mindenki önmagának kell hogy kivessen. Még a legnagyobb gondolkodó sem vetheti ki más embernek.

3. Filozófia a kinyilatkoztatáson alapuló hit és istennélküliség között

Kierkegaard és Nietzsche abban különbözik a többi nagy filozófustól, hogy mindketten tudatosan magát a filozófiát kívánják megrendíteni, egyikük azért, hogy az abszurd paradoxonba mint egyedül igaz életbe vetett hithez, másikuk pedig hogy az istennélküliséghez érkezzon. Közösen teszik világossá, amihez a bölcsélet azáltal jut, hogy lehetsége nem az ember valamennyi lehetősége. Hiszen a filozófiai egzisztencia lehetsége a maga tiszta eredetében csak azáltal találja meg magát, hogy önmagát más valóság előtt látja, amely nem számára, hanem önmagáért valóan igaz: ugyanis a *kinyilatkoztatott vallás (1) és az istennélküliség* előtt. Ez az ő másikjuk, a kultusz tekintélyelvűen kötött és engedelmes egyházi hite csakúgy, mint az istennélküliség; mindkét oldalon a világot uraló nagyságrendű valóság; a maga igazságában mindkettő önfeláldozó tettekről, elemésztő szenvedélyről tesz tanubizonyosságot, mégha mindkettő – miként maga a filozófálás is – a tömegben kényelmes életszokássá, gondtalan közömbösséggé és formális szószaporítássá oldódik is fel.

Hogy a filozófáló ember elveszíti igazságának magába záródó önelégültségét, ez egyben azt is jelenti, hogy nyitott aziránt, ami nem ő maga. A történelemben csak filozófáló embereknél találjuk meg azt az elégedettséget, azt a készséget a meghallásra, és a gondolati visszaretetésnek azt a hiányát, amelyek révén mindig túllépnek azon, bármi legyen is az, amit elértek, hogy az igazsághoz közelítsenek, és hogy azt előzetes ítéltetéssel vagy végérvényesség tételezésével ne kendőzzék le. Alapállásuk bizonytalanságnak tűnhet, mivel nem állítják dogmatikusan, hogy az igazság birtokában vannak; ám ez a bizonytalanság valójában erejük jele a szakadatlan kutatásban, s ez egyedül teszi lehetővé azt az igazán korlátolatlan kommunikációt, amely az embert minden célszerűsége, szimpátiája, meghatározott tartalom és belátáson túl is kapcsolatba akarja hozni az emberrel.

Ezért a filozófiai igazság, ha ugyanis nem halad tévúton, nem tekintheti magát egy és egyetlen igazságnak. Meglátja a rajta kívüli mást is, amellyel állandó kapcsolatban van anélkül, hogy azt voltaképpen nem-igazságként tagadná vagy igazságként sajátjának tekinthetné.

Az ember lendülete keresi a magas mércét, hogy vajon hol is találja meg. Ameddig komolyak maradunk, komolyságra találunk a másokban, mint aki hozzánk tartozik. Az igazi hívőhöz a feltétlen istennélküli ember közelebb áll, mint a gondtalan középszerűség. A filozófáló ember azonban saját készítése miatt szüntelen törődik a másikkal: nem közömbös sem az egyházi vallásosság, sem az istennélküliség iránt. Ezek kiemelkedő megnyilvánulásait keresi.

A filozófia tudatában nem mindig volt ez így. A középkori filozófia a *praeambula fidei*nek tekintette magát: számára az istennélküliség a legnagyobb tévedés volt, megsemmisítendő ellenségnek számított. Descartes az egyház hűséges szolgálója volt, kizárólag annak föltételei között kívánta filozófiáját vizsgálni. Spinoza nem volt ellenséges a másikkal szemben, de el sem ismerte annak lehetséges igazságát; az igazság

birtokában hitte magát, sajátjogú boldogságban haladva az istenség szemléletében fölfelé. Hegel mindent a tiszta szellemben vont, az abszolút szellemet a maga jelentésében egészen alapjáig ismerte meg, logikáját Isten szolgálatában dolgozta ki és hívó kereszténynek tartotta magát.

Ma a kérdés határozottabban vetődik föl és nem kerülhető meg. A *filozófálás*, ha becsületes, képtelennek tekinti magát arra, hogy a kinyilatkoztatás hitének értelmét fölfogja, s ezzel szemben saját eredetéből indul meg Isten keresésének útján; úgy tesz, belülről fenyegeti a kételkedés, melynek végérvényessége az istennélküliséggel lenne azonos, amelyet elutasít saját alapjának szellemében.

Ennek felel meg a másik magatartása. Az ortodox vallás istentelennek tartja a filozófiát, az istennélküliség pedig a vallás őszintétlen és gyenge felhígításának tekinti, s szerinte a vallás elvilágiasításából keletkezett mint annak haldokló utódja.

A bölcsélet csakis addig marad igaz, amíg megmarad saját független és fölcserélhetetlen eredetén belül.

Ez sohasem szociológiai hatalom, miként az egyházi hit és az istennélküliség. Sokkal inkább hatalom nélkül hatol a lelkekbe a filozófia szellemének minden korban jelenlévő eredetéből, őket mintegy csak önmagukra ébreszti és részesíti az igazságból, amelynek nincs „célja”, nem mást szolgál és nem is harcol ellene. Ez a szellemiség csakis saját bensőségességében vezet az igaz jelenlétének megtapasztalásához az ember egész lényegéből kiinduló gondolkodás útján. Csak a vallásos imádsággal hasonlítható össze, de egyidejűleg kevesebb is mint az imádság, mivel nem kapja meg valamely személyes istenség határozott választát, s ugyanakkor több is mint az imádság, mert horizonttal nem határolt bensőségessége a lehetőségeknek, amelyek az Átfogó és annak saját egzisztenciában való, mindenkor történeti és egyben föltétlen beteljesedéséből fakadnak. Csupán ez a *filozófiához* méltó beteljesedés.

A filozófiai gondolkodás mégis egészen más beteljesedést találhat a papi vallásosságban, s aztán *praeambula fideivé* süllyed, ebben észrevétlenül még sokáig megőrzi saját eredetét szemben az idegen szellemű beteljesedéssel, amely a filozófálást visszamenően puszta fogalmi sematikává igyekszik kiszárítani.

A filozófiai gondolkodás másrészt megtalálhatja beteljesedését az *istennélküliségben* is, amely a kinyilatkoztatott vallással szembenálló bölcsélet konzekvenciájaként állítja be magát, s arra törekszik, hogy világbeli véges tudása érdekében visszamenőleg szüntesse meg magát a filozófálást; ám ez az istennélküliség is felhasználja a lényegétől megfosztott filozófálást, romboló hatalomként minden fennállóval és tekintélyelvűvel szemben, ha ugyanis az nem olyan erőszak, amelyet az istennélküliség által akart túlerő gyakorol az ittlétben.

Az a bölcsélet, amely hű marad eredetéhez, voltaképpen nem *értheti* meg sem a kinyilatkoztatott vallásosságot, sem az istennélküliséget. Mindkettőről úgy tetszik, hogy amennyiben gondolkodnak, annyiban olyan fogalmiságokban vezetnek végig gondolatmeneteiket, amelyek a filozófálás analógiái, sőt leggyakrabban mintha a filozófiából erednének. De mindkettőnek a bölcsellettől nyilvánvalóan lényegileg eltérő módon kell belsőleg cselekedniök. A filozófáló embert még a meg nem értettek is megérinthetik olyan dolgokként, amelyekhez döntő köze van. Nem érti meg, hiszen az embernek, hogy megérthesse, előbb azzá kell válnia. A filozófáló ember nem tudhatja, vajon egy

nap nem árulja-e el útját és imádkozva nem borul-e majd térdre, vagy hogy egy napon nem adja-e föl a világot az istennélküliség szellemében, hogy semmi sem igaz, minden meg van engedve; mégha mindkét lehetőséget oly módon kell is tekintenie, mintha örökké transzcendens kötődésű lényének öngyilkossága lenne. A meg nem értésben vagy pusztá vakvágányokra bukkanva alighanem úgy tűnik neki, hogy a kinyilatkoztatott vallás *salto mortalét* tesz egy megközelítetlenbe, ahonnan maga a filozófia lényegtelennek kell hogy látszódjék; az istennélküliséget viszont úgy látja, hogy a világfolyamatról tett felelőtlen kijelentésekhez, szellemtelen babonákhoz és a vallás megértetlen pótképződményeihez vezet, úgy hogy számára ez az istennélküliség a mag fanatizmusával együtt nagyobb mértékben rokon a harcos és intoleráns egyházi vallással, mint a filozófiával.

A filozófia állandóan tekintettel van e két másik hitmódozatra, amelyekké nem változhatna át anélkül, hogy saját eredetét föl nem adná, de éppily kevéssé hagyhatja azokat figyelmen kívül mint közömböseket és hamisakat anélkül, hogy önálló létét el ne veszítené, amelyhez egyidejűleg meg kell őriznie a megkérdőjelezés képességét is, hogy önmagáról hiteles módon megbizonyosodhassék.

Maga a filozófáló ember nem gondolkodásának elvont általánosságában leli meg beteljesedését, nem azért, hogy eszmékre szorítkozik, hanem saját történelmisségében.

Ebben pozitív módon viszonyul saját vallásos eredetéhez csakúgy, mint az istennélküliség mindenütt átható fluidumához. Az istennélküliség e valóságára tekintve látja az ember lényegéért vívott döntő küzdelmet, amely, ha számára Isten halott és idegen, önmagát nem képes megőrizni attól, hogy elkerülhetetlen módon valami egészen mássá alakuljon át. Ez a küzdelem azonban filozófiailag nem külsődleges küzdelem a világbeli jelenségek ellen, hanem olyan eszméket létrehozó belső harc, amelyek közölhetően lélektől lélekig szólnak az istenség létéhez tapadván.

4. Filozófiai hit

A valláshoz és istennélküliséghez mérten a filozófáló ember *saját* hitéből él. Amióta az ember filozófál, önmagát nem az „igazság tanúinak” szent láncolatával (a hívő keresztény közéjük tartozónak érezhetné magát), de nem is a kezdetektől világot alakítóan hatékony és mindenkor nyelvezetét megtaláló istennélküliséggel összefüggésben tudja, hanem a szabadságban kutató ember otthonosan megnyilvánuló láncolatával összefüggésben érzékeli. E láncolat mérvadó tagja az a kevésszámú nagy filozófus – tanítványokat ugyan nem igényelnek ők, mivel lenézik azokat, s emberi végességüknek éppúgy tudatában vannak, mint életkeretük végtelenségének –, aki fáklyát tart az azt önmagunktól megragadóknak, hogy ezek végül talán csak mint pislákoló paraszat vigyék tovább, míg nem a következő ismét fényes lángra nem lobbantja.

Ez a hit az *észben* több, mint ész. Nem azonos, hogy vajon föltétlen az ész önbizonyosságára mint megismerhető tetre alapozom-e magam, vagy hogy közegben saját egzisztenciám lehetőségeként vagyok-e bizonyos önmagamban. A filozófálás mindig újra és újra a pusztá észre akart támaszkodni – útja ezért mindig ürességben végződik.

Amiként a filozófiában az, ami nem ész, s ami által az ész is egész tágasságát bírja, jelen van, az dönt szubsztanciájáról a mindenkori történetiségben.

Ami sajátosságosan filozófiai hit, az ezért nem mondható ki objektív meghatározottságban, hanem csakis az egész filozófiai mű végső soron közvetett közlésében fejezhető ki. Éppenséggel csak *megjelenésmódjaiban* válhat a későbbiekben világossá:

Ez a hit az eredetet annak a munkálkodásnak, amelyben az egyes ember *belső cselekvésével* transzcendenciája előtt *létrehívja* önmagát – megérinti őt az ébresztő hagyomány, anélkül azonban, hogy racionálisan meghatározható módon kötődne valamely objektív alakzathoz. Hiszen minden filozófálás egyszeri és azonosan megismételhetetlen – mégha mindenfajta bölcselet egy eredetben gyökeredzik is, amely valamennyi formáját rokonítja minden további formájával.

Amennyiben a filozófálás az egyes ember állandó önnevelése, úgy ő mint individuum nem egyed a végtelenül különböző ittlét objektív sokféleségében, hanem felülkerekedő folyamat ezen az *egyediesülésen*, amely mint egyediesülés pusztán az individualitás önfejűségéhez és akarosságához vezetne. Az individuális ittlét látszólagos közelsége a filozófiai egzisztencia számára az őt tagadó ellentétesség, amely mégis történelmi testévé válhat, ha az egy lét átfogójába ötvöződik.

Az egyén még nem azáltal *ő maga*, hogy különbözik az összes többi embertől, hogy tehetségben, alkotóerőben, szépségben és akaratierőben több volna náluk, hanem hogy *egyszeri egyén, amellyé a maga módján mindenki* válhat és a természettől még senki sem az. De nem is a többiekkel való *hasonlóságban* ő; mivel a hasonlóság összehasonlítás eredménye. Az egyén, aki, ha ő – ő maga, mint minden más önlét összehasonlíthatatlan, ezért mint összehasonlíthatatlan ő maga sem mérheti magát máshoz – kivéve az ideákat mint mértékeket, amelyek túl vannak rajta, de nem valóságos ittlétek. Az egyén csakis abban mérheti magát máshoz, ami tulajdonképpen nem ő maga. Transzcendenciája előtt az egyén – az ember ebben a helyzetben egyedül ember – felülkerekedik azon, hogy korábban elveszítette általánosan nyugvó alapját, illetve hogy beleveszett a dacos önérvényesítésbe és a pusztá elszigetelődés ittlétségi félelmébe.

Ha a filozófiai hit egzisztenciális tengelye a belső cselekvés, akkor a filozófáló megvilágítás gondolatai azt a lehetőséget szolgálják, hogy ez a hit beteljesedjék.

Ez a bölcselet igencsak megerősödik, ahogy *formálisan* képes tisztán kifejezni igazságát. Azért képes erre, mert nyitott az előtt a beteljesedés előtt, amely a történetiségben újból előlépő ember révén érkezik el, a felélesztő, nem pedig adakozó hatalom által, amely inkább megtévesztene. Ahogyan Kant filozófiájában és korábban minden nagy filozófusnál a gondolat tiszta formája a tulajdonképpen átalakuló abban, aki képes azt elgondolni és beteljesíteni.

Ha hittel beteljesedő filozófálás csakis az egzisztencia valósága révén lehetséges, akkor e valóságban még a valódi *contemplatio* is megvan: az egzisztencia életként művelt filozófálás ez a lét kifürkészésében, amely az ittlét rejtjeleit és nekem megjelenő létnek, valamint a magam létének valamennyi módját olvassa. Mondhatni az időből előlépő ez, maga az idő pedig még mint rejtjel szemlélődő elmerülés a jelenségben.

A filozófiai eszmék, amelyek megvalósulása ezen elmerülés valósága – amelyek erről leválva kimondott gondolatokként üresek – mintegy a spekuláció zenéjét adják.

Ezekben a lehetőséggel foglalkozó egzisztencia-megvilágító gondolkodás mintha csak a valósággal való találkozássá fordulna át – mintha csak a hályog kerülne le az ember szeméről, hogy ne magukat a világ dolgait, hanem bennük és minden lehetségesben magát a létet pillantsuk meg –, s ez olyan gondolati tapasztalat, amely nem valamire vonatkozó tudáshoz, hanem a gondolkodás során a lét megtapasztalásához vezet. Olyan ez, mint egy gondolati operáció, amely átalakítja az embert, de egyetlen tárgyat sem hoz létre. Egyfajta titokként húzódik át az időközön, amely mégis mindenkor megnyilatkozik azok számára, akik részesülni kívánnak belőle, s mindegyik generációban újból elvezethet ahhoz, amiről Parmenidész és Anselm egyaránt hírt ad: a megragadhatatlan kielégültség ez a gondolatokban, amelyek annak, aki nem fogja föl őket, pusztán formális elvonatkoztatást és tartalmatlan badarságot jelentenek.

Ellenvetések e bölcelet ellen

A jelenkori filozófálás arculatát, ahogyan az Kierkegaard és Nietzsche meghatározó hatása nyomán kirajzolódik, néhány vonás erejéig mutattuk be.

E filozófálás ellen tipikus *kifogásokat* szoktak emelni:

Először is másféle eredetre utalnak és *azt egy történelmi típus alá rendelik*: mivel már megvolt, tehát nem új, ezért a régi, már megcáfolt vagy ténylegesen elrendezett jelenség, ami leplezett erőtlen kísérletként tér vissza.

Azt állítják tehát, hogy a régi *idealizmus* ez, valóságtól elrugaszkodott, gyenge és megtévesztő.

Erre azt válaszolhatjuk, hogy elhamarkodott ítélet ez, a részletekben nem vet számot ténylegesen megvalósított gondolkodásukkal, hanem csak szematikusan besorolja azt. Nem látja meg bennük az önmagát-gondolás komolyságát, hanem csak valamiről való gondolkodás intellektusát. Mindent, ami tulajdonképpen filozófia, ebben az alapállásban idealizmusnak nevezetik. Az ilyen ellenvetések megfogalmazójának szint kellene vallania arról, hogy ő maga mit akar és miben hisz: s vagy kinyilatkoztatáson alapuló vallásos hittel vagy hamisítatlan istennélküliséggel vagy filozófiátlan, pozitivistá, állítólag realista és velejéig triviális immanenciával találkozhatunk.

Valamint azt szokták még megfogalmazni, hogy ez a filozófia olyan kísérlet, amely a teológiára *támaszkodva* próbálja kitölteni azt a semmit, amelyhez a filozófia mint filozófia vezet. Protestáns teológia szekularizációjáról volna szó, mint ahogy az már gyakran megesett, vagy akár kendőzött teológiáról.

Am ez az ellenvetés fölcseréli a voltaképpeni emberit a sajátosan keresztényivel, a történetit a keresztény kinyilatkoztatás sajátos történetiségével. Mindenekelőtt azzal a megtévesztő előfeltevéssel élnek, hogy a humánus a kinyilatkoztatás meghatározott tartalma, a benne hatékony kegyelem nélkül semmi és üres lenne; aztán pedig ebben az állítólagosan teológiai gondolkodásban éppen a humánus megvilágítása révén – amely lényegileg filozófiai és még nem keresztény hit – a keresztényt tévesen közelebb hozzák és súlytalanabbá teszik. Ilyen összefüggésben talán a filozófálás jobb, mivel őszintébb, mégha negatív teológia is: a bölcelet mutatja meg, mennyire

filozófiai eszmékből él a teológia, mégha tiltakozik is azellen, hogy a filozófiát a sajtájának tekintse.

Másodsor *logikai ellenvetéseket* fogalmaznak meg: ez a filozófálás úgymond nem kíván tudomány lenni, s mégis általános érvényű kijelentéseket tesz, ezért *ellentmond önmagának*. Ide tartozna e – mindenütt ható és bosszantó – filozófálás antinomikus szerkezete, mely kijelent és visszavon, ad és elvesz.

Erre azt felelhetjük, valójában az a fontos, hogy tudatosítsuk a filozófálás logikáját. Ezáltal ismertté válik a közlés értelmének számos formája és fokozata, a helyenként szükségképpen ellentmondásosság és az, hogy a filozófálásban belül az általános megállapításoknak egy mezejé van (ugyanis a világban való filozófiai tájékozódás és a filozófiai logika terén).

Azt szokták állítani továbbá, hogy ez a filozófálás *érthetetlen*, mivel a nem-tárgyit akarja megismerni, ami értelmetlen ténykedés: ezért ellentmondásosan tárgyiságok révén beszél arról, amit sohasem szabadna tárggyá tenni; ahol pedig már nincs tárgy, ott minden megszűnik. Ilyenformán az efféle filozófálás haszntalan kísérlet, hogy túllépjen saját árnyékán, mintegy Münchhausen báró próbálkozása, aki hajánál fogva próbálja magát kihúzni a mocsárból. Életidegen, intellektuális bűvészkedés.

Ez a kifogás részben ugyan helytállóan jellemzi a közlés egyik formáját, mégha nyersen is, ám elvétí annak értelmét. Ez az értékelés, mivel nem érti, hogy miről van szó, egyáltalán nem arra vonatkozik, ami itt megvalósul. Hiszen a transzcendálás egyik módjáról van szó, amely a véges értelem számára – amely nem is akar más lenni, mint véges értelem – értelmetlen, furcsak félresiklás; de ha a transzcendálás a véges értelem számára a végesség olyan meghaladásának számít is, amely megvalósíthatatlan, ez ettől még nem semmi az egzisztenciális ész számára.

Továbbá a következő alternatívát szokták állítani: valami vagy *tárgyszerű* fogalmi-racionális, személytelen ismeret valamely egész keretében (szisztematikus filozófiában) igazságának értelmes érvényességi igényével minden értelem számára, vagy *költői* és művészi teljesítmény. Ez a filozófia azonban sem az egyik, sem a másik, tehát az alternatíva fényében vagy semmi, vagy a költészet és a racionalitás zavaros és képtelen keveréke. Ennek az ellenvetésnek a művészetet és a tudományt szembeállító előfeltevése azonban nagyon is kérdéses, hiszen a kultúra és szellemi szférák felosztásából ered, amely egyáltalán nem tarthat igényt kizárólagos érvényességére. Éppen az a fontos, hogy a filozófálás gondolkodásmódját módszertanilag a maga önállóságában ragadjuk meg, s hogy a filozófiában ne máshonnan kiindulva téves közepet lássunk, hanem saját eredendőségét érzékeljük.

Harmadszor szubsztanciális kifogásokat szögeznek szembe e filozófálással:

E bölcseletben minden *objektív* érvényesség és rend, s ezért minden kötöttség *megszűnik*. Tudománytalan, ezért szubjektivistikus és önkényes.

Ezzel szemben arra hivatkozhatunk, hogy a filozófia inkább szenvedélyesen a maradandó rendet keresi, amely tévedések nélkül állandó. Megismeri és elsajátítja a rend módjait, tudatával azonban nyitott marad minden rend határoltsága és ezáltal a nyugalom végső, egyedül igaz, nem anticipálható pontja iránt. – A bölcselet a racionális közlés fegyelmező formájának értelmében tudományos, nem pedig abban az értelemben, hogy összetévesztenénk az általánosan érvényes és viszonylagos tudományos he-

lyességet a feltétlen, történelmi igazsággal. Éppen ez a filozófia képes egyedül megőrizni, megragadni és megeleveníteni a valódi tudomány gondolkodásmódját, hogy ön maga érdekében megszüntesse az intellektuális játszadozást, az abszolutizált tudományos ismeret és megtévesztő nem-filozófia tudománytalanságát. Az egzisztenciálisan megalapozott ész segítségével valóban meghaladja az üres intellektualizmust. – Hallgatójától a filozófia azt kívánja meg, hogy saját létével készségesen forduljon feléje, amelyet nem adományozhat (hiszen erre csak Isten képes), hanem csak felébreszteni képes. Az egyedül a bölcsélet által művelt emberi gondolkodás a másik számára mindig csak indíték, nem pedig beteljesedés.

El szokták marasztalni a filozófiát még amiatt is, hogy individualista.

Ez azonban igen nagy tévedés. Kategóriák alterantívái, így az individuális és az univerzális fogalmai is, a filozófiálás sfkján nem alkalmazhatók egymást kizáró értelemben, mivel ebben a formában mindkettő tévedéshez vezet. A filozófia valamennyi megfogalmazásával akár individuális, akár univerzális módon vissza lehet élni.

A szubjektivizmus általános kifogását végezetül a következő formában szokták fölvetni: maga ez a filozófia a transzcendencia szimbolumait csak szubjektum alkotta képződményekként ismeri, ezért *valójában lemond az istenség létéről*, mint ahogyan mindenfajta objektivitásról is.

A valódi filozófia azonban semmiképpen sem így jár el. A filozófia a jelenségeket lényegében csak akkor tekinti lényegesnek, ha számára azok a transzcendencia rejtjeleként szolgálhatnak. Kutatásában e rejtjeleket lehetséges vestigia Deiként ragadja meg, nem pedig magát Istent a maga elrejtettségében. Ám e rejtjelek jelentenek valamit neki, amennyiben azt az elrejtettséget, amelyet nem tárhatnak föl, mégis mint végső és tulajdonképpeni létet felmutatják.

A kifogások ellen logikailag csak azokban a ritka esetekben védekezhet a filozófia, ahol a mondottak tartalma a velejáró szubsztancia nélkül is képes kényszerítő általános érvényességre. Különben a filozófia mindig csak pozitívan ismerhet meg: beszél és megnyilatkozik a kifejtésben. Az igazi filozófia eredendően híján van a polémikusságnak. Abba veti hitét, amiből ered, s ami felé halad, minden emberben a forrásra vár. Nem ismeri a védekezést, annak az igazságnak a nyilvánvalóságában és csöndjében bízik, amely általában nyilatkozik meg.

Jegyzetek

Első elsődadás

- a. Elsajátításukhoz igen fontos, hogy egyidejűleg tanulmányozzuk és így kölcsönösen értelmezzük mindkettőjüket. Az a lényeges, ami közös bennük: visszatérnek az ember egzisztenciájához a jelenkori, nyugati szituációban.
 - b. Nietzsche a nála harminc évvel idősebb Kierkegaard-ra nem lehetett hatással, aki 1885-ben meghalt. De Kierkegaard sem befolyásolhatta Nietzschét, hiszen ez utóbbi az akkor már meglévő német fordítások egyetlen sorával sem találkozott. Megindító látnunk, ahogyan Nietzsche utolsó évében, 1888-ban, miután Brandes felhívta figyelmét Kierkegaard-ra, azt tervezi, hogy következő németországi útja során „Kierkegaard pszichológiai problémájával foglalkozik majd” (Brandes-hoz írt levél, 1888. 2. 19.); arra már nem kerülhetett sor, hogy egyetlen szellemi rokonával Nietzsche vitába bocsátkozhassék.
1. Kierkegaard: Tagebücher, Übersetzt von Th. Haecker, 2. köt. Innsbruck 1923. 2. köt. 87. o.
 2. I.m. 1. köt. 303. o.
 3. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 12 köt. Jena Diederichs. (Az első kiadást idézem.) 6. köt. 202. o.
 4. Kierkegaard: Buch des Richters. Aus seinen Tagbüchern ausgewählt v. H. Gotshed, Jena 1905. 126. o. skk.
 5. Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe 16 köt. 14. köt. 5. o.
 6. I.m. 13. köt. 89. o.
 7. I.m. 8. köt. 64. o.
 8. I.m. 7. köt. 190. o.
 9. Kierkegaard: Tagebücher, 7. köt. 304. o.
 10. I.m. 8. köt. 91. o.
 11. I.m. 4. köt. 8. o.
 12. Nietzsches Werke, 15. köt. 54. o.
 13. I.m. 14. köt. 60. o.
 14. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-1855. Stuttgart 1896. 132-140. o.
 15. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 4. köt. 244. o.
 16. I.m. 2. köt. 10. o.
 17. Idézi: Emanuel Hirsch: Kierkegaardsstudien, Gütersloh 1933. 2. köt. 1. köt. 298. o.
 18. Kierkegaard, Gesammelte Werke. 4. köt. 244. o.
 19. I.m. 4. köt. 247. o.
 20. Nietzsches Werke, 7. köt. 11. o.
 21. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 35. o.
 22. I.m. 1. köt. 88. o.
 23. Nietzsches Werke, 8. köt. 422., 424. o.
 24. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 35. o.
 25. Jugendschriften, München 1923. 209. o.
 26. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 4. köt. 332. o.
 27. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 269. o.
 28. Overbecknek írt levél, 1885. 7. 2.

29. Overbecknek írt levél, 1887. 2. 12.
30. Gasthoz írt levél, 1881. 8.
31. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 211. o.
32. Uo. 231. o.
33. Uo. 92. o.
34. Uo. 144. o.
35. Uo. 211. o.
36. Nietzsches Werke, 5. köt. 106. o.
37. I.m. 16. köt. 303. o.
38. Kierkegaard, Gesammelte Werke. 4. köt. 332. o.
39. Kierkegaard: Buch des Richters, Jena 1905. 77. o.
40. Kierkegaard: Tagebücher, 2. köt. 275. o.
41. Uo. 94. o.
42. Nietzsches Werke, 15. köt. 97. o.
43. I.m. 6. köt. 152. o. skk.
44. Kierkegaard: Tagbücher, 2. köt. 275. o.
45. I.m. 1. köt. 201. o.
46. Uo. 254. o.
47. Nietzsches Werke, 14. köt. 24. o.
48. Uo. 28. o.
49. Uo. 269. o.
50. Overbeckhez írt levél, 1888. Karácsony.
51. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 231. o.
52. Nietzsches Werke, 14. köt. 361. o.
53. I.m. 4. köt. 304. o.
54. I.m. 15. o. 116. o.

Második előadás

1. Az „én-sémákról” lásd az „egzisztencia-megvilágításról” mondottakat, K. Jaspers: *Philosophia*. (1. köt.: *Philosophische Weltorientierung*; 2. köt.: *Existenzerhellung*; 3. köt.: *Metaphisik*) Berlin 1932. 2. köt. 27. o. skk.

Harmadik előadás

1. Ezt E. Baumgarten Franlínról írott érdekes tanulmányában (*Benjamin Franklin u. die Psychologie des amerikanischen Alltags, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 1933. január. 251. o. skk.) fejt ki. Kimutatja, hogy Franklin miként fejlesztette ki e kommunikáció elveit (amelyek persze túllépnek a pusztán ittlét-kommunikáción): az ember érzékenysége akaratának sajátjóságában és rejtett létérdekében még attól is megköveteli, aki az igazságot és ebből a most helyesre vonatkozó tudását kétségek nélkül birtokolni véli, hogy az előzékeny magatartás szellemében egymás kölcsönös meghallgatását előfeltételézzé, és hogy az elgondolat és eltervezett komolyan is megkérdőjelezni hagyja. Az igazság minden közvetlen állítás ahelyett, hogy elevenen tartaná a kérdést, felszámolja az igazság közlését, mivel a másik tulajdonképpen nem figyel oda, hiszen őt már egyáltalán nem is kérdezik meg. Ezért az igazság közlésének elve nem kevésbé fontos, mint maga a közölt igazság. Az érvényesség hatékony és őszinte tételzése nem jelenti azt, hogy a másikat vé-

leményében hagyom, ahogyan magamat a sajátomban, nevezetesen a mindként oldalról megváltozhatatlan véleményben, hanem hogy a másik álláspontját észben tartom mint olyat, ami később talán alkalmas lesz arra, hogy véleményemet módosítsa. Az együttműködés továbbá azt is megkívánja, hogy egyetértésünket nyilvánítsuk a dolgokkal együttjáró hibákat illetően. Aki valami tökéleteset akar előállítani, félreismeri a konkrét ügyekben rejlő lehetőségeket és a tökéletesség helyett valójában csak zavarodottsághoz jut el. Csak játékeret engedve válik lehetővé, hogy kapcsolódjunk másokhoz és megtapasztaljuk a későbbiekben, hogyan kell mostmár in concreto változtatnunk önmagunkon. Sőt, az is megkívánható, hogy átmenetileg egész véleményünkkel együtt a cselekvés terén kívül maradjunk, hogy lehetővé tegyünk valamely pillanatnyilag elkerülhetetlen cselekvést.

2. Vö. K. jaspers: Philosophie, 2. köt. 50–117. o. „Communication”.

3. Vö. i.m. 3. köt. 102–116. o. „Über Gesetz des Tages und die Leidenschaft zur Nacht.”

Ötödik előadás

1. A megnevezés félrevezető, amennyiben behatárolni látszik. A filozófia mindenkor csak arra törekedhet, hogy éppenséggel az ősi, örök filozófia legyen.
2. Ha az utolsó fejezetben tárgyalataknak gondolunk, hogy a tudás látszata visszájára fordítja a dolgokat, s hogy az egzisztencia nyomban eltűnik, ha önmagárólvaló ismeretté válik – annak tervező csinálása által, amiből mint eredetből valóban akarni lehet, ám amit akartként valójában felszámolunk –, akkor éppen az emberi gondolkodás természetében rejlő lehetőségek e tudása jár azzal a következménnyel, hogy mondjuk az igazi filozófiát nem lehet úgy megtervezni, ahogyan egy cél eléréséhez szükséges eszköz előállítható. Az ilyen hiba felismerése révén bizonyos fokig bebiztosíthatjuk magunkat a tévedések ellen, de a pozitív ezáltal még nem válik szándékosan kigondolhatóvá. A láthatóvá vált határtalan lehetőségek alapján filozófiálni több, mint „kísérlet”, azaz olyan tett, amely minden ésszerű célszerűség esetében minden célt meghalad; annak megválaszolásából, ami azzal kapcsolatban ér engem, amit gondolkodva merészelek, új kérdésben bontakozik ki az, ami tudotként számomra sohasem végérvényesen adott, miközben egzisztenciálisan mégis tulajdonképpeni létként jelen van. Az igazság kritériumai ezekben az egzisztenciális mértékekben rejlenek, nem pedig kizárólag logikai eljárásokban. Ez az emlékeztető annak korlátozó értelmű jelzésére szolgál, hogy a jelenlegi filozófálás általunk adott e vázlatának mindössze jelzésértéke van.
3. A kanti bölceletet az észbe vetett bizalom hordozza. Kant számára a gondolkodás előfeltevése és célja, hogy az ész ne rombolódhasson le önmagában, s hogy inkább ellentmondás ne álljon fenn sem a gondolkodásban, sem a létben. Hosszas fáradozása a világ megértésében fellépő antinomiákkal, e látszólag feloldhatatlan ellentmondásokkal, vezeti az ész erendőségének belátására, amelyből ez a látszat szükségképpen keletkezik. Ebben talál vigaszt és bátorságot az ész számára: „különbön mire is hagyatkozhatna, ha – bár egyedül hivatott minden tévedést eloszlatni – önmagában összezavarodna, nem jutván békéhez és nyugodt megállapodottsághoz?”

Ám a kanti észnek tág hatóköre van; nemcsak az értelmet fogja át, hanem még azoknak az eszméknek a képességét is, amelyekben nem tárgyakat ismerünk meg, továbbá a szép szemléletét is. Kant ezt a szemléletet, a szabadság és a törvény összjátékában jelentkező ésszerűtlenségként világítja meg; valamely tárgy megismerése és valamely tett megvalósítása nélkül teszi a szépség e látása felismerhetővé az egész embert önmaga és érzékfeletti szubsztrátuma totális ésszerűségében, de csak mint tükörben.

Az ész kiszélesített fogalma mindenütt határokkal szembesíti Kantot, ahol az ész immár nem képes megérteni; „titkot” vesz észre, „rejtélyt”, „szakadékot”. Különösképp az ész

nem ragadhatja meg, miként lehetséges szabadság, azaz miként mehet végbe a „gondolkodási mód revolúciója”, amely által érhető lényegem radikális rosszából kiindulva pozitív módon szabad leszek. A „kegyelem” olyan valami számára, amit az ész nem vitathat, de nem is veheti fel „maximájának gondolkodásához és cselekvéséhez” anélkül, hogy tulajdon erkölcsi felelőssége lelkendezne és gyengülne. „Arra számít, hogy – ha a természetfeletti kutathatatlan területén még valami több van, mint amit megérthet..., ez a jószándéka ellenére is ismeretlen marad.”

Kant még az önmagát átláthatóan önmagára alapozó ész határtudatát is foganatosítja, éspe dig úgy, hogy azt, amit ennél a határnál negatívumként ismert meg, istentudatában döntő mélységet fejez ki.

Fichte, Schelling és Hegel idealizmusa azonban először is az ész Kant által megpillantott valamennyi határát elveti és végül Hegellel annak a filozófiának a babilóni tornyára építi, amely mindent az egy észbe olvaszt, amely most ismét a kanti ész messze meghaladó értelemre tesz szert. Ez az ész „misztika az értelem számára”; az ész az értelmet, amely nélkül egyetlen lépést sem tehet, felveszi ugyan mozgásába, filozófiálása azonban minden lét – a racionális és az irracionális egységeként – jelenné való ésszerűségében abszolút tudománya kíván lenni. Ez az ész határait még közömbösségeként, rossz végtelenként, a természet tehetlenségeként ismerte, hogy a fogalomnak engedelmcskedjék, s mint véletlent, amely lényegtelen.

Ezt a mindent kiengesztelő és lehető leginkább következetes idealizmus már Fichte áttörte, amikor később minden ittlétet és az azt átható ént – vagyis az észben megvilágosodót – az istenség pusztá képének gondolja, visszaállítja a szabadság és Isten, az ittlét és lét közti hiatus irracionalist.

Schelling áttörte ugyan az idealizmust, amelyet a tiszta ésszerűség levezető bemutatása megőrzött előfeltevéseként, de negatív filozófiának nevezte (mivel ennek az észfilozófiának útja tulajdonképpen az ész bármely formájának állandó megdöntése). Fölrajzolt egy pozitív filozófiát, amely révén mindannak az alapját, ami nem ésszerű, hanem tényszerű, akarja megragadhatni. Ez az alap történelmi. Eseményként észlelhető, szükségképpeniségként azonban nem ragadható meg. Nem kerülhetjük meg: „senki sem fektethet le egy másik alapot, mint ami kezdettől fogva már megvan.”

Schelling és Fichte minden ésszerűség alapjában ismét a tényszerű létet kutatták, ám bármennyire helyes volt is kiindulásuk, nem érték el azt, akár azért, mert idealizmusukhoz bilincselődtek, akár mert nélkülözték a lehetséges beteljesedést a valódi tapasztalásban.

4. „Philosophie” című művemben szándékoztam szisztematikusan végrehajtani a transzcendálást: a világban való filozófiai tájékozódásban, hogy lebegésbe hozzam minden olyan bilincstől, amely a világ megismert dolgaihoz láncolja – az egzisztencia megvilágításában, hogy emlékeztessem és ráébrezzem arra, mi is voltaképpen az ember – a metafizikában, hogy a végső határokat megtapasztalja és a transzcendencia megigézzze. Az e filozófiában közölhetőséget kereső benső tartás elhagyta Kantnál a régi objektív metafizikát, Kierkegaard-dal és Nietzschevel a művelt szellem totalitásának nyugalmát, elveti az ember mint egészet vélhetően átfogó pszichológiát, mint ahogyan a tényszerű kutatásban tényleges és mindig csak a rész számára érvényes tudományos tudás minden egyéb abszolutizálását is, hogy határozottan és tisztán ezt a módszertanilag önmagában határolt megismerési utat hirdesse. Ez a tudás eredeti akarásában gyökeredzik: csak ez akarata számára valósulhat meg tisztán a töredezett világ véges dolgainak tudása; anélkül, hogy tudását felcserélné (ahogyan ezt Max Weber kutatásában, e személyes teljesítményében látom); és ebben is döntően elkülönül a megismerhető ittlét véges dolgainak megismerése, illetve az észnek és a szabadságnak köszönhető étellel kapcsolatos gondolkodás (ahogyan Kant művében látom). Olyan gondolkodás bontakozik itt ki, amely nem pusztán valami másról való tudás, amire

mint idegenre vonatkozik, hanem ami maga a benső cselekvés tette, hasson akár megvilágítóan, ébresztően vagy változtatón.

Ez a filozófia a következőképpen viszonyul a filozófiai logikához: amit a filozófiában ésszerűen teszünk, az a logikai ésszerűség minden egyéb módozatával szert tesz formájának és módszerének öntudatára.

5. Meg lehetett volna kérdezni azt is, mi a helyzet a tulajdonképpeni „reflexióval” és „önreflexióval”, amelyet Kierkegaard és Nietzsche a határtalanságig fokozott, s ezzel új helyzetet teremtett.

A reflexió nem más, mint a gondolkodás mozgása, mely az általános tudat és a szellem átfogójában megy végbe olyan formákban, amelyeket a filozófiai logika módszertana tárgyál. A végtelen reflexió az ész határtalan törekvése által keletkezik az ember fékezhetetlen mérészségében, aki talaját, melyen a reflexió partot érhet, egyedül az egzisztenciában éri el, amely magát az észet hordozza.

Az önreflexiónak hármias jelentése lehet. Pszichológiai önvizsgálat olyan valami megállapítása és értelmezése, ami most egyszer létező. Mint az az egzisztencia megvilágítása a sokértelműség lehetőségeinek elvetése, amely minden gondolatnak más és más jelentést kölcsönözhet, minek következtében a benső cselekvés aktivitásának szabadsága fel kell hogy ébredjék az önlétnek a szabadság transzcendenciája előtt álló szubsztanciájából. Az ésszerűség öntudataként pedig a számomra való és saját létem módjainak világosságában rejlő mindent átható és átfogó lehetősége: kifejezett kibontakozását a filozófiai logikában találja meg, amely eredetében és céljában maga a filozófia.

Az önreflexió sajátos valóságként pszichológia tárgya és forrása: az egzisztencia önlétének közegeként az egzisztencia megvilágításának konkrét filozófiája, amely egyben benső cselekvés: mint az ész átfogója, amely önmaga tudatában van; logikai öntudat.

Hogy ez az összefüggés eljusson az egyáltalán lehetséges tisztázottsághoz, alapjából kelle-ne feltenni és kifejteni a kérdést, mi a gondolkodás, mi a fogalom. Ez azonban meghaladja előadásaink témáját. Ezek egy előfeltevésen alapulnak, azon ugyanis, hogy magától értetődő, mi a gondolkodás, és mi a fogalom; ez önmagában véve természetesen nem jogos, hiszen itt valódi szakadék van és a filozófiai logika számára döntő kiindulópont valamennyi gondolkodási lehetőség eredetében. Ezért a megszokott gondolkodás számára egészen idegen sükra kell feljutnia, hasonlóan, ám egyben egészen másként, mint az „Átfogó” elgondolásának, amelyre ezekben az előadásokban tettünk kísérletet.

6. Összehasonlítás képpen vö. „Philosophie” című művem, 1. köt. 299. skk.: a filozófia viszonya a valláshoz, tudományhoz és a művészethez.



B 135289