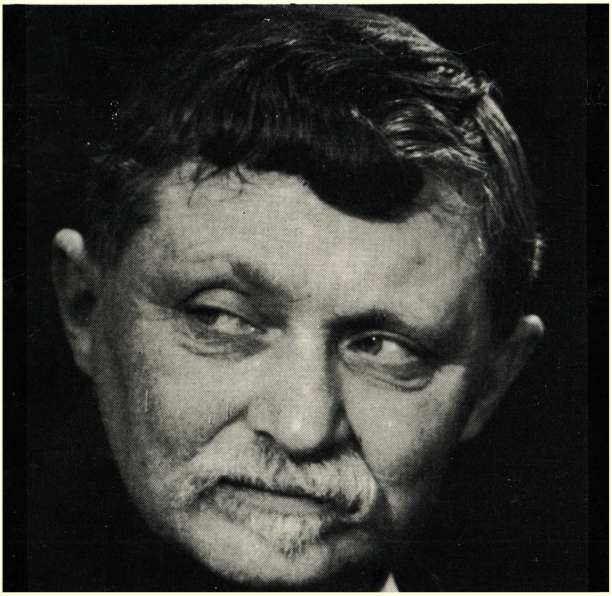
MAI ÍRÓK ÉS GONDOLKODÓK/2



MARCEL ÖNMAGÁRÓL

A filozófus vallomásaiból

RÓMA 1988

MARCEL ÖNMAGÁRÓL

« MAI ÍRÓK ÉS GONDOLKODÓK »

1.

Mauriac önmagáról

2.

Marcel önmagáról

MARCEL ÖNMAGÁRÓL

Válogatás a filozófus vallomásaiból

Válogatta, fordította és a bevezetőt írta:

Szabó Ferenc

RÓMA 1988

A fedőlapot Szokoly György
tervezte

Tipografia Ugo Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

GABRIEL MARCEL
(1889-1973)

Mire ez a kis könyv — a « Mai írók és gondolkodók » c. sorozat 2. füzete — forgalomba kerül, Gabriel Marcel születésének 100. évfordulójára emlékezünk. A magyar szellemi élet, a könyvkiadás az utóbbi évtizedekben egyre tágabb távlatokban bontakozik ki; pl. a Gondolat kiadó megjelentet olyan filozófusoktól is legalább válogatott írásokat, mint Kierkegaard vagy Nietzsche, de mindezideig még nem adott ki Marcel-fordításokat. Minden bizonnyal Lukács György torzító szemlélete (*Az ész trónfosztása*) hosszú ideig befolyásolta a kultúrpolitikát is, amikor nemcsak Kierkegaard-t, Nietzschét, Heideggert sorolták (különböző okokból) a « reakciósok » és veszélyes irracionalisták közé, hanem pl. Bergsont is. G. Marcellel pedig, mivel nemcsak irracionalistának könyvelték el, hanem hozzá még hívő katolikus is volt, a lehető legmostohábban bántak.

Az egyetlen jelentősebb magyar esszé Marcelről Dékány András *Gabriel Marcel* c. füzete (Kossuth 1982, 102 oldal). A bevezetőt és a kitekintést nem számítva (amelyekben, sajnos, még az említett torzító szemlélet érezteti hatását), a kis könyv viszonylag tárgyilagosan mutatja be Marcel életművét. Dékány különösen a fiatal Marcel filozófiai, ismeretelméleti problematikájára irányítja a figyelmet, a katolikus gondolkodó eszméit már meglehetősen hiányosan érzékelteti. Mindjárt bevezetője elején helyesen hangsúlyozza, hogy a francia egzisztencializmus megszületésében, még jóval Sartre előtt, Marcelnek döntő szerepe volt. Egyébként ez a francia egzisztencializmus szinte a némettel egyidőben jelent meg:

« Szimbolikusan jelzi a hasonló gondolatoknak ezt a szinte egyidejű megszületését az a tény, hogy a 20. századi egzisztencializmus két alapműve, Martin Heidegger *Sein und Zeit*je (Lét és idő) és Gabriel Marcel *Journal Métaphysique*-je (Metafizikai napló) ugyanabban az évben, 1927-ben jelenik meg. Az évszám szerinti egybeesés azonban korántsem tekinthető csupán formálisnak, hanem sokkal inkább arra a mélyebb tartalmi összefüggésre utal, hogy az első világháború sújtotta, politikai, morális és kulturális válsággal küzdő Nyugat-Európában az egzisztenciálfilozófia korszükségletként jelenik meg, világnézeti igényt hivatott kielégíteni ».

Valójában a gyökerek sokkal mélyebbre nyúlnak vissza a múltba. Az egzisztencializmus « nem úgy nőtt ki hirtelen a földből, mint valami óriásgomba egy viharos éjszakán », hogy P. Foulquié plasztikus hasonlatával éljünk [1]. Még ha módszere, a fenomenológia viszonylag új is volt, problematikáját évtizedek, sőt évszázadok készítették elő. E. Mounier az egzisztencializmusokról írt könyvében [2] az « egzisztencialista fa » gyökereire Szokrátészt, a sztoikusokat, Ágostont és Bernátot írta; törzsén Pascal, Maine de Biran és Kierkegaard olvasható, majd a fa a fenomenológusokban ágazik szét; egyik oldalon Nietzsche, Heidegger, Sartre, a másikon Jaspers, G. Marcel és a perszonalisták; középütt pedig — hogy csak a nagyobb neveket említsük — Bergson, Blondel, Scheler, Buber, Barth, Bergyájev, Chestov...

---

[1] Paul Foulquié, *L'Existentialisme.* « Que sais-je? », PUF, Paris, 1946, 5.

[2] Emmanuel Mounier, *Introduction aux Existentialismes.* Éditions Denoël, 1947; *Oeuvres de Mounier.* III, 1944-1950. Paris, 1962, 71.

« Gabriel Marcel filozófiai művének publikálása 'Metafizikai napló'-jával kezdődik (1927), és azt mondhatjuk, hogy valamennyi későbbi írása bizonyos értelemben naplótöredék. E kifejezési forma választását könnyen megmagyarázza gondolkodásának tárgya és az az eljárás, amelyet kezdettől fogva egészen spontán módon ennek az elérésére választott. Miként Maine de Biran..., Gabriel Marcel is a francia gondolkodók ama irányához tartozik, akiknél a filozófiai gondolkodásnak egyedüli forrása saját belső tapasztalatuk, és gondolkodásukat állandóan ez a forrás táplája »[3].

Marcel eme belső tapasztalatát és egész filozófiai keresését a vallási kérdés polarizálja, már kora ifúságától kezdve, de főleg megtérése (1929) után. A Transzcendens, az abszolút Te keresése és megtalálása a *Homo Viator* állandó nyugtalanságának és reménykedésének mozgatója. Igen sokatmondó hogy tervezett (de soha be nem fejezett) doktori értekezésének mottójául Szentviktori Hugó ágostoni csengésű szavait választotta: « Istenhez emelkedni annyi, mint betérni önmagunkba; de ez nem elég: önmagunk mélyén még saját magunkat is túl kell szárnyalnunk... ».

Az ember és műve

Hogy Marcel művét jobban megérthessük, néhány életrajzi adatot, eseményt fel kell idéznünk. Igaz, az ilyen vállalkozás félrevezető lehet. Hiszen, amint ő maga

---

[3] Étienne Gilson, « Un exemple », bevezető az *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* című gyűjtőkötethez, « Présences » sorozat, Plon, Paris, 1947. — Ugyanebben a kötetben jó elemzések Pierre Colin (« Existentialisme chrétien ») és Roger Troisfontaines (« La notion de Présence chez Gabriel Marcel ») tollából.

hangsúlyozza visszaemlékezéseiben [4], az emberi lény nem azonos életével; a megélt életet nem lehet kartotékozni; néhány dátum, életrajzi adat legfeljebb csak kerete lehet a drámának. De Marcel mégis, emlékezik, még ha nem is vállalkozik arra, hogy « elbeszélje » életét. Íme azok a tények, amelyek nélkül érthetetlen műve.

Agnosztikus apától és zsidó anyától született Párizsban, 1889. december 7-én. Szüleinek egyetlen gyermeke volt: vézna, végtelenül érzékeny, mindig gyenge egészségű. Négyéves korában meghalt édesanyja. A gyász igen mélyen érintette; életét, későbbi eszmefuttatásait is meghatározta ez az élmény. Apja feleségül vette anyja nővérét; a nagynéniből lett mostohaanya vállalta tehát a kis Gabriel nevelését, aki vallási ismereteit úgyszólván kizárólag olvasmányai alapján szerezte. Apja államtanácsos, francia követ Stockholmban, majd múzeumi, ill. könyvtári igazgató Párizsban, mély irodalmi, művészeti és zenei műveltséget biztosított Marcelnek, aki 1910-ben már filozófiai képesítést szerzett. Gyenge egészsége miatt csak kisebb-nagyobb megszakításokkal tanít filozófiát. Az első világháború alatt vöröskeresztes szolgálatot teljesít. Itt kerül szembe az emberi szenvedéssel, a Rossz misztériumával, amely oly nagy helyet foglal el későbbi eszmélődéseiben és drámáiban. 1919-ben házassága egy mélyen vallásos protestáns családdal hozta kapcsolatba. (Feleségének apja protestáns missziók igazgatója). Ő maga nem gondolt arra, hogy áttérjen felesége hitére. Felesége tért át, 15 évvel saját megtérése után, 1944-ben a katolikus vallásra.

Gabriel Marcel, akit szülei nem kereszteltettek meg, « természeténél fogva keresztény lélek » volt. 1929. már-

---

[4] Gabriel Marcel, *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, Paris, 1971. 14-15. — Részletek magyarul alább.

cius 2-án vette fel a keresztséget. Két személynek döntő szerep jutott megtérésében. Charles du Bos saját konverziója és barátsága révén egyengette útját. A döntő lépésre pedig Mauriac felszólítása késztette. Marcel ismertetést írt François Mauriac *Isten és Mammon* című vallomásairól. Mauriac, miután elolvasta a könyvismertetést, levelet írt Marcelnek, amelyben többek között ez állt: « De végül is, Uram, miért nem tartozik Ön hozzánk? ». Ez a felszólítás felkavarta Marcelt: « François Mauriac — vallja később — úgy jelent meg előttem, mint Isten képviselője. Isten szólt hozzám általa. Mindjárt arra gondoltam: miért is lenne jogom ahhoz, hogy a kereszténységen kívül maradjak? E döntő pillanatban éreztem, hogy el kell köteleznem magam. És mindjárt a katolicizmusra gondoltam, mert ez képviselte számomra a kereszténység teljességét » [5]. Később, az *Être et Avoir*ban megtérésére visszatekintve megjegyzi: « Tulajdonképpen nem tudom megmagyarázni magamnak, hogy azon a napon, amikor... F. Mauriac azt a felszólítást intézte hozzám, miért választottam inkább a katolicizmust, mint a protestantizmust. Azt mondtam magamnak: 'Igen, keresztény vagyok; gyávaság lenne tőlem, ha még elodáznám a döntő lépést'. De akkor egy olyan hívást éreztem, amely sokkal messzebbről jött, mint Mauriactól, s a katolicizmust *kellett választanom* » [6].

---

[5] Marcel nyilatkozata Marie-Madeleine Davy-nek: Davy, *Un Philosophe itinérant: Gabriel Marcel.* Flammarion, Paris, 1959. 42-43. Davy könyvének német fordítása: *Gabriel Marcel* (J. Knecht, Frankfurt, 1964).

[6] Gabriel Marcel, *Être et Avoir.* Aubier, Paris, 1935, 27. Ezt a könyvet két kötetben 1968-ban újra kiadták a « Foi Vivante » c. zsebkönyvsorozatban. Ez Marcel *Metafizikai napló*-jának a folytatása (1928-1933). Marcel két másik fontos filozófiai műve

Rövid előkészület után a negyvenedik évében levő férfi tehát felveszi a keresztséget (anyja izraelita tanítója, Alterman pap fia kereszteli meg; Alterman abbé volt Charles du Bos lelkiatyja). A keresztség és az első áldozás után kimondhatatlan béke száll lelkébe: « Ezt a belső állapotot alig mertem remélni — jegyezte fel aznap naplójába —: semmi egzaltáció, hanem a béke, az egyensúly, a reménység és a hit érzése ».

Marcelt — a *Metafizikai napló* tanúskodik erről — már bizonyos élmények előkészítették erre a döntő lépésre. Anyja halála, a világháború alatti tapasztalatok korán a túlvilág-halhatatlanság misztériuma felé fordították érdeklődését. Felesége apja és családja révén a protestáns vallásosságról szerzett tapasztalatokat: egy ideig élénken érdeklődött az okkult jelenségek iránt, és spiritiszta körökkel is kapcsolatba került. Victor Delbos és H. Bergson filozófiája (mindkettőhöz személyes barátság fűzte) a századvégi materializmust és racionalizmust ellensúlyozta. Ezenkívül mint ihlető zseni, a konvertita Paul Claudel is nagy hatással volt rá. Paul Ricoeurrel folytatott beszélgetésében [7] Marcel elismerte tartozását Claudellel szemben, jóllehet ő költő volt és nem szakfilozófus. Kétségkívül a test és a nyelv döntő szerepének felismerésében, a « megtestesülés » filozófiájának felvázolásában Marcel sokat köszön Claudel zsenijének.

---

könnyen hozzáférhető zsebkönyvkiadásban: Az 1940-ben *Du Refus à l'Invocation* címmel megjelent tanulmányait közzétette a Gallimard kiadó « Idées » című sorozatában. *Essai de Philosophie concrète* címmel (1967-ben); az 1951-ben az Aberdeen-i Egyetemen tartott tíz előadás szövegének (*Le Mystère de l'être*, 2 köt. Aubier, 1951) második része *Foi et réalité* címen 1967-ben megjelent a « Foi Vivante » 38. köteteként.

[7] Paul Ricoeur - Gabriel Marcel, *Entretiens*. « Présence et Pensée ». Aubier, Paris, 1968. Szövegét itt közlöm magyar fordításban.

És itt rögtön szólnunk kell a művészetről: a zene és a színház Marcel művének szerves részét képezi. Ezt nemcsak ő maga, hanem minden kritikusa hangoztatja. Jóllehet mi itt elsősorban a filozófus Marcelt szándékozunk bemutatni, néhány utalást nem kerülhetünk el. Bachot mindig szerette; az ő muzsikája táplálta lelki életét. Tizenhat éves korában megvásárolt vagy félszáz kantátát, és elkezdte ezek « olvasását », játszását. « Alapjában véve a Passiókon és a Kantátákon keresztül jutott el hozzám a keresztény élet » — vallja Marcel. Később ő maga is komponált. A muzsika sokkal több volt számára, mint valami futó szórakozás: lényeges táplálék és belső diszciplína, sőt: ablak a felsőbb világ felé. « A zene az én igazi hivatásom, főleg ott vagyok teremtő. Ez adta meg gondolkodásom legigazibb keretét. J.-S. Bach az volt életemben, akihez nem hasonlíthatom sem Pascalt, se Szent Ágostont, se egyetlen más szerzőt ». Bachon kívül Beethoven, Mozart volt kedveltje, de Schubert, Brahms és Debussy is többet adott neki, mint bármelyik író.

Marcel műveinek felét drámái teszik ki (kb. negyedszáz drámája jelent meg; színházi sikere nem igen volt, egyes darabjait sohasem adták elő). F. Mauriac jól látta, hogy Marcel a drámaírással nem annyira eszméit akarta színre vinni, hanem inkább szereplőit használta fel arra, hogy megvilágítsa és világosabban felismerje eszméit. Hőseibe többet belevitt önmagából, mint filozófiai írásaiba. Ezt Marcel meglepő gyakorisággal hangsúlyozza különböző megnyilatkozásaiban; 1971-es visszaemlékezéseiben is elemezte szereplői és önmaga viszonyát, amikor életének és művének kapcsolatát akarta megvilágítani [8]. Paul Ricoeurrel beszélgetve a szigetekkel körülvett Gö-

[8] Marcel, *En chemin...* 21kk.

rögországhoz hasonlítja életművét. A kontinentális részt a filozófiai írások, a szigeteket a drámák képviselik. A drámákat csak a filozófiai műveken keresztül lehet megközelíteni. A két rész között pedig a zene a közvetítő, a kapocs [9].

Marcel lektor volt kiadóknál; számtalan kritikát írt; tanfolyamokat, előadássorozatokat tartott szerte a világon. Több díjjal (köztük az Erasmus-díjjal) tüntették ki, néhány egyetemtől megkapta a « doctor honoris causa » kitüntetést. 1973. október 8-án halt meg párizsi lakásában (rue de Tournon) egy szívroham következtében.

Értelmezések

Gabriel Marcel nem dolgozott ki új filozófiai rendszert; semmitől nem irtózott annyira, mint a zárt rendszer, a szisztéma szellemétől. *Metafizikai napló*-jának és más filozófiai írásainak töredékei Pascal gondolattöredékeire emlékeztetnek. Kétségtelen, hogy a határozott struktúra hiánya megnehezíti eszmevilágának összefoglalását. Roger Troisfontaines SJ, Ch. Widmer és mások segítségével azonban megkíséreljük vázolni dialektikájának főbb vonásait [10]. Troisfontaines kétkötetes monográfiája elé írt « levél-bevezetőjében » G. Marcel maga

---

[9] Ricoeur - Marcel, *Entretiens*, 54.

[10] Roger Troisfontaines, *De l'Existence à l'Être, La Philosophie de Gabriel Marcel.* I-II. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953; 1968; 416 + 506 l. A 2. kötet végén az 1953-as bibliográfia kiegészítése 1963-ig (1963 decemberéig teljes bibliográfia). További elemzéseinkben Troisfontaines köteteire *T 1* és *T 2* rövidítéssel utalunk a szövegben. — Még néhány fontos munka Marcelről: Charles Widmer: *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*: « Cogi-

elismeri e szintézis kiváló érdemeit: « ... Igen nagy megkönnyebbülés számomra az, hogy ez a munka létezik. Ez végeredményben megvalósítja azt..., amit én magam akartam megcsinálni... Ön végtelenül világos és érthető, ugyanakkor tökéletesen hűséges is. Most megismétlem, amit már több ízben mondtam Önnek. Megírva azt a könyvet, amelyet én magam szerettem volna megírni, Ön megtette azt, amit nekem kellett volna megtennem, és így igen nagy szolgálatot tett nekem... ». Tegyük hozzá rögtön: Troisfontaines, aki Marcel minden fontos szövegét feldolgozza, rendszerezi (1953-ig; az utána megjelent írásokat 1963-ig csak a bibliográfia kiegészítése regisztrálja), részben továbbfejleszti Marcel filozófiáját. E rendszerező munkának megvan az a veszélye, hogy « erőszakot követ el » Marcel gondolkodásán.

« Az Egzisztenciától a Létig » című munka azt mutatja meg, miként jut el Marcel bizonyos idealista színezetű fenomenológiától az ontológiai közösség metafizikájáig. A « lét titkának konkrét megközelítése » lényegében a részesedés metafizikájának körvonalazása. (Az ő szemében az emberi lét nem az Eszméből részesedik, mint

---

tatio Fidei », Cerf, Paris, 1971. (Röv.: *W*); — Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile.* Roma, 1950; francia fordítása: *Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'invérifiable.* Desclée De Br., Paris, 1953; — Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel.* Beauchesne, Paris, 1958; — Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel.* Fordham University Press, New York, 1962; — Vincent Berning, *Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg einer konkreten Philosophie des Schöpferischen.* Albert, Freiburg, 1973; — René Davignon, *Le Mal chez Gabriel Marcel,* Bellarmin (Cerf, Montréal) Paris, 1985; — Simonne Plourde és mások, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel,* Bellarmin/ Cerf, Montréal/Paris, 1985.

Platónnál, hanem a Tettből, a végtelen Valóságból). Az ember három mozzanatot képező « dialektika » révén részesedik a Létből, tehát jut el az *egzisztenciától* (vagyis az öntudatlan részesedéstől) az öntudatos *létig*, tehát lesz önmagát elkötelező szabad személy, önmaga teremtését befejező személy): *1.* még az öntudatra-ébredés és a személyes reakciók előtt az ember már ott van a világban, olyan szituációban, amelyet nem maga választott, de amely mégis meghatározza: ez az *egzisztencia* fázisa; *2.* az « első reflexió » elemzi ezt az összetett helyzetet, szétválasztja a reflexió előtti állapot különböző elemeit: ez az *objektiváció* mozzanata. Ezen a szinten születik meg a tudomány, amely veszélyezteti a személyes részesedést; *3.* ennek elkerülése végett van szükség a « második reflexió »-ra, amely lehetővé teszi azt, hogy az ember visszaállítsa kapcsolatát a világgal, másokkal, hogy elkötelezze magát a *lét*ben. Az egzisztenciától eltérően tehát a lét megköveteli a személy választását (*option*). E harmadik fázisban a személy fenntartja, illetve újrateremti kapcsolatát a világgal, más személyekkel, Istennel (e kommúnió kialakításában közvetítő a test, az « én testem ») és így részesedik a végtelen Létből.

Mielőtt ennek a létszemléletnek főbb vonásait megvilágítanánk, utalunk Marcel filozófiájának *genezisére*. Charles Widmer Marcel « egzisztenciális teizmusáról » írt munkájában a következő fázisokat különbözteti meg (*W*, 12,14):

1. fiatalkori írásaiban (1909-1914), főleg *Metafizikai naplój*a első részében az idealizmussal küzd: bírálja a racionalizmust és azt akarja megmutatni, hogy Istent, a nem verifikálható Abszolútumot nem az értelem, hanem a hit révén állíthatjuk;

2. a *Metafizikai napló* második része (1915-1923), « Az egzisztencia és objektivitás » (1935) című cikk,

valamint az *Être et Avoir* (1929) eleje arról tanúskodik, hogy Marcel felfedezte a teljes emberi valóságot, az érzéklést és a testet (*saját* testét): az emberi kommúnión keresztül rányit az abszolút Jelenlétre;

3. az *Être et Avoir*-tól a lét misztériumáról (*Le Mystère de l'Être*) szóló művéig (1929-1951) Marcel fokozatosan kidolgozza az Istenhez vezető utakat: a hűség, a reménység és a szeretet « fenomenológiáján » keresztül a végtelen Te ontológiájához jut el.

S. Plourde új monumentális Marcel « szótára » (*Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*) azzal az előnnyel jár, hogy a kulcskifejezéseket visszahelyezi összefüggésükbe, így érzékelteti Marcel *fejlődését* is, továbbá éppen ezért jelzi az egyes jelentések kapcsolódásait, összefüggéseit. Vegyük példának az *être* és az *existence* kifejezéseket. A szövegösszefüggések és a fejlődés érzékeltetése révén megvilágosodik a két kulcsfogalom — Marcel « egzisztenciális » filozófiájának két alappillére.

Az *être* = *lenni* (így igealakban jobban megközelíti azt, amit Marcel jelöl vele, mint a *lét* főnév) fogalma *fokozatosan* kap határozott jelentést, éspedig három vonatkozásban: 1) Ismeretelméleti kérdéseknél azt hangsúlyozza, hogy a létet (létezőt) nem lehet lefokozni az ismeretre (megismerésre), ahogy azt bizonyos idealizmus hirdeti. Marcel fiatal korában küzdött az idealizmus ellen, eljutott egy bizonyos (egzisztenciális), realizmushoz. Viszont nála a létezőt nem lehet elválasztani a tudattól, a megismerő gondolkodástól, mintha valami tárgy, dolog lenne. Ez a megjegyzés már a lét misztériumára utal: a gondolkodó ember nem szemlélheti « objektíven » a létet, mert maga is részesedik belőle; a nem objektiválható megismerés (érzés, szeretet, szemlélődés, összeszedettség) révén közelíti meg a lét misztériumát. 2) Még világosabban kidolgozza Marcel a lét (lenni) fogalmát az *être* és az *avoir* szembeállításával. Végül is minden visszavezethető erre a különb-

ségre: az ember *van* és *birtokol*. Ez utóbbi természetesen egy bizonyos « külsőlegességet » foglal magában az énhez, alanyhoz viszonyítva, tehát a birtoklás a tárgyi világra vonatkozik. Kivételt képez az *én testem*, amelyet nem úgy birtokolok, mint valami tárgyat, hanem bizonyos értelemben én a testem (is) vagyok. Továbbá az is igaz, hogy az *avoir* (a *birtokolni* mint ige) nem teljesen a léten kívül helyezkedik el, hiszen lehet a létezés egy módja; mindig lehetséges az *avoir* átváltoztatása *être*-be. 3) Végül az *être* és az *existence* is kölcsönösen megvilágítják egymást. Marcel már az *Être et Avoir* szintjén kezdi megkülönböztetni a két fogalmat: « Világosnak tűnik nekem, hogy az egzisztálni (*exister*) egy bizonyos létezési mód (*une certaine façon d'être*); meg kell vizsgálni, hogy vajon az egyetlen-e. Talán valami lehet anélkül, hogy egzisztálna (*quelque chose peut-il être sans exister*) ». Már 1919-től megállapítható, hogy Marcelnél a *lenni* egy bizonyos teljességet jelez, míg az egzisztencia lehetőség a létteljességben való részesedésre; ugyanakkor azt a lehetőséget is magában foglalja, hogy pl. az értelmes és szabad emberi létezőt lefokozzák (vagy maga lefokozódik) tárgyi egzisztálásra, vagyis nem igazi, nem autentikus létezésre.

Az ontológiai misztérium megközelítése a második reflexió révén történik: az ember megvizsgálja a lét követelményeit, és azokat a « biztosítékokat », amelyeket legtisztább emberi tapasztalataink (a szeretet, a reménység, a hit) magukban foglalnak. A *lenni* (az igazi lét) főbb sajátosságai: tett (aktus), misztérium, szabadság, kommunikáció (szeretet), teremtés és öröm, továbbá kapcsolat a transzcendens Te-vel, aki önajándékozás, üdvösséget és örök életet ad annak, aki hisz, remél és szeret.

Marcelnél az *egzisztencia* hosszú ideig nem különült el világosan az *être*-től (természetesen, itt nem hétköznapi szóhasználatról van szó, hanem az emberi egzisztencia sajátos jelöléséről). De végül is az egzisztencia jelenti a részesedést a létezésben: a világ, mások, Isten valóságától elválaszthatatlan egzisztenciám, amely sohasem létteljesség, de egyre igazibb, szabadabb, teljesebb lehet.

Marcel sajátos « egzisztencializmusa »

Marcel nemcsak a « keresztény » vagy « katolikus *egzisztencialista* » címkét vetette el (1949-től egyre határozottabban), hanem azt is helytelenítette, hogy egyáltalán — minden árnyalat nélkül — az egzisztencializmus irányzatához sorolták. Említettük, hogy *Metafizikai naplóját* Heidegger: *Sein und Zeit*-jével egyidőben tette közzé a két háború között. (Heidegger gondolatait jóval később ismerte meg). Jasperset is csak később « fedezte fel », felismerve, hogy több gondolatuk közös. Minderről 1971-ben megjelent visszaemlékezéseiben (*En chemin, vers quel éveil?*) érdekes lapokat olvashatunk. Marcel hangsúlyozza például azt, hogy Heidegger találkozásaik alkalmával nem mutatkozott olyan radikális « ateistának », mint amilyennek Sartre bemutatta őt; hogy Jaspers rendszeréből (akit egyébként önteltnek talált, amikor személyesen is megismerte) főleg az *egzisztencia* kérdésének szentelt kötetet tartotta nagyra, amint erről tanúskodik a *Du Refus à l'Invocation* című gyűjtemény utolsó tanulmánya (1933-ból).

Ha Marcel filozófiájának legeredetibb és legérettebb gondolatait akarjuk összefoglalni, akkor — *Metafizikai naplóján* kívül — a *Du refus à l'Invocation* (« A visszautasítástól a segélykérésig ») című tanulmánygyűjteményét és azt a fontos előadását kell elemeznünk, amely a *Le Monde cassé* (Az összetört világ) című drámája függelékeként jelent meg 1933-ban: *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (« Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései »). A darabot és a konferenciát Maritain tette közzé az általa irányított « Les Iles » sorozatban (Desclée De Brouwer). Marcel ezen a szinten, a megtérése utáni években túljut a Descartes nyomán haladó husserli problémafelvetésen,

végleg megszabadul a német idealizmustól, amellyel annyit viaskodott *Metafizikai naplója* első részében.

Természetesen, Marcel számára is az *ego* (az alany) és a valóság kapcsolata az elsőrendű probléma — azaz, most már felismeri, hogy nem is problémáról, hanem misztériumról van szó.

A « probléma » és a « misztérium » azóta klasszikussá vált megkülönböztetésével az *Être et Avoir* (1928-1933 közötti *Metafizikai naplója*) lapjain találkozunk. « A lét misztériuma, az ontológiai misztérium kifejezés ellentétben a lét problémájával, az ontológiai problémával, ezekben a napokban hirtelen ötlött fel bennem. Ez a felfedezés megvilágított. A metafizikai gondolkodás a misztériumba bekapcsolt reflexió. De a misztérium lényege az, hogy felismerjék: a metafizikai reflexió feltételezi ezt a fel(el)ismerést, amely nem az ő illetékességi köréhez tartozik. A miszteriózus és a problematikus megkülönböztetése. A probléma olyasvalami, amellyel az ember útján találkozik, amelybe beleütközik. Teljesen előttem van. Ellenkezőleg a misztérium olyasvalami, amelyben el vagyok kötelezve, amelynek lényege következésképp az, hogy nincs teljesen előttem. Mintha ebben az övezetben a *bennem* és az *előttem* megkülönböztetése elveszítené jelentését » (*Être et Avoir,* 145).

Marcel is vallja Kierkegaard-ral, hogy az « igazság: szubjektivitás ». Vagyis: ő is, mint általában az egzisztencialisták, az emberi személynek, a szubjektivitásnak (= szabadságnak) tulajdonítja az elsőbbséget a létezésben. De nála ez a szubjektum nem elszigetelt; nem arra törekszik, hogy — az idealisták módjára — hidat verjen az én és az objektivitás között. Nem is teszi zárójelbe a « külső valóságot ». Az egyén, az emberi egzisztencia adva van az adott világ ölén; részesedik a létből a többi lénnyel együtt. A szubjektum és az objektivitás között

már ott van az *én testem,* amelyet nem úgy birtokolok, mint valami tárgyat. Bizonyos értelemben én a testem (is) vagyok. Testemet sohasem úgy gondolom el, mint *egy* testet (tárgyat), hanem mindig abba a ténybe ütközöm, hogy az *én testem.* Marcelnél igen sokszor visszatér ez a gondolat, amely a megtestesült szellemről és a létben való részesedésről vallott eredeti felfogásának csírája. « Azt mondani, hogy egy dolog létezik, ez nem csak annyi, mint azt állítani, hogy ugyanahhoz a rendszerhez tartozik, mint az én testem [...], hanem annyi, mint azt állítani, hogy valamiképpen velem egyesült, mint a testem. A testben-való-lét — a metafizika központi adottsága » (*Être et Avoir,* 11). Ez tehát a kiindulópont: testem köt össze a világgal, másokkal, akikkel együtt létezem. Az *intersubjectivité,* a személyek kölcsönös nyitottsága és a kommúnió Marcel filozófiájának tengelyében áll.

Szeretni annyi, mint lenni

« Az az aktus, amely révén az egyén önmagát teremti..., nem valami mágikus rendelkezés (dekrétum), amely révén az egyén egyedülálló központtá tenné magát; a szolipszizmus 'törvénytelen' megoldás, fenomenális szempontból elfogadhatatlan, metafizikai szempontból elégtelen. Az egyén konstitutív (önmagát alkotó) aktusa magában foglalja az egyének sokaságának állítását..., vagyis burkoltan a szeretet rendjének állítását tartalmazza ». « A szeretet fogalma megfelel annak, amit *intersubjectivité*-nek neveztem. Ezen azt kell érteni, hogy az alany csak úgy lesz alany (személy), ha elismeri a másikat is alanynak (személynek) » (*T,* 2,7).

Ez a két idézet összefoglalja Marcel « hüperfenomenológiáját » a másokkal való találkozással és a személyek kommúniójával kapcsolatban.

A « másik » nem « akárki », valami névtelen « az az illető ». Hogy általa *legyek,* hogy *ő velem együtt legyen,* találkoznom kell vele. A találkozás nemcsak pillanatnyi « érintkezés », hanem ontológiai esemény, amely reám (és reá) jelentős befolyást gyakorol, lelki fejlődésemet alakítja. De ehhez az szükséges, hogy elismerjem a másikat mint személyt, hogy kész legyek kapni tőle, tehát hogy kölcsönös nyitottság, « csere » valósuljon meg, egyszóval, hogy ő « te » legyen számomra és a « mi »-ben egyesüljünk, amint ez a szeretetben, barátságban, szerelemben történni szokott. Amikor « mi »-t mondok, akkor veled vagyok és te velem, együtt *vagyunk* a szó szoros értelmében (*co-esse*). Ez az együttlevés feltételezi a kölcsönös jelenlétet (Marcelnél a *présence* valóságos intimitást, bensőséges személyes együtt-létet jelent), és végső soron a szeretetet. Az ilyen közösség kimeríthetetlen — a végtelen Lét misztériumában részesít.

Az emberi *egzisztencia* csak annyiban *van* (a szó marceli értelmében), amennyiben az én, a megtestesült szabad szellem elkötelezi magát a létben, vagyis elismeri a körülötte létező dolgokat, főleg más személyeket, a maguk egyediségével, sajátosságaival. Elismeri, elfogadja a létezőket. Ez a személyek közötti kapcsolatoknál azt jelenti, hogy kommúnió, szellemközösség alakul ki: közösen részesednek a lét egyetlen titkában. Ez a közösség (kommúnió) tehát nem az *avoir* (birtoklás), hanem az *être* (létezés) síkján valósul meg és legjobban a szeretetben fejeződik ki, ahol az egyik személy nem birtokolni akarja a másikat (ezzel tárggyá fokozná le), hanem azt akarja, hogy legyen — a tőle telhető mértékben a legteljesebb létet akarja biztosítani neki.

Szeretni — Marcel egyik darabja szerint — annyi, mint ezt mondani a szeretett lénynek: « Te, te nem halsz meg! » A szeretetben van valami abszolút; a végte-

lenre tör, azt szereti a másikban, ami örök, örök létet akar biztosítani neki. Amikor az ember szeret, legyőzi a halált is: soha semmi sem veszett el véglegesen. Itt jegyezzük meg: Marcelnek a kommúnióról (a lenni = szeretni egyenértékűségéről) alkotott felfogása a szeretett lények halála miatt érzett tragikus élményből bontakozott ki. Egyébként Marcel szemében a Rossz (a szenvedés és a halál) állandóan az istentagadásra kísértő botrány! Egyik fontos tanulmányában « Halálom és én » címen [11] többek között így vall erről:

« Gyakran megtörténik művemben, hogy valamelyik drámám hősének ajkán találom meg azokat a szavakat, amelyek jobban, és azzal a konkrét pontossággal fejezik ki mondanivalóm lényegét, amelyre a filozófia nem igen törekedhet. Antoine Sorgue szavai az *Emissaire* utolsó jelenetében, úgy tűnik, egész életművem egyik legmegvilágosítóbb mozzanatát képezik: 'Szüleim halála után fedeztem fel valamit. Az, amit mi továbbélésnek (*survivre*) nevezünk, valójában csökkenő élet (*sous-vivre*), és azok, akiket továbbra is szeretünk lényünk legjavával, mintegy remegő, láthatatlan árkádokká válnak — megérezzük és mintegy érintjük őket —, alattuk haladunk előre egyre inkább meghajolva, egyre inkább elszakítva önmagunktól, egészen addig a pillanatig, amikor mindent elnyel a szeretet' ».

Az abszolút « Te » jelenléte

Marcel számára a láthatatlan világ valósága a szeretett lények jelenlétének megtapasztalása formájában merült fel. Túljutva bizonyos spiritiszta tapasztalatokon, elfo-

[11] Gabriel Marcel, « Ma mort et moi », *Pour une sagesse tragique*. Plon, Paris 1968.

gadva a keresztény hitet, filozófiai reflexiójában központi helyre került a szellemek kommúniója (szeretet), amely képes legyőzni a halált. És e távlatban új fényben jelent meg számára az abszolút Te, Isten is.

Az átmenet a birtoklástól a léthez, az egzisztenciális közösségtől (*communauté*) az ontológiai közösséghez (*communion*) a szeretet révén történik. Ez pedig feltételezi az elkötelezettséget, a diszponibilitást, magunk felejtését, feláldozását a másikért, a hűséget és a reménységet. A teremtő szabadságok kölcsönös nyitottsága egyben megnyílás a Transzcendensnek: az igazi szeretetkapcsolat horizontális viszonyát vertikális viszony polarizálja; így tör be világunkba a létet fenntartó és az öröklétet biztosító abszolút Jelenlét (lásd *W*, 182kk).

Tény az, hogy az emberi kapcsolatok nem mindig nyitottak az abszolút « Te » -re, Istenre. Az ember ragaszkodása a másikhoz tévedésen is alapulhat és csalódásba torkollhat. Az ember esetleg nem a másikhoz, hanem a róla alkotott eszményképhez hűséges. « Te, te nem halsz meg! » — ezt csak az abszolút Szeretet mondhatja úgy, hogy teremtő szó legyen; emberi síkon a reménység megcsalhat minket. És itt lép közbe a hit aktusa, a szeretett lényhez való hűség átadja helyét az Istenben való hitnek, reménykedésem az eszkatológikus reménységben kap abszolút alapot.

Láttuk, hogy Marcel, jóllehet férfikorban keresztelkedett meg, már kora ifjúságától kezdve érdeklődött a vallás, a hit kérdései iránt. Tervezett doktori disszertációjában is azt akarta kimutatni, hogy a vallási tapasztalat miként igazolható filozófiailag, a hit milyen feltételek mellett lehet « érthető ». Így dolgozta ki a misztérium, lét stb. fenomenológiáját. *Metafizikai napló*-jának első részében még túlságosan az idealizmus és egy bizonyos fideizmus (irracionalizmus) hatása alatt áll, amikor az

abszolútum megismeréséről-verifikálásáról beszél. Már ekkor is leleplezi a szcientizmus előítéleteit és túlkapásait, a « technika » káros hatásait a hit területén. A szubjektivizmustól, a fideizmustól szabadulni akar, de ugyanakkor az objektivista (pozitivista) szellemiségtől is óv. Az « objektivizmust » még a hagyományos teodiceák « istenérvei » -ben is felfedezi, és ezért erősen bírálja azokat. Attól fél, hogy ezek a « tudós » bizonyítékok objektivizálják (eltárgyiasítják) Istent, tehát az evilági dolgok szintjére fokozzák le a transzcendens misztériumot, a végtelen személyt, akinek titkát még akkor is meghamisítjuk, ha harmadik személyben *őróla* beszélünk, hiszen az abszolút « Te » csak akkor marad az, Aki, ha hívő lélekkel kitárulok neki, egész lényemmel *Hozzá fordulok* és az imában, esdeklésben, imádásban közvetlenül « Te » -nek szólítom.

Ha bizonyos skolasztikus tankönyvekre vagy tomista szakkönyvekre gondolunk, Marcel kritikájának igazat kell adnunk: a teodiceák valóban nemegyszer eltorzították az élő Isten arcát. Ugyanakkor Marcel egyoldalúságaira, túlzásaira is rá kell mutatnunk: Ezek jórészt abból erednek, hogy hiányzik nála a rendszeres metafizikai alap. Még olyan rokonszenvező, baráti kommentátora is hangsúlyozza, mint R. Troisfontaines (*T,* 2,378-79): « Sajnálhatjuk, hogy Marcelnél hiányzik a kritikai alap és a metafizikai gondolkodás kifejezettebb struktúrája. Ezt Marcel is elismeri... ». Marcel 1971-ben megjelent visszaemlékezéseiben (*En chemin...*) sajnálattal állapította meg, hogy nem tanulmányozta kellőképpen Szent Tamást és annak újabb értelmezőit (Maréchalt nevezi meg). Bizonyos merev tomizmus elriasztotta. Ha igazat adunk neki abban, hogy Istent nem lehet lefokozni a véges dolgok, a tárgyak (gondolati tárgyak!) színvonalára és egy gondolatrendszer elemévé tenni — a *theologia ne-*

gativa mindig is hangsúlyozta Isten transzcendenciáját —, azt is ki kell emelnünk, hogy a helyesen kifejtett istenérvek logikai érvénye megmarad akkor is, ha *ennek* a konkrét embernek nem is bizonyítják Isten létét.

Marcel tulajdonképpeni nehézsége e téren a kauzális gondolkodástól való irtózás. A *Metafizikai napló*-tól kezdve mindig visszautasította azt, hogy Istenre alkalmazza az ok fogalmát. Még a *Problematikus ember*-ben is (1955) ezt írja: « Végleg fel kellene hagyni az Isten-ok eszméjével, végezni azzal az istennel, aki önmagába gyűjt össze minden okságot, vagy pontosabban kifejezve: elkerülni az okság fogalmának minden teológiai alkalmazását » [12]. J.-M. Le Blond SJ kiváló tanulmányban [13] mutatja ki, hogy Marcelnek igaza van akkor, ha az arisztotelészi értelmet adjuk az okságnak: a « fizikai » (vagy tudományos) okság, amely a jelenségeket rendezi, az immanens ok-okozati összefüggéseket « magyarázza », nem alkalmazható Istenre, a Transzcendensre. Ám az arisztotelészi távlatokat elfogadó és módosító tomizmus transzcendens oksága különbözik a Newton- és Kant-féle okságtól. Szent Tamásnál a « Végső Ok » nem immanens oksági lánc utolsó « szeme », hanem minden létező Forrása. Tamás átalakítja az okság arisztotelészi fogalmát is (ez nem mindig világos az « öt út » bizonyos bemutatásaiból!): nála a traszcendens okság (az isteni okság) *teremtő*: vagyis létet adó-fenntartó. Amikor a teodicea az oksági elv alapján kimutatja Isten létét, akkor a tran-

---

[12] Marcel Gabriel, *L'Homme problématique*. Aubier, Paris, 1955. 63.

[13] Le Blond SJ, « L'usage théologique de la notion de causalité », *De la Connaissance de Dieu*. « Recherches de Philosophie », III-IV. Desclée De Brouwer, Paris, 1958. 15-26. G. Marcel válasza: « Dieu et causalité ». 27-33.

szcendens okságot alkalmazza; ez az okoskodás nem hasonlítható semmi máshoz, nem is verifikálható más okoskodással. Nem is fokozza le Istent az empirikus létezők szintjére, hiszen — a létanalógia révén — Istenről tagad minden végeset, kimutatja, hogy végtelen fokban szellem, szabadság, adakozó Szeretet. Marcel P. Le Blond-nak válaszolva elismerte, hogy ez az értelmezés elfogadhatóbb, mint amit ő támadott. De még mindig túlságosan « objektivistának » tűnik neki, főleg ha a Rossz misztériumára gondol, amelynek « oka » nem lehet Isten.

Az ember csak úgy részesedhet a Létteljességből, ha elismeri Őt és szeretettel, imádással, teljes lényével kitárul neki. Nemcsak gondolni Isten*re,* beszélni Isten*ről,* hanem *Vele* lenni (jelenlét), az imában találkozni Vele, « *Te* » *-nek szólítani* és a felajánlás vagy az imádás gesztusával kiszolgáltatni magunkat neki. Ha elismerem, hogy Isten létem princípiuma (forrása), hogy Hozzá tartozom ontológiailag (létemben függök Tőle minden pillanatban), ha kiszolgáltatom neki magam, nem veszítem el szabadságomat, hanem a Vele való kommúnióban (szeretetközösségben) valóban szabad leszek, önmagam leszek. Isten létem előmozdítója, hiszen maga a Szeretet. De ezt a válaszomat is az Isten örök szeretete kelti fel.

Egyetemes testvériség

Amikor (1964-ben) a frankfurti Pauluskirchében átadták Marcelnek a német könyvkiadók Béke-díját, Carlo Schmidt professzor ünnepi beszédében felidézte Marcel filozófiájának és humanizmusának legfőbb vonásait. Ebből a kiváló *Laudatio*-ból idézünk: « Ez a konkrét filozófia lehetővé teszi, hogy megértsük: nem lehetünk önmagunk, hacsak nem vagyunk közösségben (kommúnióban) másokkal; megtanít bennünket arra, hogy elismer-

jük azt, ami a legegyedibb saját egyediségünkben, és amikor élénken megragadtatja velünk ezt a dialektikát, az egyetemes fénykörébe állít bennünket. És amit most elmondtunk az egyénekről, mindazt nem alkalmazhatnánk a népekre is?..., Nem állíthatnánk azt, hogy a népek csak úgy lehetnek önmaguk, ha — ahelyett, hogy saját falaik közé zárkóznának — keresik a találkozást másokkal, akiknek léte éppúgy misztérium, mint az övék? Hogy csak akkor találják meg önmagukat, ha állandóan mások felé közelednek?... Gabriel Marcel megmutatta nekünk ennek az útját, a saját útját, amely az önmagával és a világgal való kiengesztelődéshez vezetett — önmagával ebben a világban. Ezért őt olyan embernek tekintjük, aki megtaníthatja a világot a békére »[14].

Igen, de mindez nem lehetséges a legfőbb Te, az abszolút Szeretet « amorizáló » hatása nélkül. Ezt Teilhard-ral együtt G. Marcel is vallotta. Marcel 1968 szeptemberében (tehát öt évvel halála előtt) Bécsben a Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson összegezte életműve lényegét *Testament philosophique* c. közleményében[15]. Ebből idézek összefoglalásként részleteket. Az agg filozófus visszatekint életútjára, tudja, hogy már nem messze a halál: őszinte lelkiismeretvizsgálatot végez. Mi volt hát a lényeges életművében? Mivel járult hozzá a filozófiai gondolkodáshoz?

Miután hangsúlyozta a zene szerepét életében, majd elkülönítette gondolatvilágát az egzisztencializmusoktól (és általában a rendszert alkotó « izmusok » -tól), így folytatja:

---

[14] « Laudatio de Carlo Schmidt », Gabriel Marcel, *Paix sur la terre*. Aubier, Paris, 1965. 34-35.

[15] Szövege megjelent a *Présence de Gabriel Marcel* nevű Társaság 4. füzetében, 1983-ban.

« Az 1910-es évek körül francia filozófiai körökben sokat beszéltek az ún. immanencia-elvről (L. Brunschvicg, aki Spinozából és Kantból táplálkozott, továbbá Edouard Le Roy, Bergson tanítványa). Jól emlékszem, hogy ezt mondtam egyik barátomnak: ez az immanencia-elv posztulátumnak tűnik nekem, meg kell tőle szabadulnunk. Már a kezdetnél felfedeztem tehát azt, amit a transzcendencia hívásának nevezhetnék. De természetesen kezdettől fogva óvakodtam attól, hogy a túlvilágot, amely felé ellenállhatatlan vonzást éreztem, a térbeliség szerint képzeljem el. Állandóan Isten létéről eszmélődtem, én, aki semmiféle vallásos nevelést nem kaptam, és olyan környezetben éltem, ahol a szabadgondolkodás uralkodott. Ezt az előzetes kérdést tettem fel magamnak: ha Isten létét kutatom, vajon abszolút biztos vagyok-e abban, mit jelent ez a lét, amelyet Istennek tulajdonítok vagy nem. Tudtam, hogy Jules Lagneau (Alain és Brunschvicg mestere) egészen addig ment, hogy megtagadta Istentől a létet, anélkül, hogy elvitatta volna valóságát. De megelégedhet-e az ember egy posztulált Istennel, aki nem lenne más, mint az ész által követelt eszmény? Erre a redukciós kísérletre válaszolt első közzétett színdarabom, a *Grâce* (Kegyelem) hőse, Gérard Launoy. Halála órájában ezt a tiltakozást, ezt a beethoveni harsonára emlékeztető kiáltást hallatta: 'Isten szabad!' ».

Marcel folytatja még vívódása leírását, amely az 1929-es megtéréssel zárult. Majd vázolja mindazt, amit az *intersubjectivité-communion* témájáról elmondtam. Ezután az 1968-as párizsi eseményekre, a fiatalok kontesztálására utalva ezeket írja: « Fiataljainknál csak arról volt szó — egyébként nagyon gyakran tudtukon kívül manipulálták őket a hivatásos agitátorok! —, hogy lerombolják a létező társadalmat, hogy olyan tabula rasát teremtsenek, amelyre felépíthetnek egy új, még szerke-

zetében ismeretlen társadalmat. Anélkül, hogy tagadnánk bizonyos kritikájuk megalapozottságát, a valóban embertelen társadalommal szembeni kifogásaikat, én határozottan rámutattam a halálos illúzióra: hamis képzelgés azt hinni, hogy az ember bármiféle szilárdat építhet valami nullpontról elindulva, ami valójában nem lenne más, mint az anarchia csúcspontja és szerencsétlenség mindenki számára. Igazi méltatlankodással keltem ki e törekvés ellen, amely globálisan elveti a társadalmat. Ha hosszú életem során valamiről biztos meggyőződést szereztem, akkor ez a következő volt: minden globális nézet hamis és veszélyes. Mindenfajta ideológiának az a sajátja, hogy ilyen globális nézetekben, rendszerekben merevedik meg, és eltömi az utakat, amelyek az értelem lélegzését biztosítják ».

« Ha összegezni akarom lelki utamat, azt hiszem azt mondhatom: fokozatos tudatosítása volt az egyre égetőbb társadalmi igazságtalanságnak, számtalan szempontja szerint. A náci (és más) koncentrációs táborok poklának megrendítő felfedezése, ha nem is jelentett döntő fordulatot életemben, mindenesetre olyan pont volt, amely után egyre sürgetőbben éreztem felelősségemet: virrasztónak kell lennem, nemcsak leírni vagy elemezni az eltévelyedés jelenségeit, mintha körülhatárolhatók lennének a térben és az időben. Fel kell ismernünk bennük azoknak a képességeknek elrettentő megvalósulását, amelyek az emberben szunnyadnak, és amelyeket mindannyiunknak fel kell fedeznünk lényünk mélyén. Az auschwitzi vagy birkenaui pokol, mondottam, a megalázás pokla. Mihelyt az egyik ember megalázza a másikat, megnyitja az utat e pokol felé; és az egyre inkább megnyilatkozó fajgyűlölet — még Angliában is — mindenütt ugyanazt az utálatos arcot mutatja. De a megalázási szándékkal — miként ezt jól látták az oroszok, elsősorban Doszto-

jevszkij — nem elvont egalitarizmust kell szembehelyezni (ez a neheztelésen alapul és mindenfelé erőszakot szül), hanem a *testvériség konkrét tapasztalatát,* amely minden szabványos nézettől eltérően egészen új dimenzióban bontakozik ki. Az egyenlőség egocentrikus: állítom, hogy egyenlő vagyok veled. A testvériség heterocentrikus: testvérként üdvözöllek, és ha testvérem vagy, nemcsak tőlem különbözőnek ismerlek el, hanem még annak is örülök, hogy különb, felsőbbrendű vagy legalábbis a mi viszonylatunkban, ha téged és engem tekintünk; így elkerülöm az egalitarizmus viszketegségét. [. . .] Szerintem számtalan ideológus — sőt bizonyos haladó vallási gondolkodók — megfékezhetetlen tévedése ez volt: nem látták, hogy egyedül a testvériség irányul az emberi lényekre, míg az egyenlőség — vagy inkább: azonosság — csak a jogokra vonatkozik. Ez a fő tévedése az egalitárius eltévelyedéseknek ».

Feladatunk tehát az, hogy « testvéri világot » építsünk. Ezt sürgette Gabriel Marcel. Szüntelenül a « Morális Felfegyverzés » mellett tanúskodott. « A megfogyatkozhatatlan, amiről beszéltem, nemcsak ontológiai konvergencia helye, hanem egyben annak a gondolkodásnak teljessége, amely önmagával szemben és az őt Túlhaladóval szemben azt a kötelezettséget vállalta, hogy sohasem mulaszt ott, ahol az igazság forog szóban. Az elkerülhetetlenül dadogó segélykéréssel, az igazság szelleméhez való fohászkodással szeretném zárni ezt az elmélkedést. Dadogó, ismétlem, mert ott, ahol a Legfőbbről van szó, nem óvakodhatunk eléggé a dagályos mondatoktól, amelyekkel a szónok önmagának akar tetszelegni és elcsábítani a hallgatóságot. Dadogó, mert itt abszolút alázatra van szükség. De ez az alázat természetesen nem hízeleg a mindenfelé terjedő divatos szólamoknak ».

Szabó Ferenc

SZÖVEGVÁLOGATÁS MARCEL ÍRÁSAIBÓL

1.

Részletek G. Marcel önéletrajzi visszaemlékezéseiből

EN CHEMIN, VERS QUEL ÉVEIL?
(Gallimard 1971)

Jacques de Bourbon Busset előszavából:

« Etienne Gilson egy Gabriel Marcelről írt cikkében (*Un exemple*) ezeket olvassuk: 'A filozófiában, miként másutt is, csak az igazi tartós, és ezért Gabriel Marcel, miként Montaigne, Pascal, Maine de Biran, biztosította magának az olvasótábort. Az ő művében az ember közvetlenül az emberhez beszél: mindig lesznek olvasói, mert állandóan új barátokat szerez'. — Ezért gyakorlatilag lehetetlen elszigetelni egy-egy könyvét vagy könyveinek bizonyos lapjait, miként nem lenne szabad elválasztani a filozófust a drámaírótól vagy a zenésztől. Szerves egészet alkot műve, amelyet nem lehet szétdarabolni. Kétségkívül ez a jellemzője a markáns eszmevilágnak, amely tartós marad... ».

* * *

Ennek ellenére, úgy gondolom, lehetséges e visszaemlékezésekből kiválasztani a legfontosabb részeket, amelyek G. Marcel *lelki útjának fordulóit* jelzik, illetve ahol az író-filozófus *hitéről vall.* Az itt közölt részleteket ilyen szempontok szerint válogattam.

Mit jelent: « *Az én életem* »?

Egy ember, aki elérkezett földi létezése végső szakaszához, megpróbálja átgondolni életét. Ez először is azt jelenti, hogy egy bizonyos távolságot tart önmaga és élete között; e nélkül hogyan tudná megvizsgálni életét? De ugyanakkor megkérdezi: mit jelent az, hogy most átgondolom életemet, hogyan lehetséges ez? Az ember képes-e kellőképpen « elszakadni » saját életétől, hogy azt vizsgálja, megítélje? Nem kell-e attól tartania, hogy egy bizonyos fikció rabja lesz, hiszen, mindent egybevetve, a *távolságtartás* aktusa maga is életének egy részét alkotja?

Ezeket a kérdéseket kifejezetten feltettem magamnak húsz évvel ezelőtt, amikor Aberdeenben megtartottam azt az előadássorozatot, amely *A lét Misztériuma* címen jelent meg. De világosan úgy tűnik, hogy ez a kérdezés *tapasztalatomból kiindulva* bontakozott ki, nem pedig róla szólt.

Ez egyébként annál is inkább érthető, mivel abban a korszakban még nem gondoltam, hogy elérkeztem létezésem végső szakaszához. Ma másképp áll a helyzet.

Megjegyzem egyébként, hogy ez a kérdés — egy létező viszonya saját életéhez — jóval korábban felmerült számomra a dráma regiszterén. Ezt vetette fel ugyanis Geneviève Forgue Christine Chesnay-nek, az *Összetört világ* hősnőjének, a darab negyedik felvonásában.

Testvére, Dom Maurice most halt meg a bencés apátságban; mintegy az ő tekintélyével felruházva titokzatos módon, Geneviève ezt a kérdést teszi fel Christianenak: « Nem érzi-e azt, hogy énjének egy része, a legértékesebb, az egyedül értékes..., lelke életében lakott? ». És Christiane ezt válaszolja: « Nem, nem ő, hanem karikatúrája. A hamis szeretet, amely csak hazugságokat sugallt nekem ».

Így tehát, miként oly gyakran művemben, egy drámai helyzet nyomása alatt és drámahőseim közvetítésével, akikkel kétségkívül nem azonosulok, de akiket mégis-csak legmélyebb énem életnedve táplált, felvetettem ezt a kérdést, amelyet filozófiailag csak jóval később dolgoztam fel: vajon egy létező azonos-e életével, és ha nem, milyen viszony kapcsolja őket össze? Ma, ebben a — mondhatom — esti órában, *életemhez* fordulok, hogy faggassam, anélkül, hogy világosan látnám, milyen válaszokat fog adni. Elkötelezem tehát magam ebben a könyvben, mint valami kalandban, amelynek kimenetele bizonytalan.

Életem: rögtön megállapítom, hogy a szó értelme sem világos. Ha reflektálok erre a két szóra: az *én életem,* rögtön egy antinómiába ütközöm.

Egy bizonyos értelemben igaz, hogy az egész életet el lehet mondani. De van egy másik, mélyebb kijelentés, amely szintén igaz: egy életet nem lehet elmondani.

Hogyan magyarázzam meg ezt az ellentmondást? Kétségkívül el kell ismernünk az élet szó kétértelműségét. Az első értelemben egy kronológiára, időrendi keretre hivatkozom: itt és ekkor születtem, ilyen szülőktől; ilyen gimnáziumban, majd ilyen egyetemen folytattam tanulmányaimat stb. Ha megadom ezeket az adatokat egy kérdezőnek vagy közvélemény-kutatónak, úgy beszélek önmagamról, mint egy valakiről a többi között. Fölösleges mondanom, hogy abban a világban, amelyben ma élünk, ez a szempont lesz uralkodó. Biztosítanak bennünket, hogy belátható időn belül valamennyiünket helyettesítenek egy kartotékkal vagy egy átlyukasztott kártyával.

De nem kevésbé világos, hogy megfékezhetetlen tiltakozás erősödik bennem e helyettesítéssel szemben, vagy pontosabban: az állítólagos egyenlőséggel szemben. Anél-

kül, hogy talán közvetlenül igazolni tudnám ezt a tagadást, tagadom, hogy életemet rá lehet vezetni egy kartotékra. Ezt akarom állítani, amikor kijelentem, hogy egy életet nem lehet elmondani. Mert a *megélt* életben van valami, amit nem lehet lefokozni egymás után helyezett életrajzi adatokra.

Kétségkívül itt meg kellene jegyezni, hogy az élet elbeszélése nem korlátozódik az időrendi adatok puszta felsorolására. Azt mondhatnánk, hogy elbeszélni nem azt jelenti, hogy egyszerűen közlünk bizonyos adatokat. Különben nem lehetne megmagyarázni, hogy egyesek rendelkeznek olyan elbeszélő képességgel, amely másoknál teljesen hiányzik. Elbeszélni életemet tehát nem jelenti azt, hogy megemlítek egy sor körülményt, amelyek időrendben egymást követték...

(13-16. old.)

A gyermekkorból

... Egyedüli gyermek voltam, és hosszú ideig voltak ugyan pajtásaim, de barátaim nem. Világosan emlékszem arra, hogy kora gyermekkorom óta mennyire bántott, hogy nem voltak testvéreim. Ez számomra olyan frusztráció volt, amely súlyosbította a másikat, amelyet kevésbé kifejezetten éreztem: anyám halála 1893. november 15-én; akkor négy éves voltam.

Azt mondom, hogy ezt a frusztrációt nem igen tudtam kifejezetten átérezni, mivel rögtön magához vett nagyanyám és nagynéném, akik felülmúlhatatlan gyengédséggel és gondoskodással vettek körül.

Úgy hiszem, ma világosan látom, hogy nagynéném milyen szenvedélyes — szinte mértéktelen — szeretetet tanúsított irántam, amikor már nemcsak neveltetésem, hanem egész lényem rá volt bízva.

Egyébként talán pontosabban ezt kellene mondanom — ezt talán most látom először teljesen világosan —, hogy szenvedélyesen felelősnek érezte magát azért, hogy mi leszek és mi történik velem.

Felelős ki előtt? Talán eltűnt nővére előtt, akinek gyermekét magáénak fogadta? Lehetséges. De inkább azt hiszem, hogy az igazság sokkal rejtettebb és ellentmondásosabb: minél inkább rágondolok, annál inkább úgy tűnik, hogy Isten előtt érezte magát felelősnek értem, jóllehet azt hitte, hogy nem hisz Benne. Egyébként hogyan magyarázhatnám meg, hogy minden este azt kívánta tőlem, hogy jelenlétében lelkiismeretvizsgálatot tartsak, amelynek során semmit sem kendőzhettem el, nemcsak a cselekedeteket, de még a gondolatokat sem. Hogy is ne következtetnék ebből arra, hogy — bár önmagának sohasem vallotta be — igyekezett egyedüli, kizárólagos közvetítő lenni a Transzcendencia és a gyermek között, akinek teljesen odaadta magát; de a maga részéről elvárta azt is, hogy a gyermek is teljesen átadja magát neki.

Igazságos lenne-e azt mondani, hogy ebben a magatartásában a kelleténél jobban posszeszívnak mutatkozott? Biztos vagyok abban, hogy ezt a szemrehányást gonosznak tartotta volna. Mert meg volt győződve arról, ez kétségtelen, hogy *nem önmagáért,* nem a saját személyes kedvteléséért mutatkozott ilyen igényesnek, egészen az intranzigenciáig, hanem énértem, hogy engem védelmezzen önmagam ellen. [...]

Hat és fél éves voltam, amikor apám és nagynéném elhatározták, hogy összeházasodnak. Így bizonyos módon újra egyesült a széttört otthon. [...]

(25-28)

Barátság az egyetemen

Igen nehéz rekonstruálnom azt a fiatalembert, aki voltam, amikor nagy megkönnyebbülésemre a gimnázium ajtaját utoljára becsuktam. Most úgy tűnik, hogy szinte semmi sem eresztett gyökeret bennem abból, amit a középiskolában tanultam. Talán — egyébként menthető — tévedésem az volt, hogy semmit sem akartam feláldozni, és most kellő távolságból tekintve semmi sem tűnik kevésbé igazolhatónak, mint az az enciklopedikus magoltatás, ami akkor jellemezte a középiskolai tanítást. Gondolok például a kémiai képletekre, amelyekkel teletömték fejünket; semmi sem maradt belőlük. [. . .]

1906 novemberének első napjaiban, amikor elkezdtem látogatni a Sorbonne-t, szinte elszédített az a tudat, hogy számos kurzus, előadás közül választhatok. A licenciátus programja akkor olyan bő volt és ugyanakkor olyan hajlékony! Természetesen, felvettem Lanson és Courbaud néhány kurzusát a francia és a latin kollokviumra gondolva. De a lényeg másutt volt. Különösen is emlékszem André Lalande előadásaira, akinek egy fél századdal később kollégája lettem az Egyetemen. [. . .]

Nem hiszem, hogy túlzok, ha azt mondom, hogy ekkor, 1906-tól 1912-ig (haláláig) Henri Franck gyakorolta rám, Bergson előtt, a legdöntőbb befolyást. És mégis, amikor ezeket a sorokat írom, és azt kérdezem, mi is volt tulajdonképpen ez a befolyás, meg kell állapítanom, hogy a meghatározatlan területén vagyok. Annyi biztos, hogy látom sovány arcát, szürkés-zöld szemét — úgy tűnik —, amely ragyogott az értelemtől, hallom csodálatosan tiszta hangját, amely nem volt túlságosan magas. Az első volt néhány barátom közül, aki kiváló társ lett számomra.

Szívesen hangoztatta kettős származását: egyszerre büszkén zsidónak vallotta magát, és ugyanakkor büszke

volt arra is, hogy francia. Ha 1912-ben nem halt volna meg tüdőgyulladásban, biztos vagyok abban, hogy tartalékos tisztként 1914-ben az első harcokban elesett volna a fronton.

Itt is megkérdezem magamtól: miért van szükség arra, hogy felidézzem ezt a társamat, akit a halál idő előtt kiragadott barátságomból, amikor itt magamról és művemről kell írnom?

De pontosan erről van szó: nem tudom és nem akarom magamat elválasztani, még gondolatban sem azoktól, akiket a titokzatos sors vagy a gondviselés beeépített életembe...

(63-67)

Könyve címe

Félbeszakítom életem felidézését, amely talán túlságosan ragaszkodik az időrendhez, hogy ide írjam: két nap óta világos lett, hogy — kérdő formában — a következő címet kell adnom e visszaemlékezésnek:

ÚTON, MILYEN ÉBREDÉS FELÉ?

Vagy talán így:

...MILYEN HAJNAL FELÉ?
...MILYEN FÉNY FELÉ?

Ez a cím jelezni akarja, hogy itt az útkeresés gondolata nem keverendő össze egy bizonyos elkanyarodással. Itt világosan elhatárolom magam attól, ami Heidegger eszmevilága ellen a legfőbb ellenvetésem volt.

Természetesen, amennyiben fizikai lény vagyok, én is elkanyarodom a halál felé, anélkül egyébként, hogy ebben az esetben bármilyen célirányosság szóba jöhetne.

Azt gondolom, hogy itt a Freud által felvetett eszme a « halálösztön » -ről megtéveszti a szellemet: feltételezve, hogy van valami alapja, ez nem lehetséges azon a területen ami nincs és nem lehet a szellem szintjén. Visszaborzadom attól, hogy használjam ezt a bosszantóan kétértelmű « halálösztön » kifejezést. [. . .]

Világos szavakkal azt mondanám, hogy a freudi gondolat vonalában maradva meghalni annyi, mint valóban felbomlani, míg egy másik gondolat vonalában annyi, mint beteljesedni. De maga a beteljesedés eszméje sem ment minden kétértelműségtől, egyáltalán nem; nagyobb figyelemmel meg kellene vizsgálni és nagyobb logikai szigorral tárgyalni, semmint azt általában teszik, Mallarmé híres verssorának gondolatát:

« Úgy ahogy végül az öröklét megváltoztatja. »

Mit jelent itt « öröklét »? Félő, hogy a költő a szót végtelenül szétfolyó értelemben használta, és az értelem fényénél szétfoszlik, mint a köd. Mallarmé verssora nem valami abszolút ítéletet céloz, amely mintegy tévedhetetlenül megformálódna, mihelyt a véges teremtmény eltűnt, függetlenül attól, hogy szétbomlik-e vagy sem. De ezt az abszolút ítéletet hogyan lehet megfogalmazni? Milyen tudat vagy szuper-tudat ejthetné ki ezt az ítéletet? Ha a történelmi tudat adataira szorítkozunk, amit látunk, ettől nagyon különböző és nem lehetne így sematizálni. Megállapítjuk, hogy a történésznek, vagy az életrajzírónak végtelenül aprólékos munkát kell végeznie a rendelkezésre álló különféle szövegek alapján; különösen is mérlegelnie kell a tanúságtételeket, vagy pontosabban: kritikának kell őket alávetnie, mennyiben érdemelnek hitelt, amikor egymással nem egyeznek meg. Nem lehet szó arról, hogy túlhaladjunk a megközelítéseken, amelyek

nem mindig konvergensek, hogy elérjék azt a *valóságot* (*ipséité*), amiről szó van.

Ezek nagyon általános és banális megjegyzések, de emlékeznünk kell rájuk, amikor itt beteljesedésről beszélünk. Mert végül is azt kellene jelentenie, hogy az ember beteljesíti önmagát...

(76-78)

Bergson

Újraolvasva ezeket a lapokat, döbbenten tapasztalom, hogy ha meg is említettem Bergsont, még nem mondtam el, milyen szenvedélyes érdeklődéssel követtem előadásait két éven keresztül a Collège de France-ban. Mindig azzal a reménnyel érkeztem, hogy valamilyen kinyilatkoztatásban lesz részem. Bergsonnak köszönhetem, hogy megszabadított az absztrakció szellemétől, amelynek káros hatásait később lelepleztem.

(81)

Házassága

Eljegyzésem Jacqueline Boegnerrel, néhány nap eltéréssel, akkor történt, amikor 1918 novemberében végetért a világháború. Akkor a viszonylagos eufória korszakát éltem, amely egyébként nem tartott sokáig. Kétségtelenül igen nagy megkönnyebbülést jelentett számunkra, hogy végetértek a csaták. [...]

Nem akarok itt hosszabban kitérni házasságomra. Borzadok bizonyos indiszkrécióktól. De meg kell mondanom, hogy Jacqueline Boegner belépése életembe kétségkívül egy bizonyos lelki megújulás kezdetét jelentette, ami gyorsan kifejezésre jutott műveimben is, elsősorban drámáimban. Hozzá kell tennem, hogy — ellentétben azzal, ami gyakran történni szokott — nemcsak ő lépett be

életembe, hanem vele együtt övéi is. Egyébként, ha leendő feleségemre úgy gondoltam, mint esetleges élettársamra, ez mindenek előtt azért történt, mert testvére, Henri Boegner mélyen szeretett barátom volt. Egymástól különbözők voltunk, különböző az érdeklődésünk, de volt Henriban — még fizikai személyiségében is — valami, ami engem mélyen, mondhatnám szenvedélyesen érintett. 1912 februárjában, Alfred Boegner, az Evangélikus Missziók Háza igazgatójának halálakor léptem először a Boegner család otthonába, jóllehet ismertem őket már két vagy három év óta. Különös módon, amikor ezt a látogatásomat tettem, hogy kifejezzem részvétemet, Geneviève Boegner fogadott. Egyedül ő él még ebből a családból, és több, mint két év óta megosztja velem egzisztenciámat.

A Boegner családnál az hódított meg, hogy rendkívül szabad és spontán protestáns szellem uralkodott. Ha e protestantizmus merev formában mutatkozott volna, biztosan eltávolított volna a kereszténységtől. Anyósom a lehető legspontánabb lény volt, akivel valaha is találkozhattam. Nagyon gyorsan meleg vonzódás alakult ki közöttünk. És volt egy távollevő is, de annyira jelen levő, mint az élők: Edmond Boegner, akit sajnos személyesen nem ismerhettem meg. Csak egy pillanatra láttam egy kinyitott ajtóban, a háború elején. Mint orvos 1916. március 16-án a fronton esett el. Minden arra vall, hogy testvéri kapcsolat alakult volna ki közöttünk. Imádta a zenét. Kivételesen szerény és mély személyiség volt. Sohasem vigasztalódtam meg amiatt, hogy nem ismerhettem meg ezen a földön. De bevallom, hogy él bennem a remény, hogy egyszer másképpen találkozhatom vele, más dimenzióban, mint a mi földi világunk.

Házasságunk rögtön a zene jegyében jött létre. A zene közelített bennünket egymáshoz, Jacqueline-t és engem.

Ő Vincent d'Indy egyik legjobb tanítványa volt. Alapos zongoratanulmányok után az orgona felé fordult, ezenkívül harmóniumozni tanított a Schola Cantorum-ban. Abban az örömben volt részem, hogy beavathattam bizonyos francia zeneművekbe, és még most is látom, milyen mélyen behatolt legkedvesebb szerzőimbe, pl. Gabriel Fauré utolsó műveibe. Ez számomra világos és megcáfolhatatlan jele volt annak, hogy van közöttünk egy bizonyos szellemi rokonság, amely csak erősödhet az évek folyamán.

Irtózom attól, hogy itt elmondjam 1919 első hónapjainak eseményeit. Házasságunk után mindjárt Olaszországba utaztunk. Utána az első tartózkodás Elzászban. De hangsúlyoznom kell, mennyire boldog voltam, hogy ebbe a nagy családi közösségbe kerültem, amely 1919 júliusában újra egymásra talált: az elzásziak (akik egyébként kénytelenek voltak Elzászban maradni a német uralom alatt) és azok, akik, mint feleségem és övéi, franciaországi franciákká váltak. Korábban elmondtam, hogy mennyit szenvedtem azért, hogy egyedüli gyermek voltam; most egy hatalmas család fogadott be, amelyben minden tag megérdemelte, hogy megismerjék és köszöntsék. Ez tehát olyan nagyszerű mozzanat volt életemben, amely hozzájárult ahhoz a megújuláshoz, amelyet a háború már előkészített.

(119-122)

Munka és kapcsolatok Párizsban

Minthogy Párizsban fizetett munkát kerestem, felvettem a kapcsolatot a Plon és a Grasset kiadókkal: mind a kettő szerződtetett lektornak. Így alkalmam volt arra, hogy számos kéziratot elolvassak, és néha az az öröm ért, hogy kezdő írókat üdvözölhettem. Így pl. amikor Georges Bernanos benyújtotta a Plon kiadónál *A Sátán*

árnyékában c. regénye kéziratát, a lektorok jelentései egymásnak ellentmondók voltak; engem kértek fel döntőbírónak, és minthogy felismertem a mű rendkívüli eredetiségét, kijelentettem, hogy semmi kétség nem lehet közzététele alkalmasságát illetően. A könyv a « Roseau d'Or » sorozatban jelent meg, amelyet Jacques Maritain irányított; egyébként úgy gondolom, hogy Maritain mindenképpen kiadta volna a regényt.

Hála barátom, Roger Lévy közbenjárásának — legalábbis úgy emlékszem —, Louise Weiss, aki az *Europe nouvelle* c. hetilap igazgatónője volt, rámbízta a színházi krónika rovatot az újságban, amely a 30-as évek elejéig fontos szerepet játszott a politika területén.

Végül 1920-tól vagy 21-től újraszőttem a kapcsolatot Jacques Rivière-rel, hajdani egyetemista társammal, aki most a *La Nouvelle Revue Française* igazgatója volt. Így elég sok kritikát írtam a folyóiratnak, amely akkor hírneve csúcspontjára ért. Rendszeresen eljártam a fogadásokra, amelyeket Jacques és Isabelle Rivière adott vasárnaponként (Rue Boulevard), és ahol az ember az új nemzedék szinte valamennyi nagyobb írójával találkozhatott. Itt ismertem meg Charles du Bos-t, aki legdrágább barát lett számomra. [...]

[...]

A lektori és kritikusi munka nagyon érdekelt. Igaz, ez a tevékenység azzal a hátránnyal járhatott, hogy valamiképpen elfordított legszemélyesebb hivatásomtól. Nem véletlen, hogy néhány évig sajátosan filozófiai tevékenységemet kissé elhanyagoltam.

Nem emlékszem pontosan, hogy milyen körülmények között adtam át Jean Paulhannak egy részt azokból a szövegekből, amelyeket ettől a korszaktól kezdve *Metafizikai Napló*nak neveztem. Különösen hálátlan lennék,

ha nem ismerném el, hogy igen nagy szolgálatot tett nekem azzal, hogy elhatározta közlését a NRF « Bibliothèque des Idées » sorozatában. Nem emlékszem, hogy haboztam volna, amikor javaslatát előadta. Hosszú évekig — nem tudnám meghatározni, hogy milyen időpontig — ezt a *Naplót* úgy tekintettem, mint előkészületet, és reméltem, hogy egyszer megírhatok egy olyan művet, amely amolyan filozófiai értekezés lesz. [. . .]

(126-127, 130)

Jean-Marie örökbefogadása

Ott volt továbbá kettőnk számára, igen, állíthatom, hogy ugyanolyan erősen számomra, mint feleségem számára, a gyermek problémája. Elhatároztuk, hogy nem várunk tovább, és örökbe fogadunk egyet. Feleségem jobban szerette volna, ha néhány napos csecsemő lett volna, az én érzésem más volt: azt akartam, talán önző módon, hogy túl legyünk azokon a nehézségeken, amelyeket a gyermek az első hónapokban, sőt az első években jelent, és főleg olyan lény jelenlétére vágytam, aki már elég fejlett ahhoz, hogy az ember megállapíthassa, milyen lesz személyisége. Nem részletezem azokat a lépéseket, amelyek megelőzték Jean-Marie örökbefogadását. Csupán 1922 nyarát idézem fel, amikor a boulogne-i házba mentünk, ahol bemutatták a gyermeket, aki akkor múlt hat éves. Figyelmeztettek bennünket, hogy félénk gyermek és talán nem lesz könnyű megszelidíteni. Milyen nagy volt a megindultságunk, amikor láttuk, hogy felénk szalad és karunkba veti magát, mintha csak várt volna bennünket. Ez olyan kegyelmi pillanat volt, amely még ma is bennem lüktet. Az örökbefogadás itt elnyerte teljes jelentését. Vajon mi választottunk? Akkor még aggodalommal gondoltunk arra a pillanatra, amikor majd

elkezd faggatni bennünket származásáról, amikor majd el kell mondani egyet s mást a születése körüli drámáról. Félelmünk alaptalannak bizonyult. Soha nem kérdezett bennünket erről, és merem állítani, hogy lényegesebben a mi gyermekünk volt, mintha pusztán csak természetes kapocs lett volna közöttünk.

Éppen akkor költöztünk be Párizsban egy lakásba, ahol igazában sohasem eresztettem gyökeret. De a gyermek jelenléte mintegy megvilágította és mágneses erővel töltötte be ezt a banális lakást a Rue de la Tombe-Issoire és a Rue Emile-Dubois saroképületében.

Azt hiszem, nyugodtan állíthatom, hogy ez az örökbefogadás életem egyik legjelentősebb tette volt, egyike azoknak, amelyeket sohasem bántam meg. [. . .]

Élettapasztalatom megmutatta azt, hogy — talán kiváltságos feltételekkel — az örökbefogadás felöltheti a lelki oltás (szemzés) jellegét. Egyébként fogadott fiúnk 1943-ban feleségül vette unokahúgunkat, Henri Boegner lányát, és így a házasságból születendő gyermekek vérségi kapcsolatban is voltak velünk, legalábbis feleségemmel. Mindez a történet, amelyet itt nem akarok részletezni, és amely számomra a természet, a szabadság és a kegyelem titokzatos kapcsolatát képviseli, talán kinyilatkoztatója annak, amit történelemnek nevezünk.

(124-126)

Megtérése történetéhez

Az *Összetört világ* c. színdarab és a függelékeként közzétett előadás, *Az Ontológiai Misztérium tételezése és konkrét megközelítései* a 30-as évek elejéről valók, vagyis abból az időszakból, amely közvetlenül azután következik, hogy 1929-ben megtértem a katolicizmusra. És most erre az eseményre kell itt reflektálnom.

Apám 1926-ben halt meg, hosszú és fájdalmas betegség után. Nagy szomorúsággal láttam, hogy lassanlassan beletemetkezett a fájdalmas csendbe. Ez a férfi, aki maga volt az aktivitás, most a teljes tétlenségre volt kárhoztatva. Egyre nehezebb volt őt szórakoztatni, és ezt a fáradhatatlan olvasót túlságosan lesújtotta a betegség, semmint hogy az olvasásnak adja magát, ami pedig élete középpontjában állt. Nagynéném hiába próbálta állandóan kiragadni ebből a szendergésből, nem sikerült neki. A végsőkig eltúlozva aggályait, miként nagyanyám 1919-ben bekövetkezett halála után is, alaptalan szemrehányásokat tett önmagának. Feleségem és én, mindketten tehetetlenségünk miatt szenvedtünk.

Anélkül, hogy el tudnám dönteni, hogy itt egybeesésről volt-e szó, egészségem meggyengült, és több hónapon át magas lázam volt, aminek nem találták magyarázatát. Utána felépültem, éppúgy megmagyarázhatatlan okokból, és végre visszanyertem egyensúlyomat.

A *Metafizikai Napló* közzététele nagy bátorítást jelentett számomra, amire nagyon szükségem volt. Ezt hangsúlyozom, mert kétségkívül nem tudtam volna rászánni magam arra, hogy belépjek az Egyházba, ha ez a lépés szememben a zavart állapothoz vagy egyensúlyhiányhoz kapcsolódott volna.

François Mauriac *A keresztény szenvedése és boldogsága* c. könyvéről kritikát írtam, mire François Mauriac levelet írt nekem és nemcsak a recenziót köszönte meg, hanem felszólított, hogy lépjek ki abból a várakozó álláspontból, amelyben megállapodtam. Hamis lenne, ha azt mondanám, hogy az a felszólítás felkavart. Ellenkezőleg: emlékszem, hogy amikor elolvastam ezt a levelet, az utána következő percekben békét éreztem, amely egyszerre Élet és Fény volt. Soha nem éreztem annyira, hogy szabad vagyok és hogy magamnak kell döntenem

és magam számára, teljes öntudattal. Úgy tűnik, hogy Mauriac itt egyszerűen a közvetítő szerepét játszotta köztem és egy láthatatlan hatalom között, amely biztosan nem volt idegen, sőt éppen ellenkezőleg; Szent Ágostonnal ezt mondanám: bensőségesebben bennem van, mint én magam. Világosan felismertem, hogy néhány év óta egy végeredményben igazolhatatlan helyzetben rendezkedtem be. Írásaimban és szavaimban számtalanszor a hívők mellett foglaltam állást, és mintegy az ő oldalukra álltam, anélkül azonban, hogy elismertem volna, hogy közéjük tartozom. Másképp kifejezve: hirdettem a hit kiváló értékét, lelepleztem mint botrányost azoknak a törekvését, akik merészelték támadni, de úgy hittem, hogy lelkiismeretben nem jelenthetem ki, hogy ez a hit enyém.

Ezt a helyzetet tehát tarthatatlannak ítéltem, és logikai szempontból az is volt. A létezés síkján azonban hosszú évekig elhúzódhatott, és semmi sem bizonyította ennél jobban a racionális és az egzisztenciális kettősségét. De az új megvilágításban, amelyet a Mauriactól kapott levél okozott, és nem is körülöttem, hanem mintegy a belül és a kívül megkülönböztetésen túl, hirtelen felfedeztem, hogy tetteimet gondolataimhoz kell igazítanom, röviden: hogy el kell köteleznem magam. Ez a *kell* egyáltalán nem jelölt semmiféle kényszert, sőt még talán kötelezettséget sem a szó szoros értelmében. Az igazat megvallva,, talán nem is volt számomra világos jelentése, de valami új evidencia volt, amelyet inkább üdvözöltem, semmint elviseltem.

Egy kérdés azonban rögtön felmerült: valójában a protestantizmus, úgy, ahogy a családban találkoztam vele, ahol házasságom révén mélyebben megismertem, addig sokkal hozzáférhetőbbnek, közelebbinek tűnt, mint a katolicizmus. Sógorommal, Louis Dallière lelkésszel (aki

az ardèche-i Charmes-ban működött) levelezést folytattam, amely azt tanúsította, hogy igazi lelki rokonság van közöttünk. Ami feleségemet illeti: a helyzet egy kicsit különböző volt. Ő a református Egyházhoz tartozott ugyan, de tudtam, hogy ez a tény nem zárt ki bizonyos kételyeket, és a gregorián ének vagy a római liturgia egyre nagyobb vonzóerőt gyakorolt rá. Feleségem egyébként, néhány évvel halála előtt, csatlakozott hozzám a római Egyház kebelén.

Ilyen körülmények között annak az elkötelezettségnek, amelyre eltökéltem magam, nem a protestantizmus javára kellett volna történnie? Különös, hogy válaszom erre a kérdésre kategorikus *nem* volt. Úgy tűnt ugyanis nekem, hogy a protestantizmust választani annyi, mint megmaradni egy bizonyos kétértelműségben, amitől éppen szabadulni akartam: a liberális protestantizmus szemében csak etika volt, amely félreismerte azt, ami a keresztény életben vagy állításban nekem a legalapvetőbbnek tűnt. Nem volt-e szolidáris azzal az idealizmussal, amellyel szakítottam? De másrészt, az a kevés, amit tudtam a barthizmusról, nyugtalanított; úgy tűnt, hogy magában foglalja a filozófiai reflexió visszautasítását, amit lehetetlen lett volna elfogadnom.

Vajon nem a katolicizmus volt-e az egyedüli, amely magába sűrítette a keresztény üzenet teljességét? Elkötelezhettem-e magam másképpen, minthogy kifejezetten a katolicizmushoz csatlakozom?

Mint már jeleztem, ebben a helyzetben Charles du Bos befolyása volt valószínűleg a döntő. A befolyás szó egyébként nagyon szétfolyó. Azt mondanám inkább, hogy az ő példája egymagában elég volt, hogy meggyőzzön engem. Itt az ő esetében megcáfolhatatlan bizonyítékkal rendelkeztem, hogy egy szabad szellem, aki pl. összegyűjtötte és asszimilálta a nietzschei eszmevilág leglé-

nyegét, megtalálhatta a katolicizmusban azt, amivel kielégíthette legmagasabb vágyakozásait.

Így tehát egészen természetes volt, hogy ahhoz a férfihoz fordultam, aki Charles du Bos számára kiváló lelki vezető volt, Jean-Pierre Altermanhoz. Az a tény, hogy az abbé izraelita családból származott, szememben bizonyos módon még csak a javára szólt.

Minden úgy történt tehát látszólag, mintha egyszerűen elfoglaltam volna egy számomra már fenntartott helyet egy szellemi családban, amely kész volt befogadni engem.

Ebben a helyzetben feleségem családja csodálatos volt. Minden szektásság idegen volt tőle. Feleségem és nővérei szemében egyedül az számított, hogy én a keresztények közé kerüljek.

Nagynéném érzése kétségkívül nagyon különböző volt. Ő minden bizonnyal akkor lett volna boldog, ha a protestantizmushoz csatlakoztam volna, de előítéletei a római Egyházzal szemben olyanok voltak, hogy szenvednie kellett egy olyan döntés miatt, amely érthetetlen maradt számára. Döntésem örömet szerzett viszont másik nagynénémnek (Mme Jules Marcelnek), aki katolikus volt. Csak azért említem ezt a reakciót, mert amikor meglátogattam, azt állította, hogy anyám néhány nappal halála előtt találkozott egy ágostonos pappal, aki talán meg is keresztelte.

Lehetséges tehát, hogy megtérésem mintegy az Ég válasza volt arra az imára, amelyet anyám intézhetett hozzá, anélkül, hogy tudta volna, hogy néhány nap múlva el kell hagynia ezt a földet. Egészen felkavart ez az anyámra vonatkozó bizalmas közlés, mintegy elragadtatva, extázisban jártam Párizs utcáit.

Igaz, ezt a hírt nem erősítette meg később semmi. De az kétségtelen, hogy a döntő pillanatban megerő-

sített. Adja Isten, hogy a másvilágon, amelynek gondolata napról napra jobban mágnesezi mindennapi egzisztenciámat, megkapjam a végső megerősítést, amely mintegy érvényesíti 1929-es döntésemet.

De amikor felidézem a megtérésem utáni heteket, amelyek során Alterman abbé felkészített a keresztségre és az elsőáldozásra, az a benyomásom, hogy ezek az előkészületek túlságosan rövidek voltak. Kétségkívül azt lehet gondolni, hogy filozófiailag kész voltam. De ugyanez nem áll a pszichológiai adottságokra, sőt még helyzetem társadalmi vonatkozásaira sem. Mindent egybevéve addig teljesen kívül voltam a római Egyházon, és nem hiszem, hogy túlzok, ha azt mondom, hogy dogmatizmusa által mindig bizonyos bizalmatlanságot sugallt nekem: azt erősítgette, hogy egyedül birtokolja a keresztény igazságot a maga teljességében. Mondhatom-e teljes őszinteséggel, hogy ez a bizalmatlanság azóta teljesen eltűnt? Nem hiszem. Megtörtént egyébként, hogy Alterman abbéval való beszélgetéseim során világosan kifejeztem ezt a lelkiállapotomat. Egy napon saját meglepetésemre ezt mondtam neki: « Tulajdonképpen egyáltalán nem tudjuk, hogy Isten mit gondol a reformációról ». Beszélőtársam elkövette azt az oktalanságot, hogy felkiáltott: « Én tudom! », majd rögtön próbált magyarázkodni meggondolatlansága miatt. Mégis, még aznap este írtam neki egy levelet, amelyben tisztelettudó hangon azt mondtam neki: jobbnak tűnik nekem, ha félbeszakítjuk beszélgetéseinket, legalábbis egy időre. Ami a becsületére szolgál, az az, hogy nem neheztelt azért rám, és jónéhány év múlva, feleségem halála után, meglátogatott, amire nem tudok megindultság nélkül gondolni.

Ha azt kérdezem magamtól, mi is volt katolicizmusom, megállapítom, hogy mindig is benne volt mintegy burkoltan a bizonyosság és mellette a fenntartás: egyrészt

azt vallottam, hogy elvileg a katolikus egyetemest jelent, márészt nem leplezhettem, hogy ténylegesen az egyetemesség követelménye mindig fogyatékos volt az Egyházon belül, kétségkívül gyakran a hierarchia csúcsán.

Ilyen távlatban természetesen nem fogadhattam el, hogy az Egyháznak jogában áll olyan tant magáénak tartani, mint a tomizmus. De azért bizonyos erőfeszítést tettem, hogy megismerjem ezt a tomizmust, bár csakhamar be kellett vallanom, hogy idegen tőlem. Egy egész tél folyamán Versailles-ban Charles du Bos és én rendszeres eszmecseréket folytattunk Jacques Maritain-nel, amelyek során a tomista filozófus megható jóakarattal igyekezett bevezetni bennünket annak a rendszernek a szívébe, amelynek ő teljesen átadta magát. Erőfeszítéseit, sajnos, nem koronázta siker. [. . .]

Hozzátenném, hogy valószínűleg tovább kellett volna folytatnom, semmint tettem, Szent Tamás eszmevilágának tanulmányozását, és különösen is meg kellett volna ismernem P. Maréchal munkáit. Itt, miként más esetekben, vétkeztem bizonyos türelmetlenség által, egy bizonyos lustaság által, amely utólag nem igen tűnik megbocsáthatónak.

Szemrehányást teszek magamnak azért is, hogy szándékosan mellőztem minden exegétikai problémát. Az volt az érzésem, hogy belegabalyodom a szentírásértelmezésbe, anélkül, hogy valami pozitív eredményre jutnék. De azt is megmondom, hogy ezt a tartózkodást egy bizonyos félelem irányította: attól tartottam, hogy a jelenkori exegéták olvasása bizonyos kételyeket ébreszt fel bennem. Inkább a « magasságokat » választottam, vagyis saját nézeteimhez, az igazolhatatlanra és teremtő hűségre vonatkozó tételeimhez tartottam magam. Úgy gondoltam, hogy ebből a szempontból felmenthetem magam olyan kutatás alól, ami vég nélkülinek, unalmasnak és végső

soron kiábrándítónak tűnt. Egyszóval: kényelmes volt az, hogy keresztény barátaim példájára hivatkoztam, és azzal nyugtattam meg magam, hogy ők nálam sokkal inkább tájékozódtak az exegétikai munkákról, és ezek nem zavarták meg őket hitükben.

E visszapillantó vizsgálódás során úgy érzem, hogy — ha nem is kell elítélnem akkori magatartásomat — legalább ki kell emelnem azt, ami bírálható volt. Mégis, távolról sem látom világosan, hogy mit kellett volna tennem, éspedig a jelenlegi helyzet fényében, amikor a római katolicizmust egy bizonyos szétesés fenyegeti. El kell ismernem elkötelezettségem kockázatos jellegét, amellyel a katolicizmushoz csatlakoztam. Azt azonban állíthatom, hogy akkor nemcsak jóhiszemű voltam, hanem főleg nem engedtem semmiféle szorongásból vagy hasonlóból származó indításnak. Ellenkezőleg: abban a pillanatban egyensúlyban voltam. Ha másképp lett volna, mint már mondtam, majdnem biztos vagyok benne, hogy nem tettem volna meg a lépést.

A *Lét és Birtoklás* naplójegyzetei közvetlen és vitathatatlan tanúságul szolgálnak: azt az örömet tükrözik, amit 1929 márciusa heteiben éreztem, döntésem következtében. Semmit sem tudok hozzáadni ma ahhoz, amit akkor írtam; minden hozzáadás itt fölösleges, sőt gyanús lenne. [. . .]

(136-144)

Emlékezés felesége halálára

Ma, 1970. november 13-án van huszonhárom éve, hogy elhagytál engem. Nem kísérlem meg, hogy részleteiben leírjam ide ezeknek az utolsó heteknek a megpróbáltatásait, csupán csak azt a kegyelmet jelentő reggelt idézem fel, amikor P. Fessard S.J. feladta neked

az utolsó kenetet *. Ezen a napon nem érezted magad nagyon rosszul, mindketten áldoztunk, és világosan arra gondoltam, hogy házasságunk az Égben beteljesedett. Azt hiszem, ezt meg is mondtam; és ez nem volt illúzió, mert igazán nem hiszem, hogy Te valaha is elhagytál engem, mégha az előbb használtam is ezt a szót, amely csak a látszatoknak felel meg.

De ami tegnap este óta zavart kelt bennem az az, hogy valamilyen módon szeretném megvilágítani a következőt: betegséged és halálod, miként nővéreidé is, akik egy kivétellel, ugyanazon baj áldozatai lettek, olyan világhoz tartoznak, amely nem ezé a történelemé, hanem amelyik más dimenzió szerint fejlődik ki: majdnem azt mondanám, hogy transzverzális ahhoz képest, amelyről tegnap a villámló kinyilatkoztatást kaptuk. Ez a másik világ, amelynek határait, azt hiszem, mindig képtelenek leszünk megjelölni, azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy *máshová*-ra nyílik — de ez a máshová, paradox módon, semmilyen helyen nincs. Ez a megpróbáltatás világa, és egyben az igazi testvériségé is. Erről mondhatta Antoine Framont (*A holnapi halál* hőse), hogy: « Szeretni egy lényt, annyi, mint ezt mondani neki: te nem halsz meg ». Ebben a világban igyekeztem otthont, lelki lakást venni, ahol mások is menedéket találhatnak velem, 1893. november 15, vagyis anyám halála óta; — holnapután lesz évfordulója annak, hogy anyám elragadtatott övéi szeretetétől...

(193-194)

---

* Gaston Fessard és Marcel 1934 és 1971 között baráti levelezést folytatott, ez az értékes dokumentáció X. Tillette S.J. bevezetésével, valamint H. de Lubac, Marie Rougier és M. Sales bőséges jegyzeteivel jelent meg: *Gabriel Marcel - Gaston Fessard, Correspondance* (1934-1971), Beauchesne, Paris, 1985. (*Fordító megj.*)

Végkövetkeztetés?

Az ilyen írás, mint ez itt, természetesen nem zárulhat végkövetkeztetéssel, éspedig mivel — főleg az utolsó részben — azt akartam, hogy hűséges maradjon az élethez, annak lendületéhez. Lehetséges, hogy az olvasót zavarta néha a többszöri újrakezdés, ismétlés, de ezt nem tudtam elkerülni, minthogy itt is, miként másutt, spirálvonalban haladok előre.

Talán egészen közel van egzisztenciám vége, jóllehet most, hogy írok, ezt semmi sem jelzi. De amikor reflektálok a « vég » szóra, arra, amit jelöl, meg kell állapítanom, hogy — bármilyen formában jelentkezik is ez a vég ténylegesen, baleset vagy betegség formájában — a legkisebb esélye sincs annak, hogy a *feloldódás* (*résolution*) jellegét öltse, a szó harmonikus értelmében. És mégis, szemben egyedül ennek a feloldódásnak van fontossága, annak, ami véget vet a disszonanciáknak, a kakofóniának, amely napról napra megsért.

Ha *ennek a feloldódásnak meg kell történnie*, ez csak olyan összefüggésben valósulhat meg, amely már földi dolgokhoz tartozik.

Ha *ennek a feloldódásnak meg kell történnie,* mondottam, mert egyáltalán nincs helye itt sem a logikai, sem a technikai bizonyosságnak, amelyek az emberi tevékenységet irányítják.

De felvetni ezt a kételyt, bevallani a bizonytalanságot, nemde annyi, mint elismerni, hogy egész életem központi erőfeszítése nem függhet valami lázálomtól?

Kérdezem önmagamat, és rögtön énem mélyéről egy kiáltás tör fel: mégha beigazolódna is, hogy az, amit egzisztenciánknak nevezünk, véglegesen lezárul az utolsó sóhajjal, akkor sem tagadnám meg azt a lendületet, amely gyermekkorom óta vitt a halhatatlanság felé, — és itt

megjegyzem, mennyire közel érzem magam Unamunóhoz. Egyébként ezen a ponton a reflexió visszaveszi jogait, és a « beigazolódni » szó úgy jelenik meg, mint értelmetlenséget takaró kifejezés. Mert végül is nem tudom elképzelni ellentmondás nélkül, hogy olyan helyzetben lehetek majd, amit ez a negatív megállapítás jelöl, vagy az a bizonyítás, amely azt helyettesíthetné.

De, természetesen, az a *nexus* (kötelék), ahol ez a követelmény gyökeret ver, csak a szeretet lehet, nem pedig (mit tudom én) valami féktelen élni-akarás! És ez az oka annak, hogy ezt a követelményt fékezhetetlennek tekinthetjük és kell is tekintenünk.

Ez egyébként egyáltalán nem jelenti azt, hogy nincsenek pillanatok — amikor az életkor súlya túlságosan rámnehezedik, vagy amikor a fáradtság eluralkodik —, amikor az « engedj engem elaludni a föld álmával » költői kijelentés pontosan kifejezi azt, ami többé már nem szellemi vagy lelki állapot, hanem egyszerűen a megterhelt test kimerültsége.

Természetesen, egyáltalán nem tudhatom, milyenek lesznek utolsó öntudati pillanataim. A múlt nap feljegyeztem azt a pánik-érzést, amely elhatalmasodott rajtam hirtelen és megmagyarázhatatlan módon a talán közeli végem gondolatára. Hogyan merném azt állítani, hogy ez a szorongás nem kerít majd hatalmába, amikor majd tudom, hogy mindent el kell hagynom. És itt a « mindent elhagyni » mindenekelőtt azt jelenti, hogy elszakadni azoktól a lényektől, akikhez annyira *ragaszkodom*; már ennek az elválásnak a gondolata is a szó szoros értelmében hasító fájdalmat okoz. Úgy tűnik, hogy a menedék nem lehet más, mint annak az érzése, hogy a szó szoros értelmében *várt* vagyok, vagyis várnak *rám* (*waited for - waited upon*). Helyesen vagy helytelenül,

úgy tűnik nekem, hogy itt az angol ige kifejezőbb, tömörebb.

Valaki talán megdöbben, és bizonyos fokig még én magam is, hogy Istent itt nem említem, hanem inkább csak sejteni engedem.

Kénytelen vagyok itt emlékeztetni arra, ami az én — mondjuk: filozófiai? — álláspontom lefokozhatatlan sajátossága. Filozófiai? Haboznék ezt a szót használni. Itt megéltről van szó.

Azt hiszem azt mondhatom, hogy akik nincsenek többé ebből a világból, de akik benépesítik szívemet, egyre világosabban úgy mutatkoznak nekem, mint — ha nem is közbenjárók, de — mint közvetítők; így az újra-találkozás velük, amire sóvárgom egész lényemmel, csakis Krisztus fényében nyerhet értelmet. Krisztus fénye: különös megindultságot érzek, amikor kiejtem ezeket a szavakat, mivel számomra bizonyos szokatlant képviselnek; de azt jelentik, hogy szellemem számára Krisztus sokkal kevésbé olyan tárgy, amire összpontosíthatnám figyelmemet, mint Megvilágosító, aki egyébként arcot ölthet, vagy inkább tekintet lehet. De pontosan erről van szó: az ember igazában nem néz egy tekintetet, hanem inkább a tekintet áthatja, és talán annál jobban, minél inkább érzi az ember, hogy őt nézik.

Ezekben a napokban többször, még ma reggel is, hallgatva az Athénagorasz pátriárkának szentelt adást, megállapíthattam, mennyire felülmúlhatatlan számomra egy bizonyos ökumenikus kereszténység.

Nem tudom visszatartani méltatlankodásomat, amikor egy *Ni Marx ni Jésus* (Sem Marx, sem Jézus) c. könyvről hallok beszélni, amelyet most tett közzé egy divatos ostoba. Milyen mérhetetlen értetlenséget árul el az ilyen kijelentés! Itt meg akarom jegyezni, hogy szenvedélyesen

egyetértek a Názáreti Jézusról szóló inspirált lapokkal, amelyek Marcel Léguat *L'homme à la recherche de son humanité* (Aubier, 1971, Az ember emberségét keresve) c. könyve utolsó fejezetéből olvasott fel tegnap testvére.

Biztos vagyok tehát abban, hogy ha valamennyire is öntudatos maradok utolsó órámban, hálaadás száll fel ajkamról a Feltámadott felé, ugyanakkor irgalmáért esedezem minden hibámért és mulasztásomért, amelyek hosszú életemet követték.

Megtörténik velem — bevallom, nagyon ritkán —, hogy azok a gyengeségek, amelyek megnehezítik öregségemet, legalább pozitív jelentést vehetnek fel olyan mértékben, amennyire sikerül — egyébként nehezen — úgy tekintenem őket, mint amelyeket hibáim és mulasztásaim pótlására *kaptam*. De ez inkább csak gyenge fény, semmint gondolat.

[. . .]

Könyvem végén a hangsúlyt inkább a köves útra kell helyeznem, habozó és botladozó menetelésemre e nehéz években: sohasem hangsúlyozhatom eléggé, mennyire függőnek érzem magam, nemcsak fizikailag, hanem erkölcsileg is, és mennyire megalázónak tűnik ez a függő helyzet.

A körülmények úgy hozták, hogy három évvel ezelőtt Geneviève Boegner, feleségem egyetlen életben levő nővére hozzám költözhetett, és így feloldotta magányomat, amelyet, úgy érzem, többé már nem tudnék egyedül elviselni. Jelenléte kellemes, felolvas nekem, együtt felidézzük azoknak a lényeknek az emlékét, akiket annyira szerettünk. Nem tudom, mi lenne velem, ha ő távozna el elsőnek.

[. . .]

És most *Képromboló* c. drámám kimeríthetetlen mondata ötlik eszembe: « Meglásd, nem sokáig elégít ki az

a világ, amelyet a misztérium elhagyott ». Ez világosan azt akarja mondani, hogy a megérthetetlenből fény áradhat, mihelyt az igazi kommúnió (szeretetközösség) helyévé válik. Ha mindenek ellenére keresztény maradok, ez főleg azért van, úgy hiszem, mivel csatlakozom a Szenvedők Egyessége (kommúniója) misztériumához, és annak gyökeréhez, amely Krisztus életében és személyében van.

Egyébként ezen a legmegközelíthetetlenebb ponton szökell fel a legfennköltebb zene, a *Missa sollemnis*-é és az utolsó *Quatuor*-oké — Schubert *Vonós Quintettjéé*, és annyi szenvedélyesen szeretett más műé — az a zene, amely mindig táplált. És minden filozófiai és drámaírói erőfeszítésem habozó és remegő jelentése abban állt, hogy a reflexió és még inkább az egzisztenciális párbeszéd nyelvére fordítsam le azt a burkolt, és végső soron győzedelmes bizonyosságot, amellyel ezek a nagy közbenjárók, mintegy a Kinyilatkoztatás aláfestéseként, napjaim során megajándékoztak.

(285-294; befejező szakasz)

2.

Paul Ricoeur hat beszélgetése Gabriel Marcellel

ENTRETIENS PAUL RICOEUR - GABRIEL MARCEL
(Aubier, Paris 1968)

I. *A « felfedező »*

— PR: Kedves Gabriel Marcel, megkezdjük hat beszélgetésre tervezett sorozatunkat. Abban az örömben van részem, hogy kérdezhetem Önt, miként kb. harminc évvel ezelőtt tettem, amikor hallgatója voltam ugyanitt. Sokat várok ezektől a beszélgetésektől; mert nem csupán azt várom, hogy összefoglalja művét, hanem kritikus megjegyzéseket is; hajdan ezeket « *retractatio* »-knak nevezték, vagyis revízióknak, helyesbítéseknek. Talán eljutunk műve fejlődő részéhez: mert egy filozófia új arcot ölt, amikor új tájak felé lendül. Talán kikémlelhetünk új lehetőségeket, amelyek burkoltan benne vannak művében, és amelyeket az új filozófiai helyzet létre hívhat. Megegyeztünk abban, hogy ez az első beszélgetés a *kikémlelés, felfedezés* jegyében folyik.

Azt hiszem, Gabriel Marcel, hogy ez a kikémlelés szó mély jelentéssel bírt az Ön számára gyermekkora óta...

— GM: Igen, kedves Barátom, igaz, hogy már fiatal gyermek koromban homályosan éreztem a vágyat, hogy később felfedező legyek: azt mondhatjuk, hogy ez a hivatás megmaradt áttételesen. De először arra akarok

válaszolni, amit a kezdetben mondott; szeretném megmondani, mennyire boldog vagyok magam is, hogy Önnel beszélgethetek. Megindultan gondolok arra az időre, amikor hozzám jött — igen, mintegy harminc éve lehet — Maxime Chastaing, Roger Arnaldes és mások társaságában, ahol együtt dolgoztunk, közösen elmélkedtünk azokról a problémákról, amelyek valamennyiünket lázba hoztak. Ez számomra végtelenül értékes emlék maradt, és nem kell felidéznem őt, aki csodálatos társnőnk volt, aki követte és lejegyezte beszélgetéseinket.

Nos, nagy boldogság nekem, hogy ma újra találkozhatom Önnel, aki — ezt mondhatjuk — elérkezett pályája csúcsára, mert jelenleg Ön a Sorbonne egyik legjobb filozófusa, egyike azoknak, akiknek sikerült megszerezni valamennyi egyetemi hallgató tiszteletét és szeretetét.

— PR: Kedves Gabriel Marcel! Engedje meg, hogy felidézzem azt az időt, amikor mint egyetemisták Önhöz jöttünk: a magunk részéről ki akartuk kémlelni az eleven tapasztalat birodalmát és annak jelentéseit. Ebben a korszakban olvastuk Öntől a *Metafizikai Naplót,* amelyet 1914-ben írt és amely 1927-ben jelent meg; továbbá az *Ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései* c. esszéjét, amelyet 1933-ban tett közzé az *Összetört világ* folytatásaként; és már dolgozott a *Lét és Birtoklás* témáján; ez azoknak az előadásoknak gyűjteménye lett, amelyeket akkor tartott.

Ön felfedező volt mindabban, amit akkor művéből ismertünk. De a forma, amelyet ez a felfedezés öltött, nem hagy helyet a kérdezésnek.

Ha kinyitjuk a *Metafizikai Naplót*, a két része közötti különbség rögtön szemünkbe ötlik. Az első nagyon dialektikus formája révén megdöbbent bennünket, amint — úgy gondolom — nagyon korán megdöbbentette Önt is. Ez küzdelem a rendszer szelleme ellen, de annak esz-

közeivel. Így az ember azt kérdezheti — és ez lesz első kérdésem —, vajon műve a kezdettől fogva nem adott foglalót az irracionalizmusnak, pontosan a dialektika túlzása által? Hogyan olvassa ma Ön a *Napló* első részét?

— GM: Nos, amikor azt mondja, hogy a *Metafizikai Napló* első része megdöbbent engem, azt hiszem, eufémizmust használ; én azt mondanám, hogy elkeserít engem. Biztos, hogy visszamenőleg meg tudom érteni, mit jelentett akkor számomra ez a *próbafúrás,* — azt hiszem, ez itt a helyes kifejezés: olyasmiről volt szó számomra, mint amit a bányában a próbafúrás jelent. Meg kellett szabadulnom egy bizonyos dialektikus apparátustól, de a kérdés az volt, hogy hogyan? Ez volt a különös ellentmondás, amivel a napló első részében találkozunk: pontosan a dialektika eszközeivel igyekeztem, nagyon ügyetlenül (úgy tűnik) megszabadulni a dialektikától.

— PR: Melyek voltak akkor filozófiai hivatkozásai?

— GM: Könnyen felidézhetem ezt. Azt hiszem, előbb emlékeztetnünk kell arra, hogy akkor mi volt a Sorbonne. A filozófiatörténetben voltak akkor a legjobb példáim. Arra az emberre gondolok, akiről nemrég beszéltem Önnek, és aki példás alakja maradt számomra az eszményi filozófiatörténésznek: Victor Delbos-ról van szó. A többi filozófiaprofesszor a kritikai reflexió felé fordult: ezeknél az ember nem nagyon érezte azt az állítást, amire szükségem volt. Természetesen, az ellenkezője áll Bergsonra. Abban az örömben volt részem, hogy két évig hallgathattam előadásait a Collège de France-ban, és mindig megindultan gondolok vissza erre az időre. Valahányszor előadásaira mentünk, dobogott a szívünk, és abban reménykedtünk, hogy valamiféle kinyilatkoztatásban lesz részünk. Itt ismét találkozunk ezzel a szóval: felfedezni, kikémlelni, amit első beszélgetésünk témájául jelölt meg. Igen, az volt az érzésünk, hogy Bergson éppen előttünk

fedezett fel valamit, hogy kinyilatkoztatott nekünk valamit a mi valóságunk legtitkosabb, legmélyebb vonásaiból.

A paradoxon, ami engem illet, az, hogy a Bergsonnal szemben tanúsított csodálat együtt létezett egy nagyon különböző magatartással, amely lényegében a legelvontabb, legdialektikusabb gondolkodás kultusza volt.

— PR: Schellinget olvasta...

— GM: Csakugyan, Schellinget olvastam, meg egy kicsit Hegelt, majd mélyebben főleg az angol újhegeliánus gondolkodókat, főleg Bradley-t. Volt akkor bennem valami hasadás a szigorúság, tehát az absztrakt szigor gondja és ugyanakkor a filozófiai kaland iránti vágy között. Azt mondanám, hogy ez az ellentmondás csak nagyon lassan oldódhatott meg, és talán mindig csak részben tűnt el.

— PR: Talán a *Metafizikai Napló* első része ma olvashatóbb számunkra, mint az Ön számára. Talán az Ön számára is e küzdelem eredményei, amelyet a fogalmakkal és a fogalmak ellen folytat, jelentősebbek, semmint Ön mondja. Ezek az eredmények valahol összegyűltek, elraktározódtak: a *Napló* második részében gyűjtötte őket össze. A legkonkrétabb elemzések itt a dialektikai vívmány igazi gyümölcsei. Egyébként a *Metafizikai Napló* előszavában Ön felidézi azt a titokzatos találkozást a későbbi elmélkedés eredményei és a kezdeti dialektika következtetési között. És ma, az egzisztencialista hullám visszahúzódása után, amikor újra a szigorúbb gondolkodás igénye jelentkezik, nem gondolja, hogy a *Napló* első részének fogalmi analízise megérdemelné, hogy elismerjék?

— GM: Igen, elismerem. Azt hiszem, hogy ami legjobban zavar, amikor újraolvasom a *Metafizikai Napló* első részét, vagy az előbbi *Filozófiai Töredékek*et, amelyeket két vagy három évvel ezelőtt Belgiumban adtak

ki Páter Blain előszavával, ami zavar, az az, hogy egy bizonyos lazaságot, bizonyos pontatlanságot találok bennük, a szóhasználat szigorának hiányát. Úgy vélem, hogy ez a gondolkodás még nem rendelkezett azzal a fogalmi felszereléssel, amelyre szüksége lett volna, hogy ezt a munkát a mai szemmel tekintett kielégítő módon végezhessem. [...] Nem sajnálom azonban, egyáltalán nem, hogy annyi erőfeszítést fektettem ebbe a vállalkozásba.

— PR: Megvallva az igazat, ma már eltűnt a *Napló* ellenfele: az idealizmus, vagy ahogy Ön mondta: « az idealista posztulátumok ». — De forduljunk inkább a *Napló* második része felé, amelyet 1915 és 1923 között írt. Itt történt az igazi áttörés. Az Előszóban ezt olvasom: « Reflexiómat mindig inkább az olyan anomáliák felé fordítottam, amelyeket minden racionalizmus eltusol, és amelyektől elfordul... » Nos, ez a tekervényes, töredékes kutatás a *létezés* (*existence*) fogalmában találta meg kristályosodási pontját. Erről szeretnék beszélgetni Önnel. De még előtte meg akarom mondani, hogy amikor megjelent a *Létezés és Objektivitás* c. esszé, amelyben összegyűjtötte kutatása főbb eredményeit, az volt a benyomásunk, mint egy kicsit később az *Ontológiai Misztérium tételezése és konkrét megközelítései* megjelenésekor: olyan nagy programszövegekkel állunk szemben, mint amilyenek az előző nemzedék számára Bergson szövegei voltak: *Bevezetés a Metafizikába, A Változás észlelése*. Nos, a létezés fogalma több problémát vet fel nekünk: Ön szembeállítja a létezést az objektivitás fogalmával, hogy küzdjön az analitikus megismerés primátusa ellen. Vajon ma ugyanúgy jóváhagyja a létezés és az objektivitás antitézisét?

— GM: Nem gondolom, hogy ezen a ponton változtam volna. Azt hiszem, hogy talán bizonyos részletekben módosítanám, helyesbíteném bizonyos állításai-

mat, de az alapvető állásfoglalás számomra ugyanaz ma is, és azt hiszem, hogy a nagyobb időközökben egymást követő szövegekben is újra meg újra visszatér.

Ami akkor világossá lett számomra, az a létezés kétségbevonhatatlan jellege. Annak a tudata, hogy lehetetlen lefokozni a létezést valami másra, és egyáltalán lehetetlen azt kétségbe vonni. Ez viszont azt jelenti, hogy sohasem tudtam megérteni egyes filozófusok kérdésfelteyéseit, Schellingét és újabban Heideggerét, tehát ezt a kérdést: Hogyan lehet az, hogy valami egyáltalán létezik, hogy van létezés? Az én válaszom már attól a kortól kezdve ez volt: ennek a kérdésnek valójában semmi értelme sincs, mivel magában foglal egy olyan lehetőséget, ami számunkra nincs adva: ez a lehetőség az lenne, hogy valamiképpen elvonatkoztathatunk a létezéstől, mintegy azon kívül helyezzük magunkat, hogy kívülről nézzük. Nos, mi csak a tárgyakat tudjuk nézni, illetve mindazt, ami részesedik a tárgyak állapotában; de pontosan a létezés nem ilyesmi, a létezés *előzetes*. Amikor egyébként a létezés elsőbbségéről beszélek, nem azt akarom mondani, hogy a létezés előbb van, mint a lényeg (talán erre még visszatérünk a sartre-i egzisztencializmus kapcsán). Számomra nagyon fontos az az állítás, hogy a létezés nemcsak *adva van* (*donnée*), hanem talán ezt kell mondanunk paradox módon: *adó* (*donnante*), vagyis bármilyen gondolat feltétele, és így, természetesen, teljesen a hagyományos idealizmus peremére helyezem magam.

— PR: Igen...

— GM: Ön ugyanúgy tudja, mint én, hogy ez a gondolat hogyan konkretizálódott és öltött sajátos vonásokat az érzékelésre és a « saját testre » vonatkozó reflexiók révén.

— PR: Amikor Ön a *Metafizikai Napló*ban bevezette ezeket a reflexiókat az « érzésre » és a « kapásra » (elfo-

gadásra) vonatkozóan, valójában olyan elemzés-típust kezdeményezett, amelynek igen nagy sikere lett a francia filozófiában. Ön hozta kapcsolatba egymással az érzékelés (*sensation*) és a létezés (*existence*) filozófiáját. Az érzékelés ezentúl már nem csupán a pszichofiziológia körébe tartozott, hanem tanúsította részvételünket a létezésben: az én részvételem a létező dolgokban. Ön bírálta azt a felfogást, amely az érzéklést úgy fogta fel, mint az egyik és a másik dolog közt keringő üzenetet, tehát egy leadó és egy felvevő közti kapcsolatot; ezzel a kritikával megvetette annak alapját, amit később Merleau-Ponty és mások az észlelés fenomenológiájának neveztek.

— GM: Ez valószínű, de nem gondolja, hogy egy bizonyos módon ezt már Claudel elővételezte ars poeticájában és abban a szójátékában, hogy a *connaissance* (megismerés) = *co-naissance* (együtt-születés)? Én mindig igyekszem pontosabban meghatározni forrásaimat — « elborzadok a hálátlanságtól és a felejtéstől! » —, ezért úgy sejtem, hogy itt határozottan Claudel adósa vagyok, jóllehet Claudel nem tűnik nekünk filozófusnak a szó szakszerű értelmében. De a zseninél az ilyen korlátok, válaszfalak leomlanak, és a költészet és a filozófia között olyan kapcsolat jön létre, amit másoknál tapasztalunk. Következésképp úgy hiszem, hogy jogosan fejezem ki itt hálámat Claudel poétikája iránt.

— PR: Egy kivétellel: Claudel a szó, az ige területén kereste a létbe való bekapcsolódás kulcsát, de Ön ezt az « abszolút jelenlétet » visszavitte egészen az érzékelés síkjáig, és ezzel egyszerre a létezésre való reflexiót a test felé terelte, mielőtt még a nyelvezettel foglalkozna. Ezt talán nem kell felednünk ma, amikor a francia filozófia mintegy a nyelvezet (*langage*) problémáinak bűvöletében áll. Az érzékelés mint üzenet kritikáját Ön a test mint

eszköz kritikájához kapcsolta: ezzel megnyitotta az utat a saját test filozófiájához és megadta a filozófiának az eszközt, hogy elgondolja a megtestesülést.

II. *A lét misztériuma*

— PR: Kedves Gabriel Marcel, első beszélgetésünk elvezetett bennünket ahhoz a szoros kapcsolathoz, amely egyesíti az Ön gondolkodásában és művében az érzékelés és a saját test konkrét leírását a létezés filozófiai témájával. Az olvasó, aki a *Metafizikai Napló* után a *Lét és Birtoklás* (*Être et Avoir*) c. írását tanulmányozza, meglepődhet, hogy a lenni (*être*) kérdése helyettesíti az egzisztenciát (*existence*). Azt hiszem, hogy a fordulat e nagyszerű 1933-as szöveggel következett be: *Az Ontológiai Misztérium tételezése és konkrét megközelítései.* Miért ez az álláspontváltozás?

— GM: Kedves Barátom, azt hiszem, hogy itt a helyére kell tenni a dolgokat: a Lét problémája a *Metafizikai Napló* közepén merül fel, vagyis 1919 tavasza táján. De az igaz, hogy addig metafizikai gondolkodásom mintegy távol maradt a léttől, a lét problémájától; és érdekes a kérdés, hogy miért. Azt hiszem, ez abból a tényből következik, hogy egész kiképzésem idealista volt, hogy a *lét* (*être*) szó számomra kétértelmű volt, skolasztikusan hangzott, és a skolasztikus csak pejoratív lehetett számomra. Emlékezzék arra, hogy abban a korban csak néhány szakember foglalkozott a középkori filozófiával; mi, filozófiahallgatók, általában nem ismertük ezt a filozófiát és nem is nagyon érdekelt bennünket. [. . .] Ebben a korban, vagyis közvetlenül az első világháború előtt, és talán még a háború elején is, hűséges maradtam egy bizonyos megkülönböztetéshez, sőt azt mondhatnánk, hogy csaknem egymással szembe helyeztem a lét filozófiáit a

szabadság filozófiáival, és teljesen ez utóbbiakkal rokonszenveztem. Igazi rokonszenvvel olvastam például Secrétan egyes lapjait. Itt egyébként újra felbukkan Schelling, akit a múltkor idézett. Azt mondhatjuk, hogy Secrétan, miként más síkon Ravaisson, meghosszabbította Schelling eszmevilágát; igaz, nem igen maradtak hűségesek Schelling tanának lényegéhez, de ez itt most nem fontos.

Egy sor nehéz körülményre volt tehát szükség, hogy gondolkodásom a létre összpontosuljon, és ez csak akkor történhetett meg, amikor *viszonylag* határozott körvonalakat öltött az, amit fenomenológiai távlatnak neveztem: azt kérdeztem magamtól, hogy *mit is akarunk mondani,* amikor a létről beszélünk, mi a szándékunk, mit célozunk vele (*visée*). Ez nagyon világosan kifejezésre jut a *Metafizikai Napló* egy lapján, azt hiszem, a 277. lapon, amelyből felolvashatnánk...

— PR: Felolvasom én, ha megengedi: « A lét az, ami nem ábrándít ki, lét van ott, ahol várakozásunk teljesül; arról a várakozásról beszélek, amelyben valamennyien teljesen részesedünk; az a tan, amely tagadja a létet, a '*minden hiábavalóság*' elvével fejeződik ki; vagyis nem kell semmit sem várni; csak az nem csalódik, aki semmit sem vár. Azt hiszem, hogy egyedül ezen az alapon lehet felvetni a problémát. Ezt mondani: *nincs semmi,* annyi, mint: semmi sem számít; el kell mélyíteni e nihilizmus jelentését, tartózkodni a lét és a létezni elmélyítésétől... »

— GM: És itt figyelmeztetném, hogy ismét felidézhetjük Claudelt, a *La Ville* (A Város) nihilista hősét, aki egy adott pillanatban kijelenti: « *nincs semmi* ». Itt az ember teljesen biztos, hogy a claudeli befolyás mély volt az én gondolkodásomra. Egyébként később gyakran idéz-

tem a *La Ville*-ből ezt a szakaszt, amely számomra nagyon megvilágosító *.

— PR: De ugyanakkor Ön egy bizonyos kétértelműséget is bevezetett írásaiba; néhány évvel később ezt írta a *Lét és Birtoklás*-ban: « Az a feszélyezettség, amit ebben a kérdésben érzek, részben abból a nehézségből származik, hogy mindig problémát okozott a lenni és az egzisztálni (*être* és *exister*) közti viszony pontos meghatározása. Világosnak tűnik számomra, hogy az egzisztálni a lenni egy bizonyos módja. Meg kellene vizsgálni, hogy ez-e az egyedüli. Talán valami *lehet* anélkül, hogy egzisztálna; azt hiszem, hogy elvileg az ellenkező lehetetlen, legfeljebb puszta szójátékról van szó. » Nem gondolja, hogy a lenni és az egzisztálni fogalma — mégha könnyen egymást fedik is, mégis különböznek abban, hogy különböző nézőpontra, problematikára vonatkoznak. A múltkor azt mondtuk, hogy az objektivitás kérdésével kapcsolatban merült fel az Ön számára a létezés (*existence*) problémája; el kellett jutni egy olyan övezetbe, ahol már nem lehetséges a kételkedés: a létezés kétségtelen, de ezzel egyszerre az egzisztenciát az objektivitással ellentétben érjük el. Ezzel szemben a lét kérdésébe egy másfajta problematikával lép be, tehát azzal, amit Ön *ontológiai követelmény*nek nevez. Most e követelmény oldalára kellene figyelnünk.

Azt hiszem, hogy a lét problémája felé egy nagyon konkrét gond által fordult: egyrészt ott volt a háború tapasztalata, másrészt bizonyos reflexiók a korszellemre, a világ folyására...

---

* Lásd alább a filozófiai ateizmusról szóló tanulmányban. A következő szakaszhoz pedig lásd bevezető tanulmányomat. (*Fordító megj.*)

— GM: Igen, ez kétségtelen... Azt hiszem, hogy ez nagyon lényeges pont. Valóban, ebben az elmélkedésben, amelynek ez a nehézkes címe van: *Az Ontológiai Misztérium tételezése és konkrét megközelítései*, teljesen körvonalazódott az említett ellentét, vagy azt mondanám: polaritás a között, ami egyrészt az egyre inkább technikaivá és funkcionálissá vált világban mint adottság jelentkezett, másrészt ama vágyakozás, ama követelmény között, amely a teljesség felé lendít bennünket, vagyis valami olyasmi felé, ami teljesen túlmutat e funkcionális és absztrakt meghatározásokon...

— PR: Igen, az *Ontológiai Misztérium*... azzal a reflexióval kezdődik, amely a « funkcióra » (biológiai, társadalmi stb. funkcióra) összpontosuló világ értelmére vonatkozik.

— GM: Igen, ez olyan világ, ahol az embert már csupán mint funkciók csomópontját kezelik (funkcionyalábként): megkülönböztetnek tehát életfunkciókat, pszichológiai funkciókat, amelyeknek helyzete egyébként eléggé bizonytalan, minthogy az életfunkciók és a társadalmi funkciók között helyezkednek el. A tulajdonképpeni társadalmi funkcióknál semmi sem szörnyűbb nekem, mert ez az ember, az emberi létező lefokozása; itt valóban a *létezőre* és méltóságára kell helyezni a hangsúlyt e különválasztás révén. Világos, hogy amit akkor 1930 körül mondtam, sokkal határozottabb lett abban a világban, amelyben most élünk. Ebből a szempontból, azt hiszem, hogy ezek a lapok elővételezik azt, amit ma látunk, és amiről majd hosszabban szólunk ötödik beszélgetésünkben...

— PR: Egyszóval: a lenni (*être*) szó egy bizonyos pillanatban arra szolgált Önnek, hogy mozgósítson egy mélyből jött tiltakozást. Az ontológiai követelmény így

nem pusztán az a kétségtelen, amiről az egzisztencia kapcsán beszéltünk, hanem egy elfelejtett alap *újrafelfedését* jelöli.

— GM: A követelmény úgy tűnik nekem, ha tetszik, mint egy a tény elleni tiltakozás fegyverzete.

— PR: De ami meglepő, az az, hogy ez a tiltakozás abban a korszakban nemcsak az ellen fordult, hogy a létezést lefokozták egy funkció-kötegre, hanem egy alapvető filozófiai hagyomány ellen is: a descartes-i *cogito* hagyománya ellen, amelyet napjainkban újra kétségbevonnak, bírálnak egyesek, de nem Ön. De amikor az ontológiai követelményt a *cogito* ellen fordítja, nem kockáztatja azt, hogy kikezdi az Ön által elítélt világ folyásának való ellenállás egy magvát?

— GM: Kedves Barátom, ez talán egyik olyan pont, amelynél revideálnom kellene azt, amit akkor írtam róla. Most úgy tűnik, hogy nem ugyanúgy hangsúlyoznék, mint Ön. Nem azt akarom mondani, hogy a *cogito* ellen foglaltam állást, ami abszurd lenne. Azt akartam mondani, hogy nekem úgy tűnt, hogy Descartes félreismerte a létezés kétségtelen jellegét, ami számomra mindenfajta meghatározás vagy értelmi aktus előfeltételének tűnik. Azt hiszem, meg kellene vizsgálni — de ez olyan munkát igényelne, amelyet nem kezdtem el —, hogy milyen viszony van a között, amit akkor vázlatosan írtam és később felhasználtam, és amit Jaspers írt a *Cogito* ellen. Azt hiszem, hogy ezen a ponton álláspontjaink nagyon közel vannak egymáshoz.

— PR: Igen, de mindketten kantiánusként olvasták Descartes-ot. Az Ön számára a *cogito*, a *gondolkodom* én-je a ismeretelméleti (episztemológiai) alany; amikor Ön a *cogito*-t « az érvényes küszöbe őrzőjének » nevezi, lefokozza a virrasztás puszta funkciójára, szemben a gondo-

lati tárgyak világával. De Descartes maga a *cogito*-ban lényegileg ezt az állítást látta: *vagyok* (« Gondolkodom, tehát vagyok »). Ebben az értelemben Ön újra megtalálja talán Descartes elfelejtett szándékát, visszaadva a *vagyok*-nak teljes súlyát.

— GM: Igen, azt hiszem Descartes gondolatában valóban sokkal több volt, mint amit az ember hihetne a *cogito* kritikája után. Egyébként én gyakran mondtam, hogy Descartes-nál végtelenül több volt, mint a kartezianizmusban; ebben Ön is egyetért velem. Egy bizonyos kartezianizmus mindenesetre megfelelt a gondolkodás mezeje összezsugorításának, ami karteziánus eredetű. Az abszolút szabadság eszméje, úgy, ahogy azt Descartes felfogta, nyilvánvalóan túlhalad a *Cogito* formalizmusán. Azt hiszem, hogy valószínűleg igaza van, amikor azt mondja, hogy erős hajlamom volt arra, hogy kantiánusként olvassam Descartes-ot; egyébként valószínű, hogy inkább a transzcendentális ego eszméje, amely a kanti tárgy (objektum) korrelatívuma, áll gondolkodásom szívében. Mindenesetre, biztos vagyok abban, hogy az a megszorítás, amelyet Ön történeti szempontból tesz, teljesen jogosult.

— PR: Ellenkező irányban azt mondhatnánk, hogy az « ontológiai misztérium konkrét megközelítése » más szempontból nem eléggé kritikus. Olvassuk el újra az előbb idézett szöveget: « Kell, kellene lennie létnek, hogy minden ne zsugorodjék az egymást követő és tűnékeny látszatok játékára, vagy hogy, Shakespeare-rel szólva, (a világ) ne legyen egy elmebeteg által elmesélt történet; ebben a létben, ebben a valóságban vágyakozom sóvárogva valamiképpen részt venni ». Vajon a kritikai reflexió nem vonja kétségbe e tiltakozás értékét, megalapozottságát? E kritika nem leplezi le ezt a « kell »-t,

vagy inkább a « kellené »-t, mint egy *wishful thinking* kifejezését, mint a vágy és a valóság összekeverését?

— GM: Azt hiszem, hogy ezt a kérdést kifejezetten fel kell tenni; egyébként én magam is felvetettem abban az időszakban és gyakran viszatértem rá. És a választ talán sokkal nagyobb szigorral kellene megfogalmazni, semmint én tettem akkor. Azt akartam megmutatni először is, hogy az a filozófia, amelyik elvonatkoztat az ontológiai követelménytől vagy amelyik elzárkózik előle, szigorú értelemben lehetséges. A kétségbeesés filozófiája lehetséges; nem hiszem, hogy komolyan azt lehetne mondani, hogy belső ellentmondást zár magában. De az hamisnak tűnik nekem, ha valaki azt állítja — amint egyes pesszimisták teszik —, hogy a kétségbeesés filozófiáját az objektív valóság kényszeríti ránk, a dolgok egy bizonyos struktúrája; már amennyiben ezt a vágyaktól elvonatkoztatva szemléljük. Azt hiszem, hogy a valóságban itt is van egy posztulátum, amelyet ki kell kémlelnünk egy olyan filozófia szempontjából, amilyen az enyém.

— PR: De akkor minden azon fordul meg, hogy képesek vagyunk-e párosítani a kritikai reflexiót az ellentétes « posztulátumokkal »...

— GM: Igen...

— PR: ... azzal, amit Ön konkrét megközelítéseknek nevez...

— GM: Igen.

— PR: Manapság a kritikai gondolkodásnak hogyan kell összekapcsolnia e konkrét megközelítéseket — pl. a birtoklás vagy a függetlenség elemzését — az ontológiai követelménnyel? Az Ön módszere abban állt, hogy valamiképpen e tapasztalatok mélyére ásson, hogy ott megtalálja a létre való hivatkozást, amit Ön hűségnek nevez...

— GM: Igen...

— PR: Hogyan kellene ma összekapcsolni a posztulátumok kritikáját az ontológiai tapasztalatok folytatásával?

— GM: Nos, azt hiszem, azt, ami itt közbelép, Schelling — valószínűleg igen más értelemben — felsőbb empirizmusnak nevezte.

Más szóval: egy bizonyos fajta tapasztalathoz folyamodunk, és ezt előbb el kell ismerni, ez mintegy önmagában hordja értéke garanciáját. Csakugyan, ha van egy pont, amelynél gondolkodásom valóban átalakult, akkor ez az a mód, ahogyan a tapasztalatot értékelem. Meg kelle mondanom, hogy egy kicsit mosolygok, amikor arra gondolok, milyen megvetést sugallt nekem az empirizmus, és még a tapasztalat fogalma is, életem egy szakaszában. Végül is megértettem, hogy a tapasztalat visszautasítása, és a rendszeres apriorizmus valójában a reflexió hiányát árulta el. Újra meg kellett találnom a tapasztalatot, de most már nem a hagyományos empirizmus szintjén. [...] Ami pedig a hűséget illeti, jól tudja, hogy ez végső elemzésben tengelyszerepet játszik gondolkodásomban.

— PR: Végeredményben azt kellene mondani, hogy ezek a sarkalatos tapasztalatok magukban hordják a kritikai funkciót; ezek kritikus tapasztalatok olyan mértékben, amennyiben olyan tapasztalatok, amelyek egyetlen mozzanatban működtetik az ontológiai szándékot (*visée*) és az azt álcázó módozatok kritikáját.

— GM: És ezek a tapasztalatok valójában magukkal hozzák azt, amit én második reflexiónak neveztem, vagyis — ellentétben az elsődleges, tisztán kritikus és szétmállasztó reflexióval — visszaszerző reflexiónak (*réflexion récupératrice*). Ez volt a fő gondom azután, hogy 1930 körül teljesen tudatosítottam, hogy mit akarok tenni. [...]

— PR: Kedves Gabriel Marcel, előző beszélgetésünkben eljutottunk műve egyik fontos küszöbéig, a színházhoz. Életművében minden abból ered, és minden oda vezet vissza; mindenekelőtt azoknak a tapasztalatoknak az elemzése, amelyeket « ontológiaiaknak » neveztünk, annyira drámai feszültségűek e tapasztalatok.

A *Lét és Birtoklás*-ban írja: « Az a tény, hogy a kétségbeesés lehetséges, itt központi adottság; az ember képes a kétségbeesésre, mint ahogy képes átkarolni a halált, saját halálát ». Másutt pedig: « A metafizikának a kétségbeeséssel szemben kell állást foglalnia; a metafizika mintegy a kétségbeesés exorcizálása ». — Hogyan látja ma színműveit? Hogyan értelmezi a drámai művei és filozófiai művei közti kapcsolatot?

— GM: Örülök, hogy felteszi ezt a kérdést, mert azt hiszem, ez a legfontosabb, és valószínűleg ezzel kapcsolatban volt a legtöbb félreértés, különösen is a színház emberei körében, akik nem vették maguknak a fáradságot, hogy valóban elolvassák művemet. Az igazság az, hogy nálam a filozófia és a színház közötti kapcsolat a lehető legszorosabb, legbensőségesebb.

Hogy összefoglaljam ezzel kapcsolatban gondolatomat, ezt mondom: filozófiám egzisztenciális olyan mértékben, amennyiben egyben színház is, vagyis drámaalkotás. Az utóbbi években, amikor reflektáltam művemre, leginkább az lepett meg, hogy a létező alany ténylegesen csak úgy gondolható el, hogy megadjuk neki a szót. Különben csak beszélünk erről a létező alanyról, *szavakban* hangsúlyozzuk alany-minőségét, de a gyakorlatban elkerülhetetlenül — már ama ténynél fogva is, hogy beszélünk — objektiváljuk és következésképp eltorzítjuk.

Természetesen, ez már utólagos értelmezés. Időrendben nem így jártam el. Talán lesz még alkalmam hangsúlyozni, hogy a színházra gondoltam jóval azelőtt, hogy tudtam vagy akár sejtettem volna, hogy mi is a filozófia.

Másrészt, ha azt kérdezi tőlem, hogy ma hogyan látom az említett kapcsolatot a színház és a filozófia között, arra az írásomra hivatkozom, amely tavasszal jelent meg, és amelyben a következő hasonlatot fejtem ki, — és ez nagyon találónak tűnik nekem. Életművem, a maga egészében véve olyan országhoz hasonlítható, mint Görögország, amelynek van kontinentális része és van szigetvilága. A kontinentális rész a filozófiai írásokat jelképezi, és itt valamiképpen olyan kortárs filozófusok szomszédságában látom magam, mint Jaspers, Buber, Heidegger. A szigetek a színdarabokat jelképezik. Miért használom ezt a hasonlatot? Azért, mert — amint a szigetekre a tengeren át jut el az ember — nálam is el kell hagyni a partokat, hogy elérjünk a drámai alkotásokhoz. Szükséges, hogy a gondolkodó alany valamiképpen elhagyja, elfelejtse önmagát, hogy azokba a lényekbe merüljön, amelyeket elgondolt, « akiket » megkísérel életre kelteni. És hozzátehetném, hogy művemben a kontinenst és a szigeteket a zene köti össze; igazában a zene a legmélyebb réteg, bizonyos módon ezt illeti meg az elsőbbség.

— PR: Azt hiszem, a színháznak azért volt olyan nagy hatása filozófiájára, mivel nemcsak lehetővé tette, hogy elismerje az alanyt, megadva neki a szót, hanem hogy elismerje az alanyokat is. Csakugyan, főleg az lep meg színházában, hogy állandóan megvalósítja azt, amit Ön valahol így nevez: « magasabbrendű igazságosság, amely hasonlít a szeretetre ». Drámáiban a sorsok összefonódnak, nem bogozza ki őket; Ön maga sohasem foglalja el az ítélő bíró helyét, amikor a « dráma-aktust » gyakorolja.

— GM: Amit mond, nagyon találónak tűnik nekem. Egyébként felidézve gyermek- és serdülőkoromat, igyekeztem felfedni ennek a beállítottságnak gyökereit. Erről sokat lehetne beszélni. [. . .]

— PR: Ha az Ön színháza üdvös hatást fejt ki, ez éppen azért van, mert egyáltalán nem apologetikus. Nagyon meglep a következő: az olyan darabokban, mint *A Kegyelem, A homokpalota,* és később *Isten embere, Ravatalszoba, Képromboló,* a tragikus abban áll, hogy semmi sem oldódik meg a lények között, és azért nem oldódik meg, mivel az értelem vagy a reménység hordozói mindig visszautasíthatók, gyakran gyanúsak, sőt néha elviselhetetlenek. Üdvös hatásról beszéltem; csakugyan az Ön színházának szerepe az, hogy kiszórja az utánzatokat, exorcizálja a hamisat, hogy elővételezze azt, amit a filozófus még nem tud kimondani...

— GM: Biztosan, ezzel kapcsolatban feltettem magamnak a kérdést és szeretném tudni, hogy Ön mit gondol róla: vajon nem találhatunk egy bizonyos váratlan analógiát a színház szerepe és a közvetett kapcsolatteremtés között, úgy, ahogy azt Kierkegaard felfogta? Meglep, hogy Kierkegaard mennyire érdeklődött a színház iránt; gyakran szó van róla *Napló*jában. Néha azt kérdeztem magamtól: ha annyira egyesítettem a filozófiai gondolkodást és a drámai alkotást, vajon nem vittem-e véghez bizonyos módon azt, amire önmaga mélyén talán Kierkegaard törekedett? Mit gondol erről?

— PR: Kétségkívül igaza van. De ami az Ön sajátja, az minden antagonizmus igazoló megértése: valamennyit egyszerre vállalja, anélkül, hogy bírájuk lenne. Vajon azt gondolja-e, hogy ebből a szempontból minden darabjának ugyanaz a jelentése? Meglep az a váltakozás, amelyet egyes daraboknál tapasztalok, tehát hogy egyesek látszólag

az éjszakával zárulnak, másoknál viszont egy bizonyos fény gyúl, villámfény. Úgy tűnik, hogy drámai műveiben egy bizonyos lüktetés van: egyszer a kétségbeesés lehetősége, amiről először beszélgettünk, és amely mindent elözönöl, máskor viszont a tanúságtétel, annak a misztériumnak tanúsítása és halvány felismerése, amelyet nem lehet megragadni, sem birtokolni. Úgy tűnik, hogy színháza, vagy a meg nem oldott tragikum drámai ábrázolásának funkciója kifejezi filozófiája egzisztenciális lüktetését.

— GM: Azt hiszem, valóban van egy bizonyos váltakozás, de ez nem szabályos és nem is szándékos. Egyébként *A Titok a szigeteken van* c. kötetben meg lehet találni ezt az ellentétet, amelyről beszél. Az első két színdarab, a *Dárda* és a *Megbízott* egy bizonyos fény felfedezésével zárul, halvány fény megsejtésével, míg a harmadik, *Az Idők vége,* kétségbeeséssel. Ez a legsötétebb darab, amit valaha is írtam. [. . .]

— PR: Úgy gondolom, hogy a halál témája kristályosítja ki a kérdezést a szereplők számára éppúgy, mint a színházi nézők vagy a dráma olvasói számára. Ön valahol azt írja, hogy a halál « a jelenlét próbája », vagy: « az abszolút reménység ugródeszkája ». Színdarabjainak az « annak ellenére, hogy... » ad lendületet. Minden meghazudtolás és be nem vallás ellenére... És miért? Azért, mert az Ön drámáiban komolyan veszik a halált. Nemcsak az *én halálomat*, hanem, amint Ön annyira hangsúlyozza, a *te halálodat* is. Ekkor a halál valóban az a krízis, amely gyökeresen megrendít minden hitet a létezésben, minden jelenlét-bizonyosságot. Ezért tisztító az Ön színháza, így lesz tanúságtétel.

— GM: A halál szerepe az én színműveimben abszolút elsőrendű, és bizonyos szempontból a betegség is az. Egyébként különös módon ezt vetette szememre Pierre

Aimé Touchard *Dionüzosz* c. könyvében. Azt írta, hogy szerinte én túlságosan nagy teret engedek a betegségnek és a halálnak. Bevallom, hogy ez mosolyra indít, mert nem hiszem, hogy *túlságosan* nagy helyet lehet nekik szentelni. Itt valóban sorsunk és misztériumunk szívében vagyunk.

Mármost, van egy másik pont, amit hangsúlyozni szeretnék a drámai műveim és filozófiai műveim közti kapcsolatot illetően, és ez a következő tény: a színház révén, tehát a szereplők felhasználásával, gyakran elővételeztem azt, amit később filozófiai síkon kifejtettem. Erre számos példát hozhatnék fel. [. . .]

— PR: De, kedves Gabriel Marcel, ha a színház elővételezi filozófiáját, miben áll akkor a filozofálás, a filozófiai reflexió autonómiája? Nem lehet akkor szemére vetni filozófiájának, hogy színház-filozófia? Műve egy részében nagyon hangsúlyozta azt, amit « második reflexiónak » nevezett. Hogyan következik tehát ez a filozófiai meditáció a dráma és gondolkodás tragikuma után?

— GM: Azt hiszem, feltétlenül el kell ismerni és teljesen meg kell őrizni a filozófia autonómiáját, a reflexió függetlenségét. Másrészt viszont azt gondolom, hogy igaza van, amikor emlékeztet arra, amit a második reflexióról írtam. Mit is akartam ezzel pontosan mondani? Azt, hogy létezik egy elsődleges reflexió, amely lényegében teljesen analitikus, tehát amely mintegy elemeire oldja szét a konkrétet. De, azt gondolom, hogy van egy ellentétes irányú gondolati aktus is: ez tudatosítja azt, ami részleges és egy bizonyos módon gyanús is a tisztán analitikus módszerben, és igyekszik megmenteni (visszaszerezni) a gondolat síkján azt a konkrétet, amelyet előzőleg mintegy szétmorzsolódva vagy porrá zúzva láttunk. Biztos, hogy ez a második reflexió működik min-

den filozófiai írásomban, attól kezdve, hogy tudatosítottam szándékomat. Talán ez még nem elég világos a *Metafizikai Napló*ban, de az a *Lét és Birtoklás*-ban, és még közvetlenebbül a későbbi írásokban. [. . .]

IV. *Keresztény « egziszencialista »?*

— PR: Kedves Gabriel Marcel! Ebben a negyedik beszélgetésben szeretnék felvetni egy kérdést, amelyet sokáig nem tudunk elodázni. Az Ön művére egy címkét tettek: « keresztény egzisztencialista ». Gyakran ezt mondják: van ateista egzisztencializmus, pl. Sartre-é és Heideggeré, és van keresztény egzisztencializmus, Jaspersé és Gabriel Marcelé. Mit gondol erről?

— GM: Meg kell mondanom, hogy teljesen ellene vagyok ennek az osztályozásnak, amelyet, ezt Ön is jól tudja, Sartre vezetett be híres konferenciájában: « Az egzisztencializmus humanizmus? » Nem tiltakozhatom eléggé az ilyen besorolás ellen. Valójában jól tudja, hogy én magam sohasem használtam az egzisztencializmus szót művem jelölésére. 1946-ban a római kongresszuson fedeztem fel, hogy ezzel a szóval jellemeztek. Akkor ez eléggé hidegen hagyott, de később zavarban voltam, amikor azt kérdezték tőlem, hogy elfogadom-e, hogy a *keresztény egzisztencializmus* címet adják annak a gyűjtőkötetnek, amelyet művemnek szenteltek a Plon kiadónál megjelenő « Présence »-sorozatban. Bevallom, hogy nem tetszett ez a gondolat. Mégis megkérdeztem egy gondolkodó véleményét, akiben nagy bizalmam volt: Louis Lavelle-t. Ezt mondtam neki: « Ismeri művemet, nagyon bízom az Ön ítéletében, mi a véleménye? » Ő ezt válaszolta: « Nagyon megértem, hogy nem szereti ezt a megjelölést: keresztény egzisztencializmus, én sem szeretem, mégis azt gondolom, hogy megteheti ezt az en-

gedményt a kiadónak ». Beleegyeztem tehát a címbe. De csakhamar, amikor azt tapasztaltam, hogy egy csomó ostobaságot hordtak össze az *egzisztencializmus* címke alá, megbántam, hogy ilyen engedékeny voltam. 1949-től kezdve minden alkalommal hangoztattam, hogy visszautasítom ezt a címkét; egyébként is elborzadtam a címkéktől és az izmusoktól.

— PR: De ebben a jellemzésben volt egy jelző is: *keresztény*. Nem mellőzhetjük ennek megvitatását.

— GM: Természetesem...

— PR: Mi pontosan filozófiája helyzete a kereszténységhez viszonyítva? Mert minden rosszindulat nélkül így lehetne okoskodni: amikor Ön az ontológiai misztériumról beszél, keresztény nyelvezetet használ, ti a misztérium szót; viszont az ontológiai szó a filozófiák nyelvezetéhez tartozik. Következésképp az ontológiai misztérium nem mond-e túl sokat a filozófus számára, és túl keveset, ha nem is hívő, legalábbis a teológus számára, amennyiben Ön nem hivatkozik kifejezetten Krisztus személyére? Hogyan is áll a helyzet?

— GM: Azt hiszem, nagyon messze vissza kellene mennünk a múltba. Látnunk kellene, hogyan érkeztem el a kereszténységhez.

Tudja, hogy minden vallás nélkül nevelkedtem, és mégis, mihelyt elkezdtem önállóan filozófiailag gondolkodni, mintegy ellenállhatatlan vonzalmat éreztem a kereszténység iránt. Azt kezdtem gondolni, elismerni, hogy van a kereszténységben valami rendkívül mély, és kötelességem mint filozófusnak az, hogy keressem, miként lehet ezt a valóságot megérteni. Ekkor igazában az érthetőség problémájával kerültem szembe.

Ez volt az a korszak, amikor írásaimat véleményezésre átadtam Victor Delbosnak, és igen nagy rokonszenvet

éreztem nála az ilyen kutatás iránt. Hosszú évekig ebben a nagyon különös helyzetben maradtam: olyasvalaki voltam, aki mélyen hisz mások hitében, aki teljesen meg van győződve, hogy ez a hit nem illuzórikus, mégsem ismeri fel, hogy neki magának is megvan a lehetősége, vagy kötelessége, hogy feltétlenül a hithez csatlakozzék (hogy ezt magáévá tegye). Itt paradoxon volt, teljesen elismerem, amely sokáig tartott. Azt mondanám, hogy sokáig a feszes kötélen mentem; egy adott pillanatban külső beavatkozásra volt szükségem — Mauriacéra —, hogy felismerjem ezt a rendkívüli helyzetet és megkérdezzem magamtól: vajon van-e igazában jogom ahhoz, hogy sokáig megmaradjak ezen az úton? Nem, úgy érzem, kötelességem, hogy kifejezetten csatlakozzam a katolicizmushoz. Ez életemnek abban a pillanatában történt, amikor — mondhatom — az egyensúly állapotában voltam, egyáltalán nem valami különleges szorongás pillanatában. És ez egyik ok volt arra, hogy azt gondoljam: feltétlenül komolyan kell vennem azt a felszólítást, amely Mauriac révén érkezett hozzám. Valószínűleg már mondtam Önnek, hogy néhány pillanatig haboztam, ezt mondtam magamnak: a kereszténységhez kell csatlakoznom, be kell lépnem valamelyik egyházba, ez talán a református? Feleségem protestáns, rendkívül szoros kapcsolat fűz össze bennünket, gyengéden szeretem övéit, sógorom, aki református lelkész, valóban baráti bizalmasom. És mégis a katolicizmust választottam. Ebben Charles du Bos befolyása biztosan döntő volt. Úgy tűnt nekem, hogy ha a kereszténységet választom, ez annyi mint a kereszténységet választani a maga teljességében, és ezt a teljességet pedig inkább a katolicizmusban, semmint a protestantizmusban találom meg: ez utóbbi felekezetei, úgy tűnt nekem, csak részleges és változó kifejezései a kereszt-

ténységnek, néha állhatatlanok is, tehát igen nehéz lenne választanom. Íme, pontosan így történtek a dolgok.

Most Ön felidézi azt a lényeges szöveget az *ontológiai misztériumra* vonatkozóan, amely megtérésemnél későbbi. Megtérésem 1929-ben történt, a szóbanforgó szöveg pedig 1932-ből való. Azt hiszem nem igen könnyű pontosan meghatározni, mi is volt a viszony a megélt tapasztalat között, amely kísérte, követte megtérésemet, és a szöveg tartalma között. Azt hiszem, amikor a szöveget írtam, szükségét éreztem annak, hogy meglehetősen egyetemes síkra jussak el, hogy azt, amit mondtam, elfogadhassák vagy meghallgathassák nem katolikusok, sőt nem keresztények is, feltéve, hogy van egy bizonyos érzékük ahhoz, ami lényegesnek tűnt nekem.

— PR: Ön valahol a létezés kereszténység-előtti zónájáról beszél; ezeket akarta érinteni művében. De a kérdés marad: amikor felidézi a reménység, a hűség témáit, nem kell-e ezekben felismernünk a teológiai vonatkozásokat?

— GM: Biztosan...

— PR: Ön visszautasította a keresztény egzisztencialista címet; de ha a « hiszek » és a « létezem » közti kapcsolat filozófiájának lényeges alkotó eleme, ha minden kétségbeesés megválaszolására alapelvet nyújt, nem kell-e elfogadnia a keresztény filozófus megjelölést?

— GM: Végül is, végül is... elfogadnám annyiban, amennyiben kétségbevonom Bréhier álláspontját, aki tagadta a keresztény filozófia létét. Mert teljesen abszurdnak tűnik nekem, hogy ne legyenek a keresztény életben vagy tapasztalatban olyan elemek, amelyek táplálhatják és főleg gazdagíthatják a filozófiai gondolkodást. Így tehát, ha úgy tetszik: mint a tagadás tagadását, elfogadnám, hogy keresztény filozófiáról beszéljünk. De visszatérve

arra, amit előzőleg mondott és ami nagyon fontos, pontosan ezt mondanám: mindig úgy tekintettem magam, mint a *küszöb filozófusát,* tehát olyan filozófust, aki — egyébként nagyon kényelmetlen módon — a hívők és a nem hívők közti választóvonalon marad. Vagyis úgy, hogy a hívőkre, a keresztény vallásra, a katolikus vallásra támaszkodom, hogy beszélhessek a nem hívőknek, hogy megértessem magam velük és talán segítsem őket. Azt hiszem, hogy ez a — nem apologetikai, mert a jelző hamis lenne, de — testvéri gond rendkívül fontos szerepet játszott gondolkodásom kialakulásában, jóllehet biztos, hogy azok a kérdések vagy ellenvetések, amelyeket Ön említ, felhozhatók ellenem. Nem hárítom el őket, de kénytelen vagyok pontosabban megjelölni, mintegy lokalizálni azt a helyet, ahol én álltam és mai is állok...

— PR: E küszöb-helyzetben Jaspers és Heidegger szomszédságában találjuk Önt; szeretném, ha most erről a szomszédságról beszélnénk.

— GM: Nagyon helyes.

— PR: Engedje meg, hogy erre a területre szólítsam, mert néhány évvel ezelőtt, amikor Önről írtam, sokkal inkább érzékeny voltam Jasperssel és Heideggerrel való szomszédságára. Most, egy bizonyos idő után, inkább a távolságot, sőt az ellentétet hangsúlyoznám, amelyet egyébként már akkor észrevettem Jaspers és Ön között, viszont kiemelném mindazt, ami — az erős ellentétes látszat ellenére — Heideggerhez közelíti Önt.

— GM: Azt hiszem, teljesen igaza van. Biztos, hogy amikor olvastam Jaspers *Filozófiai Rendszer*-ét — ez 1933-ban lehetett, ha nem tévedek —, nagyon meglepődtem. Sok ponton ez az olvasmány felszabadítónak tűnt nekem; főleg a II. kötetre hivatkozom, amelynek témája: *Létezés.* Úgy találtam, hogy abban egészen mesteri elem-

zések vannak, nevezetesen azok, amelyeket határhelyzeteknek nevez. És emlékezik, hogy akkor írtam egy tanulmányt, amely először a *Recherches Philosophiques*-ban jelent meg, majd pedig a *Du Refus à l'Invocation* (A visszautasítástól a segélykérésig) c. kötetben.

Kevésbé ragadott el a III. kötet: *Transzcendencia.* Itt azt hiszem, hogy a « *chiffre* », amelyet oly gyakran alkalmaz Jaspers, kétértelmű maradt, és az ember minden pillanatban azt kérdezi, hogy pontosan milyen területen mozog.

— PR: Én kiterjeszteném a II. kötetre is imént felhozott fenntartásaimat: Jaspers szabadság-filozófiája annyira a *választásra* helyezi a hangsúlyt — önmagunk választása a szorongásban —, hogy én sokkal inkább érzékeny vagyok arra, ami claudeli az Ön szabadság-filozófiájában: Önnél a szabadság-*választ* döntőbb, mint a szabadság-*választás.* Ellenkezőleg, én ma sokkal inkább tudatában vagyok annak, hogy Jaspers szabadság-filozófiájában a főhangsúly a számkivetésen, a magányosságon, a visszautasításon van, ami egész gondolkodását a bukás romanticizmusa felé húzza, elejétől végig áthatja; olyan szövegekre gondolok, mint: az éjszaka tanítása; mindazt, ami rendezett, le kell rombolni; az éjszaka a létezés özönlése saját veszte felé. Nem hiszem, hogy ilyen szövegek lehetnének az Önéi.

— GM: Nem, biztosan nem... Egyébként ezekben fellelhetők bizonyos romantika nyomai, ha jól emlékszem, a wagneri romantikáé. Azt hiszem, teljesen igaza van...

— PR: Milyen helye van a szorongásnak az Ön gondolkodásában?

— GM: Nos, a szorongás témáját közvetlenül meg kell tárgyalnunk. Biztos, hogy számomra a szorongás nem volt központi témája annak, amit *grosso modo* az

én létfilozófiámnak nevezek. Ez például nagy különbséget jelent köztem és Heidegger között. Egyre inkább úgy tűnt nekem — és itt ismét Claudellel találkozunk —, hogy lehetséges az öröm, a teljesség egzisztenciális tapasztalata, és azt hiszem, hogy teljesen igaz az is, amit Ön a szabadságról mondott. Az utóbbi évek során egyre világosabb lett számomra, hogy nincs igaza azoknak, akik azonosítják a szabadságot a választási szabadsággal. Ma reggel is egy nehéz döntést kellett tennem: arról volt szó, hogy visszavonok egy kiadótól egy szöveget, amelyet kért tőlem, mivel rájöttem arra, hogy ez a kiadott szöveg valakit veszélybe hozhat. Nem haboztam. Ezt mondtam: « Vissza kell vonnom ezt a szöveget, sőt meg kell semmisítenem ». Itt nem volt választás, és mégis, soha nem éreztem magam annyira szabadnak, mint e pillanatban. Miért? Mert itt semmi sem volt, ami külső szükségességre hasonlíthatna, csak ez a bizonyosság volt, hogy elárulnám önmagam, vétkeznék önmagam ellen, ellentmondásba kerülnék mindazzal, amit mindig gondoltam és állítottam, ha nem hoznám meg ezt a döntést és következésképp ha valakit súlyos kockázatnak tennék ki. Ez a példa teljesen jellemzőnek tűnik nekem.

— PR: Szívesen visszatérnék a szorongás témájára, mivel e körül félreértés támadt Heidegger és Ön között. Vagy inkább a tisztánlátást Heidegger mint egzisztencialista filozófus egy bizonyos olvasása okozza. Túlságosan gyakran Sartre-on keresztül olvasták a szorongásról szóló heideggeri szövegeket, jóllehet Heidegger számára minden dolognak a szorongásban való ingadozása abból származik, hogy elszakad attól, amit Ön ontológiai dimenziónak nevez. És ezzel visszatértem ahhoz, amit az előbb mondtam: Ön talán látszatra közelebb van Jaspershez, de a valóságban, mélyen közelebb Heideggerhez. Amit Heidegger a lét felejtésének nevez, annak vissz-

hangját megtalálom Önnél a birtoklás, a készenlét hiánya és a kétségbeesés elemzéseiben. Hasonlóképpen az Ön kérdezési módja — erre még visszatérünk a hatodik beszélgetésben — közelinek tűnik Heidegger kérdezéséhez. A magam részéről abban látnám a különbséget Heidegger és Ön között — ez a pont egyébként mindig nehézséget okoz nekem, amikor Heideggert olvasom —, hogy ő mindig megkerüli a zsidó-keresztény hegyóriást.

— GM: Heidegger görög!

— PR: Az Ön álláspontja — virrasztó a küszöbön! — csak olyan mértékben áll közel Heideggerhez, amennyiben az Ön filozófiája inkább kereszténység-körüli vagy kereszténység-előtti, semmint keresztény.

— GM: Igen, ez valószínű. Azt gondolom, hogy ami alapvetően közös Heidegger és az én álláspontomban, az a következő meggyőződés: a lét szent valóság. Ez rendkívül fontosnak tűnik nekem, és azt hiszem, hogy elég minden olyan illúzió szétoszlatására, amely Heideggert és Sartre-ot egymáshoz közelítette. Nagyon örülök, hogy alkalmat ad e kérdés tisztázására annál is inkább, mivel tévedésre adhat okot az a szatíra, amelyet Heideggerről írtam (francia címe: *La Dimension Florestan*); ennek igazi német címe: *Die Wacht am Sein*: valójában a kritika itt lényegileg a zsargonra vonatkozik és bizonyos törekvésre, de ez nem zárja ki egy bizonyos metafizikai közelség érzését. Ezt egyébként megmagyaráztam egy Oberhausenben tartott konferenciámban, majd Berlinben is.

Igaz, egy kicsit kételkedem abban, hogy hogyan kell értelmezni végül is a *lét* (*être*) és a *lévő* (*étant*) közötti híres ellentétet. Feltettem pl. a Heidegger-szakértő Henri Birault-nak ezt a kérdést: « Gondolja-e, hogy Heidegger elfogadná a következő transzponálást: a lét helyett Fényt

mondanék, megvilágosítót, a levő helyett pedig megvilágosítottat? Úgy gondolja, hogy Heidegger elfogadná ezt a helyettesítést? » Birault eléggé szkeptikusnak tűnt. Nem tudom, mit gondol Ön, kedves Ricoeur; számomra ez rendkívül fontos kérdés, mert bevallom, hogy itt a heideggeri terminológia nekem nehézséget okoz! Úgy gondolom, hogy megőrzi túlságosan nyelvtani jellegét, és ebből a szempontból gyanúsnak tűnik nekem. És mégsem lehet egy pillanatig sem kételkedni abban, hogy ennél a bizonyos szempontokból zseniális embernél ez a terminológia megfelel egy bizonyos tapasztalatnak, valamilyen rendkívül mély lelki vagy spekulatív tapasztalatnak.

— PR: Én inkább csökkenteném ezt az ellentétet és inkább csak a metaforák játékában való különbségre korlátoznám: Heidegger metaforái görögök, az Önéi bibliaiak.

V. *Virrasztó filozófus*

— PR: Kedves Gabriel Marcel, negyedik beszélgetésünk elvezetett — a kereszténységgel, az egzisztencializmusokkal és végül a Heideggerrel való konfrontáció (összevetés) révén — az Ön ontológiája küszöbéig. Ehhez a ponthoz érkezve azt lehetne kérdezni, hogy vajon az Ön filozófiája nem mellőz-e egy sor alapvető problémát a modern világgal kapcsolatban? Nem lehetne azt mondani, hogy ez a belső élet filozófiája, tehát végül is elmenekülő gondolkodás, vagy pedig: csak azért találkozik a világ folyásával, hogy valorizálja a személyek-közti kapcsolatokat, amilyen pl. a hűség, amelyről Ön nagyszerű lapokat írt, a tulajdonképpeni társadalmi kapcsolatok kárára? Ez az ellenvetés elvezet bennünket ahhoz a témához, amit Ön így nevez: *az emberi az emberben.* Milyen helyet foglal el ez a téma az Ön filozófiájában?

— GM: Úgy gondolom, hogy ez a téma egyre növekvő fontosságot kapott gondolkodásomban legalább húsz év óta. Még tovább megyek: amikor felidézem a múltat, neveltetésemet, megállapítom, hogy nagyon korán és olyan körülmények folytán, amelyeket majd elmondok, érzékennyé lettem az igazságosság problémája iránt. Gyermekkoromban rendkívüli módon befolyásolt a Dreyfus-ügy. Nem bocsátkozhatom részletekbe. Úgy adódott, hogy zenetanárnőm éppen Dreyfus kapitány egy rokona volt, és emlékszem, milyen szenvedélyes érdeklődéssel követtem az üggyel kapcsolatos beszélgetéseket. Emlékszem arra is, hogy milyen mélyen megindult nagynéném is, akinek rám gyakorolt befolyása ezen a téren döntő volt. [. . .] Azt mondhatom, hogy a Dreyfus-ügy rögzített számomra egy bizonyos magatartást; azt hiszem, egész életem során Dreyfus-pártiként viselkedtem. [. . .]

Másrészt az 1914-es háború és körülményei szintén mély befolyást gyakoroltak fejlődésemre. Emlékszem, milyen nagy szorongással ismertem meg azokat a diplomáciai dokumentumokat, amelyek akkor rendelkezésünkre álltak. Meg akartam bizonyosodni arról, hogy az 1914-és háború a mi részünkről igazságos háború volt. Egyébként ma már, olyan dokumentumok fényénél, amelyeket akkor nem ismertem, megváltoztattam kezdeti benyomásomat. Ma azt gondolom, hogy a franciák felelőssége a háború kirobbantásában sokkal valóságosabb és súlyosabb volt, semmint azt abban az időben hittem. De ez másodlagos. Most egyszerűen azt akarom mondani, hogy a háború eseménye úgy tűnt fel nekem, mint ami a legközvetlenebbül érint engem. Egyébként én sokkal közelebbről követtem a katonai események fejleményeit, mint általában az értelmiségiek. Következésképp nagy szorongással követtem Németország felfegyverzését, és nagy szomo-

rúsággal állapítottam meg a szövetségesek tétlenségét e militarizálással szemben.

Azt mondhatom tehát, hogy mély tévedést, nagyon súlyos hibát követne el az, aki azt állítaná, hogy gondolkodásom valóban kizárólag a belső életre és a vele összefüggő valóságokra összpontosul.

Az azonban igaz, hogy csak egy bizonyos időponttól kezdtek filozófiailag is kifejezést kapni ezek a « külső » gondok, és mindez csak fokozódott a második világháború alatt és utána. Ami a technikai világot illeti, hasonlóan válaszolnék. Azt mondanám, hogy ez is egyre növekvő gondot jelentett számomra. Egyébként itt beszélhetnék egy bizonyos fejlődésről. Kezdetben talán túlságosan ellenséges magatartást tanúsítottam a technikákkal szemben, ami ma abszurdnak tűnik. Most egy pillanatig sem fogadom el, hogy el lehet ítélni a technikákat; hiszem, hogy a technikák önmagukban jók; viszont azt gondolom, hogy rosszul lehet őket használni, és hogy túlságosan kis jelentőséget tulajdonítanak azoknak a céloknak, amelyeknek e technikákat alá kell rendelni.

— PR: Igen, meglepő, hogy az *Ontológiai Misztérium*-ban a misztérium témát azzal vezeti be, hogy bírálja azt az álláspontot, amely az embert « funkcióra », biológiai és társadalmi funkcióra fokozza le. Ezzel alapvető ellentétet állít fel a technikai világ motivációi és a létfilozófia között. Mégis újabban, 1960-ban, Frankfurtban Ön tartott egy konferenciát ezzel a címmel: « Az igazság és az igazságosság keresése ». Azt hiszem egy 1964-ben Németországban megjelent kötetnek ez volt a címe: *Igazság és Igazságosság* (*Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*). Kétségkvül itt van a kérdés csomója. Az emberi valorizálásának szándéka mozgatja Önnél az embertelen jelenségek kritikáját. Ezért kérdésem tovább-

ra is ez: Az Ön filozófiai gondolkodásában milyen szinten illeszkedik be az emberi miatti gond?

— GM: Szeretnék választ adni nagyon is jogos kérdésére: hol kapcsolódik gondolkodásomba az igazság és igazságosság visszonyára való reflexió? A választ az nehezíti meg egy kicsit, hogy — ezt jól tudja —, én sohasem gondolkoztam feltétlenül rendszeresen. Nem hiszem, hogy van nálam egy szisztéma, olyan szigorúan szervezett gondolat-egész, amelyen belül az említett reflexió egy meghatározott ponton helyezkedne el.

A döntő szerepet itt inkább az eseményre való reflexió játszotta, amint az imént magyaráztam. Egyre világosabbá vált számomra, hogy az igazságosság problémája első, hogy bizonyos szempontból teljesen igazat kell adnunk Platónnak: egy olyan állam, amely nem tartja az igazságosságot a legmagasabb helyen, ami azt megilleti, lealacsonyodott állam.

— PR: Úgy gondolom, hogy a kapcsolat az igazságosság érzéke és filozófiája más részei között főleg negatív témák révén valósul meg. 1951-ben megjelent könyve: *Az emberek az emberi ellen,* leleplezi az embertelenség minden formáját. Úgy látom, hogy Önnél a kérdés csomója mindig az absztrakció szellemének állandó kritikája. Az Ön spekulatív filozófiája — ha egyáltalán helyes a kifejezés — és a modern világra vonatkozó ítéletei között kulcshelyzete van ennek a kritikának. Megtaláljuk egyrészt a technika túlzásai és a pártos szellem bűnei ellen irányított bírálatban, másrészt a létezés vagy a lét mindenfajta « problematizálása » elleni kritikájában: mindkét esetben az absztrakció szellemének visszautasításáról van szó.

— GM: Ez teljesen igaz. Talán szememre hányhatják, hogy nem fejtettem ki kellőképp azt, amit e leleplezés po-

zitív alapjának lehetne nevezni, nem világítottam meg kellőképpen azt a gondolkodásmódot, amelynek nevében, vagy amely révén megítélem az absztrakció téves szellemét. Azt hiszem azonban, hogy — írásaim elemzésével — látni lehetne, hogy pontosan az ontológia alapján, a létre való reflexió segítségével válik az absztrakció szellemének leleplezése nemcsak lehetővé, hanem szükségessé. Egyébként azt kérdezem — és ezt a kérdést Önhöz intézem —, hogy vajon ezen a ponton nincs-e valamilyen mély megegyezés Heidegger és köztem, jóllehet a kifejezési formák nagyon különbözők.

— PR: Ezt egy meghatározott ponton verifikálhatjuk: amikor Ön leleplezi a lealacsonyító technikákat, állandóan visszatér a *sacrilège* (megszentségtelenítés) kifejezés. Akár a propagandáról van szó, akár az emberi élet mechanizálásának bizonyos szempontjairól, amely az ember természet feletti uralmából ered, Ön mindig visszatér erre a pontra: valamilyen szakrális magot megsértettek az emberben. Az ember szakrális mivoltának sértetlensége az Ön főgondja, ez alkotja filozófiája és elkötelezettségei mély egységét.

— GM: Igen, egyébként utolsó konferenciáimban ezért tértem vissza oly gyakran a szakrális (*sacrum*) kérdésére, azt kérdezve, hogy a technikáknak egyre jobban kiszolgáltatott világban mi lesz a szakrális sorsa. Úgy gondolom, hogy itt, a lét szakrális méltóságát illetően van megegyezés Heidegger és közöttem.

Természetesen, ezt igen nehéz kifejezni. Ezt a valamit az ember csak egymást követő megközelítések réven tudja elérni, és azt gondolom, hogy azok a konferenciák, amelyeket összegyűjtöttek az Ön által említett kis (német) kötetben, és amelyek franciául még nem jelentek meg, mind megannyi megközelítése a lét mint sacrum megra-

gadásának, az emberi személyben jelen levő szakrális lét megközelítései. Ez az alapelve azoknak a konferenciáknak is, amelyeket 1961-ben a Harvard egyetemen adtam és amelyek Franciaországban a bosszantóan megrövidített *Az emberi méltóság* cím alatt jelentek meg. Számomra arról volt szó, hogy a személy, a személyi méltóság hagyományos fogalmát újraértelmezzem, elkerülve azt, hogy pusztán racionális alapot adjunk neki a szó kanti értelmében.

— PR: Ez annyira igaz, hogy akkor is, amikor Ön az igazságosságról beszél, nem a jogi síkon mozog, ami az Ön által visszautasított intellektualizmust fejezné ki, hanem igazságosságon (*justice*) igaziságot (*justesse*) is ért, tehát nemcsak a racionalitást az emberben, hanem a szakrumra való képességét is.

— GM: Így van... Olyan elismerés ez, amely alapjában a pietással rokon. Itt a pietást olyan értelemben veszem, amelynek semmi köze a keresztény jámborsághoz, inkább olyan értelemben használom, mint amit a görögök adhattak neki.

— PR: De ha így áll a helyzet, még nehezebbé válik a kapcsolat a társadalmi és politikai rendben megnyilvánuló meghatározott magatartásokkal. Milyen fajta politikai elkötelezettség egyeztethető össze Ön szerint a filozófus küldetésével?

— GM: Gyakran próbáltam megkülönböztetni az alapvető és esetleges elkötelezettséget. Az alapvető elkötelezettség, úgy tűnik, a filozófus hivatásához tartozik; egy pillanatra sem fogadhatom el, hogy filozófus visszautasítja ezt az elkötelezettséget. De van pártos, esetleges elkötelezettség is, amelyet visszautasítok.

Az alapvető elkötelezettség a strukturális feltételekre vonatkozik, talán ezt kellene mondanunk: a személyes létezésre. Két példát említek. Számomra világos, hogy fel-

tétlenül el kell ítélnem a fajgyűlölet minden formáját. Másrészt nem tudom megengedni vallási kérdésben a türelmetlenséget. Íme két példa két különböző helyzetre, amelyekben, úgy gondolom, a filozófusnak valóban militáns álláspontot kell elfoglalnia.

A pártos elkötelezettség egészen más, valójában egy párt nevében vállalt elkötelezettség. Ön nagyon jól tudja, hogy egyes műveimben, különösen színdarabjaimban, nagyon élesen szembeállítottam a « partizánt » (a pártost) az emberrel, értem ezen a sajátosan emberi értékekhez ragaszkodó embert. Ez a mély értelme *A Dárda* c. darabomnak, amely néhány hónapja újra megjelent és amelyet egyik legjelentősebb írásomnak tekintek.

— PR: Ezt a megkülönböztetést az alapvető és pártos elkötelezettség között megtalálom abban a nagyszerű beszédében, amelyben Carlo Schmidt professzornak válaszolt 1964. szept. 20-án a Béke-díj átvételekor. Ebben a német környezetben nemcsak Heidegger közelében látom Önt, hanem Max Weber mellett is, aki megkülönböztette a meggyőződés-morált a felelősség-moráltól (ezt erő-morálnak is nevezte). Elfogadná-e Ön, hogy el kell ismerni az erkölcsiség két szintjét: az egyik kifejezi a mély elkötelezettséget, amely állandó nyomást gyakorol a politikai és társadalmi rendre, a másik viszont a lehetőség és az ésszerűség mértéke szerint érvényesül?

— GM: Rosszul ismerem Max Weber gondolatvilágát, de nem lepődnék meg, ha Önnek igaza lenne ebben az összehasonlításban. Másrészt talán itt ismét vissza kell térnünk Heideggerhez. Emlékeztetnünk kell arra, hogy Heidegger egy adott pillanatban több, mint elnézést tanúsított a hitlerizmussal szemben, és számomra ez nála eltörölhetetlen folt. Úgy vélem egyébként, hogy ez csak azért volt lehetséges, mivel filozófiai síkon bizonyos hiá-

nyosság volt nála, míg Max Weber mindig feddhetetlen maradt a lényeges síkon *.

— PR: Hogy legjobban jellemezzük az Ön magatartását mindezeken a síkokon és szemben ezekkel a veszélyekkel, a helyes kifejezés ez lenne: *virrasztó filozófus.*

— GM: Igen, én magam is ezt a kifejezést használtam Frankfurtban mondott beszédemben, amelyet Ön az előbb idézett. Azt hiszem, hogy ez lényeges funkció, vagy inkább olyan feladat, amely kötelezi a filozófust, hogy figyelje az eseményeket és mintegy őrködjék a mentalitások fejlődése felett; hiszen jól tudjuk, hogy valamenynyiünk minden pillanatban ki van téve annak a kockázatnak, hogy visszaesik, mondjuk így, a nyájmorálba, a konformizmusba, a teljesen irracionális erkölcsbe. Ezen a ponton teljesen egyetértek a múlt filozófusaival, pl. Léon Brunschvicg-gel. Bármennyire is különböző filozófiánk, mindig nagy tisztelettel gondolok erre az emberre.

VI. « *Újszokratizmus* »?

— PR: Kedves Gabriel Marcel, ezzel a hatodik és egyben utolsó beszélgetéssel elérkezett a pillanat, hogy próbáljuk meg a lehető legjobban megragadni életműve egységét. Kétségtelenül, amint már mondtuk is, nincs marceli rendszer. De lagalább próbáljuk körvonalazni azt az élő egységet, amely összefogja valamennyi témáját. Meg kell találnunk műve ama szempontjainak közös tengelyét, amelyeket külön-külön vizsgáltuk eddig: az ontológiai oldal, az egzisztenciális oldal, a drámai és az etikai oldal. Gondolja-e, hogy megtalálhatjuk ezt az egy-

* Heidegger és a nácizmus kapcsolatáról lásd a *Mérleg* dossziéját: 88/1,63-71. (*Ford.*)

séget egyetlen megjelölésből kiindulva, amelyet Ön *A Lét Misztériuma* bevezetőjében így fejezett ki: *újszokratizmus?*

— GM: Igen. De figyelmeztetem, hogy nem éntőlem ered ez az elnevezés. Joseph Chenu sugallta ezt nekem, aki jelenleg Marokkóban professzor, amikor rendszeresen járt szemináriumaimra. Ez a második világháború másnapján történt. Csakugyan azt gondolom, hogy ez a jellemzés a legkevésbé csalóka, minthogy én irtózom mindenfajta *izmustól*, bármily fajta legyen is. Úgy tűnik, hogy az újszokratizmusnak megvan az az előnye, hogy kiemeli a kérdezés központi helyét gondolkodásomban, tehát azt a tényt, hogy *én gyakran elsősorban azzal foglalkozom, hogy miként lehet helyesen megfogalmazni a problémákat, a kérdéseket, még az előtt, hogy keresném megoldásukat.*

Ez az elnevezés megfelel annak a ténynek is, hogy én egyre világosabban megláttam, a serdülőkor minden illúziója ellenére, hogy le kellett mondanom a rendszerépítésről. Világossá vált, hogy az én gondolkodásmódom összegyeztethetetlen a rendszeres gondolkodásformával. Talán hozzátehetném, hogy kritikai reflexióm arra irányult, hogy mi a kétértelmű és egy kicsit nyugtalanító az alany és rendszere közti viszonyban. Ez a kifejezés: « *megvan a rendszerem* », mindig zavart keltett bennem.

Úgy tűnt nekem, hogy mihelyt valakinek megvan a rendszere, azzal törődik, hogy azt kiaknázza, annak gondját viselje, és azok a szavak, amelyeket jól alkalmazhatunk az anyagi világ terén, a szellem síkján egy kicsit elveszítik értelmüket, vagy legalábbis azzal a kockázattal járnak, hogy jelentésük eltorzul.

Ebben az értelemben, kedves Barátom, azt hiszem, igaza van, amikor azt mondja, hogy az *újszokratizmus* megjelölést megtarhatjuk. Látom, hogy P. Tilliette S.J.

barátom is, az egyik legmélyebb rólam szóló tanulmányban, átvette ezt a kifejezést. Talán egy kicsit még továbbmehetnék. Egyre világosabbá vált számomra, hogy lehetetlen egy központban elhelyezkednem, amely mintegy Isten nézőpontja lenne: ez a nagyravágyás teljesen összeegyeztethetetlen a teremtményi állapottal. Ez magyarázza, hogy milyen helyet jelöltem ki filozófiai síkon az alázatnak, ellentétben a gőggel, a *hübrisszel.* Természetesen, ez nem jár nehézség nélkül, mivel az alázat maga is lehet nagyravágyás, és akkor önmagát rombolja le. De azt látom — és valószínűleg ez színházamban a legérezhetőbb —, hogy el kell ismernünk a kétértelműséget, ami mindahhoz hozzátapad, amik vagyunk, amik mint egyenlők, mint alanyok vagyunk.

Felolvasok néhány sort *A Megbízott* III. felvonásából, amelyek pontosan kifejezik amit mondani akarok. Egyik rokonszenves hősöm, Antoine Sorgue mondja: « Igen és nem, ez az egyetlen válasz ott, ahol mi magunk forgunk szóban; hiszünk és nem hiszünk, szeretünk és nem szeretünk, vagyunk és nem vagyunk. De ha így áll a helyzet, akkor útban vagyunk egy cél felé, amelyet valamennyiben együtt látunk és nem látunk ».

— PR: Ez a szép szöveg elvezet bennünket ahhoz a fontos témához, amely központi életművében: *úton levő ember, Homo Viator,* amint egyik könyvének címe is jelzi. Nem szeretném, ha ez a szó gyorsan azt sugallná, hogy egy ismert cél felé tartó utazásról van szó, amint ez történne itt a tapasztalat témájára való helytelen hivatkozás révén. Az úton levés témája inkább a tekervényes utat, az aprólékos keresést és körültekintő előrehaladást sugallja Önnél. Abban a kiváló tanulmányban, amelyet az előbb idézett, P. Tilliette nagyon jól leírja, milyen vidám és egyszerre kemény munkát jelent Önnél a gondolkodás. Erre az elemzésre gondolva azt javasolom, kém-

leljük ki azt, amit én az Ön reménységfilozófiája *visszájának* nevezek, vagyis pontosan a úton levést. Ez talán elvezet bennünket egy központhoz, amelyet nem tudtunk megtalálni, és amelyet nem is kell keresnünk a gondolatrendszer oldalán. Csakugyan, azt mondhatnánk, hogy valami titkos hasadás ketté osztja az Ön gondolkodását: egyik oldalon ott van az idők jeleinek éber diagnózisa, a másikon a megtestesülés, a konkrét lét reflektált ünneplése. Ön egész filozófiájában dualista-ellenes, és mégis jelen van két tonalitás: egy keserű, és egy magabiztos, sőt örvendező tonalitás. Azt is mondhatnám, hogy művében állandóan egymással szemben áll a fény metafizikája és a sötétségek szociológiája. Hol a kettő között a kapcsolat? hol történik a kapcsolódás? Azt mondanám, hogy bizonyos értelemben a tapasztalatban történik. E kifejezés először megtévesztő, de ha sikerül egyszerre figyelnünk, együtt tartanunk a tapasztalatot és az úton levést, talán megközelítjük a központot.

— GM: Kedves Ricoeur, úgy tűnik, hogy Ön világosan lát, mert ha igyekszem áttekinteni a megtett utat, megállapítom, hogy lassanként újraértékeltem a tapasztalatot.

Emlékszem — és meg kell mondanom, hogy számomra e visszapillantás bosszantóan hat —, milyen megvetéssel tekintettem serdülő koromban az empirizmusra. Igaz, hogy ez az empirizmus főleg angol formában jelentkezett: Locke-ra és még inkább Hume-ra gondoltam.

Később kapcsolatba kerültem az amerikai gondolkodással, nevezetesen William James-szel; kétségkívül módosítanom kellett ítéletemet. De azt hiszem, hogy gondolatvilágom nem annyira a filozófusokkal való kapcsolat által öltött határozott formát, hanem inkább az élet ténye következtében: a másokkal való élet, a reflexió

másokra, másokkal való viszonyra, tehát arra az *inter-szubjektivitásra*, amiről talán nem beszéltünk eleget, de amely olyan lényeges számomra. Azt hiszem, itt valamit még hozzá kellene adnom a mondottakhoz. Azt kellene mondani, hogy az inter-szubjektivitás nyitottság a másik felé; állandóan fenyegetett nyitottság, mert az én minden pillanatban becsukódhat, betömheti ezt a nyitottságot, és így önmaga foglya lesz és a másikat csak önmagához való viszonyában veszi tekintetbe. De ez a nyitottság a másik felé lehetséges (egészen más nyelvezetben ez a szeretet): ehhez az alapvető bizonyossághoz jutottam el. Azt hiszem, hogy az *agapè* szintjén, a szeretet vagy az inter-szubjektivitás szintjén alakult át valamiképpen a tapasztalat, olyan mértékben, amennyire a próbatétel értékét vette fel.

— PR: Igen, az Ön meditációja a misztériumról emiatt különbözik az elmenekülés vagy számkivetés tendenciájától. Beszéltünk Szókratészről: Ön szókrátészi, de biztosan nem platonikus, ha igaz az, hogy a « platonizmus » « máshova », « túlra » ragad bennünket. Pontosan az inter-szubjektivitás, a másik problémája viszi vissza Önt a kimeríthetetlen konkréthoz: a másik *elismerése* szüntelenül visszaviszi a tapasztalathoz és ezt próbatétellé alakítja át.

— GM: Igen, azt hiszem helyesen alkalmazza az *elismerés* kifejezést. Azt hiszem, ez központi nálam és minden irányban szerepet játszik.

Gondolhatunk itt a *reconnaissance* kettős jelentésére: felismerés, felderítés, és elismerés, hála. Szerintem a lényeges az ember számára, hogy felismerje és elismerje vétkeit, tévedéseit.

— PR: A reménység igazi jelentését is erről az oldalról, a fel- és elismerés aktusából kiindulva kellene keres-

nünk: nem szembehelyezni a tapasztalattal, hanem megkülönböztetni a tapasztalat sűrűjében. Előttem van az előbb idézett Antoine Sorgue egy másik válasza, ezt olvasom a *Megbízottban*: « Nemcsak ezek a kikémlelhetetlen vizek vannak, hanem ott a fény világa is, és ott már nem mi húzunk, hanem húznak minket; mert ez a kegyelem világa; ez egyre világosabb és egyre tartósabb lesz, amint egyre jobban hiszünk ». E szöveg természetesen hosszú kommentárt igényelne; de röviden összefoglalja azt, ami kétségtelenül az Ön reflexiójának lényeges eredetisége. Ugyanakkor rögtön kételyt, ellenvetést vált ki: vajon a kegyelemre való hivatkozás nem zárja le önkényesen azt, ami előzőleg kereső — kérdező úton járás volt? Hogyan tudja Ön összeegyeztetni a kegyelemhez való keresztény folyamodást a szókrátészi gondolkodásmóddal?

— GM: Emlékezzünk arra először is, hogy a szokratizmus nem szkepticizmus, hanem keresés, tapogatódzó keresés, de nem foglalja magában azt, hogy az ember becsukódik a fénynek, amikor látja azt.

Így kell felfognunk a kegyelmet. Sok teológus engedett a kísértésnek, szerintem, amikor oktalanul objektivizálta, tárgyiasította a kegyelmet, pl. oknak gondolva. E pillanattól kezdve a kegyelem megszűnik kegyelem lenni és hamis tudás rugója lesz. De semmi ilyesmiről nincs szó Antoine Sorgue idézett szavaiban; egyszerűen egy hívő szavai ezek, aki keresi útját, aki úgy érzi, hogy megvilágosodott, de aki tudja, hogy ő maga még kioltathatja meggondolatlan tettei, vétkei által ezt a fényt, amely lépteit vezeti.

— PR: Igen, meg kell érteni, hogy a reménység és az úton járás nem két különböző dolog, hanem a reménységnek köszönhető, hogy az úton járás nem egyszerűen tévelygés. Nagyon szeretem egyik kifejezését: « *lenni*

annyi, mint úton lenni », ez a reménység, ez adja az Ön egész keresésének a *tempót*, ezt az egyszerre tapogatódzó és magabiztos jelleget. Mert a létezés labirintusa jellemzi és ugyanakkor a reménység csillagsugara járja át művét, ez a kettő alkotja konkrét filozófiája teljességét. Itt gondolok egy másik kifejezésére is: « Remélek benned mindkettőnkért » (*J'espère en toi pour nous*). A reménység mindig visszatér, de tapasztalatunk *alatt*, mondhatnám, nem fölötte.

— GM: Talán hozzátehetnénk, hogy a reménység nálam a készenléthez kapcsolódik, ez pedig a türelemhez. Azt gondolom, ezek is olyan értékek, amelyeket minden nagy lelki mester elismert, de amelyekkel a filozófusok, főleg a jelenkori filozófusok nem foglalkoztak kellőképpen.

— PR: Talán itt kapcsolódnak egymáshoz bizonyos témák, amelyeket elvontan tárgyalva nehéz egymással kapcsolatba hozni, mint pl. a lét és az egzisztencia. A létet és a reménységet egy oldalra kell helyezni, miként az egzisztenciát és az úton járást. Ha megértjük a reménység és az úton járás mély egységét, megértjük a lét és az egzisztencia kettős kérdésének kibogozhatatlan kapcsolatát is. Ön Péguy, Emmanuel Mounier és mindazok fajtájához tartozik, akik megragadták a testi és a lelki mély egységét. Egész gondolkodása tanúsítja [. . .] a megtestesülés — ez az alapja minden tévelygésünknek és keresésünknek — és a reménység szoros folytonosságát; ez a reménység nem más, mint szüntelen útnak indulás.

— GM: Azt hiszem teljesen igaza van, amikor Péguyre emlékeztet. Biztos, hogy nagyon kevés olyan író van, akihez sok szempontból annyira közel érzem magamat. Mindent egybe véve közelebb érzem magam Péguyhez, mint Claudelhez, mindenesetre közelebb Péguy

gondolkodásmódjához, állítás-módjához, mint Claudelé-hez, bármennyire is csodálom ez utóbbi lángeszét, és bármilyen nagy befolyást gyakorolt is rám 1912-14 körül.

— PR: Egyébként nem gondolom, hogy Péguy idézése beszélgetéseink végén eltávolít bennünket Szókratésztől, mert Szókratész szelleme a « kockázaté » is, a « szép kockázaté ». Nemde elhagyja a színpadit *Phédon* végén egy vágy és egy hívás révén? Ezt tesszük mi is most.

Befejezésül felolvasom a *Homo Viator* végkövetkeztetését: « Az átalakulás szelleme. Amikor megkíséreljük eltörölni azt a felhőhatárt, amely elválaszt bennünket a másik országtól, vezesd újonc tettünket! És amikor üt a meghatározott óra, ébreszd fel bennünk a vidámságot, az utas jókedvét, aki becsatolja hátizsákját, miközben a párás ablakon túl tovább feslik a hasadó hajnal! »

3.

Metafizikai Napló

ÊTRE ET AVOIR

1929. február 28

Egy esedékes beszélgetés kapcsán arra reflektáltam, hogy az idő feletti egyetlen lehetséges győzelem, szerintem, részesedik a hűségből. (Milyen mély Nietzsche mondása: egyedül az ember az a lény, aki ígéretet tesz). Nincs olyan kiváltságos állapot, amely lehetővé tenné, hogy túlszárnyaljuk az időt: Proust tévedése az, hogy ezt nem értette meg. Az az állapot, amelyet leír, csak a *csalétek feltűzése* (*amorçage*) értékével bír. Úgy érzem, hogy ez az *amorçage*-fogalom egyre központibb helyet foglal el gondolkozásomban. De főleg azt kell látni (és azt hiszem, itt válok el Fernandez felfogásától), hogy ennek a hűségnek, hacsak nem akar meddő maradni, sőt puszta makacssággá zsugorodni, egy abszolút adottságból kell kiindulnia (ezt legfőképpen azokkal a lényekkel kapcsolatban érzem, akiket szeretek). Kezdetben kell lennie a *letét* tapasztalatának; valamit ránk bíztak, így nemcsak önmagunkkal szemben vagyunk felelősek, hanem egy aktív és felsőbb princípiummal szemben is, — és akaratom ellenére alkalmazom ezt a gyűlöletesen elvont szót.

Amint M-nek írtam, egyszerre vágyom is és félek is elkötelezni magam. De ismét csak..., érzem, hogy a kez-

detnél van valami, ami túlmutat rajtam — olyan elkötelezettség, amelyet *elfogadtam,* a lényem legtitkosabb mélyén nekem tett ajánlatra válaszolva... Meg kell érdemelni mindezt. Különös dolog — és mégis mennyire világos! —, hogy csak úgy hiszek továbbra, ha továbbra is érdemet szerzek. Itt valami csodálatos kapcsolat van.

1929. március 5

Nem kételkedem többé. Csodálatos boldogság ma reggel. Most az elsőízben világosan megtapasztaltam *a kegyelmet.* Ezek félelmetes szavak, de így van.

Végre körülfogott a kereszténység; és belemerültem. Boldogító elmerülés! De nem akarok többet leírni.

És mégis szükségét érzem ennek. A dadogás benyomása..., igazi születés ez. Minden megváltozott.

Most világosan látok rögtönzéseimben is. Egy másik — ellentétes — metafora jelentkezik: azé a világé, amely teljesen jelen volt és végre felmerül.

1929. március 6

Jegyzetek az időről, amelyeket fontosaknak tartok. Amíg az alanyt mint tiszta receptivitást (befogadóképességet) gondoljuk el, az idő és az időtlen viszonya aránylag egyszerű: csakugyan, felfoghatom magamat úgy, hogy folyamatosan felfogok valamit, ami egy bizonyos értelemben egyszerre adva van (az olvasás metaforája); de ez csak absztrakció. Az alany nem tiszta receptivitás; vagy pontosabban ez a felfogás (*appréhension*) maga is esemény (események meghatározatlan sora); magában foglal egy eseménysort, amely elválaszthatatlan attól a történettől, amelyet felfed. Más szóval: az alany elkötelezett, amennyiben aktív szereplő (*agent*) (és csak úgy

receptivitás, hogy ugyanakkor cselekvő is) abban a tartalomban, amelyet — úgy tűnik — csak egyszerűen kibogoz. Rendkívül bonyolult helyzet, amelyet helyesen kell *elgondolnunk* (átgondolnunk). Biztos vagyok benne, hogy ez az igazi út, de vajon sikerül-e ezt kibogoznom? [...]

1929. március 7

Nem tévedtem: az ember súlyos tévedést követ el, ha úgy tekinti az időt, mint felfogási módozatot (*mode d'appréhension*). (Így ugyanis az ember kénytelen úgy tekinteni az időt, mint rendet, amely szerint az alany felfogja önmagát, és ez csak úgy lehetséges, hogy az alany — hogy úgy mondjam — « elszórakozik magán kívülre » és eszmeileg szakít az alapvető elkötelezettséggel, ami azzá teszi, ami; az elkötelezettség szót itt egyszerre két értelemben véve).

Végeredményben ezt akartam mondani, amikor tegnap délután azt gondoltam, hogy az idő a próbatétel (*épreuve*) formája. Ebből a szempontból — ha a számomra kimeríthetetlen metaforát, az Abszolút Rögtönzést alkalmazzuk — eljutunk ahhoz a gondolathoz, hogy túlszárnyalni az időt egyáltalán nem annyit jelent, mint felemelkedni, amint azt minden pillanatban meg lehet tenni a *totum simul* üres eszméjével (üres, mert rajtam kívül marad, és következésképp valamiképpen élettelenné válik), hanem egyre ténylegesebben részt venni a teremtő szándékban, amely az egészet (együttest) áthatja. Más szóval: felemelkedni olyan szintre, ahol az egymást követés egyre kevésbé tűnik adottságnak, ahol az események filmszerű elképzelése egyre inkább alkalmatlan, sőt hosszú távon lehetetlenné válik.

Ez számomra egyre fontosabbnak tűnik. Itt, és talán egyedül itt van az átmenet a teremtő fejlődéstől a vallásfilozófiához, de ez az átmenet csak a részesedés konkrét dialektikája révén történhet. (Marcel itt világosan Bergsonra utal. 1934-ben megjegyezte, hogy ez az 1929-es megjegyzése érvényes marad Bergson *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* c. műve megjelenése után is. *Ford. megj*).

[...]

Végeredményben módszerem mindig ugyanaz: egy bizonyos alapvető metafizikai szituáció elmélyítése, amiről nem csupán azt kell állítani, hogy enyém, hiszen lényegileg abban áll, hogy *én vagyok* (azonos énemmel).

Nem tudom nem leírni, hogy ez a világosság, amely gondolkodásomban gyúlt, számomra nem más, mint a Másik, az egyedüli Gondolat meghosszabbítása. Az öröm teljessége.

Az előbb sokáig Brahmsot játszottam, olyan zongoraszonátákat, amelyeket nem ismertem. Ezek most már mindig e felejthetetlen pillanatokhoz társulnak emlékezetemben. Hogyan őrizhetem meg az elözönlés, az abszolút bizonyosság, a beburkoltság érzését?

1929. március 8

[...]

E napok hihetetlen lelki sűrűsége. Életem megvilágosodik egészen a múlt mélységeiig, és nemcsak az *én* életem.

Minden engedékenység, amelyet magunknak engedélyezünk, talán egy további korlátozás, amelyet magunkra kényszerítünk, anélkül, hogy sejtenénk: lánc. Itt az asz-

kézis metafizikai igazolása: eddig sohasem értettem meg ezt.

A valóság mint misztérium, csak mint misztérium érthető. Önmagam ugyanígy.

1929. március 9

Az előbb egy nagyon fontos gondolatom jelentkezett. Nem tudom többé semmiképpen sem elfogadni az igazságon *túli* eszméjét: egyébként ez a gondolat már régóta kellemetlen érzést keltett. Az igazság és a lét közti hiátus (margó) mintegy magától betöltődik, mihelyt ténylegesen megtapasztaltuk Isten jelenlétét, és ezentúl már, a hit szemében, a részleges igazságok nem érdemlik meg nevüket.

A hit a nem látott dolgok evidenciája: állandóan ismétlem ezt a fényes formulát, amely csak utána (a hitaktus után, *ford.*) világít.

Egyre tisztábban tudatosítom az akarat szerepét is a hitben. Egy bizonyos állapotban kell megmaradni, amely — emberi szinten — megfelel a kegyelemnek. Ebből a szempontból ez lényegében hűség, a legnagyobb lehetséges hűség. Ezt közvetlenül febr. 25-étől felismertem vakító világossággal.

1929. március 11

Egy üdvös gondolatom támadt, amelyet le akarok jegyezni. Végeredményben az evangéliumi elbeszélésekkel szemben tanúsított kritikus magatartás mélyén ez a burkolt állítás húzódik meg: a dolgoknak nem « így » kellett volna történniök. Más szóval: mi magunkban elképzeljük — ez valóban meglepő beképzeltség és ostobaság! — annak eszméjét, hogy milyennek *kellett volna*

lennie a kinyilatkoztatásnak. Azt is erősen érzem, hogy ebben a kritikában mindig ott van a gondolat, hogy *ez nem lehet igaz,* következésképp találnunk kell lyukakat, ellentmondásokat stb. Úgy tűnik nekem, hogy az egyéni tudatnak ezt a jurisdikcióját gyökerében (alapelvében) vissza kell utasítanunk. Ez mindig az evangéliumi szó: Legyetek olyanok, mint a kisdedek! Magasztos szó, de teljesen érthetetlen annak, aki hisz az érettség bizonyos belső értékében. Mindezt el kell mélyítenem, végtelenül kiaknáznom.

Egészen világos, hogy mihelyt valaki *a priori* tételezi a csodák lehetetlenségét, a tagadó exegézis érvelése nemcsak elveszíti minden értékét, hanem lényegileg gyanús lesz.

Gondoltam arra is, hogy a hihetőség feltétlenül igazolt olyan tény által, mint amilyen Claudel, Maritain és mások megtérése. Abszolút kétségbevonhatatlan, hogy hihetünk ezeknek az eseményeknek. Márpedig senki nem fogadhatja el, hogy a kellő információ hiányában hittek. Így tehát, ezt a hitet alapul véve azt kell kérdeznünk: milyen feltételek mellett lehetséges e hit, vagyis a ténytől visszamenni a feltételekhez. A vallási reflexió igazi, egyetlen igazi lejtője.

1929. március 12

Ma reggel eléggé szenvedtem és nehezen olvastam a Trentói Zsinat katekizmusát a keresztségről. Mindezt nehezen tudom elfogadni, és ugyanakkor az a furcsa benyomásom, hogy valami átalakulás folyik bennem, mintha az ellenállásokat valami összezúzná vagy megemésztené. Vajon illúzió ez? Mindezt sokáig kívülről láttam. Most hozzá kell szoknom egészen más látásmódhoz. Ez nagyon nehéz. A belső kiégetés benyomása tart.

1929. március 21

Kínos korszakot éltem át, sötétet. Számos akadály, amelyeket egyébként nehéz felfedezni. A legnehezebb nap vasárnap volt, azt hiszem. Hétfőn este a hosszú beszélgetés M-mel rendkívül jótékony hatással volt rám, hasonlóképpen utolsó beszélgetésem A(lterman) abbéval. Igazában a katekétikai oktatást viseltem el nehezen, abban a pillanatban, amikor az Istennel való eleven kapcsolat, ha nem is megszakadt, legalább is végtelenül meglazult. Ma az a benyomásom, hogy visszaszereztem, a szó teljes értelmében. Ami leginkább támogat lelkileg, az az akarat, hogy ne legyek azok oldalán, akik elárulták Krisztust, vagy egyszerűen a vakokkal. Itt van most számomra az Evangélium termékenyítő központja.

1929. március 23

Ma reggel megkereszteltek olyan lelkiállapotban, amelyet alig mertem remélni: semmi exaltáció, hanem a béke, az egyensúly, a reménység és a hit érzése.

A Luxemburg-kertben felmerült egy gondolatom, amelyet le akarok jegyezni. Végeredményben a tér és az idő valamilyen módon a kísértés formái. Abban a tényben, hogy elismerjük e kísértés jelentéktelenségét az idő és a tér végtelenségéhez képest, összefonódik a gőg és a hamis alázat, mert az ember azt hiszi, hogy ideálisan egybeesik e kettős végtelennel mint megismerési tárggyal. *Isten szédületes közelsége.* Visszatérés az *itt és most*-hoz, amely visszanyeri értékét, páratlan méltóságát. Ezt el kell mélyítenem. Nagyon fáradt vagyok ma este ahhoz, hogy többet írjak.

(*Forrás*: G. Marcel, *Être et Avoir I. Journal Métaphysique,* Aubier, Párizs, 1968).

4.

A filozófiai ateizmus

POUR UNE SAGESSE TRAGIQUE ET SON AU-DELÀ

(Plon, Párizs 1968, 231-249 old.)

Annak, aki a filozófiai ateizmusra reflektál, elsőként ez a kérdés vetődik fel: tulajdonképpen miről is van szó, mit jelöl ez a kifejezés? Mert el kell hárítani a negatív vagy ateista tendenciájú agnoszticizmust, amely a XIX. század második felében virágzott. A filozófiai ateizmus Isten formális, kifejezett tagadását jelenti. (Nemcsak Isten létének tagadását, mert elgondolhatunk olyan teológiát, amely — anélkül, hogy tagadná Istent — nem tételezi őt mint létezőt).

De hozzá kell fűznünk, hogy az ateizmus csak annyiban filozófiai, amennyiben magával von egy bizonyos nagyravágyást, és itt, legalábbis kezdetben, nem kell e szónak pejoratív mellékzöngét adnunk. Olyan ateista filozófus, mint Sartre, akire, természetesen különösképpen is hivatkozom a következőkben, erősködik, hogy nemcsak azt bizonyítja vagy igazolja, hogy Isten nem létezik, hanem azt is, hogy nem létezhet, mert állítása ellentmondást foglal magában.

Ez azonban még nem elégséges, hogy filozófiai ateizmusról beszélhessünk. Ezenkívül az ateista filozófusnak le kell rombolnia azokat az illúziókat, amelyekbe beleesz-

tek vagy most is még beleesnek azok, akik nemcsak Isten létét állítják, hanem hozzá akarják kapcsolni mindazt, amit mint vitathatatlan vallási tapasztalatot tekintenek.

Így tehát, a nevére méltó filozófiai ateizmusnak úgy kell mutatkoznia, mint demisztifikáló vállalkozásnak. Ez különösen is világos a marxizmus esetében, de igaz olyan eszmeirányzatra is, amely Nietzschétől ered.

Az ateista filozófusnak tehát, hogy mint ilyen mutatkozzék be, képesnek kell lennie arra, hogy ezt mondja az Istenben hívőnek, vagy mindannak, aki valamilyen formában állítja Isten létét: « Az Ön helyébe teszem magam, vagyis képes vagyok arra, hogy rekonstruáljam azt, amit Ön tapasztalatának nevez, bármilyen módon jelentkezik is, de azonkívül még rendelkezem azzal a hatalommal is, amit — úgy látszik — Ön nem birtokol, ti. hogy helyesen tudom értelmezni ezt a valóságos vagy állítólagos tapasztalatot ».

Azt mondhatnánk tehát, úgy tűnik, hogy az ateista filozófus olyan helyreigazító műveletet hajt végre, amelyet a kopernikuszi csillagászéhoz hasonlíthatunk, aki helyreigazította a geocentrikus felfogás naív ítéletét. « Amikor azt mondja, hogy a Nap kering a Föld körül — mondja a csillagász —, hamisan értelmez egy látszatot, amelyet mint látszatot nem lehet kétségbe vonni. Igaz az, hogy Ön úgy látja, hogy a Nap jár körben a Föld körül. De én, a csillagász, meg tudom magyarázni ezt a jelenséget (látszatot). Ha Ön csupán csak azt mondaná: látom vagy úgy hiszem, látom, hogy a Nap megkerüli a Földet, semmiféle szemrehányást nem vonna magára, de tévedése abban van, amit e kétségtelen adottságból kiindulva mint értelmezést hozzáad ». Úgy tűnik, hogy az ateista filozófusnak hasonló álláspontot kell elfoglalnia azzal szemben, amit a vallási tudat illúzióinak

nevez, mint amilyet a csillagász foglal el a geocentrikus naív felfogással szemben.

De itt egy nagyon fontos megjegyzést kell tennünk; ebből pedig az következik, hogy az említett összehasonlítás valószínűleg teljesen félrevezető. Világos, hogy a kopernikuszi csillagász helyettesíti azt, ami a valóságban csak geocentrikus hipotézis, egy másik hipotézissel, amely megmagyaráz egynéhány korlátolt számú tényt, amelyek a geocentrikus hipotézisben nincsenek megmagyarázva vagy megmagyarázhatatlanok. De a kérdés az, hogy vajon az isteni valóság állítását lehet-e bármilyen módon egy hipotézishez hasonlítani. Ha nem lehet — és ezt kell állítanunk —, az említett hasonlatot szofizmának és használhatatlannak kell tartanunk. De még nem sietem el ezt a pontot, amelynek rendkívüli jelentősége van ilyen összefüggésben...

Itt azonban elkerülhetetlenül egy újabb kérdés vetődik fel annak, aki reflektál azokra az alapvető kijelentésekre, amelyek nélkül a filozófiai ateizmus nem alakulhat ki. Milyen alapokra helyezkednek ezek az állítások? Vagy pontosabban: milyen természetű az a bizonyosság, amelynek nevében az ateista filozófus a kérdéses tételeket kimondja?

Minden egyszerű lenne, ha a kezdetnél bizonyos tényekről lenne szó, amelyeket az ateista filozófus megismert és amelyek megkülönböztető értékkel rendelkeznének. Az ateista filozófus, aki e tények birtokában lenne, képes lenne ezt mondani a hívőnek: « Mivel Ön nem ismeri ezeket a döntő tényeket, azért képzelheti, hogy Isten létezik; de fel akarom világosítani a valóságról. Két dolog közül az egyiket kell választania: Vagy elfogadja azt, hogy szembenéz a tényekkel és meglátja, hogy arra késztetik (kötelezik), hogy Isten nem létezését kijelentse, vagy pedig a rosszhiszeműségbe (*mau-*

vaise foi) menekül, akár azért, mivel e tényeket önkényesen kétségbe vonja, akár azért, mivel nem akarja elfogadni minden következményüket ».

De vajon elfogadható-e ez az értelmezés, amely lényegében arra szolgál, hogy az ateista filozófus objektív igazolást adjon álláspontjának? Lehet-e itt olyan megkülönböztető, ami a tény rendjéből való? Vagy még mélyebben: elgondolható-e, hogy egyáltalán létezhet ilyen döntő megkülönböztető?

Tagadhatatlan, hogy egy bizonyos materialista és evolucionista szcientizmus a XIX. században ilyenfajta ateizmushoz jutott el; és mégha visszamegyünk is a múltban Gassendihez vagy akár Epikuroszhoz, olyan emberekkel találkozunk, akik azt állították, hogy sikerült nekik igazolniok a dolgok objektív struktúrájának létezését, illetve azt, hogy összeegyeztethetetlen ez az objektív struktúra és az Isten valóságára vontakozó hagyományos állítás. És én arra hajlanék, hogy még ma is az ilyen összeegyeztethetetlenség eszméje kísérti a dogmatikus ateizmust. Ám nagyon könnyen kimutatható, hogy filozófiailag tarthatatlan az ilyen fajta álláspont. Csakugyan: minél inkább tudatosítjuk, hogy Isten állítása egészen sajátságos jellegű, — és ezen mindenekelőtt azt kell érteni, hogy transzcendens valóságot céloz meg —, annál inkább számot vetünk azzal, hogy bármilyen tény, bármilyen objektív struktúra nem helyezhető semmiképpen sem ennek a valóságnak a szintjére, következésképp nem zárhatja ki ezt. Egyébként tény az, hogy vannak tudósok minden tudományágban, akik ugyanakkor hívők is. Világos, hogy e tudósok — akár csillagászok, biológusok vagy fizikusok — és nem hívő kollégáik között a megkülönböztető nem lehet az objektív rendből való. Másképpen kifejezve: az ateista biológus, aki ateista filozófusként mutatkozik be (a fentebb meghatározott értelemben), egyál-

talán nem állíthatja, hogy olyan tények birtokában van, amelyeket a hívő fizikus nem ismer. Mert különben így következtetne: « A hívő fizikus valahogyan rosszhiszemű; bizonyos irracionális tényezők, amelyek származhatnak a hagyományból, a szokásból, az érzelemből stb., mintegy eldugaszolják okoskodását és megakadályozzák, hogy levonja a következtetést ezekből a tényekből, amelyeket ugyanúgy ismer, mint mi ».

Természetes, hogy itt nem pusztán az ateista tudóst tartom szem előtt, hanem azt, aki egyben filozófiai álláspontot foglal el (ez volt pl. Le Dantec esete). De az is lehetséges, hogy az ateista tudós egy különböző, egyébként sokkal zavarosabb álláspontot foglal el, amely ezt állítja: az Isten szó számomra semminek sem felel meg, de megállapítom, hogy másképp áll a helyzet kollégáimmal, akikkel egyébként tudományos területen minden nehézség nélkül kommunikálok. Nem tudom, mit gondoljak e köztünk levő különbségről, mivel nem vagyok filozófus, nem minősítem. De a filozófus sajátja éppen az lesz, hogy nem szorítkozik erre az egyszerű megállapításra, hanem az értékítéletet és az igazságra vonatkozó ítéletet vezeti be a meghatározatlan üresbe.

Ebben a távlatban tehát világos, hogy az ateista filozófus változatlanul leleplezi ellenfeleinél a rosszhiszeműséget, amelynek természete egyébként esetenként különböző lehet.

Ezzel eljutunk oda, hogy elismerjük: az a biztonságérzet, amelyről fentebb szó volt, valójában nem abban áll, hogy (az ateista) birtokában van bizonyos objektív adatoknak, amelyek a megkülönböztető funkcióját töltik be, hanem inkább abban a tényben, hogy az illető olyan éleslátást (*lucidité*) tulajdonít magának, amellyel — és ezt igyekszik kimutatni — a hívő nem rendelkezik. Úgy tűnik nekem, hogy elvileg ezt tételezhetjük: az ateis-

ta filozófus, mint ilyen tökéletesen éleslátó akar lenni és annak hiszi magát. De itt álljunk meg egy pillanatra: mit is akar jelenteni ez az *éleslátó* szó? Lehetséges-e sajátosan optikai értelemben vennünk? Más szóval: vajon az ateista filozófus igazában azt erősíti, hogy ő *látja* azt, amit ellenfele nem lát vagy nem akar látni? Nem szorítkozhatunk ilyen leegyszerűsítő magyarázatra. Annál kevésbé, mivel a tág értelemben vett hívő, vagy az Isten létét állító filozófus sem helyezkedik a « látás » területére. Egyébként ne feledjük el, hogy a filozófiai ateizmus abban áll, hogy egy távollétet, egy hiányt, egy tagadást tételez. Márpedig világos, hogy egy hiányt vagy tagadást nem lehet látni, hanem csak elgondolni, vagy utalni rá. Így tehát kénytelenek vagyunk elhagyni az optika területét. Ezért az éleslátást (*lucidité*) nem annyira éles, átható látásként határozzuk meg, hanem mint helyes vagy szigorú gondolkodást.

De itt új nehézségek merülnek fel az ateista előtt: mert a helyességet vagy a gondolkodás szigorát végül is csak sajátos kritériumok szerint definiálhatjuk, amilyen pl. a matematikai okoskodás, a kísérleti megtapasztalás, az induktív okoskodás stb. De bármiképpen fogjuk is fel az Istenre vonatkozó állítást vagy az alapvető hitaktust, napnál világosabb, hogy mindkettő egészen más dimenzióba tartozik, és itt a pontosságot vagy gondolkodási szigort újra kell értelmeznünk, vagy transzponálnunk kell.

Ez még nem minden: nem tűnik lehetségesnek, hogy éleslátásról beszéljünk, anélkül, hogy ugyanakkor ne hivatkoznánk bizonyos optimális feltételekre, amelyeket megvalósíthatna, vagy meg kellene valósítania az éleslátó szellemnek. Kétségtelen, hogy az ateista filozófus (akár kifejezett ateizmusa, akár nem), nemcsak élvezi ezeket az optimális feltételeket (hiszen nem tényleges helyzetről van szó, amely kezdetnél az övé lenne), hanem

azt állítja, hogy azokat a saját hasznára meg is tudja valósítani. E feltételek közül kétségtelenül a legfontosabb az lenne, hogy elvonatkoztatna azoktól a vágyaktól, törekvésektől vagy egyszerűen előítéletektől, amelyek szerinte csak zavarják a gondolkodást.

De ha jól meggondoljuk, felismerjük, hogy itt nemcsak egy nehézséggel, hanem egy aporiával állunk szemben: vagyis az ellenfél, ebben az esetben a hívő, kétségkívül visszautasítja mint normálist vagy *a fortiori* mint optimálist azt a légkört, amelyet az ateista filozófus akar megteremteni. Valószínűleg a hívő a hitetlent még azzal is vádolja, hogy tételt tévesztett, ami a szofizmus legfőbb formája: « Igaz, mondja a hívő, ha tapasztalatom olyan tényre vonatkozik, mint pl. egy kémiai vagy biológiai folyamat, teljesen el kell vonatkoztatnom attól, ami hátsó gondolatom lehetne. Lehetséges, hogy tapasztalatomtól várom egy teória megerősítését, amelyhez ragaszkodom, de a legelemibb becsületesség megtiltja nekem, hogy vágyamat összekeverjem tapasztalatom eredményével, amelyet úgy ahogy regisztrálnom kell. Ehhez az eredményhez viszonyítva mintegy tabula rasa-ként kell viselkednem. De a hit esetében másképp áll a helyzet: mert az állítás, amiről itt szó van, csakis transzcendens lehet, tehát amely túlszárnyal minden adott objektív tapasztalatot vagy ami annak vehető ».

Itt ismét csak azzal állunk szemben, amiről korábban már beszéltünk. Az Istenre vonatkozó állítás nem fokozható le semmiféle hipotézisre. De ennél sokkal tovább kell mennünk: az egzisztenciális teológiával azt gondolhatjuk, hogy ez az állítás nem választható el egy bizonyos szenvedélyes érdektől, vagy attól, amit Paul Tillich nagyon helyesen *Ultimate Concern*-nek nevez. És ott, ahol hiányzik ez a szenvedélyes érdek, az állítás meggyengülhet egészen addig, hogy elveszíti jelentőségét.

Ez azt jelenti, hogy az ateista filozófia, amikor a hangsúlyt arra helyezi, amit éleslátásnak nevez, olyan területre helyezkedik, amely egyáltalán nem az Isten állításáé, amely ellen küzd.

William James a « hinni akarás » kifejezést használta: ezt lehet bírálni, mivel könnyen pragmatista értelemben lehet értelmezni, amelyet sem a metafizikus, sem a hívő nem tud elfogadni. De nagyon kétes, hogy el lehet gondolni a hitet anélkül, hogy számításba ne vennénk a szubjektivitás akarati szempontját. Minden jel arra vall, hogy a hitben egy bizonyos paradox szintézis valósul meg, tehát annak a szintézise, amit pontatlanul általában értelemnek és akaratnak nevezünk.

Az ateista filozófusunknak tehát, hacsak nem akarja a hívővel a süketek párbeszédét folytatni, követnie kell őt az egzisztenciális síkon, és ezzel túl kell haladnia a gyökeres éleslátás fogalmán is, amelybe be akart zárkózni. Mindezt egyszerűen úgy fejezném ki, hogy az ateista filozófusnak magától el kell ismernie, hogy tagadását egyáltalán nem fokozhatja le egy egyszerű megállapításra vagy ehhez hasonlóra, mivel végső elemzésben ennek a tagadásnak szenvedélyes alapja van.

P. H. de Lubac S.J. *Az Isten útjain* c. könyvében egyenesen ezt írta: « Több-kevesebb sikerrel igyekeztek elvégezni a mitológiák pszichoanalízisét. De egyre inkább pszichoanalízisnek kell alávetni az ateizmust. Mindig csődöt mond a hit pszichoanalízisének kísérlete ».

Világos, hogy az ateista filozófus nem tudja aláírni ezt az utolsó állítást. De vajon megengedi-e, hogy az ateizmust pszichoanalizálják? Az a benyomásom, hogy ez a kérdés bizonyos rosszérzést kelt benne, amennyiben mindenek ellenére fenntartja azt a meggyőződését (mit is tehetne mást?), hogy egyedül őnála az igazság, és következésképp nehéz neki a helyzet ismeretében meg-

tennie az átmenetet az objektívtől az egzisztenciálishoz. Mégis bizonyos, hogy az ateista filozófia Nietzschétől kezdve valóságosan végrehajtotta ezt az átköltözést, anélkül azonban, hogy teljesen elszakadt volna egy bizonyos alapvető kétértelműségtől. Erről világosan meggyőződhetünk, ha megvizsgáljuk, mit is jelent Nietzschénél az « *Isten meghalt* » kijelentés.

Egyrészt lehetetlennek tűnik, hogy a kijelentést lefokozzuk egyszerű ténymegállapításra, mert világos, hogy magában foglalja a túlhaladás szenvedélyes akarását. Másrészt nehéznek tűnik, hogy eltávolítsuk ebből az állításból a megállapítás-elemet, amelyet mindenek ellenére magában foglal, amennyiben az emberi fejlődés egy bizonyos mérlegét állítja fel. Azt hiszem, nem tévedek, ha azt mondom, hogy ez a meghatározatlanság, amely gyakran alig észrevehető, a mai ateizmus lényegi jellemzője.

Talán azt lehetne mondani, hogy az ateizmusnak csak egy bizonyos naív gondolkodás szintjén lehet ereje, és erőn itt főleg egyszerűséget kell érteni. De a filozófiai ateizmus szükségszerűen elveszíti ezt az egyszerűséget, amikor eljut a reflektált gondolkodáshoz. Akkor egyszerre sokkal hevesebb és sokkal tűnékenyebb lesz, és az a benyomásom, hogy a hevesség és tűnékenység itt különös módon összekapcsolódik. Mert különben a filozófiai ateizmus hogyan ölthetné az antiteizmus formáját, vagyis hogyan hirdetné az Isten gyűlöletét anélkül, hogy burkoltan szégyenkezve el ne ismerné annak létezését, akit tagadni akar? Itt egy bizonyos kétségbeesett dialektika bontakozik ki, amelyet világosan észrevehetünk Sartre-nál, talán kevésbé *A lét és a semmi* c. filozófiai művében, mint színdarabjaiban: *A Legyek, Az Ördög és a Jóisten.*

De ebben az új távlatban újra meg kellene vizsgálni azt az alapvető kérdést, amelyet e tanulmány elején felvetettem: milyen természetű az a bizonyosság, amelyre a filozófiai ateizmus támaszkodik? Az önmagát egzisztenciálisnak elismerő ateizmus számára ez a bizonyosság csakis mint szenvedély gondolható el. De most még megkérdezzük azt is, hogy vajon ez a szenvedély maga is nem kétértelmű-e, mert *a főkérdés az, hogy ez az egzisztenciális ateizmus nihilista-e vagy sem.*

A nihilizmus fogalma kétségkívül egyike azoknak, amelyeket filozófiai szempontból a legzavarosabb jelentésekben használtak. Én magam gyakran idéztem Paul Claudel *A Város* (*La Ville*) c. darabjából Besme szavait, amelyek számomra felülmúlhatatlan erővel kifejezik azt, ami a nihilizmus lehet a mai ember számára.

BESME

A halál baja, a halál megismerése.
Miközben dolgoztam, békésen felsorakoztatva a számokat a papíron,
először tört rám ez a gondolat mint sötét villám:
Most ezt teszem, hamarosan majd mást teszek;
Hamarosan vidám *leszek* vagy szomorú *leszek;* jó, gonosz, fösvény, tékozló, türelmes, ingerlékeny;
És élő *vagyok,* egészen addig, amikor majd *nem leszek* többé.
De minthogy mindegyik jelző erre az állandóan megmaradó szóra támaszkodik, én magam hogyan vagyok állandó?
Aléltság szakad rám, a felbomlás kiejti kezemből a tollat.
A munka vágya és értelme eltűnik és mozdulatlanná merevedem.
Fennmaradok, gondolkodom.
Bárcsak tudnék nem gondolkodni!

[. . .]

Semmi sincs.
Láttam és megérintettem

A hiábavalóság borzalmát, ahhoz, ami nincs hozzáadtam kezeim bizonyítékát
Nem hiányzik a Semminek, hogy önmagát hirdesse ama száj révén, amely ezt mondhatja: vagyok.
Íme zsákmányom, ez legújabb felfedezésem.

A nihilizmus itt úgy mutatkozik, mint megállapítás, mint a tudós megállapítása, aki mindent látott, aki mindent hiábavaló számvitelre fokoz le.

De kétségkívül hozzá kell tennünk, hogy ez a megállapítás nem választható el egy bizonyos beleegyezéstől, és — másrészt — ez a beleegyezés egy olyan folyamattól, amelynek nyitját fel kell fednünk, maga is szenvedéllyé változhat, romboló szenvedéllyé. Viszont e feltételekkel a nihilizmus többé már nem lesz a semmi szemléléséből eredő egyszerű bűvölet, hanem átalakul önmegsemmisítő akarattá.

Ez azonban csak egy lehetőség, és nehéz lenne igazolni azt, hogy a filozófiai ateizmus elkerülhetetlenül ilyen nihilizmussá alakul, vagy inkább: hogy önmagát nihilistának fogja fel. Sőt azt kell mondanunk, hogy általában pozitív és prométeuszi hatalmat tulajdonít magának. Különösen a marxistáknál, de nemcsak náluk, a filozófiai ateizmus úgy jelenik meg önmagának mint valamiféle humanizmus, mondjuk így: mint az egyetlen építő humanizmus negatív és szükséges velejárója. Ha Isten ellen támad, a benne való hitet mint akadályt tekinti, amelybe az ember útján beleütközik és amelyet el kell tüntetnie, hogy eljusson önmaga teljes uralmához.

De azt lehet kérdezni, hogy a gondolkodás, ha ilyenformán ateizmusnak tartja magát, nem kötelezi-e el magát egy olyan dialektikában, amely önmagánál messzebbre vezeti. Mert először is el kell ismernünk, hogy ez az ateista humanizmus sokkal kevésbé magasztalja a mostani embert, mint azt az embert, amilyenné válnia kell.

És így azt kockáztatja, hogy olyan felfogásba esik, amelyet Rilke *Stundenbuch*-jának egyes részei fejeznek ki.

És itt, jobban mint másutt, ismét csak azzal a kétértelműséggel találkozunk, amelytől nem tudunk szabadulni, mióta elkezdtük a filozófiai ateizmus elemzését egzisztenciális szempontból; világos, hogy ez a kétértelműség különösen is érzékelhető Nietzschénél. Kétségtelen, hogy az ateista filozófus általában nem utasítja el azt a gondolatot, amely szerint ő maga is törekedne az ember istenítésére. Ebből a szempontból nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk Sartre állásfoglalásának *A Lét és a Semmi* végkövetkeztetésében. Éppen mivel mi annak az eszményi létezőnek a szempontjába helyezkedünk, amely önmagáért-való (*pour-soi*) által megalapozott önmagában-való (*en-soi*) lenne, vagyis: *ens causa sui* (olyan lény, aki önmaga oka), hogy megítéljük a létet, amelyet *Holon*-nak (Teljesnek) nevezünk, « meg kell állapítanunk, hogy a való (az emberi lény) elvetélt erőfeszítés arra, hogy eljusson az önmaga-oka (Isten) méltóságára. Minden úgy tűnik, mintha a világ, az ember és az ember a világban csak egy félresikerült Istent tudna megvalósítani. Minden úgy tűnik, mintha az önmagában-való és az önmagáért-való a felbomlás állapotában jelentkezne az eszményi szintézishez viszonyítva. Nem mintha az integrálódás valaha is megtörtént volna, hanem éppen ellenkezőleg: mivel mindig jelzett és mindig lehetetlen » (Sartre, *L'Etre et le Néant,* 717).

Zárójelben: érdekes lenne tudni, hogy vajon a szerző ma is tartja-e ezeket a végkövetkeztetéseket; nehezen összeegyeztethetők ugyanis azzal az optimizmussal, amely a kommunista ideológia alapjául szolgál *.

---

* *A fordító megjegyzése*: Sartre ateizmusának fejlődéséről lásd: Szabó F., *A rejtett Isten útjain*, 1980, 147-266.

Másrészt szigorú kritikának kellene alávetni azt az Isten-eszmét, amelytől mint akadálytól a humanista ateizmus meg akarja szabadítani az embert. És a reflexió eljutna arra a következtetésre, hogy az ateista filozófus végső elemzésben valami igazibban istenihez való hűség révén akar végezni — anélkül, hogy az említett isteni világos fogalmával rendelkezne — azzal az Istennel, aki csak akadály és holt súly szemében. Egyes keresztények manapság ebben a távlatban foglalnak állást, kevés körültekintéssel, egy olyan filozófia érdekében, amely, az általa vallott ateizmus ellenére — úgy tűnik nekik — annak a megújulásnak rugója lehet, amely nélkül szerintük a vallás halálosan megmerevedik.

El kell tehát ismernünk a szándék tisztaságát, amelyről ezek a baloldali keresztények tanúskodnak, de — amint már jeleztem — nem kevésbé fontos emlékeztetni arra, hogy súlyos meggondolatlanságokkal jár. És így elérkeztünk kutatásunk ama pontjára, ahol megkísérelhetjük a tájékozódást abban a rendkívül zavaros helyzetben, amelybe napjainkban a keresztény lelkiismeret került.

Néhány évvel ezelőtt Kanadába látogattam, és megállapíthattam, legalábbis Montréalban, hogy egyes szellemek, kétségkívül nem a legkevésbé éleslátók és nagylelkűek, hevesen ellene fordulnak egy bizonyos — biztosan védhetetlen — klerikalizmusnak és készek arra, hogy elfogadjanak egy szinte progresszista magatartást, annyira, hogy valahányszor bíráló megjegyzést tettem a kommunizmusra, szinte felhorkantak. De az ilyen álláspont láttán hogyisne emlékeztetnék arra, hogy mindenképpen őrizkednünk kell attól, amit én cseles átutalásnak neveztem. Nem kell a kommunizmus vagy a kommunizmussal rokonszenvező gondolkodás számlájára átvinnünk azt, amit joggal a makacs klerikalizmus tartozására írhatunk, és amely habozás nélkül kompromittálta magát

a legrosszabb reakcióval. El kell azonban ismernünk, hogy az ilyen átutalásokat naponta gyakorolják a jobb és bal oldalon egyaránt: ezek a műveletek a szellemek zűrzavaráról tanúskodnak és csak súlyosbítják a zűrt.

Valaki talán úgy gondolhatná, hogy itt a politika területére tévedtem és szem elől tévesztettem kutatásom lényeges szempontját. Ez a vád azonban megalapozatlan. Mert a mi konkrét helyzetünkben teljesen lehetetlennek tűnik szétválasztani a valójában egyetlen probléma szociális és vallási szempontjait.

Egy lényeges tényt számításba kell vennünk. A filozófiai ateizmus egyik érvét, amelyet komolyan kell vennünk, a kompromisszumok létezéséből meríti, tehát abból a sajnálatos tényből, hogy azok, akik Isten képviselőiként mutatkoznak a földön, gyakran szemünk előtt megalkusznak az evilági hatalmakkal. Igaz, jogosan azt válaszolhatnák, hogy ezek a megalkuvók tettükkel rögtön tanúskodnak méltatlanságukról: de *kinél?* Valójában a probléma itt válik tragikussá. Mert hogyisne gondolnánk arra a nyájra, amelyet e felelősöknek vezetniök kell? Vajon nem hamisítják meg szellemüket, tehát ténylegesen nem rontják meg őket, nem botránkoztatják meg vagy talán nem szakítják el őket a vallástól? De akkor ezek a kicsik, akikre elsősorban gondolnunk kell, nem kerülnek-e olyan helyzetbe, hogy már nem tudják megkülönböztetni Istent és méltatlan képviselőit, ami a hit számára tűrhetetlen állapotot teremt?

Hozzáfűzném, hogy ez még túlságosan egyszerű és ezért igazságtalan megítélése a rendkívül bonyolult helyzetnek. A zűrzavar, amelyről beszéltem, csaknem mindig megvan Isten méltatlan képviselőinél is. Ez pedig azt jelenti, hogy ez a méltatlanság sem mindig abszolút. Kétségtelenül, Ő, aki a veséket és a szíveket vizsgálja, felfedez náluk bizonyos színarany részecskéket, tehát a

hit és a szeretet morzsáit, még azoknál is, akik az evilági hatalmakkal botrányos kompromisszumokat kötöttek. Ha ezt elmélyítenénk, a társadalmi rend eszméjéhez kapcsolódó, súlyos következményekkel járó kétértelműségekhez jutnánk. Túlságosan is jól tudjuk, milyen visszaélésekhez, milyen gonoszságokhoz juthatnak el azok, akik a társadalmi rend védelmezőinek tették meg magukat, de másrészt könnyelmű oktalanság lenne félreismerni azt, amit mindezek ellenére, mint érvényeset ez az eszme magában foglal. Biztos, hogy felfoghatjuk Isten igazi emberét így is: nem igen tájékozódott e világ dolgaiban, és jóhiszeműen kötelességének érzi, hogy együttműködjék azokkal, akik számára a rend képviselőiként jelennek meg.

De az ellenkezője is igaz: azt is jól kell látni, hogy bizalmatlanul kell tekintenünk azokra, akik kijelentik, hogy nem hisznek Istenben, de akik, ha hívők lennének, nem tűrnének el semmiféle kompromisszumot. Világosan meg kell mondanunk, hogy ez a feltételezett purizmus nélkülöz minden lelki jelentést.

E megjegyzések azt akarják megmutatni, milyen nehéz ezen a területen abszolút ítéleteket alkotni: itt, jobban, mint máshol, el kell hárítanunk minden globális ítéletet.

De ha figyelmesen megvizsgáljuk azt a rendkívül zavaros helyzetet, amelyben ma az emberiség vergődik, úgy tűnik nekem, hogy a következő megkülönböztetést tehetjük, ami egy kis világosságot hoz:

Azt kell mondanunk, hogy van egy filozófiai ateizmus, amely a valóságban nem más, mint a megélt ateizmus filozófiája, azért ezt a megélt ateizmust kellene végül is meghatározni. Nagyjából azt mondom, hogy végelemzésben megkérdezhetnénk, vajon ennek a megélt ateizmusnak nem inkább az Egyesült Államok, vagy egyes

európai államok, mint Svédország, lesznek a hazái, sokkal inkább, mint Oroszország, bármit mondanak is a statisztikák, amelyek az ilyen területen a leginkább félrevezetők. Ez az ateizmus ugyanis a megelégedettségen és lelki eltompultságon alapul egy olyan világban, amely egyre inkább ki van szolgáltatva az öncélúvá való technikáknak. Hogyisne tekintenénk ezt a lelki eltompultságot az igazi lelki halál felé vezető útnak? Természetesen, egyetértek azzal, hogy a globális ítélet itt is igazságtalan, sőt abszurd lehet. De úgy tűnik, joggal mondhatjuk, hogy az ilyen létezési mód és életfelfogás következményeként magában foglalja az ateizmust, mégha azok, akik azt elfogadták vagy büszkélkednek vele, egyébként valamilyen egyházhoz vagy szektához tartoznak is. Egyébként nem nehéz megkülönböztetni azokat a jellemvonásokat, amelyekkel e megélt ateizmus filozófiája rendszerint rendelkezik: ez mérsékelt pragmatizmus, bioszociológiai jellegű, egy bizonyos pszichológián és a kondicionáltság etikáján alapul. Ebben a távlatban minden nyugtalanságot, és a fortiori minden szorongást úgy tekintenek, mint pszichoszomatikus eredetű rendellenességet, és a pszichoanalízisra, meg egyéb technikákra számítanak, hogy orvosolják ezt a zavart, amely végső soron hasonlítható az emésztésben vagy a vesék működésében tapasztalt zavarokhoz. Igaz, el lehet gondolni, hogy az így felépített mentális buildingben lehet egy vallási részleg is — kényelmes székekkel ellátott és mikrofonnal felszerelt kápolna —, minthogy egyesek azt vélik, hogy igazolhatják: az ésszerű vallásgyakorlatnak megvannak az előnyei a bioszociológiai síkon. De bátran állíthatjuk, hogy mindez a hit degradálódását jelenti: a hitet a viselkedés szintjére fokozzák le, ami a vallásos tudat számára végtelenül sértőbb, mint a gyökeres vagy nyíltan

bevallott ateizmus. Ennek egyszerű magyarázata az, hogy ez a divathoz való alkalmazkodás minden transzcendencia tagadása, a szó legszorosabb értelmében: szentségtörés.

De a megelégedettségen alapuló ateizmussal szembe kell állítanunk a lázadásból fakadó ateizmust. Ez az ateizmus, mint láttuk, lehet nihilista, de nem feltétlenül az. Lehet egy olyan gondolkodás negatív rugója, amely végső soron képes Istenre is beirányulni. Ebben az értelemben a lázadás, úgy ahogy azt Albert Camus felfogta — anélkül azonban, hogy kellő szellemi erővel kibontotta volna filozófiai meghosszabbítását — nemcsak alapvető problémává válhat, hanem igazi értelemben vallási problémává. A lázadás egy megtisztító dialektika kezdő aktusa lehet. Persze, meg kellene határozni azokat a korlátokat, amely között kibontakozhat, anélkül, hogy az abszurditásba torkollnék. Útközben jeleztem, hogy a kérdés (a lázadás) miként vetődhet fel a társadalmi renddel kapcsolatban, hogy ezt a rendet nem lehet sem kanonizálni, sem egyszerűen csak kétségbevonni. (E megjegyzést meglepően illusztrálták az 1968 májusában lezajlott párizsi események!). Fontos lenne megmutatni, hogy a kérdés felmerülhet azzal kapcsolatban is, amit régebben a természet rendjének neveztünk, de ma már nem igen emlegetünk. Különös megfigyelnünk, hogy a kozmikus rend szemlélése ma már nem igen vezeti el az embert a panteizmushoz, pl. ahhoz, amelyet Spinoza vallott. Ennek számos oka van, amelyeket részletesen ki kellene fejteni. Egyébként rögtön én magam önmagamnak ellenvetést tennék: napjainkban, úgy tűnik, Einstein még a panteista típusú felfogáshoz csatlakozik. De általánosságban véve, tehát ilyen kivételektől eltekintve, a kozmosz rendje a minden emberi mérettől elütő valóságával a mai emberek számára inkább botrány, semmint imádás forrása. Ha a hívő a természet rendjében mégis Isten dicsősége

kifejezését tudja látni, ennek a magyarázata, úgy tűnik, az, hogy elfogadja egy olyan bukás tényét, amely nemcsak az embert, hanem a természetet is elérte. Tévednénk, ha azt állítanánk, hogy vallási síkon a Megtestesülésre való utalás túlságosan alapvető ahhoz, hogy a világ — ha az embertől, a kozmikus folyamatba való emberi beavatkozástól függetlenül tekintjük — ne inkább negatív tanúsításnak adjon helyet? Egyébként itt újra találkozunk az objektív és az egzisztenciális közötti ellentéttel, amelyet a mai gondolkodás még nem oldott fel, nem tudott felülmúlni, jóllehet Heidegger erőfeszítése legújabb írásaiban talán ebbe az irányba mutat. Számomra az igazat megvallva nagyon kétesnek tűnik, hogy ez a grandiózus kísérlet sikerrel járhat. Mindenek ellére inkább regresszióhoz, semmint túlhaladáshoz vezethet.

Úgy hiszem, helyesen sejtem, bár a körülmények távolról sem kedvezőek, hogy a fellázadt tudatot, amely az egyetlen figyelemre méltó filozófiai ateizmus kiindulópontjánál található, a legigazibb vallási távlatban kell figyelembe vennünk: ez az a hely, ahonnan elindul a döntő eljárás, és a teológus feladatának azt tartsa, hogy kifejtse ennek az eljárásnak a természetét. Felelőssége itt a legsúlyosabb. Mert a szenvedés és a rossz tárgyalásában mutatott komolysága, sőt még mélyebben: szeretete dönti el végső elemzésben a teológia értékét és jövőjét. Habozás nélkül meg kell ugyanis mondanunk, hogy ha a teológia bármilyen módon eltussolja a tragikusat, ha a valóságos szenvedést és rosszat azok elvont képével helyettesíti, engedve mindenfajta logikai manipulációnak, akkor ez a teológia döntően megerősíti az ateizmust. Mert világos, — kétségkívül nem hangsúlyoztam ezt eléggé —, hogy a filozófia és a teológia mindenfajta eddigi érvelései ellenére, az ateizmus a rossz létezésében és az ártatlanok szenvedésében találja állandó

táptalaját. Lehetséges, hogy már elérkeztünk a lényeges változás előestéjéhez. Személy szerint nem lepődnék meg, ha még Nyugaton is tanúi lehetnénk egy bizonyos manicheizmus feléledésének, amely végül is a főkísértés marad az eretneknek, és amely, mindent egybevetve, az ateizmusnál magasabbrendű filozófiai méltóságot képvisel. Nem akarok elkalandozni ezen a területen, mert nem akarom elhagyni a kijelölt témát. Csupán ezt sugallom: a teológusnak manapság, miként Szent Ágoston korában, a mai filozófia terminológiájával a maga számára is tisztáznia kell nemcsak azokat a világos érveket, amelyek alapján elveti a manicheizmust, hanem azt is, hogy miként lehetséges racionális jelleget adni ennek a visszautasításnak.

Végkövetkeztetésként emlékeztetek arra, hogy az egzisztencialista ihletésű teológia — amennyiben, ha nem is vonja kétségbe annak lehetőségét, hogy Istennek egzisztenciát tulajdonítson, legalábbis elutasítja azt, hogy ezt az egzisztenciát objektivista módon értelmezze — talán látszólag kezdeti eljárásait összekeverheti a filozófiai ateizmuséval, vagy még pontosabban: azt kellene mondani, hogy a hagyományos teológiai gondolkodás számára, amely az isteni tulajdonságokról szóló tradicionális tanhoz tartja magát, ez az összekeverés világos lehet, és ezért megérthetjük, hogy a római katolikus Egyház hierarchiája miért ítéli el oly szigorral azokat, akik ezért az összekeverésért felelősek *.

---

* *A fordító megjegyzése*: Itt egyrészt emlékeznünk kell arra, hogy Marcel megkülönbözteti az egzisztenciát és a létet (*existence - être*), illetve az Isten-megismerésből kizárja mindazt az objektivizáló mozzanatot, ami Istent tárggyá, dologgá fokozná le; másrészt, amikor a *tagadás* fázisát hangsúlyozza az Isten-megismerés dialektikájában, ennek tisztogató szerepet szán, miként a

Az én szempontomból inkább azt kellene mondani, hogy a doktrinális ateizmus főleg úgy jelenik meg, mint valami háborús masina az ideológiákban rejtőző szenvedélyek szolgálatában. Ha az ember elemzi ezt a gondolkodásmódot, megvilágíthatja kétértelműségét: ennek az ateizmusnak filozófiai gyengesége világos. Azt is mondhatjuk, hogy a reflexió során szétbomlik, mert egyrészt jelölheti azt a legalsó határt, amely felé közeledik a vívmányainak rabjává vált emberiség, másrészt, ellenkezőleg, tanúsítja azt a szellemi nyugtalanságot, azt a túlhaladási törekvést, amely a hit, a reménység és a szeretet távlatában úgy jelenhet meg, mint kiválasztottságunk jele. Tegyük hozzá, hogy még az így értelmezett filozófiai ateizmus sem tetszeleghet önmagának és zárkózhat be önmagába, hanem egyszerűen úgy kell megjelennie, mint a tisztító dialektika egy mozzanatának. Óvakodni kell persze attól a félelmetes csapdától, amelyet a hegelianizmus vet a keresztény tudatnak; ezen azt az eszmét értem, amely szerint a vallás a filozófiai gondolkodásban találná meg legmagasabb és legigazibb kifejezését. Minden igazi keresztény itt egyetért abban, hogy ez nemcsak leegyszerűsítése, hanem félelmetes perverziója a hit és a reflexió viszonyának. Egyébként Hegel óta a hegelianizmus története kellőképp megmutatta, hogy ez az út, mint több más, az ateizmushoz vezet.

De igyekezzünk ismételten felhasználni az akadályt: legyen a megújult lelki dinamizmus rugója.

---

hagyományos (patrisztikus) negatív teológia. Igazában a tagadás, mint a dialektika egyik fázisa, nem keverhető össze az ateizmussal, hiszen nem rombolja le, hanem magasabb szinten megszüntetve megőrzi az eredeti állítást. Tény az — ezt a hagyományos analógia alapján is vallanunk kell —, hogy Isten nem úgy « egzisztál », mint mi, vagy a teremtett dolgok.

5.

Gondolatok a hitről

RÉFLEXIONS SUR LA FOI

(Konferencia 1934-ből; *Être et Avoir* II, Aubier 1968)

Azzal szeretném kezdeni, hogy pontosabban meghatározom — nem nézőpontomat, ami fölöslegesnek tűnik, hanem — belső magatartásomat, és annak a csatlakozásnak a természetét, amelyet szeretnék elnyerni hallgatóimtól.

Valójában nem tisztán és egyszerűen mint katolikus szeretném kifejezni magamat, hanem inkább mint keresztény filozófus. Pontosítsuk még: úgy történt, hogy későn jutottam el a keresztény hitre, és kanyargós, bonyolult menetelés után. Ezt az utat nem sajnálom több okból kifolyólag, de főleg azért nem, mivel eléggé eleven az emléke ahhoz, hogy különleges rokonszenvet tanúsítsak azok iránt, akik maguk is úton vannak, akik néha nehéz ösvényeken haladnak előre, miként én is tettem.

Hozzáfűzöm, hogy itt az út-utazás elkerülhetetlen metafora, de ugyanakkor durva és bizonyos szempontból botrányos. Mert semmiféle értelemben nem tekintem magam *megérkezettnek*. Meggyőződésem, hogy világosabban látok, de ez a meggyőződés szó még túlságosan gyenge, túl intellektuális. Ennyi az egész. Pontosabban azt mondanám, hogy énem bizonyos részei, a leginkább eloldottak, a leginkább felszabadultak, a fénybe torkol-

lanak, da vannak más részek, amelyeket még nem világított meg ez az éppen hogy csak felkelt hajnali nap; vagy Claudel kifejezését használva: amelyek még nincsenek evangélizálva. Ezek a részek testvéri kapcsolatra léphetnek az úton levő vagy tapogatódzó lelkekkel.

De tovább kell mennünk: azt gondolom, hogy valójában egyetlen ember sem, még a legjobban megvilágosodott, a legszentebb sem érkezik meg soha, mielőtt a többiek, mindenki más nem indult el feléje. Itt olyan alapvető igazságról van szó, amely nem pusztán a vallás rendjéből való, hanem filozófiai, jóllehet a filozófusok általában nem ismerték olyan okokból, amelyeket itt nem vizsgálok meg.

Mindez lehetővé teszi, hogy meghatározzam annak irányát, amit szeretnék megfogalmazni. Arról van szó számomra, hogy *reflektáljak* azok előtt, akik követnek engem, és ezáltal talán adhatok egy kis segítséget egyeseknek az éjszakai felkapaszkodásban, ami valamenynyiünk sorsa, és amiben, minden látszat ellenére, nem vagyunk soha egyedül. A magányban való hiedelmet kell mint első illúziót szétoszlatni, ez az első akadály, amelyet le kell győznünk, és bizonyos esetekben ez az első kísértés, amelyet felül kell múlnunk. Magától értetődik, hogy főleg a legnehezebb helyzetben levőkhöz akarok elsősorban szólni, azokhoz, akik kétségbeesve úgy vélik, hogy soha semmiféle csúcsra nem jutnak el, sőt akik meggyőzték önmagukat, hogy nem létezik semmiféle csúcs, nincs felkapaszkodás, és hogy ez a kaland nem más, mint egyhelyben topogás a ködben, amelynek csak a halállal lesz vége, a teljes kimúlásban, amely betetőzi vagy szentesíti mindennek az érthetetlen hiábavalóságát.

Először is tehát ezeknek az eltévedt utasoknak a szempontjára szeretnék helyezkedni, akik elveszítették még

a célba vetett hitet is — nem a társadalmi, hanem a metafizikai célról van szó —, akik nem hiszik, hogy értelmet lehet adni a sorsnak.

Ezek az eltévelyedettek számtalanok, és nem kell illúzióba ringatnunk magunkat: nem lehet őket csatlakozásra bírni magyarázatokkal vagy buzdításokkal; mégis hiszek egy bizonyos reflexió felvilágosító erejében. Azt hiszem, hogy abban a tragikus helyzetben, amelyben ma a világ vergődik, egy bizonyos konkrét metafizika, jobban mint a művészet vagy a költészet, a személyes tapasztalathoz igazított konkrét metafizika sok lélek számára pozitív szerepet játszhat. És a nekem juttatott rövid időben szeretnék megjelölni néhány ösvényt, amelyen talán egyesek majd elkötelezik magukat.

Milyen fogalmat alkot a hitetlen a hitről?

Szeretném most kifejteni a többé-kevésbé burkolt eszmét, amelyet az alakít ki a hitről, aki őszintén azt hiszi, hogy nem hisz. Az elemzés végett elengedhetetlen, hogy megkülönböztessek több esetet, amelyekre — úgy tűnik — az általunk tapasztalt hitetlenség többé-kevésbé közvetlenül visszavezethető. Elhanyagolom azoknak az — egyébként ritka — esetét, akik így válaszolnak, ha kérdezzük őket: « A 'hit' szónak számomra nincs értelme, még azt sem értem, mit is akar jelölni ». Mert az illető, ha sürgetjük, kénytelen elfogadni a következő két álláspont egyikét:

— vagy azok közé sorolja magát, akik a hitet egyszerű gyengeségnek tekintik, mint a hiszékenység egy formáját, és örülnek, hogy ők maguk szabadok tőle;

— vagy pedig, egyáltalán nem becsülik le a hitet, és elismerik, hogy szerencsés az, aki hisz, de ők maguk nem részesültek ebben a szerencsében.

Ez a második eset maga is kétértelmű; itt még három lehetőséget meg kell különböztetnünk:

a) A kijelentésen érthetjük ezt: « Biztos, hogy az ember könnyen csalódhat; sajnos ez nem az én hatalmamban áll ». Ebben az esetben az illető egy bizonyos felsőbbrendűséget érez, bár kész elismerni a fájdalmas ellentétet is. De lényegében megveti azt, amit látszólag irigyel, vagy: színleli, mintha irigyelné. Ez az eset végeredményben azonos annak a hitetlennek az álláspontjával, aki a hitet egyszerű gyengeségnek tekinti.

b) A hitet úgy is lehet tekinteni, mint kellemes sajátosságot, mint pl. a zene iránti érzékenységet; de ez a második alternatíva is kétértelmű: mert aki hisz, az a valóságra vonatkozóan fogalmaz meg bizonyos állításokat; ez pedig nem a zenekedvelő esete. Ezek az állítások érvényesek-e vagy sem? A mi esetünkben kétségtelenül ezt válaszolják: « Igen, annak számára, aki állítja ». De végül is ez azt jelenti, hogy az állítások hamisak, mert pontosan az, aki kiejti őket, nem jelentheti ki egyedül önmaga, hanem mindenki számára.

c) Végül ott van annak a hitetlennek a véltnél gyakoribb esete, aki elfogadja: a hit annak számára, aki rendelkezik vele, valóban kapcsolatteremtés egy felsőbb valósággal, de bevallja, hogy ez a valóság, sajnos, nem nyilatkozott meg számára. Ebben az esetben a hitetlen körülbelül úgy beszél a hitről, mint a vak a látásról.

Számomra annál könnyebb meghatározni ezt az utolsó esetet, mivel hosszú évekig ez volt az én álláspontom. Akkor azt írtam, hogy hiszek mások hitében, anélkül hogy magam rendelkeznék e hittel. De azóta számot vetettem azzal, hogy ez ellentmondásos magatartás volt, hogy mindenesetre nagy illúzió volt az, hogy úgy véltem: jóllehet én magam nem hiszek, hihetek mások hitében.

Valójában, amikor az ember ilyen helyzetben van, már olyan nyitott vagy várakozó állásponton van, amely már burkoltan magában foglalja a hitet, vagy már elkezdett hinni. Egyébként ebben az időszakban néha ezt írtam: « Valójában nem is tudom, hogy hiszek-e vagy sem, nem tudom, mit is hiszek ».

Ma afelé hajlok, hogy az utolsó állítással kifejezett bizonytalanság állapota azé — anélkül, hogy sejtené —, aki úgy hiszi, hogy kifejezetten azt kell nyilatkoznia, hogy nem hisz.

A hit mint a hiszékenység módozata

Térjünk vissza az első formákra, nevezetesen arra a hitre, amelyet a hiszékenység egy módozatának mondtam: vajon megfelel-e ez — vagy megfelelhet-e — annak az eszmének, amelyet a hívő alakít ki hitéről, vagy hittapasztalatának?

Itt rögtön egy nehézségbe, egy paradoxonba ütközünk. A hit erény: vajon ez összeegyeztethető-e a hit hiszékenységként való értelmezésével?

Az első pillantásra biztosan úgy tűnik, hogy nem: az erény erő, — a hiszékenység viszont gyengeség, az ítéleterő meggyengülése. Úgy tűnik tehát, hogy a hitetlen és a hívő a két szóval olyan dolgot jelöl, amelyeknek semmi kapcsolatuk nincs egymással. Előre látom, hogy a hitetlen körülbelül ezt válaszolja: « A hívő a hitet erénynek tekinti, mivel magában foglal egy bizonyos alázatot; de számunkra pontosan ez az alázat tűnik megvetendőnek, mert énünk egy olyan részére vonatkozik, amiről nem ismerjük el, hogy jogos megalázása: az ítéletre. És minek köszönhető az ítélet megalázásának igénye? — a mély gyávaságnak. Az élet, a világ rettenetes látványt kínál fel nekünk; az igazi bölcs, akinél a bölcses-

ség egyszerre hősiesség is, szembenéz ezzel a világgal. Tudja, hogy nem remélhet önmagán, eszén kívül semmi menedéket a rendetlenség ellen, amelynek ez a világ színtere. A hívő viszont azt képzeli, hogy e világon túl van egy végső menedék, ebbe veti bizalmát, ehhez imádkozik. Azt képzeli, hogy Isten, akit segítségül hív, javára tudja be imádását, és ennek megfelelően ő maga is erénynek tekinti azt, amiről mi hitetlenek tudjuk, hogy elmenekülés, szándékos elvakultság ».

A hit — elmenekülés

Itt a probléma szívéhez érkeztünk. Azt hiszem meghatároztuk azt az eszmét, amelyet a hitetlen alkot a hitről, amikor hitetlensége valóban gyökeres, amikor az elutasítás formáját, csaknem az undorét ölti. De meg kell kérdeznünk, milyen helyzetre vonatkozik az ilyen ítélet.

Először is megjegyezném, hogy a hit elmenekülésként való értelmezése puszta elméleti konstrukció, ami a legtöbb esetben nem felel meg a tényeknek. Ami engem személyesen illet, pl. azt állíthatom, hogy a hit nálam olyan állapotban született, amikor rendkívüli erkölcsi egyensúlyállapotban voltam, sőt rendkívül boldognak éreztem magamat. Ha másképp történt volna, talán önmagam számára is gyanús lettem volna. Minek felel meg tehát a hitetlen konstrukciója?

Itt hivatkozhatnánk Scheler mély meglátásaira, amelyeket a *Neheztelés embere* c. könyvében fejtett ki. — A hitetlen szerinte posztulátumként megengedi, hogy az igazi értékek csak egyetemesek lehetnek, hogy mindenkinek el kell ismernie őket; kijelenti, hogy az, ami nem mutatható ki vagy nem közölhető, az, amit nem kell elfogadnia minden értelmes lénynek, pusztán csak szubjektív jelentéssel bír, következésképpen jogosan elha-

nyagolható. De minek köszönhető ez az átfogó egyetemesség gondja, ez a bárki ítéletéhez való folyamodás? Scheler arra hajlik, hogy valami túlságosan mély neheztelléssel magyarázható: az illető nem tudatosítja, de valójában mindig érzi ezt, amikor olyannal kerül szembe, aki birtokolja azt, amit ő — sajnos — nem. Márpedig bármit mond is a hitetlen, bármilyen magyarázatot igyekszik is adni a hiánynak, amelyet mint függetlenséget próbál tekinteni, el kell ismerni, hogy ez a hitetlen bizonyos órákban úgy tűnik önmagának a hívőhöz viszonyítva, mint aki nem rendelkezik azzal, amivel a hívő, legalábbis az, aki azt gondolja, hogy hisz.

A szenvedélyből eredő hitetlenség

Van tehát egy leplezett érzelmi elem a hitetlen látszólag teljesen tárgyilagos és racionális állítása vagy bizonygatása mélyén. Hozzáteszem, hogy ha az ember mélyen belegondol, láthatja, hogy ez nem is lehet másképp.

Próbáljuk elmélyíteni a harcos hitetlen állítását. Az illető ezt mondja: « Tudom, hogy nincs semmi; ha Ön igyekszik magát meggyőzni az ellenkezőjéről, ez onnan van, hogy nagyon gyáva ahhoz, hogy szembenézzen ezzel a rettenetes igazsággal ». — « Tudom, hogy nincs semmi ». Próbáljuk meg tudatosítani ennek az állításnak a horderejét. Úgy mutatkozik — legalábbis úgy kellene normálisan mutatkoznia —, mint valami végtelen kutatás végkövetkeztetésének. Valójában ez a kutatás lehetetlen. Helyzetünk a világegyetemben nem teszi lehetővé még annak elkezdését sem. Nem vagyunk képesek felmérni egyetlen hozzánk hasonló ember életét sem, megítélni, hogy ez az élet megéri-e, hogy az illető leélje, így az előbbi pesszimista kijelentés, amely objektív felmérés eredményének tűnik, hamis. Itt nem tudatos csalással

állunk szemben. « A pesszimizmus — írtam régen, amikor még nem tudtam, hogy hiszek-e — csak a csalódottság filozófiája lehet. Ez pusztán polémikus tan, mindegy, hogy a pesszimista önmagával csatázik vagy egy külső ellenféllel. Ez a 'hát nem!' ('csakazértis nem') filozófiája. » Nem kell tehát a hitetlennek, aki végső elemzésben azonosul az abszolút pesszimistával, felcsapnia az objektív igazság védelmezőjének. Nem létezik valójában szubjektívebb, ravaszabbul szubjektívebb magatartás, mint az övé.

A szkepticizmus

De vajon nem jutunk-e el így egy bizonyos kétségbeesett szkepticizmushoz? Vajon végül is nem mondjuk azt, hogy bizonyos lények rendelkeznek a hit képességével, mint egy bizonyos test ilyen és ilyen tulajdonsággal rendelkezik, míg mások nem rendelkeznek vele? Talán ez a képesség irigylésre méltó, de végeredményben nem vezet el bennünket sehova, nem tesz lehetővé semmiféle végkövetkeztetést, és nem tudhatjuk, hogy vajon az illúzió a hívők, avagy a nem hívők oldalán van-e.

Úgy tűnik, lehetetlen megállapodni ennél az álláspontnál; és szeretném világosan megmagyarázni, hogy miért.

Valójában mit foglal magában burkoltan a szkepticizmus?

Lényegében a szkeptikus ezt mondja a hívőnek: « Talán Ön lát valamit, amit én nem látok, de talán Ön csalódik is; nem fogható fel közöttünk semmiféle döntőbíráskodás; talán Ön azt hiszi, hogy lát valakit, aki valójában nincs ott. »

Itt az egész kérdés azon fordul meg, hogy vajon, amikor ezt a kételyt megfogalmazza valaki, nem helyettesíti-e tudtán kívül a hit valóságát valami teljesen kitalált eszmével, amely egyáltalán nem azonos a hívő belső és tagadhatatlan tapasztalatával.

Amikor ezt mondom beszélőtársamnak: « Ön azt hitte, hogy lát valakit, de én úgy gondolom, hogy csalódik, és hogy nincs ott senki », mindketten, ő is és én is, az objektív tapasztalat síkján vagyunk, amely meghatározásánál fogva lehetővé teszi, hogy megvizsgálják, verifikálják, tárgyilagosan ellenőrizzék. Állításomnak csak akkor van értelme, ha léteznek olyan eszközök, amelyekkel megbizonyosodhatom, hogy a másik hite nem felel meg a valóságnak. Más szóval: ha X megfigyelő — feltételezve, hogy normális, tehát normális érzékszervekkel és egészséges ítélőképességgel rendelkezik — a mi helyünkbe léphet és így ítélhet felettünk. Márpedig könnyen belátjuk, hogy ez a helyettesítés teljesen felfoghatatlan, nem tudjuk még elképzelni sem.

Mert a reflexió megmutatja, hogy az ilyen helyettesítés csak olyan lelki szinten gondolható el, ahol az egyediség specializálódik, pillanatnyilag bizonyos gyakorlati célok végett egy részleges kifejezésre redukálódik. Például ezt mondhatom valakinek, akinek jobb a látása, mint nekem: « Gyere ide, állj a helyemre, és mondd meg, hogy látod-e azt és azt a dolgot. » Vagy valakinek, akinek jobb az ízlése, mint nekem, ezt mondhatom: « Ízleld meg ezt, és mondd meg róla benyomásodat. » De még bonyolultabb helyzetekben is, amelyek csak a személyiség bizonyos elemeit, a normalizálható elemeket vetik be, ezt mondhatom egy másiknak: « Te mit tennél az én helyemben? » De olyan helyzetekben,

amelyek az egész személyt elkötelezik, mindez nem lehetséges; senki nem léphet *az én helyembe*. Márpedig a hit valóban (természetesen mellőzzük lefokozott, tehát mechanikus kifejezéseit) annál inkább önmaga, minél inkább az egész személyből fakad és pontosan azt teljesen elkötelezi.

De ez még nem minden: óvakodnunk kell attól, hogy a hit tárgya egyáltalán ne mutatkozzék azokkal a jellegzetességekkel, amelyek megkülönböztetnek egy empirikus személyt. Ez (a hit tárgya) nem szerepelhet a tapasztalatban, minthogy azt teljesen irányítja és túlszárnyalja. Ha bizonyos szempontokból úgy tekintem, mint rajtam kívülállót, külső valamit, még akkor is lényegében úgy mutatkozik tudatomnak, mint belső, bensőségesebb, mint ahogy én lehetek, aki hívom és állítom azt. Ez pedig azt jelenti, hogy a *külső* és a *belső* megkülönböztetése, a *kívül* és a *belül* kategóriái eltűnnek, mihelyt a hit megjelenik. Ez olyan lényeges pont, amelyet nem ismer — meghatározásánál fogva — semmiféle vallás-pszichológia, amennyiben a hitet egy egyszerű lelkiállapottal azonosítja, puszta belső eseménnyel keveri össze. Mindez hosszabb magyarázatot igényelne, de itt nem részletezhetem. De ha mindenképpen metaforával akarnánk élni, azt mondanám, hogy a hívő úgy jelenik meg önmagának, mint olyan valóságon belüli, amely beburkolja és ugyanakkor átjárja.

Ebből az új szempontból a szkeptikus magatartás elveszíti minden jelentőségét. Mert ha valaki ezt mondja: « Talán nincs ott senki, ahol azt hiszi, hogy van valaki », legalábbis eszmeileg egy helyesbítő tapasztalatra hivatkozik, amely meghatározásánál fogva nem foglalná magában azt, amiről szó van, mivel a hit tárgya pontosan transzcendens azokhoz a feltételekhez viszonyítva, amelyeket minden tapasztalat magában foglal. El kell

tehát ismerni, hogy minél tisztább a hit, annál inkább győzedelmeskedik egy bizonyos szkepticizmus felett, amely nem vonhatja kétségbe értékét, mivel olyan elgondolást kezd kialakítani róla, amely eltorzítja igazi természetét.

Még azt is mondhatnánk, hogy a szkepticizmus úgy akarja kezelni a hivést és a nem hivést, mint két olyan magatartást, amelyek kétségkívül kizárják egymást, mégis megmaradt köztük az a viszony, amely összeköt két *talán*-t, és így félreismeri azt, hogy lényegileg összemérhetetlenek. Nem elég ezt mondani: a hívő világa nem ugyanaz, mint a nem hívőé, hanem meg kell érteni, hogy a hit világa túlszárnyalja minden irányban és integrálja a nem hívőét, amint a látó világa túlszárnyalja minden irányban és integrálja a vak világát.

A hitetlenség: visszautasítás

De van még más is, és nem kevésbé fontos: a lélek minél inkább hisz és tudatosítja tárgya transzcendenciáját, annál inkább észreveszi, hogy ő maga képtelen létrehozni ezt a hitet, mintegy a saját mélyéről előhozni. Mert úgy ismeri meg, tapasztalja meg önmagát egyre világosabban, mint gyenge, tehetetlen, beteg lényt, és így eljut egy felfedezéshez: ez a hit csakis csatlakozás, pontosabban egy *válasz* lehet. Csatlakozás mihez, válasz kinek? Ezt nehéz kifejezni: valami homályos, csendes hívás tölti el a lelket, vagy másként kifejezve: e hívás nyomást gyakorol rá, de nem kényszeríti. Ez a nyomás nem ellenállhatatlan, mert ha az lenne, a hit nem lenne többé hit; a hit ugyanis csak szabad teremtménynél lehetséges, vagyis akinek megadatott a visszautasítás titokzatos és félelmetes hatalma.

Így tehát az a probléma, amelyet beszédem elején felvetettem, új formában jelenik meg: a hit vagy a hívő

szempontjából a nem hivés (hitetlenség), ha kifejezett, úgy jelenik meg, mint *visszautasítás*, amelynek egyébként különféle szempontjai lehetnek. Csupán arra szorítkozom, hogy jelezzem: nagyon gyakran — talán a leggyakrabban — ez a visszautasítás a figyelmetlenség formáját ölti: képtelenség arra, hogy valaki a belső hangra figyeljen, a lényünk legmélyén hozzánk intézett hívást észrevegye. Megjegyezhetjük még, hogy a modern élet csak bátorítja ezt a figyelmetlenséget, sőt, csaknem ránkkényszeríti, amennyiben dehumanizálja az embert, elvágja központjától, minthogy bizonyos egymás között nem kommunikáló funkciók együttesére fokozza le. Hozzá kell tennünk, hogy ott is, ahol a vallásos hit még látszólag megmaradt az ilyen funkcionalizált embernél, egyre inkább leépült és a külsők szemében úgy jelenik meg, mint rutin (megszokás); ez viszont a hitetlenség számára valami kezdetleges igazolás lesz, ami azonban ismét csak félreértésen alapul.

Mert a valóságban ez a figyelmetlenség, ez a « szórakozottság » egy bizonyos álom, amelyből bárki minden pillanatban felébredhet. Elég lehet, hogy a szórakozott olyan ember jelenlétébe kerül, aki sugározza az igazi hitet, amely fény és átalakítja azt, akiben lakik. Azok közé tartozom, akik a személyes találkozásnak felbecsülhetetlen értéket tulajdonítanak; igazában ez lényeges lelki adottság, amelyet a hagyományos filozófia nem tudott felismerni bizonyos nem egészen világos okokból. De ezt most ne feszegessük. A hasonló találkozások ereje felkelti a szórakozottban a reflexiót, az önmagába térést: « Végül is biztos vagyok abban, hogy nem hiszek? » Kétségkívül elég, ha a lélek ezt a kérdést teljes őszinteséggel felteszi magának, vagyis elhárít minden zavaró előítéletet, minden élősködő képet, hogy felismerhesse — nem azt, hogy hisz, hanem — hogy nem állíthatja

azt, hogy nem hisz. Vagy pontosabban: a nem hivés állítását, ha ebben a pillanatban történik, szinte elkerülhetetlenül gőg árnyékolja be, olyan gőg, amelyet a teljesen tiszta és gondos reflexió végül is leleplez. A « nem hiszek » továbbra már nem úgy jelenik meg az illetőnek, mint « nem *tudok* hinni », hanem egyre inkább átalakul « nem *akarok* hinni »-vé.

A hősiesség önmagában érték?

Ez utolsó szempontból az ilyen ember helyzete, mint André Malraux-é is, különösen jelentősnek tekinthető, csaknem azt mondanám: példaszerű. Abszolút pesszimizmusát a világgal kapcsolatban megkettőzi még az a gondolat, amely kétségtelenül nietzschei eredetű: nem az ember nyomora, hanem inkább nagysága, nem az a tény, hogy nem folyamodik segítséghez, mert beletörődik abba, hogy nincs menedék, hanem nem *akar* segítséget. Malraux számára az ember csak akkor emelkedett fel saját magáig, csak azóta fejlesztette ki egész mivoltát, amióta teljesen tudatára ébredt tragikus helyzetének, ami a *Condition humaine* (*Emberi állapot* c. regény) szerzője szemében egyedül teszi lehetővé a hősiességet. Itt a hegyvonulat taraján vagyunk, amely elválasztja korunk egyes legbátrabb szellemeit.

De itt rögtön felmerül egy nyugtalanító megjegyzés: Mit akar mondani az, aki a hősiességnek önmagában is értéket tulajdonít? Világosnak tűnik számomra, hogy ez az érték itt egy bizonyos exaltációhoz, és ahhoz a teljesen szubjektív érzéshez kapcsolódik, amelyet belőle merít az, aki ezt az exaltációt keresi. Így nincs semmiféle érvényes vagy objektív ok (indok), hogy a hősies exaltációt más exaltáció fölé helyezzük, pl. az erotikus exaltáció fölé. Ezt a hierarchiát csak úgy lehetne igazolni, ha az ember egy egészen más rendbe tartozó meg-

fontoláshoz folyamodna, de amelynek semmi köze a heroizmushoz, sem az exaltációhoz: például a társadalmi hasznosság. De mihelyt erre a területre lépünk, ellenkezésbe kerülünk a nietzschei eszmével, amelytől elindultunk. Nietzsche következetes követője számára a társadalmi hasznosság bálvány, és — hozzátenném — nagyon alacsony kategóriához tartozó bálvány. Egyébként szívesen elismerem, hogy olyan könyvben, mint az *Emberi állapot*, a szeretet feltör két vagy három alkalommal, de ez olyan hang, amely egy másik világból érkezik. Szerintem csak eltussolás révén sikerülhet összekapcsolni a hősiességet és a szeretetet: ez két egymásra vissza nem vezethető valóság, kivéve azt az egyetlen esetet, amikor a vértanú hősiességéről van szó. A mártírt a (görög) szó eredeti értelmében veszem: *tanú*. De abban a filozófiában amely a visszautasításra összpontosul, nem lehet helye a tanúságtételnek, mivel ez olyan magasabbrendű valóságra utal, amelyet csak az imádásban lehet elismerni.

A tanúságtétel eszméjének hanyatlása

Miként annyi más fogalom, a tanúságtétel is igazi degradálódáson ment át. Amikor kiejtjük ezt a szót, közvetlenül az a fajta tanúságtétel jelenik meg, amelyet egy bizonyos eseménynél mint *szemtanúk* teszünk. Így hajlunk arra, hogy önmagunkat amolyan regisztráló készüléknek tekintsük, a tanúságtételt pedig e készülék által szolgáltatott jelzésnek, bizonyítéknak. Így elfelejtjük, hogy a tanúságtétel lényege a *tanúsításban* van. Mi is a tanúsítás (*attestation*)? Ez nem pusztán megállapítás; nem is pusztán állítás. A tanúsításban teljes szabadsággal megkötöm magam; szabadon, mert a tanúsításnak, ha azt kényszer nyomása alatt tenném, nem lenne semmi értéke, önmagát tagadná. Ilyen értelemben a

tanúsítás megvalósítja a szükségesség és a szabadság közötti legbensőségesebb és legtitokzatosabb egységet. Nincs ennél lényegileg emberibb aktus. Alapja egy bizonyos adottság elismerése, de ugyanakkor más is van: amikor ugyanis tanúsítok, ezzel *ipso facto* azt is kijelentem, hogy tagadnám önmagamat, igen megsemmisíteném önmagamat, ha tagadnám ezt a tényt, ezt a valóságot, amelynek tanúja voltam. Egyébként ez a tagadás lehetséges; miként a tévedés, az ellentmondás, miként az árulás, ez is árulás. Igen fontos lenne megmutatni, miként lehetséges a haladás a tanúsításban. Mert lelki értéke egyre tisztábban előtűnik ott, ahol láthatatlan valóságokra vonatkozik, amelyek egyáltalán nem kerítenek hatalmukba bennünket a közvetlen, nyers, kényszerítő evidencia erejével, miként az érzékletes tapasztalat tényeinél jelentkező evidencia. Olyan paradoxonnal állunk itt szemben, amelyre nem hívhatjuk fel kellőképp a figyelmet: a transzcendens valóságok, amelyekre a vallási tanúsítás vonatkozik, más értelemben jelentkeznek, mintha feltétlenül szükségük lenne az olyan szerény, csenevész tanúra, mint az őket tanúsító hívő. Úgy tűnik, semmi sem emeli ki jobban azt a megérthetetlen, vagy inkább az értelmet meghaladó polaritást, ami megvalósul a hitaktus szívében.

Hit és tanúsítás

Csakugyan, a bensőséges kapcsolat a hit és a tanúsítás között teljes fényben jelenik meg, mihelyt hivatkozunk a *hűség* közvetítő eszméjére. Nincs hit hűség nélkül. A hit nem önmagától a lélek lendülete, valamiféle elragadtatás, hanem folytonos (szakadatlan) tanúsítás.

De itt mégegyszer vissza kell térnünk a hitetlenekhez. Vajon nem szakítanak ők félbe bennünket egy visszfojt-

hatatlan kérdéssel, végeredményben mindig ugyanazzal, amelybe a vita során állandóan beleütközünk: « Mit tesztek azokkal, akik csak azokról az igazságtalanságokról tudnak tanúskodni, amelyeknek áldozatai, mindenfajta elviselt szenvedésről, a visszaélésekről, amelyeknek szemtanúi voltak? Hogyan tanúskodhatnának ők egy felsőbb valóságról? » Ez ismételten csak a rossz problémája, amely a botránykő. Erre a kérdésre részben már megadtam a választ, de főleg azt szeretném megjegyezni, hogy a nagy tanúk biztosan nem e világ boldogai közül kerülnek ki, hanem inkább a szenvedők és az üldözöttek közül. Az emberiség lelki tapasztalatából világosan levonható egy kétségtelen következtetés: a legnagyobb akadály, amely a hit kibontakozását gátolja, nem a szerencsétlenség, hanem a megelégedettség. Bensőséges rokonság van a megelégedettség és a halál között. Bármilyen területen, de főleg lelki téren, az öntelt lény, tehát az, aki kijelenti, hogy mindene megvan, amire szüksége van, már a felbomlás útján van. Igen gyakran éppen a megelégedettségből (kielégültségből) származik a *taedium vitae*, az a titkos életundor, amelyet bizonyos órákban valamennyien megtapasztalhattunk, és amely a lelki romlás egyik legfinomabb formája.

Természetesen, ez nem akarja azt mondani, hogy a tanúsítás és a hit filozófiája már eleve erkölcsi dolorizmus. Van valami, ami nagyon is távol áll az elégedettségtől és amely nem a szorongás, hanem az öröm. A kereszténység pogánykodó kritikái ezt nem sejtették; félreismerték azt a bensőséges rokonságot, amely az örömet a hithez és a reménységhez kapcsolja, annak a léleknek a hálájához, aki tanúskodik és dicsőít. Itt meg kellene újítani Bergson megkülönböztetését, aki a vallással és az erkölccsel kapcsolatban *zárt*-ról és *nyitott*-ról beszélt. Az önelégültség csak négy fal között valósul meg, tehát a zártban, míg az öröm a nyitottban, a sza-

bad ég alatt bomlik ki. Az öröm lényegénél fogva sugárzás, hasonlít a fényhez. De ne vezessen félre itt bennünket a térbeli metafora: a nyitott és a zárt közötti megkülönböztetésnek csak a hithez viszonyítva van értelme; vagy még mélyebben: a szabad aktushoz viszonyítva, amely révén a lélek elfogadja vagy nem a felsőbb princípiumot, elismeri vagy nem azt a lételvet, amely (Aki) állandóan teremti őt, létbe hívja és tartja, amely révén a lélek nyitott lesz vagy nem az egyszerre bensőséges és transzcendens cselekvésnek, amely nélkül semmi sem lenne.

TARTALOM

Gabriel Marcel (Szabó Ferenc bevezetője) . 5

Értelmezések 12
Az ember és műve 7
Marcel sajátos « egzisztencializmusa » 17
« Szeretni annyi, mint lenni » . . 19
Az abszolút « Te » jelenléte . . . 21
Egyetemes testvériség 25

Szövegválogatás Marcel írásaiból 31

1. *Részletek G. Marcel önéletrajzi visszaemlékezéseiből* (*Úton, milyen ébredés felé?* 1971) 33

Mit jelent: « az én életem? . . 34
A gyermekkorból 36
Barátság az egyetemen . . . 38
Könyve címe 39
Bergson 41
Házassága 41
Munka és kapcsolatok Párizsban . 43
Jean-Marie örökbefogadása . . 45
Megtérése történetéhez . . . 46
Emlékezés felesége halálára . . 53
Végkövetkeztetés? 55

2. *Paul Ricoeur hat beszélgetése Gabriel Marcellel* (1968) 60

I. A « felfedező » . . 60
II. A lét misztériuma . 67
III. Színház és filozófia . 75

IV. Keresztény « egzisztencialista »? . 80
V. Virrasztó filozófus 88
VI. « Újszokratizmus »? 95

3. *Metafizikai Napló* (1929) (Részletek) . . 103

4. *A filozófiai ateizmus* (1968) . . 110

5. *Gondolatok a hitről* (1934) 130

Milyen fogalmat alkot a hitetlen a hitről . . 132
A hit mint a hiszékenység módozata . . . 134
A hit — elmenekülés 135
A szenvedélyből eredő hitetlenség . . . 136
A szkepticizmus 137
A szkepticizmus önellentmondásai . . . 138
A hitetlenség: visszautasítás 140
A hősiesség önmagában érték? 142
A tanúságtétel eszméjének hanyatlása . . . 143
Hit és tanúsítás 144