

A krízis szükségszerűségéről*

PAVEL KOUBA

A világ, amelyben élünk, azáltal kitüntetett, hogy a benne található dolgok csak a mi életünk kontextusában nyernek jelentést, életünk viszont csak az utunkba kerülő kontextusában. Az ember így olyan feladat elé állított, amely, jóllehet megoldására nem képes, mégis lehetővé teszi számára, hogy legyen. A filozófia, ahogy azt Husserl értette, azaz mint az európai történelem ideális teleológiája, lényege szerint kísérlet arra, hogy ezt a feladatot azáltal gyűrjük le, hogy számára szilárd elméleti alapot találunk. Mint ismeretes, a teoretikus beállítódás keletkezése az antik Görögországban a véges emberség végét és az élet új fejlődésfokozatán való munkálkodás kezdetét jelentette Husserl számára; ennek az új életnek képesnek kell lennie arra, hogy minden gyakorlati érdektől elfordulva eljusson a tiszta teória abszolút egyetemességéhez, és hogy önmagát annak ideális irányelvével összhangban formálja meg.

Mindeközben Husserl meggyőződése szerint a világ univerzális teóriájára irányuló törekvés napjainkban állandóan elmélyülő válságba került. Mert az újkori tudomány úgy éri el módszertani tisztaságát, hogy eközben – végrehajtva az objektivitás következetes matematikai idealizálását – teljes mértékben figyelmen kívül hagyja saját szubjektív eredetét. A filozófia pedig, amely a szubjektívet tematizálja, nem sokat tud kezdeni vele: vagy eltárgyasítja azt, és betagozza az objektív természeti létbe, vagy megadja magát a szkeptícizmusnak, és lemond mindenféle objektív igazságról.

Ebben a helyzetben állítja fel Husserl egy egyetemes és tiszta szellemtudomány programját, amely áthidalja a természet- és

* Az eredetileg német nyelvű tanulmány eddigi megjelenései: (cseh fordításban:) *Filosofický časopis* [Filozófiai Folyóirat] 44 (1996), 199–210; (olasz fordításban:) *La necessità della crisi*. In *La fenomenologia e l'Europa*. Napoli, Vivarium, 1999, 241–256.

szellemtudományok közti szakadékot, és lefekteti a végérvényes tudományos felvilágosodás alapkövét, amennyiben megmutatja, hogy a természettudomány természete, azaz a kutató szellem számára való természet, feltételezi a szellemről szóló tudományt, és hogy csak az önállóságában vett szellem kutatható valóban tudományosan és racionálisan. Ily módon a kezdeti, talán elkerülhetetlen kerülőút után a teoretikus beállítódás eredeti intenciója végre kezd beteljesedni.

A késői Husserl a jelenkori válság legyőzésének kiindulópontját az életvilágnak, a természettudósok minden tárgyiasító tevékenysége elengedhetetlen keretének tematizálásában látja. Ajánlatos mármost megvilágítani az értelemnek ezt a szüntelenül elfeledett háttérét, és megmutatni a *sámára* sajátos racionalitásformákat. Az életvilág fogalmában emellett hallgatólagosan az a lehetőség foglaltatik benne, hogy megtegyünk egy fölöttébb fontos lépést: hogy teljességében megtartsuk a természetes beállítódás alapértelmét, ugyanakkor pedig meghaladjuk ezt az értelmet a *tematizáló* reflexió által.

A tudós, aki a természetes beállítódásban tárgyiasításokat végez, „szubjektív” létével a feltétel szféráját képezi e tárgyiasítás számára, amely az adott pillanatban kényszerűen nem-tematikus marad. Ez a szféra persze tematizálható, ám akkor kiderül, hogy létünkben „objektíve” vagyunk feltételezve.

Mivel Husserl az életvilág tematizálása által egy *abszolút* módon működő szubjektivitást szándékozik felfedni és megalapozni, következetesen ki kell iktatnia a természetes beállítódás lényegi végességét, azaz minden szféra igazoló tematizálásánál a nem-tematikus „másképp”-lét szükségszerűségét. Az objektív, kívülről forduló tudományok számára elérhetetlen és sötét életvilág nála, a transzcendentális reflexióban veszteség nélkül tárgyiasítható, emiatt pedig egy új, feltétlen tudományosság első fokát jelentheti, amelynek a világ mint egész lesz a témája.

Bonyolultabb síkon ugyanazzal a gondolati művelettel találkozunk itt, amelyen a fenomenológia mint olyan alapul: a szubjektivitás intencionális léte akkor is intencionális *marad*, ha az epokhé véghezvitele után megszűnik kívülről fordulni *lenni*. A reflexióban az intencionalitás nem megy veszendőbe, emiatt pedig felismerhető. A világhit hatálytalanításával a szubjektivitás önmagához fordul, úgy, hogy Husserl szerint ekkor látó körünkbe kerül az intencionális struktúra mint egész, és kidolgozható annak részletes analitikája. Az adottságmód és a tárgyi értelem közötti megalapozó kapcsolat, amelyet világhitünk kikapcsolásában vizsgálunk, önmagában belátható, racionális, és a tiszta teória tárgyává tehető. A szubjektivitás kezdeti ön-feledettsége sem nem szükségszerű, sem nem meghaladhatatlan.

Míg a természetes beállítódásban az egyedi tárgyakra irányulunk, a világ pedig mint horizont nem-tematikus marad, a fenomenológiai reflexió radikális irányváltásában magát a világot

tematizálhatjuk. Jóllehet ez a világ a tudat számára transzcendens marad, a transzcendentális szubjektivitás által éppen ebben a transzcendenciában konstituálódik a szintetikus teljesítmények univerzális egységének ideájaként. A világ tematizálása tehát egy transzcendentális, világon-kívüli pozíciót feltételez, ahol elfogulatlan szemlélőkké válhatunk. Csak miután ezt a tartást felvettük, csak azután nyílik meg nekünk az egyetemes utalásösszefüggés, ezzel pedig a teljesen igazolható, általánosan érvényes, abszolút igazság fokozatos felfedésének reménye is.

Husserl a radikális, tiszta tudománytól és annak egyetemes kritikai potenciáljától elvárja a praxis radikális megváltozását is; az abszolút teoretikus belátásokra képes emberiség egzisztenciáját szintúgy az idealitás irányelveinek fogja alávetni, önmagát az észideák szerint fogja alakítani, úgy, hogy ezért az egzisztenciáért a teljes felelősséget magára vállalhatja. Ebben a megváltozásban a filozófiának jut a döntő szerep; éppen a filozófiának, tudományos igazolhatóságának és önmagáért való felelősségteljességének kell az emberiséget a teljes autonómiához vezetnie. Sőt, közelebről tekintve megállapíthatjuk, hogy minden új, átváltozott praxis nem egyéb, mint maga a filozófia. A megvalósítást, a transzcendentális horizont felfedezésének gyakorlati kihatásait Husserl főképp a fenomenológiai mozgalom kiterjesztéseként képzelel el, mint „nem-fenomenológusokból fenomenológusokká ébredést”. Ez teljességgel következetes is, mivel csak az abszolút követő filozófia olyan cselekvés, ami ténylegesen végtelen célt tűz ki magának. A szokásos értelemben vett cselekvéseknél ellenben a belátások, amelyekből kiindulnak, ahogyan a követett célok is, lényegszerűen végesek.

*

Az életvilág-problematika belevonása a transzcendentális-fenomenológiai módszertanba, bármi is motiválta azt Husserlnél, Heidegger szemében mindazonáltal egyáltalán nem igazolta a reduktív módszer szükségességét és egyetemességét; számára inkább az bizonyosodott be, hogy Husserl a fenomének és maguk a dolgok helyett hagyta magát továbbra is egynémely metafizikai előítéllettől vezetetni. Heidegger számára ugyanis a metafizikai gondolkodás alapvonása abban a törekvésben áll, hogy a létező létét mint szubsztanciát gondoljuk el, mint *ἀρχή*-t, amely még akkor is jelenlévő marad, ha kivonunk belőle mindent, ami nem lényeges. Az újkorban a megismerő alany értelmében vett szubjektum vált efféle szubsztanciává, és Heidegger nézete szerint Husserl megmarad ebben a tradícióban, amikor a létező létét mint valamely „objektum” létét a szubjektivitás konstitutív aktusai-ban akarja megalapozni.

A természettudományos objektivizmusban Husserl azt a naivitást bírálta, amellyel az átugorja és elfelejti saját szubjektív eredetét; a korai Heidegger számára nemcsak a természet tudományos

tárgyasítása tűnik naivnak, hanem az egészében vett világ tárgyiasíthatóságába, azaz a transzcendentális teória lehetőségébe vett hit is. A tudás objektivista és transzcendentális-szubjektív megalapozása közötti konfliktus veszít jelentőségéből, mihelyt, jóllehet a transzcendentális álláspontot a tudományosság legmagasabb kifejeződéseként ismerjük el, magát a tudományt mindazonáltal a metafizika, vagyis a létfelelettség kiteljesedéseként ragadjuk meg. Heidegger számára nem az a döntő, hogy a keresett fundamentumot megváltoztassuk és kibővítsük, hanem az, hogy végképp elhagyjuk a lét mint maradandó alap gondolatát, amely elméletileg, távolról volna belátható. Az intencionális struktúra sincs egyszerűen kéznél, nincs felkínálva a tiszta tudat érdektelen, világon-kívüli reflexiójának: mindenkor az a mód hordozza és tartja meg, *ahogyan vagyunk*. Ebben az értelemben teszi fel Heidegger az intencionalitás létét illető kérdést.

Heidegger szerint Husserl fenomenológiája nem felel meg tulajdon alapelveinek, amely megköveteli, hogy magukból a dolgokból induljunk ki, és pedig a legfontosabb ponton: ott, ahol kritikátlanul átveszi a szubjektum ön-bizonyosságának karteziánus motívumát, hogy az intencionális viszonyokat a „tiszta tudat” mesterségesen leválasztott szférájában rekonstruálja. A „szubjektivitás” Heidegger számára sem nem transzcendentális, sem nem abszolút, és nem is válik az apodiktikus megismerés evidenciájában minden további nélkül hozzáférhetővé önmaga számára: véges transzcendencia, amely csak létének megvalósulásában hozzáférhető, és amely sohasem távolodhat el egészen önmagától. Husserl tanának szemlélődő, „teoretikus” vonásaival folytatott polémiajában Heidegger nem arra törekszik, hogy, mint azt már gyakran megállapították, a „praxisra” helyezze át a hangsúlyt: a világban való létet akarja fogalmilag artikulálni, amit az efféle felosztás egyáltalán nem enged meg, mivel abban minden megismerő tapasztalat a gond idői végbemenésének alkotórészét képezi.

A filozófia „dolga” tehát nem az abszolút módon adott intencionális struktúrák, hanem a világban való lét, amit semmiképp sem szabad a pusztán „kéznéllevőségre” redukálni. Ezt a létet Heidegger a gond fogalmában ragadja meg, a gond temporális jellegét pedig azáltal határozza meg, hogy az már mindig ön-maga-előtt és valami-nél, mindig „másképp” és „másra vonatkozva” van, vagyis olyan lehetőségekben, amelyek lényegileg hozzá tartoznak. A jelenvalóléthez mindig egy meghatározott világ tartozik: ez azt jelenti, hogy számunkra mindig *valaminél* megy ki saját létünkre a játék, valaminek a létére pedig már mindig *a saját módunkon*. Ahhoz, hogy megtalálja magát, a jelenvalólet nem szorul rá semmiféle önmagához való visszafordulásra: mint Heidegger mondja, „elsődlegesen és állandóan *a dolgokban találja meg önmagát*, mert a dolgokat gondozva, tőlük szorongattatva

mindig valahogyan a dolgokon nyugszik.”¹ Ez a lehetőségekben való lét nem tárgyasítható egészen, egysége pedig nem bizonyítható; csak abban a mértékben valós, amennyiben nincs szüksége bizonyításra.

A filozófia ezáltal nem végtelen teória, amely az élet tökéletes objektíválását tűzi ki célul, hanem az élet mint világban-benne-lét önexplicációja, az élet megnyilatkozása, amely nem „faktum”, s főképp nem transzcendentális. Következésképpen a filozófia abszolút felelősséget sem vállalhat fel, hiszen egy lényegileg véges felelősség kifejeződése. Az, ami itt felelősségre szólít minket, ami „a filozófiai fogalomban rohamot” indít ellenünk, az maga a létünk.

*

Mindeközben létünk fogalmára olyan kétértelműség jellemző, amely különböző alakokban Heidegger egész korai gondolkodásán végigvonul. A világban való létünk gondként nyer meghatározást; olyan létező vagyunk tehát, „amelynek világban-benne-létében magára erre a létre megy ki a játék”.² Ha egy efféle meghatározásnak teljes súlyúnak kell lennie, akkor ugyanakkor eredendően azt kell jelentenie, hogy ennek a létezőnek a „saját” (vagyis tulajdonképpeni) létre, úgymint „erre a létre” (vagyis a világban, a létezőnél való létre) megy ki a játék. Ez a kétértelműség azonban egyúttal megengedi azt, hogy az egyikre vagy a másikra különös hangsúlyt helyezünk. Az, hogy az önmaga-lét és a világban-benne-lét ugyanazt jelenti, ebben a kidomborított formában Heidegger tulajdon felfedezése, ő pedig tisztában van azzal – és ismételten hangsúlyozza is –, hogy mi elsődlegesen a dolgoknál vagyunk mi magunk, és hogy a hanyatlás ontológiai struktúrája nem „romlás” és „leáldozás”, hanem éppenséggel a világban-benne-lét alapjellege. Mégis, a konkrét analízisekben legtöbbször szembeállítja őket egymással. Önmagának lenni azután rendszerint azt jelenti: *nem a dolgokból* érteni meg magunkat; a jelenvalólét tulajdonképpen *az ettől való különbözőségében* önmaga: a szorongásban, a titoktartásban és a halálhoz való előrefutásban, azaz legsajátabb lehetőségében.

Úgy tűnik, mintha itt „maga a dolog” helyett Heidegger is a hagyományos metafizika egyik motívuma által hagyná vezetni magát: a szubjektivitásnak önmagához való visszatérése által, amelyre – még ha más értelemben is – Husserl is építette módszerét. Az intencionalitás egzisztenciája, éppúgy, mint a transzcendenciáé, az önmagából-való-kilépésben rejlik, azaz de facto az

¹ Heidegger, M.: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001, 202.

² Vö. pl. Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA., Bd. 20., 406., ill. *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 59.

önmagát-elvesztésben; Husserl és Heidegger különböző módon kísérli meg elgondolni a „visszatérést” az egészében vett léthez, amelyben megmarad az önmagát-meghaladás, egyúttal azonban megszűnik önmagát-elvesztésnek lenni. Husserl az *ἐποχή* aktusában valósítja meg ezt az irányváltást, a tekintet fenomenológiai elfordításában, amely megnyitja az egyetemes teória mezejét; Heidegger nem „teoretikusan”, az apodiktikus megismerés kezdeteként ragadja meg azt, hanem a tulajdonképpeni önmaga-létet lehetővé tevő egzisztenciális modifikációként.

Az, hogy Heideggernél egyáltalán elgondolható egy ilyen irányváltás, szorosan összefügg azzal, hogy a világban-benne-lét kétértelmű struktúráját végül mégis mint a létező két, különböző „létmódokkal” bíró fajtája közötti – tisztázatlan – viszonyt ragadja meg. Közelebről szemlélve megállapíthatjuk, hogy a kéznéllevő metafizikai jelenlétéből csak *azt* a létezőt szabadítja fel Heidegger, amelynek a jelenvalólét a létmódja, és hogy fundamentumra talál ebben a létezőben és annak a lét más „módjaitól” való differenciájában (időiségében). „A különböző létmódok összjátéka – mondja Heidegger – csakis az, ami, mintegy mint *maga a jelenvalólét* elsődleges egészstruktúráinak mindenkori széttartása.”³ Így tekintve a jelenvalólét tárgyasíthatatlan, nem-metafizikai, idői, és lehetőségekben létező – fundamentum. Hogy Heidegger gondolkodásának e vonala – az alapvető különbségektől eltekintve – milyen tekintetben marad meg Husserl és az egész hagyomány körében, rendkívül jól kiolvasható abból a módból, ahogyan azt Jan Patočka átveszi és továbbfejleszti.

*

Az elv, amely Husserl szerint Európa szellemi egységének szolgálatul alapul, az a követelmény, hogy egész gondolkodásunknak és cselekvésünknek a belátáson kell nyugodnia. Ennek a belátásnak már nála is két aspektusa van: egyfelől a teoretikus kíváncsiság, amely az adottságot akarja érthetővé tenni, másfelől pedig a saját egzisztencia felelős kialakítása. Husserl ugyan számol a második aspektussal, ám inkább valamely egészen evidens megismerés magától értetődő következményének tartja azt, ezen a ponton pedig beéri egy általános megállapítással. Patočka mármost Heidegger segítségével éppen ezt az aspektust veszi fel teljes komolysággal. Ez azon is megmutatkozik, hogy a tudományok válságának okát elsődlegesen nem a teoretikus belátás felemésztésében és elégtelen radikalitásában látja, mint Husserl, hanem a tudás elfordulásában a kötelező és felelősségteljes önalakítástól az elméleti és technikai „siker” érdekében. Nála tehát – Husserltől eltérően – nem a zsákutcába jutott tudományok válságáról van

³ Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Id. kiad. 422.

szó, hanem az emberi egzisztencia válságáról, amit egyebek között a tudományok egyre erősebb uralma okozott.

Patočka is bírálja a végtelen objektíválás husserli transzcendentális tervének mértéktelen intellektualizmusát, és Ludwig Landgrebéhez hasonlóan kifejezetten egzisztenciális jelentést tulajdonít némelyiknek a fenomenológiai módszertan legfontosabb lépései közül. (Nagyon jellegzetes például az *ἐποχή*-nak a szabadság tapasztalataként való értelmezése.) A felelős önalakítás Patočka számára nem abból a kételkedésmentes és egyetemes igazolhatóságból adódik, amely a szubjektivitás teljesítményeit is magában foglalja, hanem a szubjektum drámai küzdelméből önön létének értelméért. A valódi belátásnak és ezzel a jelenkori válság meghaladásának a talaját egyedül annak az egzisztenciális irányváltásnak a lendülete képezi, amelyben biztosítatlan végességünkkel szembesülünk, és amelyben tanúsítjuk elhatározottságunkat annak viselésére.

Patočka álláspontja többek között amiatt is figyelemreméltó, ahogyan a jelenvaló lét lehetséges tulajdonképpeniségének heideggeri motívumát összekapcsolja az európai történelem husserli teleológiájával. A belátással való élet ideálját Patočka csak abban az esetben látja nem-reálisnak, ha belátás alatt az apodiktikus evidenciáknak a tiszta teóriában való *elérését* értjük: „A totális reflexió eszménye, mely teljesen világosan volna képes elkülöníteni azt, amit *lát*, attól, amit elfogad, vél és sejt, talán nem megvalósítható [...]” Mindazonáltal ezt az eszményt továbbra is muszáj követni: „[...] de a legnagyobb világosságra való törekvés irányaként továbbra is érvényes, és felvázolja a lehetőségeket, az igazsághoz vezető és az igazságban való életutat, melyet a filozófia és a tudomány választ.”⁴ Az ehhez a célhoz vezető út többé nem valamely abszolút talaj ön-előállítását követeli meg, hanem az önmagát-megvalósító elhatározottságot: valamely belátás igaza „[...] nem egyszerűen itt van, hanem érvényes a számunkra, ragaszkodnunk kell hozzá, önmagunkat olyan egységgé kell alakítanunk általa, ahol a megpillantott egyetemes érvényű.”⁵ A belátás tehát Patočka számára kockázatos, kétértelmű vállalkozás marad, nem biztos tulajdon, hanem út, emiatt pedig rá van utalva a tulajdonképpeniségre való állandóan megújuló készülődésre: ahogyan Patočka mondja, „morális magja” van. A belátás illetén felfogása azonban ugyanakkor megengedi – abban az esetben, ha nem kerül sor e mag elsorvadására –, hogy hűségesek maradjunk a husserli eszményhez, és megtartsuk az európai történelem teleologikus egységét: a belátásra alapozott élet „mindezek miatt: kockázat. Persze ahol vállalták a kockázatot,” a belátás „pozitívnak bizonyult mint biztos, minden szkepszistól megtisztított tudás,

⁴ Jan Patočka: *Európa és az Európa utáni kor*. Kalligram, Pozsony, 2001, 13.

⁵ I. m. 14.

amelyben mindig egyetértésre juthatunk.”⁶ Az önmegvalósítás tehát az ész önmegvalósítása maradhat, ám az alap, amely ezt a végtelen feladatot hordozza, már nem teoretikus evidencia, hanem a tulajdonképpeni lét gyakorlati-morális történése.

Európáról szóló befejezetlen művében, amelyből éppen most idéztünk, az európai szellemtörténet olyan képét vázolja fel Patočka, amelyben a belátás említett aspektusai (az előzetesen adott egyetemes megismerése és a felelős önalakítás) a metafizika két, egymást kiegészítő vonalán bontakoznak ki: a démokritoszin és a platónin. Ezeknek Patočka eszmei rekonstrukciójában közös végcéljuk van: az igazi lét megismerése és a közte és az ember közötti lényegi kapcsolat biztosítása. Az első metafizikából egy egyetemes tudomány terve fejlődik ki, amely hatékony eszközöket kölcsönöz az embernek a világ fölötti külső hatalomhoz, a másik pedig morális eszményeket vázol, amelyek a lélek belső életének kereteit körvonalazzák fellendülés és hanyatlás, jó és rossz között; csak ezek az eszmények képesek integrálni a külső tudást, amennyiben célokat állítanak számára.

A zárókő, amelyben a megismerés és az önalakítás találkozik, Patočkanál „a lélek gondozása”, az a fogalom, amely révén megkísérel új, nem-metafizikai tartalmat adni az eredeti metafizikai intencióknak. Immár nem az abszolút tudás elérése a tét, hanem a fellendülés és a hanyatlás közötti szituáltság elfogadása, vagyis saját véges szabadságunk kifejezett felvállalása. A *történelem* folytonosságát csak ez a kutatandó szabadság alapozza meg. A történelem pedig, „az ember önmaga eredeti és tulajdonképpeni voltáért folytatott belső küzdelmének színtereként”⁷ felfogva, annak lehetőségét jelenti Patočka számára, hogy miként őrizhetjük meg a metafizikai tradíció jövedelmező impulzusait ma is, vagyis egy olyan korban, amikor ennek a tradíciónak az igényei az abszolúthoz való pozitív hozzáférésre illuzórikusnak bizonyulnak.

A történeti ember a „puszta élet” szintje fölött egzisztál, az egységes és önmagáért felelős élet keresésében, Európa válságának gyökere pedig az e történeti lét és az ember objektivistá-naturalista, a technikai eszközök racionalitására összpontosító önértése között kiéleződő ellentmondásban van. Éppen ezt a – „jobb” életet lehetővé tevő – racionalitást veszik át az Európán kívüli modern társadalmak, mindazonáltal Patočka szerint a *jó* életre vonatkozó eredeti és alapvető kérdés nélkül, amelyet időközben Európában is elfelejtettek. Az európai racionalitás és a vele járó krízis terjeszkedése Patočka véleménye szerint alkalmat és lendületet szolgáltatna ahhoz, hogy az emberiség újra em-

⁶ I. m. 44.

⁷ Jan Patočka: A történelem sémája. In uő.: *Európa és az Európa utáni kor*. Id. kiad. 127.

lékezzen önnön racionalitása és történetisége, azaz a morális önértés forrására.

*

Patočka a jelenvalólét lehetséges tulajdonképpeniségének heideggeri koncepcióját klasszikus témák újraértelmezésében tudta hasznosítani, beleértve a transzcendentális megismerés husserli perspektíváját is, és meg tudta mutatni, hogy ezen a módon nem szükséges feladni az – adott esetben nem-létező, történeti – igazi léthez való odafordulás morális és humanista éthoszát. Az efféle értelmezés lehetősége indirekt módon igazolja, hogy a jelenvalólét idői létének heideggeri elgondolása joggal fogható fel az ontológiai fundamentum új típusaként. Mármost éppen ez volt azon fő okok egyike, amelyek miatt Heidegger később eltávolodott *fundamentálon* ontológiájától. És azt is megmagyarázza, hogy Patočka, aki gondosan követte Heidegger fejlődését, belsőleg miért nem tudta soha elfogadni annak késői gondolkodását.

Abban, ami Patočka számára leginkább jelentőséggel bír, vagyis a szubjektumnak az igaz létért folytatott biztosítatlan küzdelmében, ennek a létnek a nem-metafizikai, nem-tárgyias felfogásában is továbbra is az emberi szubjektumnak tulajdonít kulcs-helyzetet: itt *az ő* elhatározottságától függ, mennyiben tud igazi lényegében szóhoz jutni és érvényesülni a lét. Ezzel szemben a késői Heidegger azt hangsúlyozza, hogy a létfelejtés nem hibája vagy mulasztása az embernek és eddigi gondolkodásának, emiatt pedig nem is tehető jóvá semmiféle irányváltás, a létkérdés semmiféle kifejezett felvállalása által. A probléma illetően felfogásakor Heidegger szerint még mindig a „differens”-re, nem pedig magára a differenciára való tekintettel gondoljuk el a létet. A differenciát (a lét és a létező különbségét) úgy kell elgondolni, mint identitást (lét és gondolkodás azonosságát), a rejtőzködő „világlás”-ból kiindulva, amely a jelenlévőnek (*Anwesend*) és a hiányzóknak (*Abwesend*) közös nyitottságot, a létnek és a gondolkodásnak pedig egymáshoz tartozást biztosít – vagyis magának a létnek a történetéből kiindulva. Ahelyett, hogy felelősségteljes és tulajdonképpen önmaga-létben érnék el az „alapot”, most maga a lét alaptalan szakadékának (*Abgrund*) válunk kiszolgáltatottá.

A lét e történetétől semmiféle distancia sem gondolható el, hacsak nem saját maga megtörténéseként. Vele nem mint saját létének követelményével vagy felhívásával áll szemben az ember, és elsődlegesen nem is az emberről van szó: az ember saját történeti lényege révén tartozik ehhez a történethez, amely mindközben „semmi, ami emberi”. A metafizika vége mármost azt jelenti, hogy a létet nem a szubjektum mint legfőbb létező által ábrázoljuk, a lét elrejtettségét pedig többé nem felejtjük el. Ez az elrejtettség azonban semmiképp sem szűnik meg: éppen feléje fordulhat most a gondolkodás, amennyiben képes elgondolni a

hiányzó jelenlevőségét. Helyet hagyva a létezőhöz képest teljesen másnak, annak a létnek az eljöveteletét várjuk, amelyben gondolkodásunkat a még gondolandóra fogjuk fordítani.

Úgy tűnik, mintha Heidegger kései megfontolásai hasonló módon lennének eldöntetlenek, mint álláspontja a *Lét és idő* idejéből. A korai Heidegger képes megmutatni a világban-benne-létnek a maga oszthatatlanságában paradox struktúráját, ugyanakkor azonban a tulajdonképpeni önmaga-létet *szembeállítja* a dolgok általi léttel; később a világot olyan dimenziók ellenkező összjátékaként mutatja be, amelyek rajtunk keresztül haladnak át, ugyanakkor azonban magának a magát megvonó létnek az eljöveteletét gondolja el (a költő és a gondolkodó halló mondasában). Ebből a szempontból a „fordulat” nem olyan jelentős átalakulás Heidegger gondolkodói útján, mint az első pillantásra látszhatott, hiszen a hangsúlynak a fundamentális önmaga-létről magára a létre való áthelyezése és a kezdeti „elhatározottság” „aktivizmusának” a későbbi „ráhagyatkozás” javára történő elbocsátása nem érinti a *világban-benne-lét* problematikájának központját.

Mindazonáltal leköszönő évszázadunk filozófiáját éppen ez a Heidegger gondolkodásában bekövetkező hangsúlyeltolódás befolyásolja erősen a differenciára, a hiányzó jelenlétére, a lét önmagát-megvonására való összpontosítás által. A jelenkori „antifundamentalizmus” kifejeződései mindenesetre egymástól nagyon elütöek, ténylegesen csak néhányuk kötődik Heideggerhez, és közülük csak néhányan tesznek is hitet mellette. A közös nevezőt jobbra a metafizikusan értett egységgel, a logosz egyetemességével és a léttel szembeni ellenállásban találhatjuk meg, amennyiben lét alatt abszolutizált identitást értünk; ezzel összefüggésben e koncepciók többsége azon fáradozik, hogy elismerje az interpretációk különbözőségét és pluralitását, tolerálja a kétértelműséget, és a differencia általi érintettségben felelősséget viseljen a „másért”.

*

Ha innen visszatekintünk Husserlre, azt látjuk, hogy az egyetemes és végérvényesen igazolható tudomány általa támasztott követelményétől mély szakadék választ el bennünket. Ez semmin sem látható annyira, mint azon a gondtalan magától értetődőségen, amellyel Husserl alkalmaz olyan szavakat, mint az „abszolút”, „apodiktikus”, „tisztá” stb. Egyelőre mégis tegyük félre a mellékneveket – hogyan áll a dolog a belátás követelményével? Hiszen a belátásnak sem abszolútnak, sem tisztának nem kell lennie: noha nem választható el általánosan, tisztán és örökre az illúziótól, az önámítástól és a hazugságtól, mindazonáltal konkrét megértés áll éppen abban, hogy adott helyzetben ezeken az illúziókon – a belátás segítségével – átlátunk. Milyen fény veti a látásmódok pluralitására, a toleranciára vagy az „egészen másért” való felelősségre való mai készenlétre a belátás éthoszáét? Az

antifundamentalista felfogások e széles spektruma valóban igazi, felszabadító nevezője a mai válságnak? Nem inkább elkésett polemikus reakció ez, amely – a jelenkori nyugati gondolkodásban mindazonáltal ténylegesen nem uralkodó – metafizikailag abszolút fundamentum hivalkodó elutasítása miatt azon a lehetőségen is túlad, hogy pozitív módon fogja fel a véges belátást?

Ha végesként gondoljuk el a belátást, akkor az nem egyéb, mint az a mód, ahogy a világban vagyunk. Ha tiszteletben tartjuk Heidegger kiinduló álláspontjának teljes struktúráját (amelyhez ő nem tartotta magát következetesen), elmondhatjuk, hogy a világban nem ott vagyunk a legeredendőbben, ahol tulajdonképpen mi „magunk” vagyunk, ellentétben a „világhoz” való létünkkel, hanem amikor a lehető legnagyobb mértékben *mindkettő* vagyunk. Annak ellentmondásossága, aminek „lennünk kell”, létünket krízisben-létté, azaz gonddá teszi. Egy világban lenni mindig azt jelenti, hogy számunkra saját létünkre a másiknál megy ki a játék, a másiknál pedig saját létünkre: a világban szub-jektum vagyunk, amelynek minden alávetetik, miközben ő maga is mindennek alávetetik. És mivel az egyik csak a másik árán lehetséges, „megérteni” mindenekelőtt azt jelenti – megértve *lenni*.

Ha az egyiket mégis közönségesen szembeállítjuk a másikkal, vagy az egyiket a másikból akarjuk levezetni – legyen bár az akár valami „egészen más” és az érte vállalt felelősség –, a világban való lét valódi krízisszerűsége válik elfedetté. A krízisszerűség leküzdése pedig a világban csak egyet jelenthet – egy katasztrófa előkészítését. Mert a világban-benne-lét a krízisben jelentkezik: éppen a válság mutatja az uralkodó állapotot szükségállapotnak, amely választ követel (ahol a válasz, amely *erre a pillanatra* a teljes világban-benne-létet megújítja, szükségszerű egyoldalúsága által a következő pillanatban már a világban-benne-lét veszélyeztetésévé válik).

A *κρίσις* által vagyunk válságban, az ítélő megkülönböztetés által, amely nem rendelkezik általános elvvel és az abból levezetett szabályokkal, amely csak személyes erő kifejtés révén vállalhat egy meghatározott megalapozási vonalat, és emiatt soha nem lehet „egyetemes”. Éppen itt, a kontextusok relevanciájáról alkotott szituált ítéletben – nem pedig egy konstituált diskurzus és annak szabályrendszere keretében – beszélünk igazságról és hamisságról a belátás értelmében. Éppen itt, ahol nem a fogalmak egyszerű használatáról van szó, érdekel minket eminens módon a belátás valóságosága, mert a világban való létünket érinti. Ebben semmiképp sem a kétértelműség egyszerű „tolerálásáról” van szó, hanem annak aktív megújításáról: ott beszélhetünk belátásról, ahol sikerül a világban való lét kétértelműségét tiszta és egyértelmű módon újra előállítani. Ez a felszabadító belátás sem magának az embernek nem áll egészen hatalmában, sem pedig a „létnek magának”. Azt, hogy a világban való lét újra megnyílt, csak abban a feszültségben tapasztalhatjuk meg, ami egy adott

Pavel Kouba

helyzetben átmenetileg jön létre aközött, amit teszünk és ami ellen tesszük.

A belátás sikerülte nem szorul bizonyításra; az, amiért a belátás révén felelősséget vállalunk, nem az apodiktikus teória végső egysége, hanem pontosan a világban való lét. Ebben a létben minden valóság ugyanakkor a más lehetősége, és minden másság a valóságos lehetősége. Az a mód, ahogyan ebben a világban vagyunk, a krízis, amelyben megmarad a lehetséges és a valós, az azonos és a más kölcsönös egymásrautaltsága, s amelyben azok kölcsönös átalakulásai lezajlanak.

Ennek a létnek a végbemenetele sem elméletileg, sem morálisan nem ásható alá; az európai történetiség csak egyike azon formáknak, ahogyan a világban való létre reflektálni lehet, és csak az tünteti ki a többivel szemben, hogy a mi formánk. Ha a világban való lét azt jelenti, hogy az utunkba kerülőt az életünk kontextusából kell megértenünk, az életünket pedig annak kontextusából, ami az utunkba kerül, akkor ez azt jelenti: nyitottnak lenni a korlátozottságban. Csak ebből az okból vagyunk képesek számtalan történeti, kulturális és személyes világon keresztül *egy* világban lenni.

A filozófia jelentősége nem a világ egységes és egyetemes teóriájának végtelen feladatán való munkálkodásban áll, hanem abban, hogy milyen szerepet játszik véges létünkben itt és most. Ha ma újra és radikálisan meg kell kérdeznünk, mit jelent a világban lenni, akkor ez nem azért történik, hogy közelebb kerüljünk e kérdés általános megoldásához, hanem azért, *hogy többek legyenek*, vagyis hogy létünkkel lehetőség szerint eleget tegyünk krízisünk minden lényeges aspektusának.

Fordította Schmidt Dániel