

30

ÉRTEKEZÉSEK

A FILOZÓFIAI ÉS TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL
A M. TUD. AKADEMIA II. OSZTÁLYÁNAK RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI
DR. LUKINICH IMRE
OSZTÁLYTITKÁR.

IV. KÖTET — 14. SZÁM.

A LÉT
BÖLCSELETI PROBLÉMÁJA.

ÍRTA
BARTÓK GYÖRGY
L. TAG.

— Felolvasta a M. Tud. Akadémia II. osztályának
1936. évi június hó 15-én tartott ülésén. —



BUDAPEST
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA
1936.

301.1

A lét bölcseleti problémája.

Írta: Bartók György.

Mindig elismertük és minden tudománynak el kell ismernie, hogy a lét határozott és világos fogalmazása az ismeret minden terén, de különösen a bölcselet mezején engedhetetlen kötelesség és előkelő feladat. Ezen a tényen tehát nincs mit vitatkoznunk. A tényt magát már a Sokrates előtt élt bölcselők is általánosan elismerték s közöttük a legmélyebbek éppen a lét problémáját állították kutatásaik középpontjába. Herakleitos, a homályos beszédű filozófus minden törekvését e fogalom tisztázásának szolgálatába állította és Parmenides egész tankölteménye a lét igazi jelentését kutatta. Platon is a lét magyarázatát akarja adni, amikor az eszmék világába vezet, míg végül Aristoteles egy egész tudományt állít a lét problémájának fejtegetésére. Aristoteles óta pedig a filozófia erőlködésének legjavát pazarolta e fogalom elemzésére és megértésére a nélkül, hogy azt mai napig véglegesen megérteni és megértetni képes lett volna. Már maga ez a fényes múlt szinte kötelez arra, hogy a lét kérdésének tisztázását újból megkíséreljük még akkor is, ha tudjuk, hogy kísérletünk sem vezet a kívánt sikerre. Minden bölcselő, aki a lét fogalmának jelentését megvizsgálja, bőven meg lehet elégedve fáradságának jutalmával, ha e fogalom jelentését a maga számára képes volt némiképpen tisztázni.

A lét-probléma megvizsgálásának szüksége az újabb filozófiában is mind nagyobb és nagyobb erővel jelentkezik s a bölcselet európai irodalmában egyre-másra látnak világot olyan filozófiai munkák, amelyek egyenesen ennek a kérdésnek kutatását tűzik ki feladatukul. Úgy tűnik fel előttünk, mintha a filozófiai gondolkodás immár teljesen

elfáradva türelmét veszítette volna és az ismeretelméleti gondos elemzések elkerülésével igyekeznék a létnek egy szerencsésebb és megfelelőbb fogalmazására. Az ész és az értelem hideg, óvatos munkája helyett mindinkább a magabizó intuíció lép előtérbe, s követel magának olyan jogokat, amelyek eddig csak az értelmet és az észet illették meg. Vagy pedig a desperált kedélyek a multba járnak vissza, a régi dogmatikus bölcsélet szellemét igyekeznek életre keltetni, azt remélvén, hogy talán ez a visszakényszerített mult kielégítő feleletet fog adni a most felmerülő kérdéseikre. Sokan Kant előttre akarnak visszamenni fejtegetéseik kanyargós útjain, sőt vannak olyanok is, akik az egész modern bölcséletet szeretnék meg nem történné tekinteni, hogy azután egy dagályos problematika özönével borítsák el kutató szemünk elől azokat az alapkérdéseket és azokat a vezető szempontokat, amelyek nélkül ma már tudomány a filozófia sem lehet.

Ilyen körülmények között nem lesz haszontalan dolog szemügyre vennünk egy pár újabb kísérletet, amely a lét fogalmának fejtegetését és tisztázását tűzi ki céljául. E kísérletek megvizsgálása alkalmas előkészítő a probléma pozitív megoldására, azaz megedzi szemcinket arra, hogy tisztábban lássuk az utat, amely a kérdés helyes vizsgálata felé vezet.

1.

A létnek, mint létnek, azaz az önmagában vett létnek kérdése azonnal a kutatás középpontjába került, mihelyt a filozófia szükségesnek látta, hogy ismét a metafizika felé fordítsa tekintetét. A metafizikának alapproblémája már Aristoteles óta a lét fogalmának tisztázása, ezt még azok a filozófusok is elismerik, akik egyébként meg vannak győződve arról, hogy az az út és az a mód, amelyen Aristoteles a kérdést megoldani akarta, ma már semmiképen sem jöhet számításba. Ha tehát azt akarjuk, hogy a metafizika kerüljön ismét a bölcséleti tudományok élére, akkor akarnunk kell azt is, hogy ennek a metafizikának a lét problémáját kell elsősorban közmegnyugvásra megoldania.

A régi metafizika barátai közül igen sokan egyenesen és minden habozás nélkül fogadják el ezt a megállapítást és egészen magától értetődő dolognak tartják, hogy az Aristoteles értelmében vett metafizika voltaképpen az első, azaz alapfilozófia lévén, a filozófia alapproblémája sem lehet más, mint a létnek, *mint* létnek a problémája. A metafizika feladatául a valóság lényegének megállapítását vallják. Ez az alapfilozófia arra tör, hogy mindjárt a kezdet kezdetén a valóság legmélyebb alapjait tárja fel és megkeresse azt a legvégső állandó és változhatatlan létsíkot, amelyen túl, amely *mögé* azután kérdezni nem is lehet. Az ilyen meggyőződés természetesen nem akar tudni semmiféle ismeretelméleti előkészítésről, sőt a valóság kényszerű adatai iránt sincs érzéke, vagy ha van, nem hiszi szükségesnek ezen adatok tüzetes számbavételét.

Van a lét problémájának vizsgálatát sürgető férfiaknak egy másik csoportja is. Ezek a férfiak szintén követelik a lét kérdésének tisztázását magának a bölcséletnek érdekében, ámde szükségesnek tartják azokat a nagy eredményeket is felhasználni, amelyeket Kant filozófiai kriticismusa és a modern bölcsélet oly hosszú és türelmes küzdelem árán vívott ki. Az Aristoteleshez, vagy valamely elmúlt metafizikához való egyszerű visszatérést nem tartják sem megengedhetőnek, sem lehetségesnek. Minden ontológiai kutatásnak számolnia kell azzal, hogy Kant fellépése új korszakot nyit meg az emberiség gondolkozásában, ami azt jelenti, hogy fogalmak és problémák ismeretelméleti-kritikai vizsgálata nélkül a bölcsélet, mint tudomány egyenesen lehetetlenné válik. Az e fajta metafizika menthetetlenül ki van téve annak a veszélynek, hogy egy néhány kellőképpen nem is igazolt fogalom, vagy tétel segítségével akarja megteremtteni azt a valóságot, amely a létnek, mint létnek üres kerete közé kénytelen megvonni magát. Ha ez t. i. egyáltalában sikerül.

Az első csoportba tartozó metafizikusok és ontológikusok közül először P. Wust felfogását óhajtjuk röviden bemutatni. (Die Dialektik des Geistes c. műve alapján. 1928. Augsburg.) Wust felfogása szerint az új, spekulatív meta-

fizika küszöbén négy alapfogalom foglal helyet: 1. a Valami, 2. a Semmi, 3. a Rend, 4. a Kaosz. E négy fogalom közül is a prioritás a Semmit illeti meg s ezért először ezt a Semmit kell gondolnunk, azaz fogalmilag »realizálnunk«. Ebből a sötét háttérből, a Semmiből lép elő a Positio, azaz az állítás, amely még a legpicinyebb létet is ábrázolja (darstellt, 36. l.). Ezen positio által a Valami emelkedik ki a Semmiből s hirdeti, hogy van valami, ami által pedig eltűnik a principiális, az abszolút Semmi lehetősége. A legkisebb porszem léte, vagy a legnagyobb mértékben lebegő eszme is már a lét forradalmát jelenti a nem-lét ellen. Ezek a metafizikai állítások azután a maguk teljességét érik el akkor, amikor szerzőnk a legjelentéktelenebb Valamiben is ott látja azt a teljesen titokzatos ősakaratot, amely a positióban nyilvánítja ki magát. Ez a positióra törekvő ősakarat minden ontológiai titkoknak legelső és legmélyebb titka (38).

Wust egész konstrukciója egyébiránt ezt a képet mutatja. Az abszolút negatio, a Semmi helyére az abszolút positio, a Valami lép s ez a Valami, miután abszolút positio, természetesen abszolút konkrétum is (40.). A puszta Semmihez, mint valóságos metafizikai megfelelője, csak az abszolút konkrétum járulhat, mert a Semminek, mint végtelen abszolút negációnak ez az abszolút konkrétum a megfelelő abszolút végtelen ellentettje. Ilyen módon a tiszta Semmi tökéletes ürességét az abszolút csupavalóság — Vollwirklichkeit — foglalja el, azaz a teljes aktualitás. Az abszolút Semmi kaoszának helyét pedig az abszolút rend foglalja el, mert maga a dinamikus felfogott lét éppen ez az abszolút rend. Mindent összevéve: kell lennie egy olyan valóságnak, amely abszolút konkrétnek veendő és amelyben a lét dinamikus ősjellege a lét ősfarmájával a legtisztább őssalkat lényegiségévé egyesül.

Ez a metafizikai konstruálás azután tovább halad Wust elmékedéseiben és szül egy egészen berendezett valóságot, amelyben az értelem és az akarat, mint korrelatív tényezők működnek, de amelyben mégis — úgy látszik — az akarat bír primátussal.* Legalább erre lehet követ-

keztetni abból a megjegyzésből (61. l.), amely szerint minden dologban van valami akaratszerű; igaz ugyan, hogy csak, mint *nisus naturalis*, amely azonban mégis, ha a tudat felszínére kerülne, mint eszes akarat hatna és működne. Ez a felszínre-törés egyenlő lenne a természettel való szakítással s ez a szakítás a szellem felfakadását jelentené.

Az így kialakuló létben természetesen a szellem viszi a vezető szerepet, amely szellem azonban, mint egységet alakító rend és formát adó lényeg, nem a természetben keresendő, hanem a természet *mögött*, mint állandó önmagában nyugvó valami.

Ezeknek a fogalmaknak és megállapításoknak segítségével igyekezik azután Wust a szellem dialektikáját kialakítani s a lét különböző fajait megmagyarázni. Ez a metafizikai építgetés ott folyik 752 lapon keresztül a nélkül, hogy a spekuláció röptét az értelem elemző, ellenőrző, bizonyító logikai munkája valahol megzavarná. A Semmiből és a Valamiből a valóság végtelen gazdagsága alakul ki lassanként és száraz schemának meddő öléből pattan elő mindaz, amit a természet és az emberi kultúra teremtett. Ha a szerző sokszor lelkesedő és dythirambikus fejtegetésein keresztül tettük magunkat, fájdalommal gondolunk Fichte, Schelling és Hegel metafizikájának élettellel teljes rendszereire, amelyekben mégis csak megérzik, hogy a kriticismus talajából nőttek ki, ha ezt a talajt mihamar el is veszítették lábaik alól.

Az új metafizikát kereső bölcselek első csoportjába tartozik *Heidegger* is, aki azonban a maga szubjektív élményein keresztül akarja megkeresni a létnek kielégítő fogalmát. *Sein und Zeit* című művében (még csak első fele jelent meg; harmadik kiadás 1931-ben) kutatásainak céljaul a lét jelentésének problémáját tüzi ki. Heidegger nem tud egyetérteni azokkal, akik úgy vélik, hogy a lét fogalma a legegységesebb és a legüresebb fogalom lévén, ellene áll minden meghatározási kísérletnek. Mindenki használja e fogalmat és mindenki tudja is, hogy mit ért alatta. Van azonban három előítélet a lét fogalmával szemben s ez a három előítélet akadályozza a fogalom meg-

001.149

határozását és a probléma tisztázását. 1. Az első előítéletben az jut kifejezésre, hogy a lét a legáltalánosabb fogalom s ez az általánosság felülmúl minden általánosságot. A középkori ontológia terminológiája szerint a lét fogalma »transzcendens«. Ez a transzcendens lét egységes, szemben a legfelsőbb nemű fogalmak sokféleségével. Ezt az egységet már Aristoteles az analógia egységének nevezte. Ezt az egységet a középkori filozófia is sokféle-képpen tárgyalta, de nem oldotta meg. Nem oldotta meg Hegel sem. Ezért a lét fogalma a legsötétebb fogalom. 2. A második előítélet szerint a lét fogalma meghatározatlan. Hiszen nem vezethető le magasabb fogalmakból és nem írható körül alsóbbak által. Ez a kifogás azonban nem jelenti azt, hogy a probléma megoldhatatlan, hanem csak azt, hogy más a »lét« és más a »létező«. 3. Végül a harmadik előítélet szerint a lét fogalma magától érthető. Ámde — úgymond Heidegger — ez a magátólértetődőség a megnemértettséget jelenti. A létnek a létezőhöz, mint létezőhöz való viszonya talány. A három előítélet azt mutatja, hogy a fogalom merőben homályos. Ha a problémát tisztázni akarjuk, akkor fel kell vetnünk a kérdést a lét jelentése felől. A probléma tárgyát az a lét képezi, amely a létező létét jelenti, amely lét nyilván más, mint a létező. Létező pedig minden, amiről mi beszélünk, amit mi vélünk, amihez mi így vagy amúgy viszonylunk, létező az is, amik mi és amiként mi vagyunk. A lét pedig van a »hogyan«-ban, az »úgy«-ban, a viszonyban, érvényben, létezésben, a »van«-ban. Hát már most a létezők melyikéről olvasható le a »lét«?

Itt nyilvánvalóan a helyesen megállapított kiindulási ponttól függ minden. Ha a lét után való kérdést helyesen akarjuk felállítani, akkor szükség van annak a módnak a kifejtésére, amellyel mi a létre »reánézünk«, a megértés és a felfogás módjának explikációjára a példát képező létező helyes megválasztási lehetőségének kifejtésére s annak a módnak a kidolgozására, amelyen ehhez a létezőhöz eljutunk. Ez a »reánézés«, ez a megértés, ez a felfogás, ez a választás, ez az eljutás egytől-egyik konsti-

tutív magatartásai a kérdésnek és így maguk is létmódjai egy határozott létezőnek, a létezőnek, amely létező éppen mi, a kérdezők vagyunk. A lét kérdésének kidolgozása tehát ezt jelenti: egy létezőnek, a kérdezőnek átlátszóvátétele a maga létében (7. l.). Ennek a kérdésnek kérdezője, mint egy létezőnek létmódja, azáltal van lényegszerűen meghatározva, ami után kérdezősködünk, azaz maga a lét által. Ezt a létezőt, amely mi vagyunk, mint létezőt — Dasein — fogjuk fel. Azaz: a lét jelentése után való kifejezett és világos kérdésállítás egy létezőnek — Dasein — a maga létére vonatkozó megfelelő explikációját követeli.

Ennek a létezésnek — Dasein — közelebbi magyarázatát ekként adja Heidegger, aki most már egészen világos, hogy az emberi léten keresztül akar a lét egyetemesebb fogalmához eljutni. A Dasein az ember létezését jelenti. A Dasein az a létező, amely nemcsak egyszerűen előfordul a többi létező között, hanem ebben a maga létében éppen ez a maga léte a fontos, »...diesem Seiendem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht« (12. l.). Továbbá a Dasein létalkatához tartozik, hogy ehhez a léthez egy létviszonya van. Ez pedig a Heidegger tekervényes és bizarr terminológiájában azt jelenti, hogy ezen létével és léte által a lét, amelyre viszonyul, előtte nyitva áll. Azaz: a létmegértés maga a Daseinnak léti meghatározottsága, vagy jobb lesz ismét Heideggert beszéltetnünk: »Seinverständnis ist selbst eine Seinbestimmtheit des Daseins« (12. l.). És most ezen a ponton kapcsolódik be Heidegger ontológiájába az Existenz fogalma. E fogalom alatt érti szerzőnk magát a létet, amelyhez a Dasein így vagy amúgy viszonylik és valamely módon mindig viszonylik. Ennek a sajátos értelemben vett egzisztenciának jelentése csak maga az egzisztálás által hozható tisztába. Az így és itt történő megértés nevezeték egzisztenciális megértésnek, amely tehát egy kissé világosabban kifejezve nem egyéb, mint az egzisztenciának maga az egzisztálás által való megértése. Lehet, hogy az egzisztenciának ontológikus alkata nem átlátszó a teoretikus ismeret számára, de ez nem is szükséges, mert

az egzisztencia magának a Daseinnak ontikus »ügye« — Angelegenheit.

Minden további aprólékos kérdés tárgyalását mellőzve, annak a kérdésnek vizsgálatára kell térnünk, hogy vajjon ezen létezőhöz, a Daseinhoz miként férközhetünk? A Dasein mindig azt a tendenciát mutatja, hogy a maga létezését abból a létezőből értse meg, amelyre ő maga lényegszerűen viszonyul, t. i. a »világ«-ból. Innen van, hogy a Dasein ontikusan tekintve magához a legközelebb áll, de ontologice véve a legtávolabb. Ha tehát a léthez a Dasein segítségével közelebb akarunk jutni, akkor legelső teendőknek ennek a Daseinnak a maga mindennapiságában való megértése. Ez a vizsgálat természetesen csak ideiglenes, mert nem tesz egyebet, minthogy a Dasein létét emeliki a nélkül, hogy annak jelentését vizsgálná.

Ha a létezőnek jelentését vesszük szemügyre, akkor e Dasein létének jelentésül az *időiség* fog kiderülni. Minden lét-megértésnek horizontja az *idő* — Zeit —, amely időt csak az időiségből — Zeitlichkeit — lehet magyarázni és megérteni, az időiségből, mint a lét-értő Dasein létéből (17. l.). Más szavakkal: a Dasein értelme az időiségben van. Ez az időiség egyúttal történetiség is, amely történetiség a Dasein egy bizonyos idői létfaja lehetőségének a feltétele. Ebből az is következik, hogy a történetiség előtte van annak, megelőzi azt, amit mi történetnek nevezünk. A történetiség a Dasein »történéseinek« létstruktúrája s csak ennek a létstruktúrának alapján lehetséges olyasvalami, amit »világtörténetnek« nevezünk. Ez teszi lehetővé, hogy a Dasein a történeti kutatás és kérdés létfajában helyezkedjék el, ami által a történeti Dasein egyik létfaja. Ez pedig csak úgy lehet, hogyha léte a történetiség által van meghatározva, már alapjában véve. Amíg a Dasein ezt nem látja, addig nincs története sem. Ha így áll a dolog, akkor minden nehézség nélkül megérthető, hogy a Heidegger tanában a Daseinnak a lét jelentése után való érdeklődése, vagy kérdése a történetiség által jellemezhető. A Dasein magát a lét jelentésének kérdése által történetileg érti meg.

Mindezek után érthető, hogy Heidegger bölcséletében az ontológia feladata éppen az, hogy a Sein-t a Seiende-ből mintegy kiemelje, kifejtse, azaz a létet explikálja. »Die Wissenschaft vom Sein des Seienden —, Ontologie« (37. l.).

Ha ezt a feladatot megoldani akarjuk, akkor mindenekelőtt a létezőt kell analizálnunk s ez a létező mi magunk vagyunk, úgy, hogy e létező léte mindig az enyém. E létező létében maga ez a létező viszonyul a maga léteéhez. Ebből következik, hogy e létező lényege — esszencia — az ő létéből (existentia) érthető meg. Ennek a Daseinnak a léte az, amit Heidegger Existenz-nek nevez, míg az egzisztencia ettől jól megkülönböztetendő. Nem egyéb az, mint meglevőség, ittlelvőség — Vorhandensein (42. l.). De helyesebb talán, ha itt is magát Heideggert idézzük, hátha az ő fogalmazásából könnyebben megérthető az, amit mondani akar: »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz« (42. l.). A Dasein — meglét — két jellemvonása tehát: az egzisztencia elsőbbsége az esszencia felett és az »enyémség«. Innentől kezdve azután Heidegger fogalmazása mind homályosabbá válik és gondolkozása mind tekervényesebb ösvényeken halad tova. Mi őt ezeken az ösvényeken követni nem akarjuk, mert hiszen még azt sem tudjuk, hogy hová vezetnek ezek az ösvények, s hogy egyáltalában vezetnek-e valahová. Ontologisztikus törekvéseinek rajzolására azonban szükségesnek látjuk elmondani még a következőket. Szerzőnk elemzései a Dasein mindennapiságából indulnak ki; ámde ez a mindennapiság éppen nem jelent primitivitást, sőt ez a mindennapiság csak akkor lesz létmódja a Daseinnak, ha az már nagyon kifejtett kultúrában mozog. Ha ebből a szempontból kezdjük az elemzést, akkor mindenekelőtt azt kell meglátnunk, hogy a Dasein alapalkotmánya azt jelenti, hogy minden Dasein nem egyéb, mint »világban-lét« (52. l.). Itt a »ban-lét« a Dasein létének formális egzisztenciális kifejezése. A világban-lét különböző módjai: valamivel dolgom van, valamit ápolok, valamit feladok, keresztülviszek, kérdezek stb. A Heidegger terminológiájával ez a »Besorgen«

létmódja: valamit végrehajtok, »tisztába hozok«, de »aggódom«, hogy vajjon sikerül-e vállalkozásom. Ez az aggodás, amely a Sorge kategóriájának ad létet Heidegger tanában, minden Daseinnak a legelső jellemvonása: a Sorge, mint ontológiai kategória teszi lehetővé az »életgondot«, épügy, mint a gondnélküliséget s »derüt«.

Az ismerés, amely a világban levő Daseinre vonatkozik, magának ennek a Daseinnak egy létmódja s a világ »világisága« — Weltlichkeit — egy ontológiai fogalom, amelyben a világban-lét egy konstitutív mozzanatának lehetőségét jelenti. Miután pedig, amint már láttuk, a világban-lét a Dasein egzisztenciális meghatározottsága, ezért a világiság egy egzisztenciálé.

Nem követjük ezúttal sem tovább Heideggert a maga fejtegetéseiben, hanem áttérünk tanának egy másik jellegzetes részére, arra a részre t. i., amelyben a félelem: »Angst« szerepe nyilatkozik meg. A Daseinban a magát-érzés, a hangulat egy egzisztenciális alapfaj ennek a magát-érzésnek egyik alkotója az aggodalom, Angst, amelyben az jut kifejezésre, hogy — s itt ismét kénytelenek vagyunk magát Heideggert beszéltetni: »das Dasein als In-der-Weltsein ‚furchtsam‘ ist« (142. l.). Azaz: az aggodalom, a félelem, az Angst a Dasein lényeges magát-érzésének egzisztenciális lehetősége. Ennek az Angst-nak megértéséhez tartozik annak tudása, hogy az, amitől az Angst fél, nincs sehoh, »nirgends ist« s az, aki fél, aggódik, nem is tudja, hogy mitől fél és mitől aggódik. Ez a »nirgends« azonban távolról sem jelent »nichts«-et, hanem éppen benne van a tárgy általában. Az, ami fenyeget, itt van valahol és még sincs sehoh. Amire az Angst vonatkozik, az a világ, mint olyan. »Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst« (186. l.). Ebből ismét az világos, hogy az aggodalmaskodás, mint magát-érzés a világban-létnek egy módja, mert hiszen a Dasein egy olyan létező, amelynek a létben éppen saját magáról van szó, — »Das Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht« (191. l.). A Daseinnak a világban való létele lényegileg éppen Gond (Sorge) úgy, hogy ez a lét, tehát

a Dasein léte nem is egyéb lényegileg, mint »Gond«. Ezért érthető Heidegger azon állítása, hogy a realitás problémája már egyenesen utal a »Gond« fenomenológiájára.

A Dasein létének tagolt struktura-egésze, amely nem egyéb, mint a Gond, csak az időiségből, Zeitlichkeit értendő meg. A Dasein egzisztencialitásának eredeti, ontológiai alapja ezek szerint az időiség. Az időiségnek és időnek a halálhoz való viszonya lényegi viszony s a Dasein lehetőségjellemé legélesebben éppen a halálon tűnik fel. Sőt a meghalás, a maga ontológiai lehetőségét tekintve, egyenesen a Gondon alapul. Megint leghelyesebb magát Heideggert idéznünk: »Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende« (59. l.).

Az időiség tárgyalásának keretében nyerne megoldást a lelkiismeret egzisztenciális-ontológiai alapjai is. A lelkiismeret mindig valamit tudtul ad valakinek s ezért az egzisztenciális jelenségek közé tartozik, mint a létet magát konstituáló. A lelkiismeret szava által megszólított u. i. éppen maga a Dasein, s arra a magát megértő mindennapi aggodásában viszonyul. A lelkiismeret mindig hallgatagon — im Modus des Schweigens — beszél, de mindig magához a Daseinhoz szól. A lelkiismeretben a Dasein mindig önmagát hívja. A dolog tehát úgy áll, hogy a Dasein a hívó, kiáltó, de egyszersmind a kiáltott és hívott is, és pedig hív; kiált minden várakozás és akarat ellenére. A lelkiismeret megnyilatkozik, mint a Gond hívása és kiáltása.

Heidegger művének I. kötetéből iparkodtunk kihámozni és lehetőleg világosan, legalább is érthetően előadni azokat a pontokat, amelyek a lét problémájának fejtegetésére némi fontossággal bírnak. Nem húzunk magunknak azzal, hogy az elképzelhetetlenül egyéni stílus köpönyegéből sikerült a rejtett holmik teljes világosságra hozni, de talán mégis elértük azt, hogy a fejtegetések jelleme tisztán áll előttünk. A kihámozott részek világosan mutatják, hogy itt valóban nincs semmiféle ismeretelméleti erőlködés a fogalmak és tételek megállapításá-

ban, hanem valami sajátos intuíció végzi hosszadalmas és tekervényes munkáját. Az egyéni lét intuitív meglátásán és megvilágosításán át kell eljutnunk a lét egyetemes fogalmának tisztázásáig. Heidegger szerint nincs semmiféle út, amelyen a létnek, mint létnek fogalmára szert lehetne tenni, csak az egyéni lét létezése. Ez világos. Ha mindent csak magamon keresztül érthetek meg, miért kelljen éppen csak az egyetemes lét fogalmának kivételt képeznie. De nézetünk szerint nem is e ponton van a baj. A baj ott van, hogy a Heidegger pusztán intuíció segítségével igyekezik célját elérni és legtöbbször éppen ezért kénytelen csupa állításokkal megelégedni. Tagadhatatlanul sokat tanult a Husserl fenomenológiai tanításából s módszere is nehezen tagadhatná meg egykori mesterének módszerét. De amint mestere módszere sem tudott a bölceleti problémák mélyébe vezetni, nem is szólva arról, hogy »exakt« filozófiát nem eredményezett, éppenúgy nem vezetett — legalább művének első kötetében — nevezetes és döntő eredményekre Heidegger eljárása sem. Senki sem tagadhatja, hogy Heidegger éles elmével és sok türelemmel igyekezik a Dasein lényegelemzése által a lét egyetemes fogalmához közelebb férközni, de senki sem szabadulhat attól a benyomástól sem, hogy Heidegger Kierkegaardhoz oly erős szálakkal tapad, hogy tartalmilag alig jutott túl azokon a magasságokon vagy mélységeken, amelyekre már a nagy kételkedőnek eljutnia sikerült.

Mert egy pillanatig sem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy Heidegger merőben Kierkegaard alapjaira épít. Teljesen Kierkegaardé már a kiindulási pont is, mely azután az egész metafizikai építménynek alapját képezi. Mit mond u. i. Kierkegaard? Kierkegaard azt mondja, hogy az egyetemes léthez csak az egyéni léten keresztül juthatunk el s ez az egyéni lét tele van bajjal, nyomorúsággal, félelemmel, aggódással. És ez érthető is, hiszen egyedül az ember az, akit Isten öntudattal ajándékozott meg. Ezáltal kiemelte ugyan Isten az embert a többi teremtmények közül s azok fölé is emelte; ámde másfelől ismét lealacsonyította. A tudat által jutott

u. i. osztályrészéül az embernek a jövőért való aggódás és félelem, amellyel a többi teremtmények sorában nem találkozunk. A madár csak a pillanatnak él — úgymond Kierkegaard a mezők lilimáról és az égi madarakról szóló elmélkedésében — és az örökkévalónak még sejtelmével sem bír. A gond pedig az örökkévalónak és az időnek a tudatban való érintkezéséből fakad. Az ember az örökkévalóság tudatával bírva, tud az időről is és tud a holnapról. Tudata által megismeri a jövő világát és amely pillanatban megjelenik előtte a jövő, abban a pillanatban megjelenik a gond is. Ez a gond ismeretlen a madár előtt, mert azt szárnyai, bárhová és bármily messze is repül, soha a jövő felé nem viszik. A tudat által az örökkévaló tör be az időlegesbe s a gond lesz az ember öröksége.

Kierkegaardnak ez az alapfelfogása dominálja azután egész gondolkozását s ez lesz domináló Heidegger tanában is, amelynek kialakításában nem kevés szerepet játszott Barthnak, a német református teológusnak existenciális teológiája is. Ennek a teológiának nyomait azonban nem feladatunk nyomozni, de reá kell még mutatnunk egy pontra, amely közelebbről a Gond szerepét illeti Heidegger bölceletében. A Gondnak u. i. nem ez az első szereplése a mai bölcelet mezején. A gazdasági érték elméletének egyik legkiemelkedőbb munkása, *Wieser Frigyes* u. i. azt tanítja, hogy a dolgok megbecslésére és értékelésére a Gond vezet minket. Gond nélkül az érték nem áll elő. Ha én gondot fordítok valamire, azt a dolgot értékessége miatt teszem. Nem lehetetlen, hogy Heidegger éppen Wieser tanát tartotta szem előtt, amikor szükségesnek vélte kijelenteni, hogy ő a Besorgen kifejezést nem a Dasein nagy mértékben ökonomikus és »praktikus« jellege miatt használja, hanem, mert a Dasein léte majd mint Sorge tétetik láthatóvá.

Ha már most mindezeket szem előtt tartva, vizsgáljuk Heidegger tanát, akkor kétségtelen annak pszichologisztikus eredete s bizonyos tekintetben etikai jellege. Az az emberi lét, amelyen keresztül kell eljutni a lét egyetemeségéhez, végső elemzésben éppenséggel nem más, mint

maga az egyéni Én, amelynek létstruktúrája vezet el minket a lét, mint lét fogalmához. Azaz: egyelőre az egyéni Énben, annak létezésében áll előttünk a lét, mert az egyéni létező léte kalauzol a lét általános fogalmához. Mi nem tudjuk a léteet másképpen megvalósítani, csak a saját létezésünk létének fogalmából, vagy ha így jobban tetszik, ontikus szerkezetéből. Így egészen következetes Heidegger tanításának azon pontja, amely szerint az ismerés a létező létének létmódja s ezen létmód az, amely minket elvezet a lét egyetemes fogalmához. Vagyis, akárhogy forgatjuk is a dolgot, az ismerés az az út, amely elvezet a lét, mint lét fogalmához s mi a léteet csak a magunk ismerési létmódja által tudjuk megérteni. Az az ontológiai elemzés is, amely sokban egyenesen az intuícóra épül, ez az elemzés sem lehet egyéb, mint ismerés, tehát az az ontikus analízis, amelyet Heidegger minden ontológia alapjául tekint, egy ismerési eljárás eredménye lehet csupán. Az ontikus elemzés, amely az ontikát teremti meg, azaz közvetlen kapcsolatot teremt a Dasein és a lét, mint lét között, bármennyire rokon is a Husserl fenomenológiai eljárásával és bármily erősen az intuición múve, mégis csak ismeret, vagy legalább is annak kellene lennie. Hol végződik Heidegger útja és miféle eredményekkel fogja megajándékozni a bölceletet, azt ma megmondani nem lehet. Az az ontológiai egyoldalúság, amely kutatásait vezeti, nem sok jóval kecségtet. Skolasztikus terjengése és intuitív fenomenológiája sokszor elvezet a dolog lényegétől és kevésbé fontos dolgok felé irányítja a különben is elfáradt figyelmet.

Nagyon csábító lenne az alkalom, hogy kitérjünk a Kierkegaardból kiinduló egzisztenciabölcelet másik képviselőjének, Jaspersnek tanára, amely már óvatosan felhasználja a kritizmus eredményeit is. Ezúttal azonban sietnünk kell a lét-probléma művelőinek második csoportjához; azoknak a férfiaknak tanát kell röviden vázolnunk, akik a tapasztalat és a kritika útjait járva igyekeznek a lét fogalmának tisztázására.

II.

Az angol filozófiának egyik kiemelkedő alakja: *Taylor* *Elements of Metaphysics* című művében (9. kiadás, London, 1930) a metafizika feladatául azt tűzi ki, hogy állapítsa meg a realitás egyetemes jellegét és felvesse a kérdést, hogy mily mértékben összhangzanak a reális lét jellemvonásaival a világról szóló tudományos elméletek. Ő maga a kérdés közepébe vágva, a reálist így határozza meg: ami reális, az nem ön-ellentmondó s ami ellene mond önmagának, az nem reális (19. l.). Az így értett realitás materiáléja más nem lehet, csak a tapasztalat adatai; tapasztalat pedig közvetlen érzet vagy megragadás, — feeling vagy apprehension. Ez a közvetlenség azután abban nyilatkozik meg, hogy a tapasztalatban, mint olyanban, a mi-nek-of what-existenciája és tartalma értelmileg egymástól elkülönítve nincs (32. l.). Nincs tehát a közvetlen tapasztalatban semmi, csak a tapasztalat anyaga: ebben az anyagban minden különbségtétel már egy magasabb síkon történik. Itt hát nyilván a realitás a közvetlen tapasztalattal azonosítható.

E tapasztalat közvetlenségéből folyik, hogy az mindig egyéni, egyéni a célja és egyéni az érdeke, amely vezet; ebben az értelemben a hű tapasztalatnak egy egyéni alany tapasztalatának kell lennie. De nem lehet ez a tapasztalat csak pusztá értesülés és tudósvétel sem, hanem egy szándék és cél által kell vezetetté.

A realitás ugyan az én közvetlen tapasztalattal függ össze, de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy valamely dolog ne lehetne reális a nélkül, hogy tudatosan jelen lenne az én tapasztalatomban. A dolog nem akkor kezd lenni, amikor én az ő létéről értesülök s nem szűnik meg lenni, mielőtt én már róla nem tudok. Sőt lehet valami saját életemnek is integráns része a nélkül, hogy én annak tudatával bírnék, amikor tudatom, illetve tapasztalatom tartalmára reflektálok.

A Taylor által alkotott realitás-fogalom jellemző vonásai közé tartozik az is, hogy a reális világ tartalma egy

rendszer, nem pedig függetlenül létező atomok rendetlen kaosza. Taylor a 94. sk. lapokon így nyilatkozik: ismeretünk világa kell, hogy rendezett egész vagy rendszer legyen. Rendszer azonban csak úgy lehet, hogy ha részeiben egyetlen elv fejlík ki és nyer kifejezést. Ismeretünk világának tehát egynek kell lennie s nem lehet egymástól független elemek zürzavara, amely csak véletlenségből lett összefüggő kollektívóvá. De mivel rendszer, éppen azért nem lehet pusztá unitás, hanem benne egyetlen elv jelentkezik és nyilvánul meg az alkotórészek sokaságában és sokasága által. Nemcsak kell tehát lennie egynek és soknak, hanem egyenesen kell soknak lennie, mert igazán egy, és egynek kell lennie, mert igazán sok. Miután a világ-rendszer tökéletesen szisztematikus egység, nemcsak sokaság szükséges egységéhez, hanem a sokaságban levő minden partikuláris elem szükséges éppen ezen egység jelleménél fogva. Egy teljes rendszerben egyetlen tag sem nélkülözhető, vagy nem lehet más mint ami, a nélkül, hogy az egész lét konstrukciójának fundamentális törvénye meg ne változzék.

Ebben a rendszerben úgy az egység, mint a sokaság egyformán reális és pedig reális egyik a másik által. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha az egész rendszer egyetlen tapasztalat, és ismét az alkotó tényezők szintén egyes tapasztalatok. Ezért a világ egysége nem lehet pusztá kollektívó, vagy aggregátum, mert az ilyen aggregátumban az elemek az egyiknek a másikhoz való viszonya nélkül reálisak. De nem lehet ez a rendszer csak részek pusztá egésze — a mere whole of parts (96. l.) — még pedig azért, mert itt az egység és varietás nem egyformán reálisak, hiszen itt a részek létezhetnek magán az Egészen kívül is.

De továbbá, Taylor fogalmazása szerint ez a reálitás-rendszer nem lehet organizmus sem, a valóság egysége. Mert az organizmusban, mint a gépben, nem valósul meg az Egy és a Sok tökéletesen szisztematikus egysége. Kettő között a különbség csak az, hogy a gépben a sokaság aspektusa inkább reális, mint az egység aspektusa, a telje-

sen kifejlett organizmusban azonban az egység tökéletesebben reálisnak látszik, mint a sokaság. A legmagasabb organizmusban az egység olyan relative független, hogy valamely tagjának elveszése nem is érinti. Az Egész élete szempontjából nem minden tag bír vitális jelentőséggel. Egy olyan teljesen rendszeres Egészben azonban, amilyenről Taylor beszél, az egység és sokaság egyformán reális és egyformán interdependens. Ez pedig csak abban az esetben lehetséges, ha az Egész a tagokért van s a tagok az Egészért. Ez pedig ismét csak akkor lehetséges, ha a reálitás mindent átölelő Egésze tapasztalat s az Egésznek minden tagja is tapasztalat. Ezt a felfogást Taylor joggal nevezi szisztematikus idealizmusnak.

Közelebb jutunk a reálitás fogalmához, ha figyelembe vesszük Taylornak azt a másik megállapítását, hogy a reálitás egy olyan egyéni valami, amelyek elemi és egyéni valamik, de kisebb, egyéni valamik. Egyéni pedig valamely dolog, ha egyetlen, és egyetlen, ha egyes szándéknak, vagy érdekek megtestesülése. A tapasztalás tehát a reálitást konstituálja s a maga módja szerint egy tökéletes egyéniség azaz tökéletesen egyéni. És a kisebb tapasztalások, amelyek a reálitás elemeit vagy materiális tartalmát képezik, mindenik ugyanolyan értelemben individuális, mint maga az egész tapasztalat. Mi jellemzi már most azt, amit egyéninek mondunk? Az egyéninek nem az a jellemzője, hogy numerikus egység, hanem az, hogy kvalitatív egység; az egyéni u. i. mindig valamely koherens eszmének vagy szándéknak kifejezése. Egyéni tehát az a tapasztalat, amely szellemi vonásokat tüntet fel. Szellemi pedig az a tapasztalat vagy az az exisztencia, amelyben a *mi* és a *hogya* egy közvetlen érzés egységében vannak kombinálva. Közvetlennek azt az érzést nevezi Taylor, amelynek jellege merőben teleológiai. Így hát ha azt mondjuk, hogy a reálitás individualitások individualitása, akkor ez annyi, mintha azt mondanók, hogy a reálitás egy szellemi rendszer, amelynek elemei a maguk részéről szintén szellemi rendszerek. A legközelebbi analógia ehhez a szisztematikus Egészhez az a viszony, amely vagy a *mi* egész »Magunk« — Self — és

a parciális mentális rendszer, vagy a kisebb Self-ek között. Azaz: a totális »Magam és a részleges »Magam« egyformán reálisak.

Az eddig szerzett eredmény így foglalható össze: a realitás egy szisztematikus Egész, amely egyetlen individuális tapasztalatot képez; ez a tapasztalat olyan elemekből, konstituensekből áll, melyek ismét egyéni tapasztalatok s amely elemekben az egész Rendszer természete nyilatkozik meg speciális úton-módon. Mindenik elem a maga sajátos tartalmával járul az egész rendszerhez s valamelyik változásával változik az egész rendszer; és viszont az Egész természete határozza meg konstituenseinek mindekét.

Ha a teljes rendszert nevezzük főként realitásnak, akkor a részleges tapasztalatokról, mint jelenségekről beszélhetünk, amelyek tehát nem illúziók vagy unreálisak, hanem csupán parciális aspektusai vagy manifesztációi az Egésznek, amelynek tartalmát ezen részek egyike sem meríti ki adequat módon (104—5. l.).

Ha a realitás egyéni voltával tisztában vagyunk, akkor a realitás faja és az egyéni faja egyet jelent, és a dolog abban a mértékben reális, amely mértékben egyéni. Ami pedig azt jelenti, hogy valami minél inkább egyéni Egész, annál inkább foglal helyet a realitás skálájában. Valamely dolog pedig annál nagyobb mértékben individuális, 1. minél nagyobb az átölelő Egész tökélye, — completeness, — és 2. minél nagyobb az általa átölelt tartalom gazdagsága.

Íme, egészen vázlatos képe annak a felfogásnak, amelyet Taylor a realitás fogalmáról vall. Nem szorul semmiféle különösebb magyarázatra, hogy itt alapjában véve az idealizmus talaján állunk. Taylor a realitás fogalmának magyarázatában adja egyszersmind a lét fogalmának magyarázatát is. A tőlünk független és minden ismeretet megelőző lét fogalmával pillanatig sem foglalkozik, hanem a valóság végtelen gazdagságát akarja egyetlen átfogó felfogásban megértetni. Nála a realitás az egységes tapasztalat egyéni rendszerével azonosul s ez a rendszer minden ízében szellemi-teleológiai jellemű. Meg van győződve arról,

hogy ami az emberi tapasztalat számára a legjobb, a legnagyobb és legfenségesebb, az a nagy világegyetemben a legtökéletesebben reális. A realitásnak ez az egyetemes fogalma átöleli a világegység minden alkotó részecskéjét s minden tudománynak, amely a valóság valamelyik részletével foglalkozik, ehhez az általános és egyetemes realitás-fogalomhoz kell tartania magát és ezen kell mérnie a maga alkotta realitás-fogalmat. Taylor fejtegetéseiben mindenütt az ismerettan alapján állunk, amint későbbi fejtegetéseiben az ismerettan alapfogalmait az őt jellemző világossággal fejti ki és jelentésüket mély pillantással tárja fel. A realitás fogalmát nem egy-két önkéntesen felvett fogalom alapján konstruálja, hanem a tapasztalat egész gazdagságát és az emberi ismeret széles birodalmát tartja szem előtt, hogy a realitásról életteljes és színes képet tudjon adni. Nem lehet ebben az átölelő felfogásban egyetlen részlet, amely ellene mondjon a tapasztalatnak, mert maga a realitás is tapasztalat, de tapasztalat minden kis részlet is, amely a realitás Egészét konstituálja. A realitás a közvetlen tapasztalat lévén, a közvetlen tapasztalat minden vonása ebben a realitásban ott lelhető, azaz a realitáshoz az emberi elme útján érkezünk el.

Hogy ez a realitás-fogalom nem jelenti a realitás alanyi eredetét, azaz a dolgok realitása valóban nem az alanyi felfogásával tétetik egyenlővé s a dolognak az alanyon kívül való létezése igazán nem tagadtatik, — ez talán nem is képezheti vita tárgyát. Taylor maga óv ezen félremagyarázás ellen, amikor arra figyelmeztet, hogy a dolog realitása nem függ attól, hogy vajjon tudatomba jutott-e, vagy sem az illető dolog léte. De jelenti ez a realitás-fogalom azt, hogy a realitásról csak annyit tudok, amennyit nekem róla az én tapasztalatom megmond. Ez a realitás-fogalom nem érinti tehát a dolgok létét vagy nem-létét; csak annyit mond, hogy én csupán azzal a realitással számolhatok s a tudományban csak azzal kell számolnom, amely az én közvetlen tapasztalatom által az enyém lett. Hogy azután ez a realitás tőlem függetlenül mi, az immár nem tartozik reám. Mert ha volna is valamiféle realitás ezen a realitáson

kívül, vagy ezen realitás mögött, én ennek a realitásnak semmiféle fogalmazásáig el nem juthatok, mert az odajutásra semmiféle eszköz rendelkezésemre nem áll. Én a realitást a magam közvetlen tapasztalatának képében ismerem s nekem ez éppen elég, hogy megismerjem azt a realitást, amelyhez gyarló emberi eszközeimmel hozzáférni képes vagyok.

Ha a realitás ekként a közvetlen tapasztalattal azonosul, akkor érthető minden további jellemvonás, amelyet Taylor a realitás-fogalom megértésére kielemez. A realitás rendszer, a realitás egység, a realitás egyéni és pedig individualitások individualitása, mert benne minden konstituens rész szintén egyéni. Ebből következik a realitás szellemi jellege: a realitás egy szellemi rendszer. Ez a megállapítás, amely nagy kritikai elmélyedés gyümölcse, egészen közel hozza Taylort a theistikus metafizika álláspontjához a nélkül azonban, hogy ennek a theizmusnak hangsúlyozásával ontológiai vizsgálataiban találkoznánk. Ontológiai fejtegetésekben egyelőre megmarad a tapasztalat mezején s egyetlen törekvése a realitásnak, mint összefüggő, rendszeres Egésznek, amely minden részletet magában foglal, kritikai megértése. Tartózkodó és kissé skeptikus álláspontja megőrizte a spekuláció fellengéseitől; kritikai magatartása pedig távol tartotta minden spekulatív konstrukciótól.

Az ontológiai probléma legújabb s minden esetre egyik legmélyebb fejtegetője, Nicolai *Hartmann* *Zur Grundlegung der Ontologie* c. művében (megjelent 1935-ben) azt a kijelentést teszi, hogy a kritikai iskola gondolkozása nyomán egy új, kritikai ontológia lett lehetséges. Ő tehát azoknak a csoportjába tartozik, akik a lét kérdésének újabb tárgyalását szükségesnek tartják, de arról is meg vannak győződve, hogy ez a tárgyalás a kritikai bölcsélet eredményeinek elhanyagolásával sikerre nem vezet (v. ö. a Bevezetés fejtegetéseit III. l.). Nagy hálával veszi ugyan Aristoteles tanítását, de kijelenti azt is, hogy az Aristoteles értelmében vett ontológia ma éppen olyan lehetetlen, mint a Wolff-féle ontológia (IX. l.). Ő egyébként úgy véli, hogy nem

látott helyesen Kant, mikor azt tanította, hogy csak a jelenség ismerhető meg, de az önmagában vett létező megismerhetetlen. Hartmann meggyőződése szerint éppen ellenkezőleg áll a dolog: ha egyáltalában van ismeret, akkor csak éppen a magában vett létező ismerhető meg. A jelenség ellenben nem egyéb, mint maga az ismeret, csakhogy az objektum felől tekintve. »Megismerek valamit« és »valami megjelenik előttem«, ez a két kifejezés valójában egy és ugyanazt jelentik: egy létezőnek objekcióját egy alany számára (18. l.). Hogy én egy létezőt csak annyiban ismerek meg, amennyiben az előttem és nekem megjelenik — *erscheint* —, tökéletesen igaz, — úgymond Hartmann. De tautológia. És azonnal nem-igaz lesz, mihelyt azt negatívvá alakítjuk: az önmagában véve létező nem megismerhető. Sőt úgy áll a dolog, hogy éppen az önmagában vett létező — *an sich Seiendes* — az, ami a jelenségben megjelenik. Ellenkező esetben a jelenség üres látszat lenne.

Ezeknek előrebocsátásával éles különbséget tesz Hartmann lét és létező — *Sein und Seiendes* — között s a kettő között azt a viszonyt állapítja meg, amely van az igazság és az igaz — *Wahrheit und Wahres* —, a valóság és a való — *Wirklichkeit und Wirkliches* —, realitás és reális között (40. l.). Majd visszautasítja Heidegger álláspontját, amely szerint a *Sein* kérdése voltaképpen a *Sein* jelentésének kérdése. Ha u. i. a lét jelentését akarjuk megállapítani, akkor ismét felmerül a jelentés létének kérdése s így azután megint csak a lét kérdéséhez jutunk el egészen a végtelenségig. Heidegger probléma-megállapítása nem helyes. A lét u. i. a legutolsó, amit probléma tárgyává lehet tenni s mint ilyen utolsó, sohasem definiálható. Valamit meghatározni csak egy más valami alapján lehet, és pedig olyan valami más alapján, ami a meghatározandó mögött van. Amit utolsónak nevezünk, az nem olyan valami, ami mögött még mást is kereshetünk. Ilyen utolsó és végső: a szellem, a tudat, az anyag stb. (46. l.).

Ha a létet közvetlenül vizsgáljuk, akkor Hartmann tana szerint két mozzanatot különböztethetünk meg abban: az egyik mozzanat a »*hogy...*« »*dass...*«, ez a *Daseln*; másik

Ha azt mondjuk valamiről, hogy az a legáltalánosabb, nem azt akarjuk-e ez által kifejezni, hogy minden faj, ami csak lehetséges és minden nem és minden egyén ezen legáltalánosabb fogalom alá tartozik, mert annak éppen legáltalánosabb jellegénél fogva már nincsenek további fajai? Ezek mind olyan kérdések, amelyek a lét fajainak lehetőségét problematikussá tehetik.

E kérdések szorítására mindenek előtt azt kell bevallanunk, hogy a létezők között való faji különböztetés a reflexiónak igen magas fokán állott elő csupán. Az őstapasztalat kétségtelen csak a lét kényszerítését érzi s a létező létezését ismeri el akarva-akaratlan. Annak lényege, jelentése, természete, fajai között nem különböztet s annak fogalmi megismerésére nem vállalkozik, mert nem érzi ennek a vállalkozásnak szükségét. Ha már egyáltalán medítál ezen fogalom felett, akkor is előbb azt a kérdést veti fel, hogy van-e egyáltalában lét s nem a látszat-e az, ami igazán létezik. Az ember, amíg a külső természet és a történelmi hatalmak túlnyomó szorítását félelemmel vette tudomásul, addig nem is jutott eszébe megvizsgálni azt a valamit, amely őt a maga hatalmával feltétlenül kényszeríti. És amint azt Herakleitos és Parmenides példája mutatja, a lét fogalma immár az elmélkedés középpontjába kerülhetett a nélkül, hogy különbséget tettek volna annak esetleges fajai között. Azt hiszem, hogy a reális és az ideális létező világos megkülönböztetése csak akkor vált lehetségessé, amikor a szellem sajátos természete már egészen tudatosra lett a gondolkodás számára.

Az érzékelő tevékenységek és az ész illetve az értelem tevékenységeinek világos megkülönböztetése és a kettő között kétségtelenül fennálló lényegbeli eltérések pontos megállapítása képezi azt az alapot, amelyben a létezők fajai között való megkülönböztetés folyamata megindult. A reális létező a maga konkrétságában és az értelmi létező a maga szubtilis mivoltában mihelyt világosan állott a gondolkodás előtt, abban a pillanatban meg is indult a lét két fájának megkülönböztetésére vonatkozó törekvés. A reális létező a maga konkrét egyediségében bizonyára »erősebb-

ben» létező, mint a logikai képletek a maguk szintelenségükben, tapinthatatlanságukban, hangtalanságukban, a maguk szétfolyó és légies jellemükben. Nagyon tanulságos dolog lenne ezt a különbségtételt a maga lassú kifejlésében nyomon követni. Meg kell azonban itt elégednünk a különbségtétel bölcséleti vonásainak kiemelésével.

Ha az érzékiség szolgáltatva reális létet kissé közelebről vesszük szemügyre, azt fogjuk találni, hogy itt tagadhatatlanul fennáll a kényszernek bizonyos érzése, amely kényszer már önmagában véve is arra figyelmeztet, hogy itt valami rajtunk kívülálló, független lét van velünk szemben s követeli elismertetését. Azt is mondhatnók, hogy a reális lét reánk kényszeríti magát s minden egyes vonása, amelyet rajta észreveszünk és megismerünk ilyen kényszerű vonás. Ez a kényszer-érzet az Énen túlra utal és a Más létezését jelzi a lélek számára. Ez a kényszerérzés visszautasíthatatlanul értesíti a lelket azokról az életmezőkről, amelyek a nagy világösszefüggésbe állított emberre nézve, mint egzisztenciális feltételek bírnak nagy jelentőséggel. A reális lét tehát az a nagy életmező, amelybe az embernek elsősorban kell belenőnie, ha életéről lemondani nem akar és a reális valóság nyújtja az embernek azokat az életmezőket, amelyek a magasabb életmezőkben való élés számára az elengedhetetlen alapot szolgáltatják.

A reális életben való kényszerű részvétel magyarázza meg azt, hogy erről a reális létről mindenkinek közvetlen tudata van, amely tudat friss természetességgel értesíti a lelket ennek a tőle független reális létnek meglételéről. A lélek ezután a maga ösztönei segítségével kapaszkodik és kapcsolódik bele ebbe a tőle függetlenül létező valóságba, melynek életmezői nélkül a maga életét kifejtteni egyetlen pillanatig sem tudná. Innen reánk nézve a reális lét »vaskossága«, amely lépten-nyomon figyelmeztet arra, hogy mi nem vagyunk elszigetelt lények egy nagy univerzumban, hanem sokkal inkább tagjai vagyunk egy nagy világösszefüggésnek, amely összefüggés a mi életünk nagy szövedékében mutatja meg a maga ellenállhatatlan erejét.

Mit jelent a reális létnek a »vaskossága«? A reális

létnek ez a »vaskossága« azt jelenti, hogy a reális valóságban a kiteljesült egyéni és konkrét dolgok összesége mered felénk s ezek az egyéni, konkrét dolgok a maguk jelentésével, de kialakultságával is az emberi életnek sorszerű jelleget adnak. Bennem lakozik ugyan a daimon, amelynek belső emberként engedelmeskednem kell, de rajtam kívül ott van a megváltozhatatlan heimarmené, amely összetör, ha ellene szegülök. Minden, ami a reális létből velem bármi úton-módon viszonyba lép, egyszersmind az életembe is belép és alakítja ezt az életet gyakran csak tudattalanul ugyan, de annál erőteljesebben és állhatatlannabban.

A reális létnek »vaskossága« megnyilatkozik abban is, hogy az ember nem választhat, vajjon a reá meredő reális létezőt lelkébe fogadja-e vagy sem. Mihelyt az egyén viszonyba lépett a reális léttel, ennek a létezőnek kényszerű képe alakul ki lelkében s neki nem áll hatalmában, hogy ezt a képet kialakítsa vagy ne alakítsa ki. Ha a reális lét életmezőibe kapcsolódni akar, akkor nem zárkozhatik el a reális létező elől s ha a reális létezővel viszonyba lép, akkor ezt a reális létet a maga hatalma alá hajtani csak képei segítségével képes. A reális lét önmagát az én lelkemben aktualizálja akár akarom, akár nem. Az ekként aktualizált reális lét kényszere alatt alakul ki számomra az az életmező, amelyben életemet kifejthetem s amelyben életemet kifejtennem kell. Ezen reánk kényszerítettség által lesz immanenssé az, ami transzcendens a lélekre nézve, azaz ami a reális lét. Ismerettani terminussal azt is mondhatjuk, hogy a reális lét kényszere által a tőlünk független, transzcendens lét a lélekben a reális lét képe által immanens tárgygyá válik.

Minden antinómiának gyökere és örök alapja éppen az, hogy az ismerés, amely által magunkat nemcsak kifejtjük, hanem amely által a minket körülvevő reális léten uralkodunk is, merőben immanens folyamat és mégis egy merőben transzcendens létezőre van utalva, amely nélkül nincs ismeret. Az ismeret immanens folyamat, mert csak azt képes megismerni, ami a tudat tartalmát teszi; de az ismerés

mégis transzcendens, mert a tudattartalom ismerete által azt ismeri meg, ami a tudattól függetlenül, azaz transzcendens módon létezik. A transzcendencia minden ízében a reális létezőre utal; az immanens ismeret minden ízében az ideális lét felé fordítja figyelmünket. Az ismeret transzcendens tárgyainak összesége az, amit reális létnek nevezünk; a tudat immanens tárgya a kép maga is merőben ideális alkotás. Ebben az örök antimóniában benne van a reális lét és az ideális lét, a realizmus és az idealizmus, a szabadság és a szükségszerűség, a tény és az érték a természet és a szellem ellentéte. Ezeknek az ellentéteknek minden tagja önálló, de egyszersmind mind a két tag egymásra viszonyuló, egymásra utaló, egymást kiegészítő, egymás által létező. A transzcendens tárgy független és kényszerű adottságából fakad a reális lét minden kényszerítő ereje és »vaskossága«; az immanens tárgy képi természetéből fakad a lét minden ideális vonása.

Ennek az örök és alapvető antimóniának kapcsán most már tüzetesebben megvizsgálhatjuk az ú. n. ideális létet is, hogy azután világosabban lássuk a kettőnek egymáshoz való viszonyát.

Előbb már reámutattunk arra, hogy az ideális lét a maga meglétében szubtilis, »finom« lét, amely az élet aktualizásaiba az életmezők alsó fokain alig jut szóhoz. Az ideális létnek ezt a természetét éles szemmel látta meg N. Hartmann, aki reá mutat arra, hogy az ideális lét területén és megbizonyításában az emocionális aktusok semmiféle jelentőséggel nem bírnak, ami azután arra vezet, hogy az ideális létről nincs is »természetes« tudatunk. Nekünk elsősleges és természetes tudatunk csak a reális létről van; az ideális létről való tudatunk csupán másodlagos tudat. Innen van, hogy az ideális létezőnek az életre közvetlen befolyása nincs. Amit itt Hartmann megállapít, az egészen világos és természetes: az ideális lét a tudat tartalmát képező immanens ismereti tárgyhoz van horgonyozva és ettől a kép alakjában megjelenő tárgytól függ.

Az ideális lét a tudat immanens tartalmától függ. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy ezen a tartalmon

valósul meg a lét. Ez ellen a félreértés ellen már most nyomatékosan kell óvnunk. Az ideális lét gyakran tapad a reális létezőhöz, de a maga létezésének forrása mindig csak az lehet, ami már a tudatnak immanens tartalma lett. Itt azért a külső kényszernek még csak árnyékával sem találkozunk. Amiből azután az következik, hogy az ideális lét birodalma a szabadság birodalma. A reális lét mezején minden, ami történik, az oktvény szerint történik s kivétel ezen törvény alól nem létezik: az okság vasigája tart a maga hatalmában mindent. A gondolkodás csak akkor tudja a tőle függetlenül létező dolgok között levő viszonyokat megérteni, hogyha a dolgok között az okság láthatatlan szálaít vonja meg. Az ideális létre nézve is érvényes az okság törvénye, de itt már a »van« kategóriája mellett érvényre jut a »kell« parancsa is. E tény pedig azonnal láthatóvá lesz, ha meggondoljuk, hogy az ideális létet mi teremtjük a magunk szellemének erejével. Az ideális lét a szellem birodalma. Ennek a birodalomnak törvényei a szellem törvényei s mivel a szellem lényege a szabadság, ezért az ideális lét birodalmának is éltető levegője a szabadság. Az ideális lét minden területén, a tudomány, az erkölcs, a művészet, a vallás alkotásaiban mindenütt ez a szabadság érvényesül s a tudomány, erkölcs, vallás alkotásairól csak ott lehet szó, ahol ezen szabadság elé korlátok nem vettetnek. A szellem és a szabadság növekedésével nő az ideális lét és gyarapodik az ismerő, alkotó, cselekvő alany belső tartalma, létet fakasztó ereje. Az ideális lét egyetlen forrása a szellem és egyetlen munkálója a szellemi lényeggel bíró ember. Mindenki abban a mértékben érti meg az ideális létet, azaz mindenkire nézve abban a mértékben létezik az ideális lét, amilyen mértékben valósult meg benne és általa a szellem. Mivel pedig a szellem az immanens képalkotás által uralkodik az emberben és képalkotás által köti magához az egyéni lelket, azért a képalkotás gazdagsága a szellemi, ideális lét gazdagságának forrása is az egyénre nézve. Én csak azt tudom az ideális lét végtelen gazdagságáról meggyőzni, aki erről az ideális létről magának képeket alkotni tud és ezen képeken keresztül az

ideális alkotások lényegéhez képes férközni. Az ideális alkotás ugyan mindig a reális valón alakul ki, de megragadásához nem elégséges ennek a reális létnek érzéki tapasztalása, hanem szükség van arra is, hogy az alkotás egészének jelentése, mint ideális kép csendüljön fel a szellem mélyéről. Ellenkező esetben csak adatok halmaza fog előtűnk feltűnni, de magának az ideális létnek lényege fedve marad szemünk előtt. Hogy ennek a jelentésnek kicsillanása is önkénytelen, de szabad alkotás, ez természetes. Az ideális létben a szellem egy új életmezőt teremt a maga számára, hogy ebben az életmezőben, amely a tudathoz valóban sokkal »közelebb« áll, mint a reális lét, a fejlődés folyamán alakot öltson és lényege szerint szabadon megvalósulhasson. A szellem feladata éppen az, hogy örökké tartó működése által az emberi lét számára új életmezőket teremtsen, amely életmezők reánézve egy magasabb és felsőbb életet jelentenek (v. ö. A »szellem« filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezésemet. Budapest, 1934. 32. l.). A szellem, amikor ezeket az új életmezőket teremti, akkor voltaképpen önmagát fejt ki és önmaga kifejtése által gazdagítja az ideális lét s általában az ember birodalmát. Innen van, hogy az ideális lét ugyan csak a fejlődésnek igen magas fokán létesül, de ebben az ideális létben az ember sokkal otthonosabban érzi magát, szabadabban, nagyobb örömmel mozog, mint a reákényszerített reális világban, amely sokszor fájdmaknak, kínoknak, szenvedéseknek forrása reá nézve. Innen van, hogy az ember ezt az ideális létet mintegy önmagában hordozza, mert a kép, amely ezeket a létezőket áthatja és visszatükrözi, bármely percben és bármiféle körülmények között rendelkezésre áll. Innen az ideális létezők vígasztaló, erőt kölcsönző, üdítő, megacélozó ereje.

Az előbb mondottak magyarázzák azt az állításunkat, hogy az ideális lét világa magasabb, mint a reális lét világa. A szellemre és a szellemet megvalósító tudatra nézve mégis csak magasabb világ az, amelyben önmagát teremti meg szabadon a maga erejéből és a maga gyönyörűségére. Az önmagában vett létező világa reánk kényszeríti magát

s mi akarva-akaratlan elfogadjuk s megismerjük azt. Az ideális lét világa azonban a mi teremtsünk s mi ezzel a léttel a létezők végtelen birodalmát tesszük gazdagabbá. Ennek az ideális létnek fényében a reális világ is felmagasztosul, s aki az ideális lét szemléletén lett gazdagabbá, az előtt a reális létnek is másnemű gazdagságai fognak feltárulni. A logika ideális törvényei, a matematika ideális alkotásai, az erkölcs szabad és önértékű cselekedetei, a művészet örök alkotásai mind egy magasabb lét szféráiba emelnek fel, ahol a nagy világösszefüggés bámulatos erővel bontakozik ki szemünk előtt. Nincs igaza Hartmannak: bármiként is tekintünk a dolgot, a logikánál és matematikánál magasabb tudomány nincs, mert mindkettő tér és idő felett állva, örökérvényű törvényeket tesz előttünk érthetőkké. Mindkettőben a szellem szabadsága tetőfokát éri el s autonómiája korlátlan érvényre jut.

Az ideális lét »magasabbrendűsége« azonban éppen nem jelenti azt, hogy az ideális lét a reális léttől merőben független és elválasztható. Olyan lényekre nézve, akik tisztán szellemi lények, minden bizonnyal csak az ideális lét bírna fontossággal. Az ember azonban a maga alkotásait kénytelen a reális lét szemeltartásával, a reális lét törvényeinek engedve, a reális lét segítségével és a reális léten hozni létre. Ha az ideális létet önmagában tekintjük és belső szerkezetét vizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy ebből a szempontból az ideális létre nézve a reális lét valóban közönyös. Hogy mi az igaz, mi a jó, mi a szép, mi a szentséges, ezek mind olyan kérdések, amelyekre adandó feleletnél semmit sem nyom a latban, hogy milyen mértékben, mikor és kik által valósított meg az igaz, a jó, a szép. Az igaz, a jó, a szép marad igaznak, jónak, szépnek akkor is, ha senki által sem valósított meg, mert a szellem örökké szellem marad. A logika és a matematika törvényei is érvényesek önmagukban a valóságra való minden tekintet nélkül. A kör törvényei megmaradnak érvényükben akkor is, ha a reális világban tökéletes körrel nem is találkozunk. Az ellentmondás törvénye igaz minden helyen és minden időben. A jóság, szépség, szentség törvénye

minden időben és minden helyen érvényes volt és érvényes fog lenni. Az ideális lét törvényeire nézve megvalósultságuk másodrangú kérdés. A szellem sajátos vonása az, hogy egy követendő »kell«-t állít elénk s ennek a »kell«-nek megvalósítása örök követelmény.

Helyesen figyelmeztet azonban Hartmann arra, hogy ezt a közönyösséget túlságba vinni nem lehet. Az ideális lét a reális létező által, a reális létben, a reális létezőn valósul meg. Az ideális létet megvalósító ember maga is reális összefüggésbe állítatva, alája van vetve mindazoknak a törvényeknek és szükségszerűségeknek, amelyek a reális létezőkre nézve kivétel nélkül érvényesek. Hogy az emberi lényeknek ezen reális világhoz való tartozásuk az ideális lét kialakulására nagy befolyással van még akkor is, hogy ha a reális létezés törvényeiül tekintjük is az ideális lét törvényeit, tagadni nem lehet. Éppen ilyen befolyással van az ideális lét kialakulására az a körülmény is, hogy az ideális létnek a reális létben kell kialakulnia, mert nincs más terület, ahol ez a kialakulás végbemehetne. A reális lét törvényei és kényszere módosítólag hat az ideális lét kialakulására s aki ezzel a módosító hatással nem számít, az voltaképpen jámbor ábrándozás rabja, akit álmaiból a reális lét folytonosan szorító ereje fog felébreszteni. És végül, minden ideális lét a reális léten valósul meg. Az ideális létnek, ha az emberek számára is létező akar lenni, azonnal a realitással kell érintkezésbe jönnie, azaz valami úton-módon »realizáltatnia kell«. Tudomásom, művészetem, erkölcsi meghatározottságom mind a realitás bizonyos eszközeit veszik igénybe, hogy láthatóvá, hallhatóvá, tapinthatóvá, érezhetővé stb. válhassanak.

A reális lét tehát és az ideális lét bizonyos jellegű összefonódásban jelentkeznek előttünk, és sokszor valóban a reális létezőről kell az ideális létet »lefejtenuk«, amikor pl. valaminek lényegét állapítjuk meg. Azt u. i. nem lehet tagadni, hogy a lényegesség magának a létezőnek a tartalmához semmit hozzá nem tesz, s amikor valaminek lényegét megállapítom, akkor merőben alanyi természetű szemlélet által és logikai értékelés gyümölcse-

képen állapítom meg a reális létezőn ezt a lényegét. A lényegszemlélet tehát mindig értékelő szemlélet, amelynek célja éppen az, hogy a reális létezőn annak ideális alkátát mutassa ki. Hogy már most ennek a reális létezőnek kell bírnia bizonyos olyan vonásokkal, amelyek ezt a lényegét képezik a maguk összefüggésükben, ez kétségtelen. Ámde ez mégsem jelenti azt, hogy a lényeg egy olyan kategória lenne, amely a magában létezőnek megkülönböztető ontológiai vonása. A reális létezőnek minden vonása ontológiai, de ezen ontológiai vonások némelyikének lényegességét az ideális létet konstruáló értékelés állapítja meg. A reális és ideális lét egybefonódása éppen a lényegszemléletnél látszik meg talán a legélesebben és a lényeg megállapítása mutatja legevidensebben azt, hogy az ideális lét a reális léttel szemben merőben közömbös nem lehet, ami t. i. az ideális lét megvalósultságát illeti. Ha azonban a megvalósultságtól egészen eltekintünk s az ideális létet éppen a maga idealitásában vizsgáljuk, akkor ez a közömbösség teljes mértékben fennáll. Az ideális lét, amely a szellemből fakad, egy egészen sui generis létezés, amely ugyan a reális világ segítségével valósul meg, de a reális világtól független.

A reális lét is független a maga létében az ideális létől. Akár megvalósul a reális létben az ideális lét, akár nem, a reális lét »van« és a maga kényszerét mindentől függetlenül érvényesíti az emberrel szemben. Mihelyt azonban az ember ezt a függetlenül létező létet a maga tudatának tartalmává teszi, hogy azt megismerhesse, a reális lét azonnal az ideális létől függővé válik, mert hiszen jelentésének és értelmének megállapítása már az ismerő alany részéről történő szellemi tevékenység eredménye. Az bizonyos, hogy az értelem már benne van a realiter létező dolgokban oly módon, hogy ha ezekből a dolgokból hiányoznék bizonyos vonás, amelyből a jelentés felénk feszül, akkor a dolgok jelentésének megállapítására mi soha képesek nem lennénk. Talán nem metafizika, ha azt állítjuk, hogy ilyen vonás vagy vonások meglétele a jelentés megállapításához nélkülözhetetlen. Az azonban két-

ségtelenül bizonyos, hogy a jelentés megállapítása tisztán az alany szellemi tevékenységének eredménye s az alany amikor ezt a jelentést megállapítja, akkor tulajdonképpen a szellem idealitásával hatja át és fénytelen meg az önmagában sötét és fénytelen konkrét létezőt.

Hasonló az eset az érték és a realitás között is. A reális létező önmagában vett létező, de az érték a realitáson valósul meg s van a reális létezőnek mindig olyan vonása, mely által az reánk nézve értékessé lehet, mihelyt mi ezt a vonást a magunk számára az értékelés segítségével kiemeljük, s a tárgyat értékesnek ismerjük el. Azaz: a transzcendens tárgy és az immanens tárgy viszonya itt is antinómiát szül, — a reális lét az ideális létől éppen olyan független a maga meglétében, mint a transzcendens tárgy, az idealiter létező immanens tárgytól, de a reális lét éppenúgy csak az ideális lét által lesz reánk nézve jelentéssel és értékkel bíró, amiként a transzcendens tárgy reánk nézve hangzóvá, jelentővé csak az idealiter létező immanens tárgy közvetítésével lehet. Ez az ösantinómia egész szellemiségünkön érezteti a maga hatását. Az ideális lét és a reális lét különbözősége és egybefonódása is ezen az antinómián alapul és lehetőségének magyarázata is ebben az antinómiában lelhető fel.

A lét filozófiai problémájának ez a vázlatos tárgyalása talán elég világosan mutatja az utat, amelyen szerző szerint a kérdés sikeres megoldása némi reménnyel kecsegtet. E probléma kapcsán számtalan olyan kérdés merül fel, amelyet itt nem is említettünk (pl. a logikai törvények szerepe az ideális létben; a logikai törvények és a realitás). Ezeknek a kérdéseknek tárgyalása azonban már messzire vezetett volna. Nekünk pedig e tanulmány keretei szabtak szoros határt.

Das philosophische Problem des Seins.

Im Mittelpunkte der neu aufblühenden Metaphysik steht die Untersuchung der Frage nach dem Sein. Es sind solche (Wust, Heidegger), die diese Frage auf dem Wege der alten Metaphysik zu lösen versuchen, daneben aber auch solche (N. Hartmann, Taylor), die mit Hilfe der kritischen Philosophie eine neue Metaphysik konstruieren wollen. Der alte Weg führt zu keinen ernstern Ergebnissen, die Errungenschaften der kritischen Philosophie dürfen nicht ausser acht gelassen werden; das Problem des Seins kann auf dem Wege der Ontologie um keinen Schritt der Lösung nähergebracht werden. Das Buch Wusts zeigt es ganz klar, dass man den Begriff des Seins mit Hilfe einiger Begriffe nicht zu konstruieren vermag. Heideggers Werk macht aber darauf aufmerksam, dass die blosser Spekulation ohne erkenntnistheoretische Überlegungen keine reifen Früchte zeitigt. Den rechten Weg zur Lösung der Frage des Seins zeigen Taylors klares Buch und der Versuch Heideggers. Der systematische Idealismus Taylors führt zu vielen und reichen Resultaten und die Ausführungen N. Hartmanns — obwohl wir mit seinem ontologischen Standpunkte gar nicht einverstanden sind — geben in mancher Richtung fruchtbare Anregungen.

Bei der Behandlung des Problems des Seins müssen wir vor allem beachten, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis durch und durch die Schöpfung unseres Geistes ist. Von diesem immanenten Gegenstand muss der transzendente Gegenstand unterschieden werden, welcher letzterer in seinem Sein von uns unabhängig und dessen mit unbewusster Notwendigkeit erzeugtes Bild der immanente Gegenstand ist. Wäre kein unabhängig existierender Ge-

genstand, so könnte es auch keinen immanenten Gegenstand geben. Jeder von mir unabhängig also in sich existierender Gegenstand steht, wenn ich ihn fixiere, unter dem allgemeinen Kategorie des Seins. Vorläufig kann ich von diesem Gegenstand nur behaupten, dass er »ist«. Daher kann das »Sein« nicht Gegenstand unserer Sinnesauffassung sein, denn als eine allgemeine Kategorie besitzt er keinen Inhalt. Zur Anerkennung dieses von mir unabhängigen Seins zwingt mich aber die Erkenntnis selbst, denn wenn dieses Sein nicht wäre, so könnte auch Erkenntnis nicht sein. Das Sein des von uns unabhängig Seienden wird aber für uns nie erkennbar werden, denn dieses Sein liegt ausserhalb unserer Erfahrung. Kurz: wir erfahren und kennen das Seiende, aber nicht dessen von uns unabhängige »Sein«.

Wird uns also die Frage nach dem von uns unabhängigen Sein aufgegeben, so sind wir gezwungen zu antworten, dass uns unmittelbar einzig und allein der Inhalt des Bewusstseins gegeben ist. Wir sind nur fähig diese Bewusstseinsinhalte zu erkennen. Ob nun hinter diesen Bewusstseinsinhalten und in der Erfahrung gegebenen Seienden noch ein anderes Sein sei und ob wir dasselbe zu erkennen fähig sind — diese Frage können wir nicht beantworten. Es kann sogar gar nicht behauptet werden, dass wir die von uns unabhängig existierende Wirklichkeit wirklich so erkennen, wie sie von uns unabhängig existiert, aber auch das nicht, dass wir sie nicht so erkennen, wie sie wirklich existiert.

Halten wir den Unterschied zwischen dem transzendenten und immanenten Gegenstand vor Augen, so können wir auch das Problem der sog. Arten des Seins beantworten. Dass es solche Arten gibt, steht ausser Zweifel, denn Erfahrung und Erkenntnis kennen solche Arten. Es ist das sog. reale und ideale Sein, und es kann auch das nicht bezweifelt werden, dass diese beiden Arten des Seins von verschiedenem Charakter sind. Es fragt sich nur, wie diese zwei Arten und warum gerade nur diese zwei, möglich sind. Wollen wir das Problem der Mög-

301

lichkeit der Seinsarten lösen, dann müssen wir darauf achten, dass obwohl die Erkenntnis ein vollständig immanenter Vorgang ist, sie doch auf einen von ihr unabhängigen also transzendenten Gegenstand angewiesen ist. Das ist die Grundantinomie der Erkenntnis und der Ursprung jeder weiteren Antinomie. Die Erkenntnis ist ein immanenter Vorgang, denn sie kann nur erkennen, was den Inhalt unseres Bewusstseins ausmacht; sie ist dabei auch transzendent, denn sie erkennt, was von ihr unabhängig auf transzendenter Weise existiert. Diese Transzendenz weist im vollsten Masse auf das reale Sein; die Immanenz aber wendet unsere Aufmerksamkeit auf das ideale Sein. Die Gesamtheit der transzendenten Gegenstände ist es, was wir reale Welt nennen, Die Gesamtheit der immanenten Gegenstände aber wird die ideale Welt genannt. In diesem Widerstreit wurzeln alle jene Entgegensetzungen, die in der Welt des realen und idealen Seins aufzufinden sind (Tatsache und Wert; Freiheit und Gesetzmässigkeit; Gesetz und Norm; Sein und Geltung usw.).

Das ideale Sein unterscheidet sich vom realen besonders dadurch, dass jenes in seiner subtilen Idealität auf den niedrigeren Stufen der Lebensfelder, in den Aktualitäten des Lebens gar nicht zu Worte kommt. Hartmann hat recht; primäres und natürliches Bewusstsein haben wir nur vom realen Sein. Und das ist auch ganz natürlich, denn das ideale Sein ist die Welt des vom transzendenten Gegenstand unabhängigen immanenten Gegenstandes. Daher kommt es, dass die idealen Seinden auf das Leben nur von unmittelbarem Einflusse sind. Das ideale Sein hängt von dem immanenten Inhalt des Bewusstseins ab. Es ist zweifellos, dass das ideale Sein immer an dem realen Sein haftet, aber ebenso zweifellos ist es, dass es seinen Ursprung in dem immanenten Inhalt des Bewusstseins hat. Auf diesem Gebiete stossen wir auf keine Spur des äusseren Zwanges. Das ideale Sein ist das Reich der Freiheit, im realen Sein herrscht die Notwendigkeit. Im realen Sein »ist« nur aftes, im idealen

ist das »Sollen« das Hauptsächliche. Im idealen Sein ist dieses »Sollen« etwas ganz Natürliches und Wesenhaftes, denn das ideale Sein ist ebenso wie schon der immanente Gegenstand unsere, des Geistes Schöpfung; das ideale Sein ist das Reich des Geistes, seine Gesetze sind die Gesetze des Geistes. Mit dem Wachsen des Geistes und der Freiheit wächst das ideale Sein, das mit seinem Lichte das reale Sein durchdringt und es durchleuchtet. In dem idealen Sein schafft sich der Geist eine neue Lebenssphäre, um sich in dieser Sphäre, die dem Bewusstsein viel näher steht als das reale Sein im Laufe seiner Entfaltung sich entwickeln zu können.

Das ideale Sein entsteht zwar erst auf einer sehr hohen Stufe der Entfaltung, aber in diesem Sein fühlt sich der Mensch mehr heim, als in der ihm aufgezwungenen, realen Welt, die sehr oft eine Welt der Qual, des Schmerzes und der Enttäuschungen ist. Daher ist die Welt des idealen Seins höher als die des realen. Diese Welt ist ganz unsere Schöpfung, und mit dieser unseren Schöpfung bereichern wir das ganze Universum. Dieses höhere Sein ist aber von dem realen Sein nicht ganz unabhängig und ist von diesem durchaus nicht zu trennen. Der Mensch ist nämlich gezwungen seine Schöpfungen am realen Sein und mit dessen Hilfe zu erzeugen. Betrachten wir das ideale Sein in sich, so sind wir geneigt zu sagen, dass das ideale Sein in bezug auf das reale indifferent ist. Das Wahre, das Gute, das Schöne bleibt wahr, gut und schön selbst wenn es vom niemanden verwirklicht wird. In bezug auf die Gesetze des idealen Seins ist ihre Verwirklichung eine Sache zweiten Ranges. Der Mensch aber, durch den das ideale Sein verwirklicht werden »soll«, ist nicht nur Geist sondern auch Glied der Welt der Natur und schon diese Tatsache selbst macht uns darauf aufmerksam, dass das bloss Idealisieren nicht anderes als leere Schwärmerei ist. Der ideale Wert wird auch für den Menschen nur dann sichtbar, wenn er in dem realen Sein sich verwirklicht und es mit seinem Licht durchdringt. Wir müssen also sagen: das ideale Sein

ist eine Welt sui generis, das zwar mit Hilfe des realen Seins sich verwirklicht, aber in seinem Wesen vom realen Sein unabhängig ist. Auch das reale Sein ist in seiner Existenz von dem idealen Sein unabhängig. Gleichgültig, ob sich das ideale Sein im realen sich verwirklicht oder nicht, das reale Sein »ist«, und zwingt seine Existenz auf uns. Sobald aber das reale Sein zum Bewusstseinsinhalt des Menschen wird, wird es sofort abhängig von ihm, und abhängig vom idealen Sein, denn die Feststellung seiner Bedeutung und seines Sinnes ist das Ergebnis der geistigen Tätigkeit des Menschen. Es ist sicher, dass der Sinn sich von den Zügen des Gegenstandes aus gegen das Subjekt stemmt, aber ohne die wertende Tätigkeit des Subjekts bleibt dieser Sinn tot. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen dem Wert und der Realität. Der Wert verwirklicht sich an der Realität und durch ihre Hilfe und das reale Ding selbst muss Züge aufweisen, durch welche es für uns einen Wert bedeutet. Die Antinomie des transzendenten und immanenten Gegenstandes erzeugt auch hier eine Antinomie: das reale Sein ist vom idealen ebenso unabhängig wie der transzendente Gegenstand vom immanenten, aber das reale Sein wird für uns ebenso nur durch das ideale Sein mit Bedeutung und Sinn behaftet, wie der transzendente Gegenstand nur durch den immanenten sinnhaft wird.

Die Urantinomie des transzendenten und immanenten Gegenstandes lässt ihre Wirkung in unserem ganzen geistigen Leben spüren. Darauf gründet sich auch die Verschiedenheit und Verschränktheit des idealen und realen Seins und selbst ihre Möglichkeit findet darin ihre Erklärung.