# Logika [BTFIDN01K] (17/18 01) = Cassirer

###### Az ismeretmetafizika útja Descartes-tól Hegel-ig

Descartes: amit az értelem szükségképpen, azaz világosan és elkülönülten elgondol, belát, annak a valóságban is léteznie kell, erre szavatosság a *vericitas dei*. [☞ [SchaefflerUnbedingte](file:///D%3A%5CGCSL%5CDocuments%5CSzerzoek%5CSchaeffler%5CSchaefflerUnbedingte.docx) (1.3)] Már itt megjelenik, hogy a valóságot nem úgy ismerjük meg, ahogyan „önmagában” van, hanem az értelmi képen keresztül, melynek a valósággal való megegyezését már nem tudjuk ellenőrizni, hanem csak az isteni igazmondás szavatolja (az igazmondás szükségképpeni tulajdonsága a legtökéletesebb lénynek – Descartes itt Anzelm nyomdokán halad).

A brit empirizmus, kivált Hume az érzéki kiindulást radikálisan véve kétségbe vonja az okság fogalmának tárgyi megalapozottságát, és az emberi gondolkodás pszichikai működésének tulajdonítja („custom”), aminek van gyakorlati értéke, de a valóságban nem bizonyítható.

Ez felriasztja Kantot „dogmatikus szendergéséből”, mert a kauzalitás nélkül nincs tudomány, hanem csak megfigyelések és abból levont gyakorlati, de minden elméleti igazolást nélkülöző következtetések (ismeret, de nem tudás), és nekifog az értelem vizsgálatának. Ilyenformán a szubjektum felé vett, Descartes által elindított újkori fordultnak a folytatója: nem az objektív valóságban keresi a megismerhetőség alapját, hanem az emberi értelemben. Feltárja az értelem a priori szerkezetét, azt a struktúrát, amely a tapasztalás és a tudás transzcendentális lehetőségi feltétele. Az a priori szerkezet nem veszélyezteti a megismerés objektivitását, sőt, annak a feltétele. Megismerésünk akkor is igaz és objektív, ha nem ismeri meg a magánvalót, hiszen az ész a priori szerkezete nem hamisít, hanem láttat, képet alkot a valóságról, jóllehet a maga képét alkotja meg. [☞ [A «világ»-ról](#_A_\«világ\»)]

Az emberi tudás tehát *valósághű*, de az általa megszerkesztett látvány *nem azonos* az önmagában vett (magánvaló) valósággal, hanem annak egy lehetséges valós képe. A kép a valóságnak a képe, de nem maga a valóság.

Fichte szerint Kant „háromnegyedes fej”, mert nem vonta le filozófiájának végső következtetéseit, ti. azt, hogy ha a magánvaló (az elmétől független valóság a maga mivoltában, a szubsztancia, a noumenon, a *Ding an sich*) nem ismerhető meg, akkor beszélni sem lehet róla, és így teljesen fölösleges a feltételezése. Kant azzal védekezhetne, hogy a magánvaló fogalmával tiszteletben tartja az emberi megismerés céltárgyának, a létnek az önállóságát, melyet az emberi megismerésnek tételeznie kell. Bár a magánvaló „problematikus határfogalom”, feltevése mégis inkább ésszerű, mint ésszerűtlen, jóllehet van benne némi ellentmondás. E tételezés nem önkényes aktus, hanem magának a megismerésnek a tényleges folyamatához szükséges elemi adat, a megismerendő. Ilyen értelemben a megismerés aktusa *a priori* tételezi. Továbbá az emberi megismerés gyakorlati sikere is jelentős, ha nem is elégséges, elvi perdöntő ok a magánvaló feltételezésére, melynek ismeretlensége csupán annyit jelent, hogy a megismerés előrehaladó folyamatában nem jutunk el olyan pontra, amelyen a megismerés leállhat, mert már mindent tudunk. A szubjektumtól független magánvaló a megismerés céltárgyaként a folyamat dinamikáját adja, és ezt a dinamikát éppen az ismeretlenség táplálja, mely bármennyire csökken is, aszimptotikus határként megmarad.

Fichte viszont az újkor lendületével túllép ezen a „maradi” tiszteleten, és úgy véli, mivel a magánvaló megismerhetetlen, ezért fölösleges tételezés, hiszen semmit nem tudunk róla mondani, csupán annyit, hogy van, de ezt az állításunkat nem tudjuk mással megtölteni, mint az értelem által adott tartalommal, így viszont a magánvaló lényegében az értelem tételezése…

###### Magánvaló – az ismeretlen – a lét(ező) méltósága

Kant nem lát ellentmondást abban, hogy ismeretlensége ellenére tételezi a magánvaló létét. A valóság fennállása olyan elemi adottság, amit teljesen abszurd lenne kétségbe vonni, jóllehet a megismerésével kapcsolatos problémák nem elhanyagolhatóak, ezért az ismeretelméleti módszeres kételkedés jogos és hasznos. A kételkedés számba veszi a megismerés útjában álló akadályokat, nehézségeket; mindebből azonban nem következik szükségszerűen az igaz megismerés lehetetlensége, még kevésbé az, hogy a valóság csupán illúzió. Megismerése számtalan nehézségbe ütközik ugyan, de még a legradikálisabb kételkedés esetén is az a legjózanabb, ha elfogadunk egy önmagában létező és a maga törvényeinek engedelmeskedő valóságot mint tudásunk reális, jóllehet csak nehézségek árán megközelíthető objektumát. Ennek alapján mondhatjuk, hogy a valóságot *végső* mivoltában csakugyan nem ismerjük, az tehát ebben az értelemben *ismeretlen*. Ezt a megfogalmazást úgy is lehet érteni, mint a józanság két irányú megnyilvánulását: egyrészt a valóság roppant nagyságának, másrészt – ehhez viszonyítva – az emberi megismerés határainak elismerését.

Kant ezzel az attitűddel viszonyul a világhoz. Nála az ismeretlen még valóságos, az újkor azonban (ön)tudatosan birtokolt ismeretre és tudásra törekszik, nem tűri az ismeretlent: vagy visszavezeti valami ismertre, és így teszi ismertté, vagy mint ellentmondásos fogalmat tagadja. A köztes kanti megoldás – az ismeretlen létezik, de ismeretlenként létezik, és mint ismeretlent tisztelet illeti meg legalább annyiban, hogy a létét nem tagadjuk – az újkori ember számára értelmetlen és elfogadhatatlan. Miért kellene tisztelni az ismeretlent? Ha egyszer nem ismerem, mit tisztelek benne? A régi válasz ez lenne: az ismeretlenségét! Csakhogy az újkorban visszaszorul az az érzékenység és tapintat, amely – méltóságot tulajdonítván magának a létnek – az ismeretlenséget nem az emberi megismerés hiányosságaként, hanem a *veritas semper maior* pozitívumaként fogja fel. Itt a lét abszolút többlete jelenik meg a létezők végső megismerhetetlenségében. Bár a létezők megismerésében vannak sikereink, ezek a sikerek nem vezethetnek félre a lét abszolút transzcendenciáját illetően. Még ha egy s más létezőt megismerünk is, ettől még a lét mint olyan titokzatos és ismeretlen marad, mégpedig nem csupán gyakorlatilag, hanem elvileg is, hiszen ezt jelenti a lét transzcendenciája. Létezők sokaságát tartjuk ugyan a kezünkben, de valójában nem tudjuk, mit is fogunk, úgy értve, hogy nem tudjuk, a konkrét létező milyen reprezentánsa a létnek, hol helyezkedik el a lét univerzumában (analogia entis), mit mond/üzen róla. Mindenesetre létezőként valóság áll velünk szemben, valami olyan valóságos, ami a megismerésre felkínálja magát *mint immanens létező*, de ugyanakkor vissza is húzódik *mint a transzcendens lét* megnyilvánulása. Ebben a transzcendens vonatkozásban áll a létezők méltósága.

„Transzcendens vonatkozás”, „méltóság” – ezek egy sajátos *minőségi* létészlelés fogalmai, amely a létezőket a lét minőségének különböző fokú megnyilvánulásaiként észleli. Az ismeretlenség tehát a létező létben gyökerező méltóságának kifejezése az emberi megismerés felől. Az így értett méltósággal szemben – aminek tehát csupán negatív tapasztalata és megfogalmazása az ismeretlenség – a helyes magatartás az elismerés, nem pedig a végsőkig hajtott, sőt hajszolt megismerés, hiszen éppen a méltóság tiltja meg a minden határon túli megismerő kutakodást, mert a méltóság nem megismerendő tárgy, hanem elismerendő érték. A méltósággal szembeni helyes viszony az elismerés, még ha csak abban a formában is, hogy az illető valóság létét (alapos, nem kizárólag empirikus okokból) tételezem, és főhajtásként megvallom bizonyos határon túli megismerhetetlenségét. A méltóság nem a megismerést tiltja – elvégre legalább a méltóság felismeréséhez ismeretek szükségesek –, hanem azt a naturalista redukciót, mely szerint a létező annyi, amennyit (tudományos módon) megismerek belőle. (☞ Gabriel Marcel [[MarcelKerteszPilinszkyTapasztalTenyBunJ](file:///D%3A%5CGCSL%5CDocuments%5CAProped%5CMarcelKerteszPilinszkyTapasztalTenyBunJ.docx); [MarcelMiszterium](file:///D%3A%5CGCSL%5CDocuments%5CAReligio%5CMarcelMiszterium.docx)], [Lévinas idézet](#_E._Lévinas))

Vegyük észre, hogy ebben a felfogásban van valami vallási mozzanat és teológiai reminiszcencia: I valóságos világot teremtett, amelyet az ember a *maga módján* ismer meg a régi tétel szerint: a megismert a megismerőben a megismerő módján van („Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis” – STh I, q. 12., art. 4.\*), vagyis nem úgy, amiként a teremtő ismeri magánvalóságában. Eredendően I-hez viszonyul így az ember: tudja, hogy van, de nem tudja, hogy mi- és ki-ként van; mindazonáltal ez a nem tudás nem fogyatékosság (privatio), hanem éppen I léte gazdagságának, értéktelítettségének a fel- és elismerése. Értsd: annyit tudunk I-ről, hogy tudunk kimeríthetetlenségéről, melynek tükrében tudásunk értékes nem-tudás (vagyis nem vétkes nem-tudás, azaz ignorancia, és nem puszta nem-tudás, azaz nescientia, hanem tudós tudatlanság, azaz docta ignorancia).

\*\* más formulák: qiuidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur; – omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

A magánvaló kanti ismeretlensége úgy is értelmezhető, mint az emberi ismeretszerző képesség korlátozottsága vagy megfosztottsága. Ezt azonban Kant ismét csak nem tekinti negatívumnak, mert éppen a tudás határok közé szorításával akar teret nyerni a hitnek („Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.” [BXXX]. Ez a megfosztottság tehát valami abszolút pozitívumnak, a hitnek ad teret, annak érvényesülését teszi lehetővé.

A megfosztottság vallási kontextusban nem puszta negatívum és merő hiány, hanem egy bizonyos méltóság, isteni rang különleges megjelenése: valami abszolút pozitívum bizonyos körülmények között csak így tud megmutatkozni; és azért vállalja ezt a megfosztottságot, mert ezáltal önmagában akar részesíteni – és *ezáltal* (tehát nem emberi elragadtatással, hanem történelmi kinyilatkoztatással és megtestesüléssel) akar önmagában részesíteni. A megfosztottság ebben az értelemben a fenségesnek a lehajlása, és e mozdulatban nem a hiány a jelentésadó mozzanat, hanem a szándék, amely még a megfosztottságot és kiüresedést is vállalja azért, hogy adhasson. Ha I mindig ragaszkodna isteni teljességéhez, akkor nem lenne bibliai kinyilatkoztatás, amit úgy is felfoghatunk, mint I leereszkedésének, önkiüresítésének (kenózisz) jelét és történetét (Pilinszky: Mielőtt I felfeszíttetett a Golgota keresztjére, magát feszítette fel a tér és idő keresztjére).

Esztétikai kontextusban a megfosztottság mint hiány az esztétikai szép rangadó sajátossága: a konkrét szépség nem csak a teljesség és tökéletesség érzését kelti a befogadóban, hanem ennek mintegy a hátterében a hiány és a megfosztottság tapasztalatát is, ti. az ember és az emberi világban lehetséges és megjelenő szép szükségszerű töredékességének, mulandóságának, esendőségének, veszélyeztetettségének a háttértapasztalatát, amely annál fájdalmasabb, minél erőteljesebb a szép megmutatkozása a konkrét műalkotáson. A szép *öröme* és maga megvilágította töredékességének *fájdalma* – komplementer elemei az esztétikai tapasztalásnak.

\* \* \*

###### A «világ»

Ha napszemüvegben nézem a világot, akkor is a világot látom, de nem „önmagában”, azaz nem úgy, hogy milyen napszemüveg nélkül. Ha „önmagában” akarom látni, akkor le kell vennem a szemüveget. Csakhogy az értelem – ez lenne a metaforában a szemüveg – nem vehető le, illetve ha levétetik – elmebaj, őrület, észvesztés stb. formájában – akkor nincs látás és nincs megismerés.

Egyébként ha a szemüveget levéve nézem a világot, még mindig ott van a szem, amivel nézek, a szemnek pedig megvannak a maga optikai törvényei, tehát ekkor is egy bizonyos optikai törésben látok. A „világ önmagában” olyan problematikus határfogalom, amelyet nem látok, hanem *tételezek*. Kant azt mondaná, hogy ez a tételezés az ész igénye, mert az ész nem egyedi dolgokat ismer meg diszkrét, egymástól elkülönített módon, hanem az egyedi ismereteket szintetikus totalitásba rendezi. Ez a «világ», amelyen belül megismerésünk objektumai elfoglalják „funkcionális helyüket”. A «világ» mint mindent magában foglaló összefüggés az ész konstrukciója.

Heidegger a műalkotás eredete kapcsán ír a «világ»-ról:

„A világ nem a kéznéllévő számos vagy számtalan, ismert vagy ismeretlen dolog puszta együttese. A világ ugyanakkor nem is csupán elképzelt, a kéznéllévők summájához illesztett keret. A *világ világlik* *[Welt weltet],* és létezőbb, mint az, ami megragadható és felfogható, melyben otthon hisszük magukat. A világ nem tárgy, amely előttünk állt, és amit szemügyre vehetünk. A világ az örökkön nemtárgyi, amelynek mindaddig részei vagyunk, amíg a születés és halál, áldás és átok pályái a létbe vonva tartanak minket. Ahol történelmünk lényegi döntései születnek, amelyeket magunkra vállalunk és feladunk, félreismerünk, és amelyekre ismét rákérdezünk, ott világlik a világ. A kő világ nélküli. A növénynek és az állatnak szintúgy nincs világa; de hozzátartoznak egy őket meghatározó környezet fel nem tárt virulásához. Ezzel szemben a parasztasszonynak van világa, mert a létező nyitottságában áll. Az eszköz a maga megbízhatóságában sajátos szükségszerűséget és közelséget ad ennek a világnak. Midőn egy világ megnyílik, minden dolog elnyeri állandóságát és változékonyságát, távoliságát és közeliségét, tágasságát és szűkösségét. A világlásban az a térség [Geräumigkeit] gyűlik egybe, melyből aztán az istenek óvó kegye ránk száll vagy megtagadja tőlünk önmagát. Isten elmaradásának végzete is csak egy módja annak, ahogyan a világ világlik.” (*Rejtekutak*, 33-4) [[vissza](#K1)]

\* \* \*

###### E. Lévinas

„A ránk hagyományozott filozófia az emberi lélek tudásként való értelmezésében látja az értelem természetes helyét és a filozófia eredetét, — a tudásban, egészen az öntudatosságig; a filozófia a tudásban és a tudatban keresi a szellemet.” —„Abból indulunk ki, ami a filozófia számára magától értetődő, hogy minden megérthetőséghez, még isten ‘értelméhez’ (Sinn) is tudásra van szükség […] A tudásként megjelenő gondolkodás az a mód, ahogyan egy külső dolog újra magára talál a tudat belsejében… A tudás *Önmagunk* viszonya a *Másik*hoz; ebben a viszonyban a Másikat visszavezetjük Önmagunkra, és megfosztjuk idegenségétől; ebben a viszonylatban már nem különbözik a Sajáttól, az *Enyém*től. Ettől kezdve már nincsenek titkok benne, és hozzáférhető a kutatás, vagyis a világ számára. Ez már immanencia, ami egyúttal időmód is […] A Jelen — a Lét abszolút nyitottságában ábrázolva — gyülekezést és szinkróniát is jelent, hiánytalanul, kikerülhetetlenül és árnyék nélkül […] S a *cogito* igeként, jelen idejű első személyben már — és talán főként — a *transzcendentális appercepciót* jelenti, amely a maga totalitásában ragadja meg az elgondolhatót és a tudás autonómiáját jelenti; a tudás önmagában elégséges, és az *Én* tudatának megfelelő szisztematikus egységben koncentrálódik […] a megismerés továbbra is az érzékeléshez és az érzéki észrevevéshez (aprehenzió) kötődik, valamint a megragadáshoz, egészen a *megragadottig* rögzíti a fogni konkrétságát, vagy emlékeztet arra, szintéziseiben pedig utánozza a fogás mozdulatát, függetlenül az idealizálás fokától, amire a tudás — mint tudás — képes; szintézis mint elkobzás és összegyűjtés. *Metaforák, amelyeket komolyan és szó szerint kell vennünk*.” ([MarcelMiszterium](file:///D%3A%5CGCSL%5CDocuments%5CAReligio%5CMarcelMiszterium.docx); [VF0](file:///D%3A%5CGCSL%5CDocuments%5CAReligio%5CVF0.docx)) [[vissza](#K2)]

\* \* \*