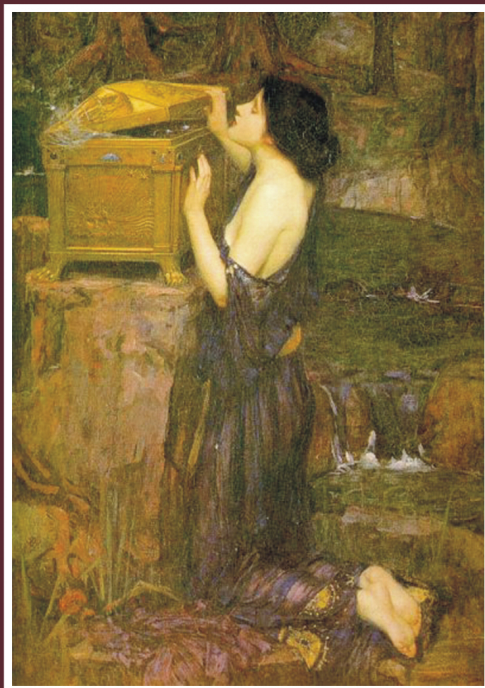


Pandora Könyvek 34.



Kicsák Lóránt

**A JELENLÉT-PROBLEMATIKA
DERRIDÁNÁL ÉS HEIDEGGERNÉL**

Eger, 2014

Kicsák Lóránt
A JELENLÉT-PROBLEMATIKA
DERRIDÁNÁL ÉS HEIDEGGERNÉL

Pandora Könyvek

34. kötet

Kicsák Lóránt

**A JELENLÉT-PROBLEMATIKA
DERRIDÁNÁL ÉS HEIDEGGERNÉL**

Sorozatszerkesztő:

Prof. Dr. Mózes Mihály

A 2014-ben megjelent kötetek:

Kiss Tímea – Lőrincz Julianna: ALAKZATOK A MODERN
ÉS KÉSŐMODERN KÖLTÉSZETBEN ÉS MŰFORDÍTÁSAIKBAN
(Ady Endre és József Attila verseiben)

(32. kötet)

Németh István: AZ EURÓPA-GONDOLAT TÖRTÉNETÉBŐL
R. N. COUDENHOVE-KALERGI PÁNEURÓPA UNIÓJA

Összegzés és dokumentumok

(33. kötet)

Kicsák Lóránt

**A JELENLÉT-PROBLEMATIKA
DERRIDÁNÁL ÉS HEIDEGGERNÉL**



Líceum Kiadó
Eger, 2014

Lektorálta:
Schwendtner Tibor

A borítón
John William Waterhouse: *Pandora* (1896)
című festményének részlete látható

ISSN: 1787-9671

A kiadásért felelős
az Eszterházy Károly Főiskola rektora
Megjelent az EKF Líceum Kiadó gondozásában
Igazgató: Czeglédi László
Felelős szerkesztő: Zimányi Árpád
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné
Borítóterv: Kormos Ágnes
Megjelent: 2014-ben
Készítette: az Eszterházy Károly Főiskola nyomdája
Felelős vezető: Kérészy László

Előszó

Ez a dolgozat a Debreceni Egyetem Filozófia Doktori Iskolájában 2001-ben benyújtott és megvédett doktori értekezésem átdolgozott változata. Úgy gondolom, a témaválasztás és az értelmezés szempontjai még akkor is aktuálissá teszik írásomat, ha időközben számos itt érintett problémát részletesebben feldolgoztak társaim, és több, az értekezés születésének időpontjában a magyarországi Husserl-, Heidegger- és Derrida-recepcióból még hiányzó eredeti forrásmunka megjelent már magyar nyelven is. Az átdolgozás során sem éreztem szükségét annak, hogy elsimítsam a jelenlét-problematika Derrida-féle értelmezése és a Heidegger által adott értelmezése közötti alapvető irányultságbeli különbséget, és helyreállítsam az egyébként szerintem is létező Heidegger-Derrida filiációt. Mégpedig azért nem, mert úgy éreztem, a derridai jelenlét-metafizika-koncepció alapján nem sikerülhet feltárni, hogy a heideggeri jelenlét-problematika gyújtópontjában a faktikus jelenlét egzisztenciál-ontológiai felfokozása áll, ami miatt a létnek mint jelenlétnek a megértése Heidegger számára életre szóló filozófiai feladattá vált.

Köszönettel tartozom a dolgozat elkészítésében nyújtott segítségért témavezetőmnek és tanáromnak, Angyalosi Gergelynek. A jelenlegi változat sok tekintetben magán viseli az egyik bírálóm, Vajda Mihály észrevételei nyomán végzett módosításokat. A vele való lassan-lassan baráttá váló beszélgetések nemcsak ebben a dolgozatban, hanem filozófiai eszmélkedésemben is meghatározó jelentőséggel bírnak. Köszönöm még Schwendtner Tibornak a szakmai lektorálást.

És külön köszönettel tartozom azért a támaszért, melyet a feleségem és a családom megértő jelenléte biztosít a számomra.

Tartalom

Bevezető	9
I. Derrida Husserl-értelmezése	17
1. Operatív fogalmak és a jelenlét-metafizika.....	17
2. A jelenlét-metafizika kontextusai.....	30
3. Jelenlét-formák Husserlnél.....	34
4. Az időforma	40
5. Kitérő.....	47
a/ Utólagosság és tudattalan	49
b/ Idő és evidencia	56
6. A jelenlét dekonstrukciója.....	65
Összegzés.....	74
7. A szubjektivitás dekonstrukciójának franki kritikája	76
II. Derrida Heidegger-értelmezése	85
1. A heideggeri szituáció kettőssége – De la grammatologie.....	85
2. A jelenlét-metafizika és az alternatíva	94
a/ A destrukció és az alternatíva	94
b/ A jelenlétfogalmak konstellációja – Derrida értelmezésében	106
III. A jelenlét-problematika Heideggernél	113
1. A jelenlétfogalmak differenciálódása a fundamentálonológia tematikájában	113
A/ A destrukció és a fenomenológiai kronológia eszméje	114
a/ A fenomenológiai kronológia.....	114
b/ Az eredendő időbeliség (<i>Zeitlichkeit</i>) és a temporalitás (<i>Temporalität</i>)	121
c/ A lét történeti meghatározása jelenlétként – <i>Anwesenheit</i> és <i>Vorhandenheit</i> megkülönböztetése	124
d/ A heideggeri jelenlét-problematika gyűjtőpontja.....	129
e/ Az emberlét meghatározása a jelenlét hagyományos értelmezésétől való elhatároltságában.....	131
f/ A jelenlét ősfenomenje mint a faktikus lét iránti éberlét	132
B/ A megértés időbeliségének elemzése.....	136
a/ A megértés általános szerkezete, iránya és formái	137
b/ A világ feltárultságának időbelisége és a körültekintő gondoskodás temporális értelme	140
c/ A tulajdonképpeni egzisztenciális megértés időbeliségének elemzése – Jelen, elhatározottság, pillanat.....	143
d/ Az időről való gondoskodás, a világidő és a most	145
C/ A jelenlétfogalmak konstellációja	146
Irodalomjegyzék	151

BEVEZETŐ

A jelenlét konceptusa, vagyis a fogalom és az általa megnyitott értelmezői tartomány a dekonstrukciónak nevezett filozófiai irányzat önértelmezésének kulcsfogalmává vált. Ez az önelhelyező-önértelmezés a filozófiai hagyomány és a filozófiai gondolkodás megértésének erőterében bontakozott ki és alakította ki azt a filozófiai stratégiát, amely a hagyomány dekonstruktív értelmezésén keresztül a (filozófiai) gondolkodás újabb lehetőségeihez igyekszik áttörni. Törekvése, hogy a hagyomány kritikai értelmezését adva teret nyisson létproblémáink eddigőtől eltérő elgondolásának, abból a magától értetődőnek tekintett feltevésből táplálkozik, hogy – bár különböző korszakokra osztható és különböző irányzatokba rendezhető – a filozófiai hagyomány egységes, és az teszi egységessé, hogy – noha a legkülönbözőbb módokon tematizálta – végső soron mindig jelenlétként értette meg a létet. Emiatt ezt a hagyományt egyetlen névvel jelenlét-metafizikának lehet nevezni, ami az európai gondolkodás kereteit kijelölő és így behatároló explicit és implicit előfeltevések, és ezekből származó érték-különböztetések egész halmazaként öröklődik tovább. Az új gondolkodási lehetőségek kutatása során szükségképpen a jelenlét-metafizika korlátaival konfrontálódunk, és a dekonstrukció ezek áttörését vagy meghaladását tekinti a filozófiai tevékenység céljának.

Ezzel tulajdonképpen ki is jelöltük a jelenlét-problematika dekonstruktív értelmezésének kereteit, melyet vizsgálódásunk kiindulópontjául választottunk. Érdekes azonban egy lényegi különbségre felhívni a figyelmet. A filozofálás természetéből fakadóan ugyanis az egymásra támaszkodó és egymásra épülő gondolat kísérletek kiindulópontként vagy vezérelvként korábbi, hasonló gondolat kísérletek végeredményeit magától értetődő és ezért reflektálatlanul hagyott előfeltevésként alkalmazzák anélkül, hogy ezeknek a maguk kontextusában, működés közben megképződő értelmét rekonstruálnák. Így a dekonstrukció fogalma ma már egy általános filozófiai stratégiának vagy irányzatnak a neve, noha szűkebb értelemben valójában Jacques Derrida filozófiai, illetve interpretációs stratégiáját nevezi meg. Az első értelemben vett dekonstrukciót jellemezhetnénk olyan anonim tudásként, amely a stratégiai alapvetésében más feltevések mellett benne foglalt jelenlét-problematikát – és ezzel együtt a jelenlét fogalmát – magától értetődőnek tartja. Nem problémaként, hanem teoretikus alapállásként kezeli, mely ekként foglalható össze: az eddigi filozófia – metafizika, ennek specifikuma pedig, hogy a létet jelenlétként értette meg. Amennyiben a filozófia éltetője a hagyománnyal való kritikai számvetés, mely során ennek a hagyománynak a kereteit (lehetőségeit és korlátait) abból a célból tárjuk fel, hogy a gondolkodás új lehetőségeit keressük, feladatunkká a metafizika megha-

ladása válik, ami ennek a létértelmezésnek a kritikáját jelenti. A filozófiának fel kell tárnia és le kell leplezni a jelenlétközpontú gondolkodás uralmát a saját történetében éppúgy, mint minden olyan kezdeményezésben, amely a *per definitionem* abszolút igazság igényével lép színre. Ez az anonim tudás teoretikus pozícióját a Derrida teoretikus írásaiban kidolgozott jelenlét-teóriára építi, ezt azonban sem működésében, sem kibontakozásában nem veti kritika alá, hanem jórészt kritikátlanul átveszi. Az erre épülő interpretációs eljárásokat pedig, Derrida gyakori figyelmeztetéseit figyelmen kívül hagyva, mechanikusan alkalmazza.¹

Ezért elengedhetetlen, hogy a maga sajátosságában külön megvizsgáljuk a derridai jelenlét-problematikát. Ennek legfőbb jellemzője, hogy egységes és önálló elméletként *nem* létezik, ugyanis Derrida jelenlét-konceptiója több kontextusban bontakozik ki, és több szálon is más szerzők munkáihoz kapcsolódik. Ezeket a kontextusokat lentebb megnevezzük, és néhányat részletesebben is bemutatunk. Közülük Husserl és Heidegger filozófiája látszik a legjelentősebbnek, és a szakirodalomban is elfogadottá vált az a nézet, hogy Derrida a jelenlét-teóriáját a husserli fenomenológia értelmezése során alakította ki. Ez a vélemény csak részben állja meg a helyét, hiszen miközben a husserli jelelmélet kritikáján keresztül megmutatja a mester egész gondolkodásának jelenlét-központúságát, a *La voix et le phénomène* egyik lábjegyzetében ezt írja:

Az talán már az eddigiekből is kitűnik, hogy noha döntő pontokon heideggeri motívumokra támaszkodunk, az elsődleges kérdésünk mégis az, hogy vajon a heideggeri gondolkodás, a *logos* és *phoné* kapcsolatának, illetve bizonyos szavak (mint például a lét szó vagy más ún. alapszó) állítólagos redukál-

¹ Csak egy ilyen helyet idézek a számos közül, melyben az is érzékelhető, hogy a dekonstrukció követői, akik kritikai csodafegyvert látnak a dekonstrukcióban, ebben a tekintetben nem különböznek a dekonstrukció ellenfeleitől: „Egy dekonstrukciós feladat számára éppen az lenne veszélyes, ha lehetséges lenne, és szabályozott eljárások, módszertani gyakorlatok, kitaposott utak rendelkezésre álló együttesévé válna. A dekonstrukció érdeke, erejének és vágyának, ha van ilyen, az érdekessége a lehetetlen egy bizonyos tapasztalata: vagyis (...) *a más* megtapasztalása, a más tapasztalata, mint a lehetetlen föltalálása, másképpen: az egyedüli lehetséges föltalálás.” (J. Derrida: *Psyché – l’invention de l’autre* című tanulmánykötet címadó tanulmánya, Galilée, Paris, 1987, 26-27.o.) Hogy mennyire valósnak látszik a dekonstrukció mozgalmának eltávolodása Derrida tevékenységétől, mi sem mutatja jobban, mint a jelen dolgozatban nagy szerephez jutó Rudolf Bernet egyik írása, melyben Derrida teoretikus pozíciójának az egyik legvilágosabb elemzését találjuk. Bernet ironikusan így fogalmaz: „Nem ez a megfelelő hely arra, hogy azokat a komplex kapcsolódásokat feltárjuk, amelyek a dekonstrukcionista harsány csapatát egy magányos gondokodóhoz fűzik, aki egyre aggodalmasabb hangot üt meg velük szemben.” [Ce n’est pas l’endroit ici, de s’interroger sur les liens complexes qui lient la joyeuse horde déconstructionniste à un penseur qui travaille dans la solitude et dont la voix se fait de plus en plus angoissée.] Rudolf Bernet: *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Épipiméthée, Paris, 1994., 267. o.

hatatlanságának tekintetében nem ugyanazokat a kérdéseket veti-e fel, mint amelyeket a jelenlét-metafizikának kell feltennünk.²

Mivel ebben a könyvben Derrida a szóba hozott heideggeri motívumokat nem elemzi, de meg sem nevezi, mondván, ezeknek a Husserl-elemzésből kell kitűnniük, a derridai jelenlét-problematika részletesebb tárgyalása tárhatja csak fel őket. Itt most annyit fontos kiemelni, hogy Derrida világosan jelzi: a jelenlét-problematika megértésében már Husserl-interpretációja során is eredendően Heideggerre támaszkodik. Ugyanakkor saját értelmezése (s ezzel tulajdonképpen egész filozófiai stratégiája) egy döntő ponton elválik a Heideggerétől, mégpedig oly mértékben, hogy azt a kritikát, melynek lehetőségét Heidegger teremtette meg, amikor a metafizika történetét a jelenlétként megmutatkozó lét történeteként értelmezte, magára a heideggeri gondolkodásra is ki lehet, sőt ki kell terjeszteni.³ Ez teremti meg annak a lehetőségét, hogy Derrida jelenlét-értelmezését a heideggeritől való különbségében tárgyaljuk.

Nem szabad tehát Derrida Husserl-olvasatát összemenni a Heidegger-értelmezéseivel. A husserli fenomenológia alapvetésének dekonstrukciója során megfogalmazott derridai jelenlét-koncepció ugyanis már egy Heidegger felől értelmezett Husserlhez kötődik, miközben mégsem azonos a heideggeri koncepció pusztán átvételével, hiszen a husserli fenomenológia bizonyos elemeivel való polémia csak *néhány motívumában* támaszkodik Heidegger koncepciójára, vagyis a heideggeri jelenlét-problematika csupán néhány eleme kerül át Derrida értelmezési stratégiájába. Ahhoz, hogy a dolgozatunk címének ígéretét valóra tudjuk váltani, és határozott különbséget tudjunk tenni a jelenlét-problematika derridai és heideggeri megértése között, amellet fogunk érvelni, hogy a heideggeri koncepció *egy bizonyos értelmezése* épül be Derrida saját elméletébe és alkotja annak egyik alapmomentumát. Hogy megértsük, ez pontosan mit is jelent, nézzük meg röviden, hol és milyen formában bukkan fel explicit módon Derrida Husserl-értelmezéseiben a heideggeri jelenlét-koncepció.

A *La voix*-ban éppúgy, mint ahogy az azt megelőző Husserl-tanulmányban is, Derrida kritikájának a gyújtópontja az a kérdés, hogy mennyire sikerülhet a fenomenológia alapelvét – az előfeltevés-mentességet – garantálva a transzcendentális leírások tárgyi tisztaságát elérni. A problémát Derrida Fink észrevételéből bontja ki, aki szerint a transzcendentális leírások fogalmisága feszültségben áll a leírások törekvésével, ezért kritikával illelhető. Ennek a kritikának a végkicsengése az, hogy noha a tiszta lényegiség evidens felfogásához, vagyis a filozófiai

² J. Derrida: *La voix et le phénomène* PUF. Paris 1967, 82–83. o. 2. lábjegyzet (a továbbiakban: *La voix*). Ahol külön nem jelzem a fordítót, ott az idegen nyelvű szöveghelyeket magyarul a saját fordításomban adom meg. – K. L.

³ Derrida kritikája azonban nem valamiféle általános jelenlét-teóriát céloz meg – ilyen nem létezik Heideggernél –, hanem a heideggeri gondolkodás bizonyos momentumaira, illetve motívumaira irányul (logos/phoné, ősz- vagy alapszavak, eredet, eredeti értelem/jelentés, második kezdet, eredetőség mint tulajdonképpeniség stb.).

igazság eléréséhez szükséges előfeltevés-mentességet és tiszta eredetet ígérő *fenomenológiai epoché* során mind a természetes életvilág naiv léttételezéseit, mind pedig általában a történetiség dimenzióját kiszorítja Husserl a fenomenológiai leírások tárgyi oldaláról, a leírás során alkalmazott fogalmak, tehát a fenomenológia „saját” nyelve mégis az egyedül rendelkezésre álló nyelvből ered (közönséges nyelvről vagy a tradicionális metafizika nyelvezetéről esik szó Derridánál⁴), amely maga be van ágyazva a naiv beállítódású életvilágba, s átfogóan a történeti tradícióba. A nyelvi redukció – ami a nyelv történeti dimenziójának, vagy röviden: a jelentések történetiségének a redukciója lenne – nemcsak lehetetlen, de képtelenség is. Ezzel pedig, ha nem is a tárgyiség körében, de az azok leírására szolgáló fogalmiságban mégiscsak részévé válik a fenomenológianak mindaz, amit a redukcióval ki akart iktatni; és ez olyan belső feszültséget generál, amely időről időre felbolygatja a leírások tisztaságának eredeti tervét. Bár a dekonstrukció már ebben a kritikában is működésbe lép, és Derrida feltárja, hogy a tiszta tárgyiságoknak mint ideális tárgyakként a konstitúciója a tiszta jelenlétben van megalapozva, explicit módon még nincs szó „jelenlét-metafizikáról”, vagy „logocentrizmusról”; a tradíció még névtelen, és közelebbi specifikummal nem rendelkezik.⁵

A *La voix*-ban éppen ez, vagyis a létnek jelenlétként való értelmezése mint a történeti hagyomány egységének a specifikuma jelenik meg új elemként, amiből a hagyománynak mint *jelenlét-metafizikának* a megnevezése, illetve a hagyomány kritikájának mint *meghaladásnak* a gondolata adódik. Azok a bizonyos heideggeri motívumok ebbe a tematikába illeszkednek. Ha ez így van, akkor a *La voix*-tól kezdődően nem Heideggert értelmezi Husserl felől, hanem éppen fordítottnak látszik a felállás: a dekonstruktív elemzéseket erősen motiválja egy – ekkor még látens ható, de ezekből a korai írásokból rekonstruálható – Heidegger-értelmezés, középpontjában a jelenlét-problematikával.

A fő kérdés most az, hogy mire is épül ez a Heidegger-értelmezés, és milyen keretek között bontakozik ki. Az *Úszia és grammé* című írásában találjuk meg a választ: ennek az esszének éppen az a célja, hogy

kiolvassa a jelenlétre vonatkozó kérdést abban a nagyon határozott formában, ahogyan a *Lét és idő*ben tárgyalásra kerül.

Vagyis a jelenlét-problematika értelmezésének kiindulópontja a *Lét és idő*, ahol Derrida értelmezésében – és ez a második kérdésünkre válasz – a

⁴ *La voix*, 6. o.

⁵ Ez nem jelenti azt, hogy az eleven jelen koncepciójának bírálata ne ugyanazt a célt szolgálná, mint a későbbiekben. A jelenlét-metafizika koncepciója inkább csak alátámasztja majd ezt a bírálatot. Egyébként mindenképpen érdemes felfigyelnünk arra, hogy Heidegger még csak látens van jelen, pl. a *Geometria eredetéhez* írott *Előszó*ban. A „nem husserli értelemben vett fenomenológia” kifejezés, vagy az „És vajon ki sajnálja, hogy a fenomenológia nem lett ontológivá?” kérdés mintha Heideggerre utalna...

jelenlét értelmezése a metafizika meghaladását készíti elő. Ez pedig szerinte Heideggernél azt jelenti, hogy a kérdés kibontását visszavisszük

a létnek erre a különös határára, eme különös *epokhéjához*, amely ott rejlik a lét *meg-jelenítésének* mozdulatában, a jelenlétben és a tudatban, a jelenlétnek ebben a modifikációjában, a reprezentációban vagy az önmaga számára való jelenlétben is.⁶

Az idézetek alapján világos, hogy Derrida a Husserl-értelmezések stratégiai alapelveként tekintett jelenlét-problematikát a Heidegger által a destrukció tematikájában kifejtett jelenlét-konceptióból dolgozza ki. És ugyanezzel a jelenlét-konceptióval operál akkor is, amikor Heideggert értelmezi. Mivel a destrukció terve által meghatározott kontextus az *egyetlen*, amelyben a heideggeri jelenlét-problematika értelmezését elvégzi, éppen az az általa megfogalmazott feladat hiúsul meg már a felvetés pillanatában, hogy a jelenlét-fogalmak jelentésének *differenciálódását* nyomom kövessük és megértsük Heidegger negyvenéves gondolkodói útja során.

A jelenlét-problematika ugyanis, s ezen itt most a jelenlét fogalmának, ontológiai és ontológiatörténeti szerepének, a metafizika létértelmezésének egész problémakörét értjük, Heidegger filozófiájában többszörös átalakuláson esett át. S bár a destrukció programja soha nem veszíti el érvényességét, a létértelmezést, s vele a filozófia lehetőségeit illetően Heidegger pozíciója mindenképpen elmozdul a *Lét és időben* felvállalt radikális destrukciótól. Azt a kérdést, hogy milyen irányban, most hagyjuk nyitva, talán egyértelműen nem is lehet megválaszolni.

Az érzékelhető elmozdulások miatt azonban meg kell kísérelnünk a heideggeri jelenlét-problematikát a maga sokrétűségében rekonstruálni és megérteni. Ezt a sokrétűséget pedig, egyébként már a fundamentálonológia tematikájában is egymásra rétegződő jelenlét-értelmezésekben lehet megragadni. Mindeközben pedig meg kell történnie annak, hogy a jelenlét-problematikát a metafizikai pozíciójából filozófiai pozíciójába visszahelyezve, ontológiai-fenomenológiai problémaként rekonstruáljuk. Ennek első lépése, hogy felszámoljuk azt az alternatívát, mely Derrida jelenlét-metafizika koncepcióját, s ezáltal a dekonstrukció filozófiai stratégiáját megalapozza. Arra az alternatívára gondolunk, melyet a létnek jelenlétként történő megértése, illetve a metafizika *meghaladásának* gondolata hív életre. Ez az alternatíva áll Derrida Heidegger-kritikájának a háttérben, de ez általában a dekonstruktív érvelés végső mozgatórugója is.

Félreértés ne essék, nem azt állítjuk, hogy Derrida csak ennek az alternatívának a mentén értelmezné akár a jelenlét-problematikát, akár Husserl vagy Heidegger gondolkodását, azonban az értelmezéseit alapjaiban meghatározó jelenlét-metafizika koncepció szerint gyakran működteti azt. Az újkori metafizika-

⁶ Derrida: *Úszia és grammé*, Vulgo I/1 szám, 1999. június, 101. o.

kritikákból erőt merítve a metafizika meghaladását követelményként állítja a gondolkodás elé, olyan vezérelvként, amelyet szem előtt kell tartani a jelenségek mindenféle megragadása során. Egy ponton túl azonban azt vesszük észre, hogy ez nem segíti, hanem gátolja az értelmezést, és lényeges problémákat hagy feltáratlanul. Így azokon a pontokon, ahol Derrida jelenlétmetafizika-konceptiójának problematikus elemeit tárjuk fel, nem az általa vezérelt értelmezések lehetőségét és végeredményét kérdőjelezzük meg, ahogyan nem állítunk velük szembe valamilyen „igazibb” értelmezést sem, hanem azokra a problémákra hívjuk fel az olvasó figyelmét, melyek Derrida interpretációjában az értelmezés stratégiai elvei miatt vagy nem kapnak helyet, vagy pedig csak redukált formában bukkanak fel, mert paradox módon, épp azt erősítik meg, amire a kritika épül. Derrida Husserl-olvasataiban ilyen problémát képez pl. idő és evidencia Husserl által részletesen tárgyalt kapcsolata, amiből az látszik, hogy Husserl az elemzéseiben olyan belátásokra jutott, amelyek kivezették a jelenlétmetafizika kontextusából. A Heidegger-elemzés pedig reményeink szerint azt mutatja majd meg, hogy a jelenlétmetafizika még a destrukció tematikájában sem esett egybe a metafizika meghaladásának – egyébként későbbi korból származó – programmatikus tervével, ezért egyáltalán nem valamilyen metafizikai kritikai pozíciót alapozott meg, hanem mindvégig megértésre váró filozófiai problémaként bukkan fel.

Ez pedig már a heideggeri jelenlétmetafizika szívébe vezet bennünket. A korai freiburgi és a marburgi előadásokban ugyanis, akárcsak a *Lét és idő*ben, a jelenlétmetafizika felvetésével és a tradicionális létértelmezés elemzésével Heideggernek az volt a célja, hogy az emberi jelenvalólét értelmezését kiszakítsa a hagyományos létértelmezés keretei közül, és a *Dasein* létmódját a nem-jelenvalólétszerű létezők létmódjától való különbségében ragadja meg. A görög ontológia létértelmezésének radikalizálása egyfelől a görögök által ránk hagyományozott *létfelfogás* *homogeneitásának* feltörését, másrészt pedig a létmegértés apriori transzcendentális struktúrájának a vizsgálatát jelenti, ami egyben a „heideggeri eredetvizsgálatok” mindenkorai célja is. Így a destrukciót olyan kettős természetű feladatként értelmezhetjük, melyben a létfogalom történeti vizsgálata a létmegértés fenomenológiai elemzéseiben alapozódik meg. A mindenkorai létmegértés elemzése olyan fenomenológiai feladat, mely során nem a jelenlétmetafizika mint létértelmezésnek az ellehetetlenítése a tét, hanem azoknak az *a priori* struktúráknak a feltárása, amelyek ezt a létmegértést vezérlik. Mert a létnek mint jelenlétmetafizika megértése, s vele a jelenlétmetafizika mint létértelmezésnek a privilégiuma nem előítéletek következménye, ellentmondásos spekulációk naiv vagy megfontolt döntésének az eredménye, hanem a megértés *a priori* struktúráiban alapozódik meg, mely maga az egzisztencia faktumaként minden értelemben meghaladhatatlan. A heideggeri jelenvalólét-problematika középpontjában tehát nem kérdés a jelenlétmetafizika lehetősége. Ha valami kérdésessé válik az az, hogy miképpen egyeztethető össze a jelenvalólét történetisége a fundamentális *a priori* létstruk-

túrák transzcendentális ahistoricitásával. A mi dolgozatunk is ennek a kérdésnek a felvetésével ér véget, mert a válasz már egy másik kontextusba vezetne el bennünket.

I. DERRIDA HUSSERL-ÉRTELMEZÉSE

1. Operatív fogalmak és a jelenlét-metafizika

Ahogy a *Bevezető*ben említettük, a jelenlét-problematika derridai értelmezését a korai Husserl-elemzések centrális problémáinak vizsgálata nélkül nem lehet rekonstruálni. Ez már csak azért is elengedhetetlen, mert Gadamer nyomán elfogadottá vált az a vélemény, hogy Derridának Heideggerhez, illetve rajta keresztül aztán a hermeneutikához való viszonyát ezek a korai Husserl-értelmezések alakították ki. Gadamer nem az „önmagában helyes” Husserl-kritikát tartja elhibázottnak, hanem azt, hogy szerinte Derrida ez alapján „téves feltételezésekre” jut.⁷ Az egyik ilyen, hogy a hermeneutikai tapasztalatnak (mind a heideggeri hermeneutikában, mind pedig a gadameriben) „bárminemű dolga lenne a jelenlét-metafizikával”. Mert az a jelenlét-fogalom, írja, amellyel Derrida a kritikai elemzéseiben operál, akár a Husserl-tanulmányokra, akár a Heidegger-interpretációkra gondolunk, a heideggeri kéznéllet fogalmának felel meg. „A lét efféle fogalmán azonban már a *Lét és idő* túljutott.”⁸

Bármennyire is helytálló Gadamer észrevétele, mégsem segít annak tisztázásában, hogy milyen viszonyban áll egymással a jelenlét-problematika Heidegger által kidolgozott változata és a Derrida-féle változata. Heidegger és Derrida gondolkodásának viszonya, helyesebben a jelenlét-problematika kidolgozásában, értelmezésében, filozófiai és interpretatív funkciójának meghatározásában és működtetésében megmutatkozó kapcsolatuk aligha értelmezhető ilyen leegyszerűsítő módon, noha Gadamer egy valóban döntő momentumra hívja fel a figyelmünket. Az, hogy Derrida a heideggeri filozófiához és a hermeneutikához való viszonyát a Husserl-értelmezések során és azok alapján alakította volna ki, már csak azért sem egyértelmű, mert, ahogyan Derrida jelzi, a Husserl-interpretációja döntő pontokon heideggeri motívumokra támaszkodik. De ahogyan a Husserl-értelmezésekben heideggeri motívumokat találunk, éppúgy igaz az is, hogy a Husserl- és általában a fenomenológia kritikájának következtetéseit sok esetben közvetlenül alkalmazza a heideggeri filozófia értelmezésében. A *De la grammatologie*-ban adott Heidegger-értelmezése például a mű általános kontextusába ágyazódik, mely kontextust a Husserl-kritikát tartalmazó *La voix* fejtegetései jelölik ki. A *Positions*-ban azt mondja, hogy a *De la grammatologie* a *La voix*-ra és az ott kifejtett kritikára támaszkodik, megtakarítva a probléma

⁷ Gadamer: *Hermeneutika és dekonstrukció*, in: Alföld 1997/12. sz. Fordította: Kukla Krisztián.

⁸ *Uo.*, 32. o.

újabb tárgyalását.⁹ Ilyen értelemben számos heideggeri probléma csupán a husserli fenomenológia kritikájában már megfogalmazott ellenvetések felől van bemutatva. Gondoljunk csak arra, hogy az Derrida első érvei, melyek a heideggeri filozófia metafizikai maradványait állítják előtérbe éppúgy az eredet, a közelség és az autenticitás motívumát tartják problematikusnak Heideggernél, mint ahogyan ezeket a motívumokat jelölték meg a husserli gondolkodás metafizikai meghatározottságaiként is. Talán erre utal Gadamer, amikor a Husserl-kritika alapján kialakított téves feltételezésekről beszél.

Hogy ebben a kaotikusnak és kibogozhatatlannak látszó kapcsolatrendszerben eligazodjunk, válasszuk kiindulópontként azt a mindenképpen figyelmet érdemlő tényt, hogy Derrida a „saját” jelenlét-konceptióját, bármennyire támaszkodik is Heideggerre, nem vele, hanem Husserlrel konfrontálódva dolgozza ki. Legyen ez az általunk követett sorrend, ami azért is hasznosabbnak tűnik, mert a problematika kiépülését Derridánál így anélkül követhetjük nyomon, hogy folyton a Heideggerrel való rokonságra vagy különbségre kellene utalnunk.

A derridai jelenlét-problematikát bemutató elemzésünket a *La voix et le phénomène* című könyv alapján végezzük el, melyet azért választottunk, mert azon túl, hogy a jelenlét-metafizika kifejezés ebben a formában Derridánál először a *La voix*-ban bukkan fel – tegyük hozzá: szinte magától értetődően –, maga Derrida így nyilatkozik róla:

Talán ez az esszé áll hozzám a legközelebb. (...) A *La voix*-t illeti meg az elsőség, hiszen itt fogalmazódik meg a legvilágosabban (...) az a kérdés, hogy milyen szerepet tölt be a Nyugat történetében a hang és a fonetikus írás privilégiuma, amennyiben ezt a történetet a metafizika történeteként lehet bemutatni, melynek legmodernebb, legkritikusabb, legéberebb formája a husserli transzcendentális fenomenológia.¹⁰

Rudolf Bernet, akinek a mű egyik legpontosabb, de mindenképpen legbecsületesebb elemzését köszönhetjük, arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy Derrida nagyon különböző célokat tűzött maga elé ebben az esszében, melynek jelentőségét ő sem győzi hangsúlyozni a filozófus életművében. Ilyen célként lehet megnevezni a husserli fenomenológia alapvetésében lényegi szerepet játszó fogalmak, eszmék és műveletek alapos vizsgálatát és kritikáját. Derrida ebben a – saját megjegyzése szerint – „se nem kommentárban, se nem interpretációban” a jelnek, a kifejezést és a jelzést megkülönböztető

⁹ „De la grammatologie s’y réfère et en économise le développement.” *Positions*, Minuit Paris, 1972., 13. o.

¹⁰ „C’est peut être l’essai auquel je tiens le plus (...) *La voix* viendrait en premier lieu: s’y pose en un point qui paraît juridiquement décisif, la question du privilège de la voix et de l’écriture phonétique dans ses rapports à toute l’histoire de l’Occident, telle qu’elle se laisse représenter dans l’histoire de la métaphysique, et dans sa forme la plus moderne, la plus critique, la plus vigilante: la phénoménologie transcendentale de Husserl.” *Implications*, in: *Positions* 13. o.

mikrofenomenológiai vizsgálatát használja ugródeszkeként ahhoz, hogy kérdőre vonjon olyan konceptusokat, mint a fenomenológiai redukció, a transzcendentális tudat, a konstitúció, a fenomenológiai nyelvezete.¹¹

A *La voix* jelentőségét azonban az teszi teljessé, hogy ezeken a célkitűzéseken keresztül Derrida egy sokkal általánosabb vitát kíván megnyitni az egész filozófiai tradícióról, melyet az jellemez, hogy mindenáron el akarja fojtani

az írott jel külsődlegességét, egy nem eredendő jelen lehetőségét, a szubjektumnak az interszubjektivitás kiszámíthatatlan közegében való heteronómiáját és egy minduntalan a halállal konfrontálódó élet végességét. Mindez a „différance” filozófiájába torkollik, mely a hagyományos filozófia nem egy átadott eszméjét és beállt értékét úgy bolygatja fel, hogy közben megerősíti a jelentőségét és gyakran a primátusát is.¹²

A könyv Bevezetésében nagyon határozott programot vázol fel Derrida, ez a program azonban nem új, a korábbi Husserl-íráshoz hasonlóan az a célja, hogy a husserli fenomenológia belső feszültségeit tegye kitapinthatóvá; s itt nem logikai ellentmondások, sokkal inkább tisztázatlanul és reflektálatlanul hagyott előfeltételek és problémák feltárására kell gondolnunk.

Jean-Claude Höfliger megvilágító erejű könyvében,¹³ Derrida Husserl-olvasatainak háttérben egy Fink által felvetett problémára mutat rá. Fink az *Operatív fogalmak Husserl fenomenológiájában* című előadásában beszélt arról, hogy az olyan fenomenológiai alapfogalmak, mint *Phänomen*, *Konstitution*, *Leistung* „meghatározatlanságának” az oka a fogalmak ún. „operatív leárnýékoltságára” vezethető vissza, s Husserl azért ment el a probléma mellett, mert soha nem vetette fel a transzcendentális nyelv jellemzőinek és lehetőségének kérdését. Hogy lássuk, mit jelent konkrétan az „operatív fogalmak” kifejezés, illetve „a fogalmak operatív leárnýékoltsága”, egy Höfliger által is idézett részt emelünk ki Fink előadásából:¹⁴

A filozófiai fogalomképzés intencionálisan olyan fogalmakra irányul, melyekben a gondolkodás az *elgondoltat* rögzíti és megőrzi. Ezeket nevezzük tematikus fogalmaknak. (...) A tematikus fogalmak képzése során azonban az alkotó gondolkodók *más fogalmakat* és *gondolati modelleket is használnak*, intellektuális sémákkal *operálnak*, melyeknek *tárgyi rögzítését nem végzik el*. (...) Fogalmi megértésük egy olyan *fogalmi mezőben*, olyan *fogalmi médiumban* mozog, amelyet képtelenek a maguk számára láthatóvá tenni. Közvetítő gondolati pályákat használnak ki, hogy a gondolkodásban elgondoltat meg-

¹¹ R. Bernet: *La vie du sujet*, im., 269. o.

¹² Uo., 270. o.

¹³ Jean-Claude Höfliger: *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.

¹⁴ E. Fink: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1976. 180–204. o.

nyilvánítsák. Ezeket a filozófiai gondolkodás során *folyton kihasználta*, a gondolkodást át- meg átszövő, azonban *meggondolás* tárgyává soha nem tett fogalmakat nevezük operatív fogalmaknak. Képletesen szólva: ezek alkotják *egy filozófia árnyvetületét*.¹⁵

Mivel ezek a fogalmak is tematizálhatók, ezért a fentebb tematikusnak nevezett fogalmakat Fink centrális fogalmaknak kereszteli el. A tematizált operatív fogalmak, operatív eljárások viszont a tematizálás ellenére sem jutnak el a tárgyi rögzítés fokára. Az igazi kérdés az, hogy mennyire képes egy gondolkodó az ún. operatív fogalmakat (helyesebben a fogalmak operatív használatát) „átvilágítani”. Van-e árnyékmentes gondolkodás? „A leárnyékoltság a véges filozofálás lényegi jellemvonása (...) Egyedül az isteni megismerés árnyékmentes.”¹⁶ – hangzik Fink következtetése. Bár maga a gondolkodás soha nem lehet árnyékmentes, egyes konkrét fogalmak a tematizálással az átvilágítás bizonyos fokát elérhetik.

De vajon azon túl, hogy a (*per definitionem* véges) filozofálás már csak ilyen, miből ered ez az átvilágíthatatlanság? Egyrészt „a gondolkodás az el nem gondoltban alapozódik meg”, s a fogalmak operatív használata ennek a meg nem gondoltnak a maradványa, ennyiben az árnyvetés a véges gondolkodás szükségszerű vonása, s noha „a filozófia mindig megkísérli átugrani a saját árnyékát”,¹⁷ ez soha nem járhat teljes sikerrel. Másrészt pedig minden teoretikus tudásra jellemző eljárás, hogy „valamely *Dasein*-dimenzió értelmezéséhez más dimenziók kategóriáit használja fel és ki”.¹⁸ Ami azonban az operatív fogalmakban leárnyékoltsággal marad és nem tematizálódik, ettől még nem szorul perifériára, nem esik kívül az adott teória érdeklődési körén, sőt talán ő maga áll annak középpontjában, ő maga az „*érdekes*”, s éppen azért nem lesz témává, mert nem látható, mivel a „látás médiumát alkotja”.¹⁹

¹⁵ „Die Begriffsbildung der Philosophie zielt intentional ab auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt. Diese nennen wir die ‘thematischen Begriffe’. (...) Aber in der Bildung der thematischen Begriffe *gebrauchen* die schöpferischen Denker *andere Begriffe* und *Denkmodelle*, sie *operieren* mit intellektuellen Schemata, die sie gar *nicht* zu einer *gegenständlichen* Fixierung bringen. (...) Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen. Sie brauchen medial Denkbahnen, um das Gedachte ihres Denkens hinzustellen. Das so *umgängig Verbrauchte, Durchdachte, aber nicht eigens Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten einer Philosophie*.” *Uo.*, 185–186. o.

¹⁶ „Die Verschattung ist ein Wesenszug endlichen Philosophierens. (...) Schattenlos erkennt allein Gott.” *Uo.*, 203. o.

¹⁷ „Sie versucht immer wieder, *über ihren eigenen Schatten zu springen*.” *Uo.*, 186. o.

¹⁸ „Und nun zeigt es sich hier, daß vielfach die *Auslegung* einer *Daseinsdimension* die *Kategorien anderer Dimensionen gebraucht oder verbraucht*.” *Uo.*, 188. o.

¹⁹ *Uo.*, 189–190. o.

A fenomenológia esetében egyes fogalmak operatív árnyékoltságát Fink azal magyarázza, hogy a fenomenológiai redukció nem párosul nyelvi redukcióval, pontosabban nem terjed, mert nem terjedhet ki, a nyelv redukciójára. Míg az életvilág naiv léttételezései az epochében felfüggesztődnek, és ezzel a világ a maga naiv meghatározottságában, s vele együtt az embernek a világhoz való naiv-természetes viszonyulása is zárójelbe kerül, a transzcendentál-fenomenológiai leírás nyelve „evilági” marad. A fenomenológia fentebb említett kifejezései pusztán azáltal, hogy immár a transzcendentális szubjektivitás leírására szolgálnak (mely transzcendentális tapasztalatmező – és ez a fenomenológiai redukció produktív mozzanata – egy bizonyos értelemben vett világtalanítás eredményeként áll elő), még nem veszítik el természetes értelmüket. Az a tény pedig, hogy

*azok a gondolati eszközök, melyeket Husserl a természetes élet világba ágyazottságának áttörésére használ, amelyekkel filozófiájának alapmetódusában operál, pontosan abból a szférából származnak, amelyet keresztül akar törni,*²⁰

olyan feszültséget indukál a fenomenológián belül, melyet Husserl nem tematizált problémaként, mert a transzcendentális nyelv problémáját soha nem vetette fel. Fink szerint tehát ezek a fogalmak azért vetnek árnyékot, mert a fenomenológiai leírásokban továbbra is irányadó marad a természetes értelmük. Így az epoché restriktív mozzanata – a világtalanítás – felemás eredménnyel végződik, hiszen a nyelven keresztül a világ a transzcendentális szférába is „át-szivárog”. A naiv-természetes beállítódás ugyanis egy naiv-természetes nyelvhasználattal párosul, amelyben ez a beállítódás kifejeződik.

A fogalmak operatív leárnyékoltsága kapcsán Fink a fenomenológia három problematikus mozzanatára mutat rá. Az első a redukció felemás volta; az tudniillik, hogy Husserl a redukció során olyan gondolati eljárást alkalmaz és tesz általános érvényűvé, melyet abból a szférából emel át a transzcendentális leírás szférájába, amelyet az epochével éppen keresztül szeretne törni. Az epoché ugyanis időnként a mindennapi, természetes beállítódásban is előfordul, ám itt mindig csak egyes létezők létére vonatkozó ítélet felfüggesztését jelenti. A fenomenológiai epoché lehetősége, későbbi conceptussal élve, életvilágbeli lehetőségre támaszkodik. A második az, hogy a fenomenológiai leírások transzcendentális nyelve nem válik le a természetes-naiv nyelvhasználat szférájáról, vagyis a fogalmak transzcendentális használatát és jelentését továbbra is meghatározza a mindennapi használatuk és jelentésük,²¹ gyakran döntően ez határozza meg, olyannyira, hogy reflektálatlanul kerülnek használatba, és a fenomenológiai-

²⁰ „Die Denkmittel, welche Husserl für seine Durchstoßung der Weltbefangenheit des natürlichen Lebens gebraucht, mit denen er in der Fundamentalmethode seiner Philosophie operiert, entnimmt er gerade der Sphäre, die er durchbrechen will.” *Uo.*, 198. o.

²¹ *Uo.*, 201. o.

ai leírás támaszkodik a természetes nyelvi jelentésre és használatra, hagyja magát a reflektálatlanul hagyott értelemvonalakozásoktól megszervezni. A harmadik problematikus mozzanat, hogy sem a redukció, sem pedig a transzcendentális diskurzus lehetősége nem válik soha problémává Husserl számára.²²

A mi problematikánk szempontjából a második pontnak van most jelentősége, hiszen Derrida stratégiája erre a meglátásra épít, de egyben itt is válik le Fink koncepciójáról. A *La voix*-ban ezt írja:

A mindennapi (közönséges) nyelv (*vagy* a hagyományos metafizika nyelve) és a fenomenológia nyelvazete között, az óvintézkedések, az idézőjelek, az átértelmezések vagy innovációk ellenére sem szakadt meg a kapcsolat.²³

Derrida nem egyszerűen követi és kiterjeszti Fink problémafelvetését, hanem, mintegy a harmadik problémafelvetésére adott gyors és radikális válasszal, lehetetlennek nyilvánítja a transzcendentális diskurzust, amennyiben az valamilyen mértékben mindig evilági marad. Ezzel nem véletlennek, hanem szükségszerűnek tartja a másik két pontban kifogásoltakat is: sem a redukció, sem a transzcendentális szférába való bezárkózás nem vezethet el ahhoz, amit Husserl a filozófiai igazság, a tudományos igényű filozófia megteremtéséhez szükségesnek tart: a hétköznapi, természetes-naiv, esetleges, történeti léttapasztalatokból nem lehet felemelkedni a tiszta lényegiségek objektív-örök igazságához. S bár Höfliger szerint Derrida ennek lehetetlenségére vonatkozó állítását sehol nem alapozza meg,²⁴ úgy gondoljuk a derridai pozíció háttérben olyan feltevés húzódik meg, ami pontosan a mi problematikánk – a derridai jelenlét-értelmezés – középpontjába vezet. A tiszta, objektív-örök igazságot kimondó transzcendentális diskurzus lehetetlenségének deklarálásával Derrida azt állítja, hogy semmikor sem lehetséges a filozófiai tapasztalatot és az azt rögzítő nyelvet – és tulajdonképpen semmilyen teoretikus nyelvet – transzparenssé tenni. Éppen az a feladatunk, hogy megértsük és meghaladjuk azt a hagyományt, amelyik minden képtelensége ellenére, ezt a törekvést a filozófia egész története során fenntartotta.

Ezzel viszont a probléma jelentősen átértelmeződik, hiszen Fink szerint a feszültség a természetes nyelvhasználat illetve a transzcendentális (de itt nyugodtan mondhatjuk, hogy a filozófiai) nyelvhasználat között keletkezik, így legalább az esélye megmarad annak (mert ebben áll a naiv megértés és a filozófiai világ-megértés különbsége, és ezzel a filozófia lehetősége is), hogy az operatív eszközök tematizálásával az átvilágítás valamilyen fokát elérjük. Derrida ezt a reményt illúzióknak tekinti. Szerinte ugyanis az átvilágításnak nem a fogalmak

²² Höfliger: *i. m.*, 27–28. o.

²³ Entre le langage ordinaire (ou le langage de la métaphysique traditionnelle) et le langage de la phénoménologie, l'unité n'est jamais rompue malgré des précautions, des guillemets, des rénovations ou des innovations." *La voix*, 6. o.

²⁴ Höfliger: *i. m.*, 20. o.

naiv-természetes használatával kell megbirkózni, hanem a hagyománnyal. Míg a történelem nélkül tekintett természetes életvilág redukciója elvben lehetségesnek tűnik, hiszen „pusztán” a beállítódás megváltoztatását igényli, addig a hagyomány, vagyis a történelem dimenziójának redukciója az újrakezdés képtelen gondolatát idézi fel (ami a nyelv esetében nyelvteremtést jelentene). Hogy a naiv-természetes nyelvhasználat helyét a redukció előtti szférában Derridánál miért a hagyomány foglalja el, két okból is teljesen világos: egyfelől az operatív eszközök és operatív fogalmak leárnyékoltsága nemcsak a természetes nyelvhasználatnak köszönhető, hanem elsősorban annak a hagyománynak, amelyben már korábban is fogalomként léteztek. (Amennyiben a transzcendentális nyelv fogalmainak eredendően sem természetes nyelvi szavaknak, hanem fogalmaknak tekintjük, *természetes fogalmakról* kellene beszélnünk, ami megint csak meglehetősen abszurdnak hangzik). Másrészt viszont, és ez a legalapvetőbb problémája Derridának, azt az egész hagyományt kell kérdőre vonni, amelyik a redukciót életre hívó törekvést, minden képtelensége ellenére, az egész filozófia történetében fenntartotta, és valamilyen abszolút eredetnek, origónak, tiszta transzparen-ciának a tételezésével biztosította.

A transzcendentális fogalmak jelentésének és használatának „átvilágítása” ezáltal nem a világtalanítást vagy a természetes nyelvhasználat „sallangjainak” lehántását jelenti, hanem fogalomtörténeti munkát, vagyis filológiai, szemantikai és történelmi kérdések vizsgálatát. *A geometria eredetének* fordításához írt tanulmányában Derrida ezt a munkát végzi el. A *Positions*-ban a dekonstrukció egyik meghatározásaként is ez áll:

Dekonstruálni a filozófiát így annyit jelent, mint a leghűebben és a legimmanensebben elgondolni a fogalmak strukturált genealógiáját.²⁵

A fogalmak, a filozófémák nem egyszerűen csak beletartoznak ebbe a hagyományba, hanem *belőle erednek*, a hagyományban lelhetők fel a keletkezésük motívumai. Ha az operatív leárnyékoltságot a fogalomképzés során kihasznált gondolati modellek, pályák és médiumok átvilágíthatatlansága okozza, ahogy azt Fink állítja, akkor a filozófia dekonstruálása során éppen ezeknek a motívumoknak kell előtűnniük. Azonban míg Fink a naiv-természetes életvilágot, s vele a naiv-természetes nyelvhasználatot tekinti a fenomenológia előzetesének, addig Derrida sokkal inkább a *filozófiai* gondolkodás motívumaira koncentrál. A filozófiai nyelv vonatkozásában a természetes szóértelem helyébe a *fogalmak általános értelmét* állítja. A fogalmak strukturált genealógiája pedig olyan történeti elemzésben tárható fel, mely során a fogalmak vagy általában a szavak értelmének történetét, illetve történetiségét kell vizsgálat alá venni.

²⁵ „Déconstruire la philosophie ce serait ainsi penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus intérieure...” *Implications* in: *Positions*, Minuit, Paris, 1972. 15. o.

A *La voix*-ban két fogalom, az élet és a jel fogalmának transzcendentális-operatív használatát elemzi Derrida. Olyan fenomenológiai terminusok gyűjtő-pontjában, mint a *transzcendentális élet, élmény, eleven jelen*, az élet általános fogalma áll. Bármennyire is hangsúlyozzuk az empirikus élet, illetve a transzcendentális élet heterogenitását, a két név e két szféra párhuzamosságát sugallja, s ezt a párhuzamot az élet általános fogalma teszi lehetővé. S noha az említett terminusok a transzcendentális leírásokban tematizálódnak, *az élet mint olyan*, az „élet” fogalom általános jelentése – ami kapcsolatot létesít ezek között a fogalmak között, megelőzi és lehetővé teszi a transzcendentális redukciót –, se nem tematizálódik, sem pedig redukció alá nem esik. Vagyis hozza magával a transzcendentális szférába, s mintegy átörökíti a transzcendentális fogalmakra is azt a jelentéshalmazt, amit nemcsak a teoretikus diskurzusokban, de a mindennapi nyelvhasznált története során gyűjtött egybe.

Márpedig az élet egysége, a *Lebendigkeit* gyűjtőpontja, ami a fenomenológia összes alapfogalmára fényt áraszt (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit etc.*) nem esik a transzcendentális redukció alá, sőt amennyiben egyszerre jelenti a világi életet és a transzcendentális életet, ő maga jelöli ki a redukció útját. S még ha az empirikus élet vagy a tisztán pszichikai régiója zárójelbe kerül is, Husserl egy transzcendentális élet régióját, végső instanciaként pedig egy eleven jelen transzcendentálisát tárja fel.²⁶

A jel fogalmának operatív használata kapcsán is hasonló kritikát fogalmaz meg Derrida: noha a redukcióhoz elengedhetetlen megkülönböztetést megteszi Husserl, amikor az *Ausdruck*-ot és az *Anzeichen*-t, a kifejezést és a megjelölést mind szubsztanciális, mind pedig funkcionális értelemben megkülönbözteti egymástól,²⁷ azonban a *jelnek mint olyannak* az eszméjére, a jel általános fogalmára, a jel *für etwas* struktúrájára nem terjed ki a vizsgálata. Márpedig ez a struktúra biztosítja az alapot ahhoz, hogy a nyelvi formákat a nyelv előtt megképződő tárgyi értelem-igazság megnyilvánítóiként lehessen értelmezni. Ebben egyfajta eredendőségnek a gondolata rejtőzik, hiszen amennyiben a nyelv meg- és kinyilvánít, annyiban azt, amit kifejez, vagyis a nyelv előtt és attól függetlenül

²⁶ „Or l’unité du vivre, le foyer de la *Lebendigkeit* qui diffracte sa lumière dans tous les concepts fondamentaux de la phénoménologie (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit, etc.*) échappe à la réduction transcendentale et, comme unité de la vie mondaine et de la vie transcendentale, lui fraie même le passage. Quand la vie empirique ou même la région du psychique pur sont mises entre parenthèses, c’est encore une *vie* transcendentale ou en dernière instance la transcendantalité d’un présent *vivant* que découvre Husserl.” *La voix*. 9. o.

²⁷ Az *Ausdruck* és az *Anzeichen* abban különböznek egymástól, hogy az előbbi egy jelenlévő (szemléletben adott) tárgyat (ami itt a tárgyi értelem-igazságot jelenti) fejez ki, míg az utóbbi nem „közvetlenül” nyilvánítja ki ezt a tárgyat, csupán közvetve, a megszokás, a korábbi empirikus ismeretek és tapasztalatok alapján kikövetkeztethető módon utal a tárgyára. (Husserl példája: a messziről látott füst utal a közvetlenül nem látott tűzre.)

megképződő tárgyi értelmet, mely a közvetlen észlelés evidenciájában képződik meg, eredendőség illeti meg hozzá képest. A megjelölésnek az a módja pedig, amelyik egyszerre születik és a felcserélhetőségig egyé válik ezzel a nyelv előtti értelemmel, vagyis a kifejezés, mindenképpen kitüntetett szerepbe kerül más jelöléshez, a jelzéshez képest. Ez utóbbi ugyanis csak másodlagosan és utólagosan, nem közvetlenül, csak utalásszerűen fejez ki egy olyan értelmet, amelyhez nem fűzi lényegi kapcsolatot. S ezzel elindul a zárójelezések egész sora...

Derrida célja a fogalmak operatív használatának átvilágításával nem az, hogy a fogalmakat a tárgyi rögzítés valamilyen fokára eljuttassa, sokkal inkább azt akarja ezzel megmutatni, hogy a fogalmak értelemmomentumai szerveznek meg és motiválnak – látensen vagy manifeszt módon – minden gondolkodást. A fenomenológia esetében, amelynek célja a gondolkodás abszolút eredetének biztosítása, azt igyekszik kimutatni, hogy a fogalmak értelemtörténeti hagyományból származó momentumai hogyan képeznek – az előfeltevés-mentesség elvével ellenkezve, s így belső feszültséget generálva – olyan előfeltevéseket, melyek immanensen szervezik Husserl elméleti megfontolásait. Derrida szerint „egy türelmes olvasás a *Logikai vizsgálódásokból* az egész husserli gondolkodás strukturális jellemzőit még csíra állapotukban kibonthatná”.²⁸ Az élet általános fogalmának elemzésével Derrida kimutatja, hogy a transzcendentális élet, eleven jelen, élmény stb. fenomenológiai terminusai egyfajta *látens, a jelen kitüntettségére épülő időkonceptiót* rejtenek. Husserl jel-értelmezéséből pedig azt a következtetést vonja le, hogy még mielőtt a transzcendentális redukció módszerré lett volna, a *Logikai vizsgálódások* nyelvkonceptiója már kizárások egész sorát működtette, melyek a jelet, s vele minden olyan közvetítő elemet kirekesztenek a fenomenológiai leírás köréből, amelyik az én intimitását, önmaga számára való transzparenciáját megzavarná. A fenomenológia jelfelfogása köré kiépülő értelem- és nyelvproblematika kidolgozása során a Husserl által alkalmazott eljárások összességében a *transzcendentális redukció előképének* tekinthetők, ami majd megkérdőjelezetlen módszertani elveként funkcionál a fenomenológia egész történetében. S bár Husserl később a redukció három útját különbözteti meg, Derrida a redukció végcélját és végeredményét minden esetben azonosnak látja. Szerinte a redukció arra szolgál, hogy biztosítsa a fenomenológia szilárd tudományos és filozófiai alapját, melyet formálisan „*egy transzcendentális szubjektum önjelenlétének tiszta meg-jelenítéseként*”²⁹ határoz meg.

Ami a redukció végcéljának és végeredményének tűnik, az tulajdonképpen az előfeltevése, a fenomenológiai elemzések telosza: a szubjektum tiszta, tehát közvetítés és közvetítő nélküli, önmaga számára való jelenlétének biztosítása. Az

²⁸ „...une lecture patiente ferait paraître dans les *Recherches* la structure germinale de toute la pensée husserlienne.” *La voix*, 1. o.

²⁹ Höfliger: *i. m.*, 10. o. „reine Gegenwärtigung der Selbstgegenwart eines transzendentalen Subjekt.”

élet és a jel fogalmára épülő redukciót – vagyis az értelem forrásaként tekintett transzcendentális életnek mint a szubjektum tiszta önjelenlétének, a transzcendentális szubjektivitásnak a feltárását és leírását – a jelen (-idő, -lét) általános koncepciója vezérli, mert a szubjektivitás maga az élet – a spontán módon megképződő *jelen* (-idő, -lét). Ez a konceptuális és teoretikus mező szervesen ahhoz a hagyományhoz kapcsolódik, amit Derrida a *La voix*-ban már néven nevez: a *jelenlét-metafizikához*.³⁰

A jelenlét-metafizika fogalma minden közelebbi meghatározás nélkül, mint a filozófiai hagyomány magától értetődő megnevezése bukkan fel a szövegben, s inntől kezdve ez a név irányítja a Husserl-interpretációt, illetve -kritikát. A kifejezés pontos meghatározására valószínűleg két okból nem kerül sor. Egyfelől azért, mert nem szükséges: a jelenlét-metafizika kifejezés minden hivatkozás nélkül is Heideggert idézi, aki a *Lét és idő*ben világosan meghatározta a jelenlét mint uralkodó létértelmezés, illetve a metafizika kapcsolatát, s a destrukció programjával a tradícióhoz való viszony stratégiai alapelveit is kimunkálta. Másrészt pedig azért nem, mert nem lehetséges, mivel még egyáltalán nem rendelkezik pontos jelentéssel, erre majd csak a Husserl-elemzés során tesz szert, hiszen a husserli fenomenológia példaértékű történeti megnyilvánulása a jelenlét-metafizikának. A jelenlét-problematika ebben az írásban Husserl jelenlét-meghatározásán keresztül, annak rekonstruálása, illetve dekonstruálása során bomlik ki.

Derrida Husserl-értelmezésének jól kitapintható célja, hogy a fenomenológia alapvetésében feltárja azokat a mozzanatokat, melyek az előfeltevés-mentesség elvével ellentmondásban állnak, megmutatva ezáltal nemcsak azt, hogy az újrakezdés, az eredethez való eljutás és egyáltalán magának az eredetnek a gondolata problémákkal terhes, de azt is, hogy az eredethez való visszatérés feltételeként meghatározott elhatárolódás az ún. hagyományos metafizikától maga is egy olyan gondolatra alapozódik, mely éppen a metafizika egyik legrégebbi értékpozícióját nyilvánítja ki, ti. az autenticitás-inautenticitás szembeállítását.

S még ha az előfeltevések valamilyen szinten és mértékben reflektáltan uralhatók is, akkor sem lehet nem felvállalni azt az attitűdöt, mely minden teoretikus alapvetés elengedhetetlen feltétele: az ítéletek valamilyen preferencia-faktorok mentén történő elrendezését, egyszóval az értékelést. Ezek a bizonyos preferenciafaktorok már nem uralhatók, amennyiben a mindenkori történeti situációt meghatározó tradícióból erednek, vagy talán vele azonosak. Így Husserl annak ellenére, hogy különböző óvintézkedéseket vezetett be a hagyományos (általa elfajzottnak tartott) metafizika, s a hozzá tartozó pszichologizmus elkerülésére –

³⁰ Ezzel a fogalmak történetiségének dimenziója egyszerre a legtágabb és legszűkebb meghatározását nyeri el, a legtágabb, mert az egész ún. európai kultúra történetét magába foglalja, s a legszűkebb, mert ez a kulturális korszak a filozófia történetével azonosíttatik. Most nem vizsgálhatjuk azt a kérdést, mennyiben problematikus a hagyománynak ez a mindenképpen homogenizáló értelmezése.

ez az óvintézkedés fogalmazódott meg az előfeltevés-mentesség elveként –, amelyektől az autentikus metafizika kidolgozásának lehetőségét remélte, mégis olyan, ahhoz a bizonyos degenerált metafizikához tartozó eljárásokat alkalmazott, illetve olyan célokat tűzött maga elé, melyek visszavetik őt abba a tradícióba, melyet meg akart haladni. Ezek az eljárások és célkitűzések valóban nem nevezhetők előfeltevéseknek, ellenben legalább annyira árulkodóak és kényszerítő erejűek, mintha azok lennének. Az autentikus metafizika mint elérendő cél valamilyen eredeti, ideális terv felelevenítését és beteljesítését jelenti. Az eredet viszont a történetiség redukciójával előállított absztrakció, az autentikus vs. degenerált megkülönböztetés pedig annak a bizonyos, általunk egyedül ismert történeti metafizikának egyik alapvető érték-oppozíciója.

[...] a metafizikai előfeltevésekkel szembeni gyanakvás úgy tűnik fel, mint egy autentikus „ismertelmélet” feltétele, mintha az ismeretelmélet terve önmagában, még ha egy ilyen vagy olyan spekulatív rendszer „kritikájaként” fogalmazódik is meg, nem tartoznék már eleve a metafizika történetéhez. Nem metafizikai-e már önmagában az ismeret és az ismeretelmélet ideája?³¹

A metafizika ebben az összefüggésben nem jelent mást, mint operatív eszközök együttesét, s itt az operatív eszközöket a lehető legtágabban kell értenünk; a metafizika *a* gondolkodás közegét jelenti, eszközöket, eljárásokat, sémákat, fogalmakat bocsát a rendelkezésünkre, melyek döntési szituációkat hívnak életre, bizonyos döntéseket kényszerítenek ki, s a választásokban motivációként játszanak döntő szerepet. Derrida így tematizálja az általa alkalmazott metafizika fogalmat:

Az a metafizika fogalom, amellyel mi operálunk, pontosabb meghatározást igényel, s a problémánk általánosságát is itt kell korlátoznunk. Hogyan igazolható először is az a *döntés* [mármint Husserl részéről – K. L.], mely a jelről való reflexiót alárendeli egy logikának? (...) Honnan nyer felhatalmazást egy ismeretelmélet arra, hogy meghatározza a nyelv lényegét és eredetét? Egy ilyen *döntést* nem mi tulajdonítunk Husserlnek, ő maga is nyíltan felvállalta, vagy inkább nyíltan felvállalta annak örökségét és elismerte érvényességét.³²

³¹ „La méfiance à l’égard de la présupposition métaphysique se donnait déjà comme la condition d’une authentique ‘théorie de la connaissance’, comme si le projet d’une théorie de la connaissance, même lorsqu’il s’est affranchi par la ‘critique’ de tel ou tel système spéculatif, n’appartenait pas d’entre de jeu à l’histoire de la métaphysique. L’idée de la connaissance et de la théorie de la connaissance n’est-elle pas en soi métaphysique?” *La voix*, 3. o.

³² „Le concept de métaphysique avec lequel nous opérons devra être déterminé et la trop grande généralité de cette question doit ici se resserrer. En l’espèce: comment justifier d’abord la décision qui soumet une réflexion sur le signe à une logique? (...) Qu’est-ce qui donne autorité à une théorie de la connaissance pour déterminer l’essence et l’origine du langage? Une telle *décision*, nous ne la prêtons pas à Husserl, il l’assume expressément, ou plutôt il en assume expressément l’héritage et la validité.” *La voix*, 6. o.

A döntésben a választás lehetősége is benne rejlik. A fenomenológia alapvetésében, céljai, módszerei, eljárásai és alapfogalmai meghatározásában tehát, amennyiben Husserlnek döntést tulajdonítunk, választási lehetősége volt. S mégsem volt más választása, mert valami, amit a metafizika örökségének, illetve a metafizikai eljárások érvényességének nevezünk, arra kényszerítette, hogy azokat a döntéseket hozza meg, amelyeket meghozott (az alapelvek alapelve, intuicionizmus, redukcionizmus, tiszta ismeretelmélet stb.). Derrida itt előlegzi meg azt a későbbiekben részletesen bemutatott „felfedezését”, hogy a fenomenológiát minduntalan belülről feszíti és fenyegeti Husserl meghasonlása, aki gyakran és döntő pontokon saját, végeérhetetlen elemzéseinek belátásai ellenében olyan döntéseket hozott, melyek ezeknek a belátásoknak ellentmondanak. Ahogy Bernet fogalmaz:

Husserlben mély meghasonlást okozott az, amit az elemzései mondtak vele, és amit metafizikai meggyőződéséhez való hűségében maga szeretett volna mondani vagy fenntartani.³³

Ha a döntések motívumaira kérdezzük rá, akkor a metafizikai operációs eszközöket tematizáljuk; a fogalmak, eljárások és más eszközök átvilágítása során azt találjuk, hogy ezek maguk is valami mástól nyerik kitüntettségüket, nevezetesen egyfajta értékelő beállítódásból eredő létértelmezéstől, mely a létet jelenlétként határozza meg. Ez az uralkodónak nevezett létértelmezés maga is egyfajta ítélet „eredménye”, vagy helyesebben maga az ítélet, amit Derrida Nietzsche nyomán értékítéletnek tart, olyan etikai-teoretikus aktusnak, mely Platónra nyúlik vissza, akinél az igazság és a jóság, a megismerés és a morál ilyen módon kapcsolódott össze. Ez képezi azt a végső pontot, ameddig a választási és döntési motivációk visszavezethetők. A létnek jelenlétként való megértése, s ennek privilegizálása már előfeltevésként jelenik meg a fenomenológiában. Nem afféle „észre nem vett naivitás maradványaként”, hanem „konstitutív” módon tartozik hozzá a fenomenológiához.

[...] minden érték forrása és garanciája, a „princípiumok princípiuma”, az eredendően adó evidencia, az értelemnek egy telített és eredendő intuíciónak számára való *jelen idejű jelenléte*.³⁴

De miként tartozik konstitutív módon a fenomenológiához a még meghatározandó értelemben vett jelenlét privilegizálása? Nem egyszerűen reflektálatlan előfeltevésként, magától értetődőnek kezelt metafizikai maradványként, hanem elérendő célként. Husserlt nem abban az értelemben vezérli a létnek jelenlétként való értelmezése, mint itt-ott tetten érhető értékelés, hanem előre kijelölt célként.

³³ R. Bernet: *La vie du sujet*, i. m., 284. o.

³⁴ „[...] la source et le garant de toute valeur, le ‚principe des principes’, à savoir l’évidence donatrice originaire, le *présent* ou la *présence* du sens à une intuition pleine et originaire.” *La voix*, 3. o.

A fenomenológiai leírás nem támaszkodik a jelenlétre, hanem biztosítja azt, mint a filozófia egyedüli lehetőségét, vagyis az egyetlen lehetőséget arra, hogy

túllépjek az empirikus egzisztencián, a fakticitáson, az esetlegességen, a világiságon. És mindenekelőtt a sajátomon.³⁵

³⁵ *La voix*, 60. o.

2. A jelenlét-metafizika kontextusai

Hogy megértsük, mi teszi Derrida szemében problematikussá Husserl metafizikai meggyőződésének alapját, a jelenlét-központú gondolkodást, soha nem szabad szem elől téveszteni, hogy mi a tétje a dekonstrukciónak. Ahogy már említettük, a gondolkodási hagyomány kereteinek és korlátainak feltérképezése abból a célból, hogy a léttapasztalatainkat másmilyen gondolkodási keretek között is képesek legyünk elgondolni, ami azt is jelenti, hogy másmilyen tapasztalatokhoz jussunk, és ezekre más élet és világ épüljön. Ebben Derrida vállalkozása nem előzmények nélkül való. Ahogyan az operatív eljárások tematizálásában a végső pontot a metafizika jelenlét-értelmezése jelenti, úgy Derrida kritikai érvelésének is a korábbi metafizika-kritikák adnak erőt. Ezek a kritikák maguk is a metafizikus gondolkodás azon motívumaira irányulnak, melyekben így vagy úgy, de a jelenlét privilegizálása, az értékek hierarchizálása, a különbségek elmentékké való redukálása történik meg. Arra vonatkozóan, hogy a jelenlét mint privilegizált létértelmezés a metafizika kritikájának gyújtópontjában állhat, Derrida szövegében négy utalást találunk. E négy utalás tulajdonképpen négy kontextust teremt meg, melyekben Derrida a jelenlét-problematika kritikai értelmzését elvégzi.

Az egyiket már említettük, nevezetesen a nietzscheit: a létnek jelenlétként való értelmezése (etikai-teoretikus, Nietzschevel szólva: morális) *értékkitélet*. A létértelmezésnek értékkitéletként való interpretációja a Nietzsche által a platonista-kereszténynek nevezett európai filozófia értékhierarchiáinak, bálványainak a lerombolását idézi. Husserl Derrida értelmezése szerint a létet idealitásként határozta meg.³⁶ Ez a létmeghatározás pedig az idealitások *idealiter* végtelen ismételtetőségének lehetőségét biztosító időbeli forma miatt összekapcsolódik a létnek jelenlétként való értelmezésével.

A létnek idealitásként való meghatározása *értékkitélet*, olyan etikai-teoretikus aktus, mely a filozófia eredeti döntését idézi fel, annak platóni formájában.³⁷

A másik kontextus a heideggeri. Derrida ebben a műben három fő motívumot vesz át Heideggertől. Az egyik a hagyománynak a létértelmezés szempontjából történő meghatározása, ami maga is több momentumot foglal magába (pl. az időnek a *most* felől történő, eltárgyasító megértése). A másik az a gondolat, hogy ez a létértelmezés egy nyelvi forma, a létige jelen idő egyes szám harmadik

³⁶ „On peut dire que l'être est déterminé par Husserl comme idéalité, c'est-à-dire comme répétition.” *La voix*, 58. o.

³⁷ „Et cette détermination de l'être comme idéalité est bien une estimation, un acte éthico-théorique qui réveille la décision originaire de la philosophie dans sa forme platonicienne.” *La voix*, 59. o.

személyű alakjának privilegizálásával jut uralomra, s vele együtt a létértelmezés és a filozófia a logika hatókörébe kerül (*Bevezetés a metafizikába*). De ugyan-csak heideggeri gondolat az is, hogy a görög létértelmezés modern formái az öntudat és az idea: az előbbi a szubjektumra utal, mint ami a változásokban állandóként megmarad, azaz állandóként jelen van, az utóbbi pedig a létezőknek kizárólag a teoretikus látás által való megragadására, ideaként való előállítására, a világ leképezésére (*Zeit des Weltbildes*, vagy *Überwindung der Metaphysik*).³⁸

A harmadik, s ebben a műben bár látensen, de a legerősebben ható kontextus a freudi pszichoanalízis, illetve korlátozottabb értelemben a szubjektivitás freudi kritikája által meghatározott kontextus. Ez három motívummal járul hozzá a Husserl-értelmezéshez, helyesebben ez a három motívum már a Husserl-kritika szervező ereje; úgymint a *Nachträglichkeit* (utóidejűség és szupplementum) gondolata, a vele szorosan összekapcsolódó tudattalan elmélete, valamint a (tudatos, minden értelmet cselekvőn konstituáló, egységes) szubjektum (szubjektivitás) általános kritikája. Ha a *La voix*-t a szubjektivitás dekonstrukciójaként értelmezzük, s erre minden alapunk megvan, akkor máris világossá válik, miért éppen Freud szubjektum-kritikája szervezi meg a Husserl-kritikát.

Freud és Derrida szubjektumkritikájának közös vonása, hogy a szubjektum önnön létében való bizonyosságát – ami a filozófiai hagyományban *egyszerre* jelentette a tudatosságot, az identitást és az állandóságot – valamiképpen az idő(beliség) felől ingatják meg. Freud a tudattalan létének és tudattal szembeni elsődlegességének tételezésével – ami az álom jelenségének magyarázatához válik elengedhetlenné – a tudatot utólagosnak tekinti, vagyis a tudatosságot nem adottságnak, hanem a psziché működésének – helyesebben *egy* pszichés folyamat – végeredményeként tekinti. Ezáltal pedig a hagyományos időkonceptiót is átértelmezi, hiszen egy pszichés tartalom tudatossá válása *nem*, csupán a folyamat végeredménye tudatos. Az időre nézve ez két következménnyel jár: egyrészt a tudat mindig múlttudat, másrészt pedig a tudat időbelisége, vagyis maga az idő, nem folytonos, hanem a tudati felfogásokhoz igazodva, diszkrét egységek által tagolt diszkontinuitás. Az utólagosság gondolata pedig, mint látjuk, már előfeltételezi a per definitionem tudatos szubjektum egységének megbontását.

³⁸ „La dominance du maintenant (...) assure la tradition qui continue la métaphysique grecque de la présence en métaphysique ‘moderne’ de la présence comme conscience de soi, métaphysique de l’idée comme représentation (*Vorstellung*).” „A most dominanciája (...) alapozza meg azt a tradíciót, amely a jelenlét-metafizika görög változatát a ‘modern’ jelenlét-metafizikában, az öntudatként felfogott jelenlét, illetve az ideának mint reprezentációnak (*Vorstellung*) a metafizikájában folytatja.” *La voix*, 70. o. „C’est que l’indicatif présent du verbe être est la forme pure et téléologique de la logicité de l’expression. Mieux: l’indicatif présent du verbe être à la troisième personne. Plutôt encore proposition du type „S est P’...” „A létige kijelentő mód jelen idejű alakja a kifejezés logicitásának tiszta és teleologikus formája. Helyesebben a létige kijelentő mód jelen idejű egyes szám harmadik személyű alakja. Vagy még inkább: az ‘S est P’ típusú mondat...” *La voix*, 81. o.

Ehhez hasonlóan a fenomenológia szubjektumkoncepcióját Derrida a fenomenológia időleírásai alapján dekonstruálja. Ez azonban már a negyedik kontextust jelöli ki, amely nem külső pozícióra mutat. Az időtudat, az időiesülés mozgásáról szóló fenomenológiai leírás immanens módon vonja kétségbe a pontszerű jelen(-idő/-lét)re alapozódó bizonyosság lehetőségét, ami a fenomenológiai leírás érvényesség-kritériumát alkotja.

Az első három név által jellemzett kontextus a filozófiai tradíció dekonstrukciójának általános kontextusát alkotja. E három név, a három „dekonstruktor” akkor is jelen van, ha semmilyen utalás nem történik rájuk. *A struktúra, a jel és a játék...* című írásában említi őket Derrida együtt, mint akik a „struktúra strukturalitásának” elgondolásával, a struktúra középpontalanítását vitték végbe. A struktúra középpontja nem más, mint ami egy struktúrát megalapoz és megszervez, vagyis lehetővé tesz és irányít, s ezzel egyben korlátozza is a struktúrán belüli elemek szabad játékát. Ha a struktúrát filozófiai diskurzusként értjük, akkor

bebizonyíthatnánk, hogy az alap, az alapelv és a középpont valamennyi neve minden esetben a *jelenlét* invariánsát jelölte (*eidosz, arché, telosz, energieia, ouszia*, lényeg, lét, szubsztancia, szubjektum, *aletheia*, transzcendentalitás, tudat, Isten, ember stb.).³⁹

De a struktúra nem csak filozófiai diskurzusokra értendő, hanem minden kulturális megnyilvánulásra is, vagyis minden foucault-i értelemben vett diskurzusra. Ez semmiben sem változtat azon a tényen, hogy ezeket a diskurzusokat is középpont alapozta és szervezte meg, („[...]Jegy minden középpontjától megfosztott struktúra ma még magát az elgondolhatatlant jeleníti meg?”⁴⁰), és hogy a középpont – végső soron értékhierarchiák, értékopozíciók kimerevítésével – hasonló funkcióval rendelkezett, és éppúgy a jelenlét invariánsát nevezte meg. A különböző diskurzusok a középpont különböző nevei alapján váltak el egymástól, így ezen diskurzusok története „a középpontok középpontokkal történő helyettesítésének sorozataként”⁴¹ gondolható el.

³⁹ „On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l’invariant d’une présence (*eidosz, arché, telosz, energieia, ouszia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendance, conscience, Dieu, homme, etc.)” *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines in: L’écriture et la différence*. Ed. Du Seuil, Paris, 1967. 411. o. Magyarul: *A struktúra, a jel, a játék az embertudományok diskurzusában*. 22. o. in: Helikon Irodalomtudományi Szemle, 1994/1–2. Ford.: Gyimesi Tímea. A magyar szöveget, néhol módosítva, ebből a fordításból idézem.

⁴⁰ „Et aujourd’hui encore une structure privée de tout centre représente l’impensable lui-même.” *Ibid.* 409. o. Magyarul: *i. m.* 21. o.

⁴¹ „une série de substitutions de centre à centre...” *ibid.* 410. o., magy.: *i. m.* 22. o.

A metafizika története, miként a Nyugat története is ezeknek a metaforáknak és metonimiáknak a története lenne. Matrixfarmája (...) a lét *jelenlétként* történő meghatározása, e szó valamennyi értelmében.⁴²

Ebben a sorozatban akkor következett be törés, amikor nem egy újabb, jelenlét-központú struktúrát hozott létre valaki, hanem a meglévő struktúrára, annak strukturalitására kérdezett rá. Ilyen kezdeményezésnek tekinthető „a metafizika nietzschei kritikája”, akinél a lét és az igazság hagyományos fogalmait „a játék, az interpretáció és a (jelenlétű igazság nélküli) jel fogalmai váltották fel; az önmaga számára való jelenlét freudi kritikája, azaz a tudat, az egyén, az önazonosság, az önmagához való közelség, illetve önmaga birtoklása kritikája; valamint a metafizika, az onto-teológia és a lét jelenlétként történő meghatározottságának még radikálisabb heideggeri destrukciója”.⁴³

Ezek a korábbi metafizika-kritikák alkotják a derridai dekonstrukció általános kontextusát, és ezek vezérlik a husserli fenomenológia kritikai értelmezését is. Derrida a fenomenológia kritikai interpretációjában a jelenlétet *létokként* és *igazságkritériumként* rekonstruálja, a fenomenológiát magát pedig a jelenlét-metafizika *exemplumának* nevezi. Kettős értelemben is példa, egyfelől azt mutatja meg, hogy a hagyományos metafizika gondolkodási pályái hogyan szervezik meg a fenomenológiát, másfelől pedig annak példája, hogyan vihető végbe a metafizika ezen konkrét megnyilvánulási formájának a dekonstrukciója, éppen a jelenlét mint létértelmezés dekonstrukcióján keresztül. Hogy ez lehetségessé váljék, ahhoz elengedhetetlenül szükséges, hogy a fenomenológia alapelveit a jelenléttel való kapcsolata felől értelmezze.

Hogy mit jelent a létet jelenlétként megérteni, pontosabban mit jelent a jelenlét, az a fent említett okok miatt nem lesz témává. Ehelyett azoknak a jelenlét-formáknak az elemzése történik meg, melyek Husserl jeleméletét, de általában a fenomenológiát uralják.

⁴² „l’histoire de la métaphysique, comme l’histoire de l’Occident, serait l’histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La forme matricielle en serait (...) la détermination de l’être comme *présence* à tous les sens de ce mot.” *Ibid*: 411. o. magy.: *i. m.* 22. o.

⁴³ „...la critique nietzschéenne de la métaphysique, des concepts d’être et de vérité auxquels sont substitués les concepts de jeu, d’interprétation et de signe (de signe sans vérité présente); la critique freudienne de la présence à soi, c’est-à-dire de la conscience, du sujet, de l’identité à soi, de la proximité ou de la propriété à soi; et, plus radicalement, la destruction heideggerienne de la métaphysique, de l’onto-théologie, de la détermination de l’être comme présence.” *Ibid*. 412. o., magyarul: *i. m.* 23. o.

3. Jelenlét-formák Husserlnél

Bernet szerint az, hogy Husserl mit ért jelenlétben, úgy világítható meg, ha olyan más kulcsfogalmakra utalunk, mint a telített és teljes szemlélet, a pillanat közvetlensége, valamint az önmagának önmaga számára való jelenléte (az önmaga jelenidejősége) a tiszta belsősségekben.⁴⁴ Pár oldallal korábban pedig felsorol öt olyan fogalmat, illetve fenomenológiai princípiumot, melyekben a jelenlét uralma megnyilvánul (de mint az elemzés célkitűzésének teljesültével kiderül, soha nem tiszta formában) úgymint: a nyelvi formába öltöztetett szemléleti gondolkodás; a most közvetlen jelenléte, jelenidejősége; a hagyomány értelemalapo- zó és evidens eredete; az irreális szellemi tárgyak (idealitások – K. L.) soha el nem múló jelen(lét)e; az érvényességért és létértelemért kezeskedő, a transzcen- dentális konstitúciót végrehajtó szubjektivitás.⁴⁵

Derrida ezen formák mögött, melyek Husserl-interpretációjának központi elemei, a jelenlétnek két alapértelmét, alapértéket határozza meg: az egyik az öntudat, a tudat önmaga számára való jelenléte, a másik pedig a tárgynak a tudat számára való jelenléte.

A jelenlét értéke, ami ennek a diskurzusnak (ti. a husserli fenomenológia diskurzusának – K. L.) végső jogi instanciáját képezi, maga is folyton módo- sul, anélkül azonban, hogy bármikor kérdésessé válna, hogy tulajdonképpen (a közelség két, egymással összekapcsolódó értelmében, ami itt egyfelől az in- tuíció tárgyának közelségét, másfelől pedig egy tárgy világos és aktuális intu- íciójának formát adó időbeli jelen közelségét jelenti) egy tárgynak a tudat szá- mára való jelenlétéről, ami egy telített intuíció világos evidenciájában valósul meg, illetve a tudat önmaga számára való jelenlétéről van szó, ahol is a tudat nem jelent mást, mint annak a lehetőségét, hogy a jelenlévő az eleven jelen- ben jelen legyen önmaga számára.⁴⁶

⁴⁴ „...die volle und vollständige Anschauung, die Unmittelbarkeit des Augenblicks und die Selbstgegenwart in der reinen Innerlichkeit.” R. Bernet: *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*. In: *Phänomenologische Forschungen* 18. sz. 57. o. (A továbbiakban: Bernet: *D. u A.*).

⁴⁵ „...Anwesenheit in die Formen eines sprachlichen Kleides des anschaulichen Denkens, einer unmittelbaren Gegenwart des Jetzt, eines sinnstiftenden, evidenten Ursprung der Überlieferung, einer unvergänglichen Gegenwart der irrealen, geistigen Gegenstände sowie einer für Geltung und Seinssinn bürgenden, transzendental-konstituierenden Subjektivität.” Bernet: *D. u A.* 54. o.

⁴⁶ „La valeur de *présence*, ultime instance juridique de tout ce discours, se modifie elle-même sans perdre chaque fois qu’il s’agit (aux deux sens connexes de la proximité de ce qui est exposé comme objet d’une intuition et de la proximité du présent temporel qui donne sa forme à l’intuition claire et actuelle de l’objet) de la présence d’un objet quelconque à la conscience dans l’évidence claire d’une intuition remplie ou de la présence à soi dans la conscience,

A fenomenológia célkitűzése, és ebben áll az igazi sajátossága, egy olyan ismeretelmélet kidolgozása, melyben az objektum-szobjektum séma és vele együtt a szkepszis kiküszöbölhetővé válik. Ezt a célt szolgálja a fenomenológiai redukció is, amennyiben a tudattranszcendens szférát, vagyis a külvilágot, tudatimmanens fenoménekké konvertálja, s így a világtalanítás restriktív gesztusával egyidejűleg a transzcendentális tapasztalatmezőt a transzcendentális szobjektivitás élményeinek és tudataktusainak összességékként teszi hozzáférhetővé a fenomenológiai leírás számára. A tárgynak a tudat számára való jelenléte jelentheti azt, hogy a tárgy az érzéki szemléletben közvetlenül adott (prezentáció), vagy azt is, hogy az észlelésben közvetlenül nem adott tárgy, a tudat által megjelenítve válik jelenlétvé (reprezentáció). A fenomenológiai leírás annyiban nem támaszkodhat az empirikus észlelésre, amennyiben az szükségképpen szobjektív, egyszeri és esetleges, egyszóval nem általános érvényű, nem objektív. A tárgy tárgyisága annak objektívítása, ami csakis úgy gondolható el, ha a tárgy mindenkor, bármely tudat számára a maga identitásában válik hozzáférhetővé, ha olyan formában létezik, melyben mindenkor jelenlétként adódhat a tudat számára. A tárgynak ez a létmódja az idealitás.

Ez az idealitás az a forma, amelyben egy tárgy jelenléte végtelenül ismételtető, s mindig ugyanaz marad.⁴⁷

Az idealitás, a lét husserli meghatározása, egy végtelenül ismételtető bármikor rendelkezésre álló, azaz időtől (és tértől) független jelenlét.

Ez a jelenlét a maga tisztaságában semmilyen világbeli létezőnek nem jelenléte, hanem az ismétlés aktusainak, melyek maguk is ideálisak, a korrelátuma.⁴⁸

A tárgy létének jelenlétként való megértését mindkét esetben (mind a „közvetlen” észlelésben adott tárgy jelenlétét, mind az idealitások végtelenül ismételtető megjelenítésében adott jelenlétet) a tudat önmaga számára való jelenléte alapozza meg – ahogyan ezt a tárgy létének másik elnevezése, az adottlét (ami itt azt jelenti: egy tudat számára adott) világosan kifejezi. Így a jelenlétnek mint olyannak a végső alapját az önmaga számára való jelenlét képezi, Derrida megfogalmazásában: „*az önmaga számára való jelenlét az általában vett jelenlét fundamentuma*”.⁴⁹ A jelenlét-problematika igazi tétje – az ismeretelméleti tétjén túl, ahol a jelenlét az igaz megismerés, az igazság mint bizonyosság garanciája, s

‘conscience’ ne voulant rien dire d’autre que la possibilité de la présence à soi du présent dans le présent vivant.” *La voix*, 8. o.

⁴⁷ „Cette idéalité est la forme même dans laquelle la présence d’un objet en général peut indéfiniment être répétée comme *même*.” *La voix*, 8. o.

⁴⁸ „Dans sa pureté, cette présence n’est présence de rien qui *existe* dans le monde, elle est en corrélation avec des actes de répétition eux-mêmes idéaux.” *La voix*, 8. o.

⁴⁹ „...cette présence à soi, fondement de la présence en général.” *La voix*, 65. o.

egyben a fenoménekhez való hozzáférés, azaz a fenomenológiai leírás minimálfeltétele – minden esetben az, hogy lehet-e a tudat önmaga számára való jelenlétét – ami ebben a kontextusban egyben *a létezés bizonyossága* is –, úgy elgondolni, hogy az mindenkor közvetítés nélküli legyen, s a tudat transzparen-ciáját ne mint kiindulópontot eleve feltételezzük, hanem ez az *önmegmutatkozás* leírásának végeredményeként álljon elő.

A jelenlét két alapértéke egyszerre áll a fenomenológia kiindulópontjában, és jelenti annak végső célját. Az első esetben a fenomenológia mint tiszta ismeret-elmélet, s egyben a fenomenológiai leírás lehetőségének minimálfeltételét terem-ti meg, hiszen a jelenlét egyszerre szolgál a létezés alapokaként és az igazság kritériumaként; a másodikban pedig magát a fenomenológiát jelenti teoretikus végállapotában. Mint vezérelv, s mint elérendő cél a *fenomenológiai redukció* életre hívója és motiváló ereje, *hogy* a fenomenológiai redukció szükséges, és *ahogyan* lezajlik, azt a jelenlét eme két – végső soron egy – alapértéke határozza meg. Kissé leegyszerűsítve a problémát azt mondhatjuk, hogy ami megmarad a redukció után, az a jelenlét eme értékeit erősíti meg, ami elesik, az ezt veszé-lyezteti. *Elesik* minden, ami a transzcendentális szubjektivitás belsőségességét, azaz közvetlenségét és tisztaságát megzavarná; így *a világ mint exterioritás*, s vele együtt a fenomének világi-empirikus adottságai. Ez a tárgyak esetében a *tárgyiság empirikus adottságaira* terjed ki (kivételt képez az érzéki szemléletben közvetlenül adott tárgy, mivel az idealitás konstitúciójában a szubjektív, érzéki intuíciónak mint eredetnek, s mint invenciónak – a szó minden értelmében – elengedhetetlen szerepe van; az érzéki szemlélet egyébként a szemléleti betöltő-dés specifikus esete, a tárgy tudat számára való jelenléte az ideális jelentésinten-ciónak egy ideális tárggyal való betöltése). A tárgyak tehát idealitásokként van-nak jelen a tudat számára. De ezeknek az idealitásoknak minden közvetítés nél-kül kell a tudatban megjelenniük, ezért redukció alá esik a megnyilvánulásuk minden olyan *médiúma*, mely a közvetlenséget megtörné, vagyis a *nyelv világi empirikus (materiális) oldala*, a *jelek* azon csoportja, illetve azon használati módja, mely során a jelölő nem közvetlenül jelenlévő jelöltet jelöl (*Anzeichen*), valamint a *kommunikáció azon formái*, melyekben egók és alteregók vesznek részt. Az immanens analízis „az élményeket a maguk tiszta lényegiségében” akarja megragadni „minden empirikus fakticitás és individuális szétszóródás kizárása mellett”.⁵⁰

A kizárások eredményeképpen tárul fel a *transzcendentális tapasztalatmező*, ahol az ideális tárgyiságnak egy ideális nyelvben kell a tudat számára megjelen-nie, pontosabban a preexpresszív értelemnek egy tisztán expresszív nyelvben kell a magányos lelkiéletben visszatükröződnie.

⁵⁰ „...die Erlebnisse dem reinen Wesen nach (...) unter Ausschaltung aller empirischen Faktizität und individuellen Vereinzelung.” E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. In: Gesammelten Schriften Bd. 3. Hrg.: E. Ströker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992., 13. o.

Mivel a tudat belsőségessége a fenomenológiai redukció restriktív mozzanataival, de annak pozitívumaként, minden fenomenológiai leírást megelőzően előfeltételezve van, a redukció további lépései ennek a zavartalan intimitásnak a megőrzésére irányulnak. Ha a tudat a tudattartalmak, intencionális élmények és aktusok összessége, a tudat zavartalan intimitását e tudattartalmak, élmények és aktusok tudat számára való közvetítés nélküli jelenléte – azaz a tudat önmaga számára való jelenléte – biztosítja. Így végső soron ezek transzparenciája lesz az önmaga transzparenciájának feltétele, a fenomenológia pedig az a módszer, mellyel ezek transzparenciákká tehetők.

A tudat transzparenciája akkor valósulhat meg, ha a tudat önmaga számára nem mint alteregó számára nyilvánul meg, s ha a tudattartalmak olyan médiumban „közvetítődnek”, mely semmilyen külsőlegessel nem szennyezi be a tudat tisztaságát, vagyis olyan médiumban, melyben a megnyilvánulás pillanata egybeesik a befogadás pillanatával. A tudat önmaga számára történő megnyilvánulása a *monologikus beszéd*, a közvetítés nélkül való médium pedig a (belső – fenomenológiai) *hang*. Ahogyan az empirikus beszéd során halljuk önmagunkat beszélni, s ugyanakkor értjük is, amit mondunk, hasonlóképpen a belső monológban is önmagunkat hallván, értjük önmagunkat, a mondás itt sem lévén más, mint a kifejezés számára már előzetesen rendelkezésre álló értelem kifejezése. Vagyis a tudat mindvégig önnön magát nyilvánítja meg önmaga számára.

Az önmagát-beszélni-hallván-önmagát-érteni (*s'entendre parler*) az önaffekciónak abszolút egyedülálló típusa. Egyrészt egy univerzális közegben, az univerzalitás közegében zajlik le; a benne megjelenő jelöltek bizonyosan idealitások, melyeket *idealiter* bizonyosan végtelenül ismételtünk vagy továbbíthatunk, miközben mindig ugyanazok maradnak. Másrészt a szubjektum úgy hallhatja és értheti magát, úgy beszélhet önmagához, a saját maga által produkált jelölőtől oly módon afficiáltathatik, hogy ehhez a külsőlegesség, a világ, vagy általában a nem-saját kerülőútját nem kell igénybe vennie. Az autoaffekció minden más módja szükségképpen vagy a nem-saját közegére támaszkodik, vagy nem univerzális.⁵¹

A hang a tudatot úgy közvetíti a maga számára, hogy a tudat előfeltételezett közvetlensége nem bomlik meg, ami által a tudat nem egy üres forma marad csupán, hanem szubjektummá válik.

⁵¹ „L'opération du 's'entendre-parler' est une auto-affection d'un type absolument unique. D'une part, elle opère dans le médium de l'universalité, les signifiés qui y apparaissent doivent être des idéalités qu'on doit *idealiter* pouvoir répéter ou transmettre indéfiniment comme les mêmes. D'autre part, le sujet peut s'entendre ou se parler, se laisser affecter par le signifiant qu'il produit sans aucun détour par l'instance de l'extériorité, du monde, ou du non-propre en général. Toute autre forme d'auto-affection doit ou bien passer par le non-propre ou bien renoncer à l'universalité.” *La voix*, 88. o.

Ez az önaffekció kétségkívül annak a lehetősége, amit szubjektivitásnak vagy önmagáért való létnek nevezünk (...). A hang az önmagánál való lét az univerzalitás formájában, amit tudatnak nevezünk. A hang a tudat.⁵²

A tudat a belső monologikus beszédben lehet közvetlenül önmaga számára jelen, a hang pedig az a médium, melyben a tárgyak mint idealitások, visszatükröződve megjelenhetnek a tudat előtt. Az ideális tárgyak visszatükröződése az *ideális nyelv*ben valósulhat meg, amelynek ezáltal semmilyen produktív szerepe nincs. A kifejezések inproduktívak, „egyetlen produktivitásuk abban áll, hogy az értelmet a konceptuális és univerzális forma idealitásába továbbítsák”.⁵³ Ez a tisztán expresszív nyelv az empirikus nyelv redukciójával tárható fel, amit a tiszta ismeretelmélet ideájában benne rejlő igazságészme vezérel. Az igazság a tárgy tárgyiségének, objektitásának felmutatása, ami nem más, mint a tárgynak a tudat számára egy telített intuícióban realizálódó jelenléte, mely jelenlét bámikor identikus formában megjeleníthető. De amint láttuk, a kifejezésnek pontosan ezt kell preexpresszív értelemként visszatükröznie. A tisztán expresszív nyelv tehát olyan értelmet fejez ki, amely egyben igaz is, mert mind az értelem, mind az igazság a tárgy objektitása, ami végső soron a tárgy ideális jelenléte.

A teljes kifejezés telosza az intuícióban aktuálisan adott értelem totalitásának jelenlét formában történő visszaadása. Mivel ez az értelem a tárgyhoz való viszonyában van meghatározva, a kifejezés médiumának az értelem jelenlétét kell őriznie, tiszteletben tartania és visszaadnia, mely jelenlét *egyszerre* jelenti a rápillantás számára rendelkezésre álló *tárgy elől-létét és az önmagához való közelséget az interioritásban*.⁵⁴

Ha a hanghoz a mondás, a közlés mozzanata társul, az a kérdés, hogy a tudat önmaga számára való megnyilatkozása közlés-e? Mond-e, tudtára hoz-e valamit a tudat önmagának? Nem, mivel erre semmi szüksége, hiszen amit a tudat ezen a „nyelven” „közölne” önmagával, az egy preexpresszív értelem, mely maga már mindig tudatos, tudott. Ezzel a tiszta kifejezések szférája is redukció alá kerül, hogy a tiszta értelem a maga eredendőségében megragadhatóvá váljék. A fenomenológiai hang az a közeg, melyben a jelölő a jelölttel a legközelebbi viszonyba kerül, az „önmagát-beszélni-hallva-érteni-önmagát” meghittségében a jelölő a

⁵² „Cette auto-affection est sans doute la possibilité de ce qu'on appelle la *subjectivité* ou le *pour-soi*, (...) La voix est l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme con-science. La voix est la conscience.” *La voix*, 89. o.

⁵³ „Sa seule productivité consiste à faire passer le sens dans l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle.” *La voix*, 83. o.

⁵⁴ „...le telos de l'expression intégrale est la restitution, dans la forme de la présence, de la totalité d'un sens donné actuellement à l'intuition. Ce sens étant déterminé à partir d'un rapport à l'objet, le médium de l'expression doit protéger, respecter, restituer la *présence* du sens à la fois comme être-devant de l'objet disponible pour un regard et comme *proximité* à soi dans l'*intérieurité*.” *La voix*, 83. o.

jelöltet minden külsőség nélkül képes a tudat elé állítani, s ő maga sem lesz a jelölthöz képest külsődleges. Csak ennek a közegnek a „felfedezése” teszi lehetővé Husserl számára, hogy a jelölők szféráját improduktívnak tekintse, s ennek okán immár „a nyelvet a maga totalitásában redukció alá vesse, (...) hogy az értelem eredendőségét megragadhassa”.⁵⁵

Így áll elő a redukció végeredményeképpen a tiszta szubjektivitás, mely formai meghatározása szerint: „egy transzcendentális szubjektum önjelenlétének tiszta megjelenítése”, vagyis az élmény és az élmény megélésének egyidejűsége a pillanatban.

⁵⁵ „C’est à cette condition que Husserl se donnera le droit de réduire la totalité du langage (...) pour ressaisir l’originarité du sens.” *La voix*, 90. o.

4. Az időforma

Derrida itt arra mutat rá, hogy a redukció végrehajtása után a jelenlét-metafizikai tradíciótól kikényszerített döntések és tőle motivált választások nem a korábban remélt bizonyossághoz vezettek. Noha a tudat megmarad önnön intimitásában, amikor a jelenlévő jelentésintenciót a szintén jelenlévő ideális tárgyi értelemmel az aktuális intuícióban betölti, és amikor egy közvetítés nélküli médiumban, a fenomenológiai hangban önmaga számára jelenlévőként megnyilvánul, *az a forma* azonban, melyben mindezen jelenlétnek a maga bizonyosságában és egyszerűségében adódnia kellett volna, a fenomenológia leírás során nem bizonyult egyszerűnek.

Derrida Husserl-értelmezése ezen a ponton csap át Husserl-kritikába. A husserli jelenlét – Derrida interpretációjában – a legszerű jelen idő felől meghatározott jelenlét; az idő, pontosabban a most pedig az a forma, melyben mind a tárgy tudat számára, mind pedig a tudat önmaga számára való jelenléte közvetlenül adódhat.

Amikor Husserl fenomenológiai időelemzését, illetve Derrida ehhez kapcsolódó kommentárját ismertetjük, nem térünk ki annak tárgyalására, hogy mennyiben helytálló Derrida értelmezése és kritikája, egyelőre csak azt szeretnénk megmutatni, hogyan kérdőjelezi meg Derrida éppen Husserl időértelmezésére támaszkodva a fenomenológia leírások lényegi princípiumát. A kritika tehát immanens, s ettől még inkább megsemmisítő erejű. Husserl időelemzéseiből ugyanis az derül ki, hogy a jelenlétnek formát biztosító időbeli jelen olyan konstitutum, melybe nem-jelenszerű elemek is beépülnek, sőt mi több, a jelent a nem-jelennek ez a beépülése teszi lehetővé. Ezzel

a fenomenológiát saját, az időiesülés mozgásáról, illetve az interszubjektivitás konstitúciójáról szóló leírásai belülről bolygatják fel, ha nem vonják épenséggel teljesen kétségbe.⁵⁶

A husserli időelemzések pontosabban időtudat-elemzések. A tudat legalapvetőbb formája, mely minden más tudatstruktúrát és tudatformát ezek előfeltételeként megelőz, az időtudat. Az időtudat-elemzések egyrészt az időben létező tárgy konstitúciójára, másrészt pedig az időnek, tehát magának az időtudatnak a konstitúciójára irányulnak. Bár minden konstitúció időt kíván meg, időben zajlik le, az időbeli tárgy itt speciálisan időtárgyat (*Zeitobjekt*) jelent, amely nemcsak a tudatban, de az empirikus-fizikai világban is időbeli lefutású.⁵⁷ Ilyen például egy tartós hang, han-

⁵⁶ „...la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres description du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité.” *La voix*, 5. o.

⁵⁷ Bármennyire is problematikus ez a megkülönböztetés, mégis rendelkezik relevanciával. Egy fizikai test nem időtárgy, mert nem a létrejöttének, hanem a meglétének van időtartama. Egy

gok egymásutánja, vagy egy dallam. Egy fizikai test konstitúcióját a konstitúció időtartamában a tudat számára mindvégig jelenlevőként „rendelkezésre álló” érzéki benyomások teszik lehetővé. Egy dallam esetében a dallamot alkotó hangok maguk is időbeli lefutásúak, vagyis csakis és mindenkor egy adott pillanatban hozzáférhetőek az észlelés számára. Mégis folyamatos hangot, illetve dallamot hallunk, nem pedig pillanatnyi hangok diszkontinuus egymásutánját észleljük. Amennyiben a dallam hallása a dallam dallamként való észlelését jelenti, és az észlelés mindig jelen idejű, azt kell feltételeznünk, hogy a dallam konstitúciója azért lehetséges, mert a lefutó, a fizikai/empirikus világban felcsendülő és elenyésző hangok a tudatban jelenlevőként megmaradnak. Brentano szerint a dallam észlelése úgy lehetséges, hogy a tudat fantáziaként feleleveníti, újra emlékezetbe idézi, reprodukálja a már elcsendült hangokat. Husserl szerint azonban lényegi különbség van egy dallam felidézése, és éppen aktuális hallása között, ezt a megkülönböztetést és különbséget lehetetlen megokolni a brentanói modell alapján.

Husserl egy időbeli lefutású tárgy észlelésének és konstitúciójának leírása során három mozzanatot különít el.⁵⁸ Az éppen aktuálisan felcsendülő hang az észlelés mostjában adott ősbnyomás (*Urimpression*), vagy őserzet (*Urempfindung*). Minden ilyen ősbnyomást felvált egy újabb *Urimpression*, azonban az előző ettől nem válik semmivé, azaz nem hull ki a tudatból,⁵⁹ hanem még tudatosként az első, más néven a friss emlékezetben megőrződik. Ezt az emlékezetet Husserl *retención*nak nevezi. A retenció egy retencionális tudataktus, s minél távolabb kerül egy valamikori ősbnyomás egy éppen aktuális ősbnyomástól, annál elmosódottabb lesz a retencionális aktusban megtartott, míg végül csak egy üres retencionális aktus marad. A harmadik mozzanat a retencióban megtartott által kialakított elvárás, a közvetlenül eljövő, „az elmúlnak a jövőbe, elvárás formájában való kivetülése”, amit *protención*nak nevez. A múlt és a jövő a jelentől nem a retencióban illetve a protencióban válik el, ezek az ősbnyomással folytonos egységben magát a jelent alkotják. A Husserl által *eleven jelennek* nevezett eredendő időmező, a most a maga időudvarával, az időtárgyak észlelésének egy fázisát adja meg. Az időtárgyak észlelése során ilyen egységes, ám az ősbnyomás-retenció-protenció által strukturált fázisok váltják egymást. A jelentől a múlt a *második emlékezetben* válik el. A második emlékezet abban különbözik a retenciótól, hogy nem egy fázis múltbeli

dallam ellenben időben jön létre; nem a létezése, hanem a létrejövete kezdődik a kezdőhanggal és a megléte végződik a záróhanggal.

⁵⁸ A különböző korokból származó időelődadásokból az derül ki, hogy Husserl többször, többféleképpen fogott neki az időtudat konstitúciójának leírásához. Ezeket a sok tekintetben nagyon fontos különbségeket és változatokat itt most nem követhetjük nyomon, hanem egy általános összefoglalóját adjuk a husserli időelemzéseknek.

⁵⁹ Itt egy komoly probléma rejlik, ami mellett nem szabad elmennünk. A „nem válik semmivé”, nem egyenlő azzal, hogy „nem hull ki a tudatból”. Egyrészt egy benyomás kikerülhet a tudatból, hiszen vannak elfelejtett emlékeink. Ráadásul ez a felejtés nem egy egyre homályosabbá váló retencionális nyomnak az eltűnése, hiszen nagyon eleven benyomásokat is el lehet felejtetni (egy éppen hallott nevet például). Ugyanakkor egy elfelejtettnek vélt emléket fel lehet idézni.

mozzanatát, egy éppen-volt ősbenyomást tart meg, hanem egy *teljes* fázist, illetve magát az egész észlelési folyamatot – úgy, ahogyan az eredendően ezekben a strukturált fázisokban lezajlott – teszi újból jelen lévővé, pl. a visszaemlékezésben.⁶⁰

Amennyiben a strukturált fázisokban lezajló észlelés konstitúciója maga is időt kíván, azt kellene mondanunk, hogy a konstituáló tudat is az időben van. A két konstitúció úgy tűnik egyidejű, az éppen észlelt hang, a hang éppen zajló észlelésében adott. Ha azonban az időtárgy konstitúciója egyben a tudat időbeli konstitúcióját is jelenti, akkor a tudat konstitúciója is időben, egy még eredendőbb időtudatban zajlik – és így tovább a végtelenségig. A végtelen regresszus elkerülése végett Husserl feladja azt az elképzelést, hogy az észlelt dolog és az észlelés ideje egymással egybeesik, és az időtudatot, *vagyis az azt konstituáló aktusfajtaikat unzeitlich*nek nevezi.

...Az *érezékelés*, amennyiben ez a tudatot jelenti (vagyis nem az immanens, tartammal bíró pirosat, hangot etc., tehát nem az érzékeltet), csakúgy, mint a *retenció*, a *visszaemlékezés*, az *észlelés* etc. *nem időbeliek, nincsenek az immanens időben.*⁶¹

⁶⁰ „Die Retention ist keine Modifikation, in der die impressionalen Daten reel erhalten blieben, nur eben in der abgewandelten Form: sondern sie ist eine Intentionalität eigener Art. Indem ein Urdatum, eine neue Phase auftaucht, geht die vorgehende nicht verloren, sondern wird ‘im Griff behalten’ (d.i. eben ‘retiniert’), und dank dieser Retention ist ein Zurückblicken auf das Abgelaufene möglich; die Retention selbst ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt macht: indem ich die abgelaufene Phase im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie – dank der Retention – ‘hinzu’ und bin gerichtet auf das Kommende (in einer Protention). Aber weil ich sie im Griff habe, kann ich den Blick darauf lenken in einem neuen Akt, den wir – je nachdem das abgelaufene Erleben sich noch in neuen Urdaten forterzeugt, also eine Impression ist, oder bereits abgeschlossen als Ganzes ‘in die Vergangenheit rückt’ – eine Reflexion (immanente Wahrnehmung) oder Wiedererinnerung nennen”. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)* Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Hrg.: R. Boehm. (A továbbiakban ZBw) Beilage IX. 118. o., „A retenció nem modifikáció, melyben az impresszionális adatok reálsan (*reel*) megtartva, csak éppen megváltozott formában maradnak meg, hanem intencionalitás, mégpedig sajátos fajta intencionalitás. Amikor egy ősadat, egy új fázis felbukkan, az elmúlt nem megy veszendőbe, hanem megragadotként megtartott (azaz éppen retendált) marad, és ennek a retenciónak köszönhetően lehetséges a lefutottra visszatekinteni; maga a retenció azonban nem visszatekintés, ami a lefutottat a tárgyhoz visszahozná: amikor a lefutott fázist még megragadva megtartom, azt jelenlevőként élem át, s a retenciónak köszönhetően még figyelembe veszem, és már az eljövőre irányulok. Minthogy ezt megragadotként birtokolom, egy újabb aktusban ráirányíthatom a figyelmemet; ezt az újabb aktust – attól függően, hogy a lefutott élmény még egy új ősadatban tovább képződik (*sich forterzeugt*), tehát még impresszióként létezik, vagy pedig lezárt egészként ‘a múltba hanyatlik’ – reflexiónak (belső észlelés) vagy visszaemlékezésnek nevezük.”

⁶¹ „Also *Empfindung*, wenn damit das *Bewußtsein* verstanden wird (nicht das immanente dauernde Rot, Ton etc., also das Empfundene), ebenso *Retention*, *Wiedererinnerung*, *Wahrnehmung* etc. *ist unzeitlich*, nämlich *nichts in der immanenten Zeit*.” Husserl: ZBw., 333–334. o.

Az időtudat tehát konstituáló, de maga nem konstituált, legalábbis nem az időbeli immanens élmények mintájára, ebben a konstitúcióban ugyanis nincs semmi objektív-tárgyi, s mint ilyen az időtudat az abszolút szubjektivitás. A Husserl által *folyamnak* nevezett konstituáló, ám maga nem konstituált időtudat, az időiesülés mozgásának „képszerű, metaforikus” megnevezése, annak az eredendő keletkezésnek, mely önmagától keletkezik, s mely minden mást létre hív.

Ez a folyam olyasvalami, amit a *konstituált dolgok nyomán* ekként nevezünk, ám semmilyen időbeli „objektív” nincs benne. Ez maga az abszolút szubjektivitás, ami egy *metaforikusan* folyamnak nevezhető, egy aktualitás-pontban, őseredet-pontban, „mostban” keletkező [*valami*] abszolút tulajdonságaival rendelkezik. Az aktualitás élményében egy őseredet-pont és egy utóhangzásokból felépülő kontinuum adódik a számunkra. Ezek megnevezésére nincs nevünk.⁶²

A husserli időelemzésekből Derrida a következő érveit bontja ki:

Fogadjuk el, hogy a tudattartalmak tisztaságát (ami a tudat transzparenciájának egyik feltétele) redukciók egész sorával „garantálni” lehet. Bár ezek a redukciók maguk is problematikusak, most mégis azt gondoljuk meg, hogy az időforma, mely mind a tárgyak tudat számára, mind a tudat önmaga számára való közvetlen adódásának lehetőségét képezi, maga nem garantálja ezt a transzparenciát. A tudat transzparenciája ugyanis az önadódás egyszerűségében, a közvetlenségben, illetve az önadódás és önészlelés egyidejűségében gondolható el. Márpedig az időbeli forma, a jelen, mint láttuk, a fenomenológiai időelemzés során nem bizonyult sem egyszerűnek, sem pedig egyidejűnek. A jelen nem pontszerű, hanem olyan strukturált szintetikus egység, melyben nem-jelenszerű elemek játszanak konstitutív szerepet. Ez nem pusztán integrációt jelent, a retencióban jelenként adott múlt és a protencióban jelenként adott jövő nem csupán hozzákapcsolódik a most-jelenhez, hanem annak mintegy *lehetőségfeltételét* jelenti.

[...] a jelen idejűleg észlelt jelenléte csak annyiban lehet jelen, amennyiben *folyamatosan* egy nem-jelennel és egy nem-észlelettel, vagyis a primér emlékezettel és primér elvárással együtt *képződik*. Ezek a nem-észleletek nem pusztán hozzájárulnak az aktuálisan észlelt mosthoz, vagy csak *alkalomszerűen* kísérik azt, hanem elengedhetetlenül és lényegileg tartoznak hozzá a most lehetőségéhez.⁶³

⁶² „Dieser Fluß ist etwas, das wir nach *dem Konstituierten* so nennen, aber es ist nichts zeitlich ‘Objektives’. Es ist die *absolute Subjektivität* und hat die absoluten Eigenschaften eines *im Bild* als ‘Fluß’ zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ‘Jetzt’ Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.” Husserl: *Zbw.* 75. o.

⁶³ „...la présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle *compose continument* avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l’attente primaires (rétention et protention). Ces non-perceptions ne s’ajoutent pas,

Ezt a lényegi egybetartozást Husserl is így gondolja, hiszen eredendő szintézisről beszél; a retenciót és a protenciót a jelen eredendőségéhez tartozónak tekintti, annak ellenére, hogy ezen aktusok intendáltja nem jelen idejű. Ha azonban a közvetlenség lehetetlen, azzal a bizonyosság is veszélybe kerül, és nem csak a tudat önbizonyossága, de – amennyiben a jelen formájának a tárgyi észlelés bizonyosságát is biztosítani kell –, a közvetlen önadottság által meghatározott igazság sem garantálható. Ezzel pedig a jelenlétnek az a szerepe, amit mind (lét)alapokként, mind pedig igazságkritériumként betöltött, megrendül, s a fenomenológia alapjaiban válik fenyegetetté.

Derrida szerint itt Husserl ismét dönteni kényszerül, mivel a „tapasztalathoz és a dolghoz való hűség” nem engedi, hogy a jelent pontszerűen, közvetlennek és egyszerűnek gondolja el, az erre az egyszerűsége épülő bizonyosság-konceptió kerül most veszélybe. Ez pedig a tiszta megismerés lehetőségét vonja kétségbe, vagyis végső soron a fenomenológiát, mint ennek a tiszta megismerésnek az elméletét rendíti meg. Husserlnek két megoldása van erre a problémára, az *egyik* az, hogy a retenciót magát is – annak ellenére, hogy nem jelen idejű tartalmat retendál benne az intencionális aktus – bizonyosságnak tekintti, s beemeli „az eredendő bizonyosság szférájába”, a határt a retenció és a visszaemlékezés múltja között húzza meg. A *másik* megoldás pedig egy olyan „végső tudatnak” a tételezése, mely maga az időtudat konstitúcióját végzi el. Ez a konstituáló, ám maga már nem konstituált tudat, az abszolút szubjektivitás, egybetartja a jelent alkotó mozzanatokot, és ezáltal garantálja az ősbnyomás-retenció-protenció által tagolt jelen eredendő egységét azáltal, hogy mind a retencióra, mind a protencióra, vagyis a jelen nem jelen idejű mozzanatait intendáló aktusokra további retencionális, illetve protencionális aktusokat irányít (*Längsintencionalität*). Hangsúlyozzuk, hogy ennek a végső tudatnak a retencionális és protencionális aktusai a konstituáló időtudat retencionális és protencionális aktusaira irányulnak. S bár az időtudatban retendált tárgy múltbeli, az erre az aktusra vonatkozó aktuális retencionális aktus tárgya egy éppen aktuális retencionális aktus, hasonlóképpen a protenció esetében is.

Derrida szerint Husserlnek, ha felülírta volna a jelenlét-metafizikai előfeltételekből táplálkozó telikus vágya a fenomenológusi belátásait, az első megoldás helyett a tudat utólagosságát kellett volna felvállalnia, s ezzel együtt le kellett volna számolnia a jelenlét illúziójával, ehelyett azonban a második megoldással, az abszolút szubjektivitás tételezésével, mint elnevezésében is mutatja, az épp megingatott jelenlét immár sokadik, s Husserl által végérvényesnek remélt restitúcióját viszi végbe. Még akkor is, ha az abszolút szubjektivitás azért szubjektivitás, mert objektum nem lehet,⁶⁴ maga a szubjektum-objektum séma, érvel

n'accompagnent pas *éventuellement* le maintenant actuellement perçu, elles participent indispensablement et essentiellement à sa possibilité.” *La voix*, 72. o.

⁶⁴ Ez utóbbi megoldás és elnevezés kényszermegoldás; már Husserl is jelezte, hogy az időtudat konstitúciójának, a végtelen regresszus elkerülése végett nem szabad időben zajlania, s hogy az

Derrida, a jelenlét-központú gondolkodásból ered, amit Husserl mind az idő-elemzéseivel, mind pedig a fenomenológiai leírás határának megmutatásával és megtapasztalásával alapvetően megingatott.

Ezen túlmenően azonban még inkább problematikus ezt a szubjektivitást mint valami cselekvő szubjektumot, konstituálóként tételezni. „Nincs konstituáló szubjektivitás. A konstitúció fogalmáig kell kiterjeszteni a dekonstrukciót”⁶⁵ – hangzik Derrida végkövetkeztetése, ami egyben a jelenlét álmából való ébresztőnek is felfogható. Ezzel a vizsgálat további irányát kijelölő konklúzióval Derrida azt a gondolati folyamat zárja le, amely akkor indult el, amikor minden jelenlét végső fundamentumának a tudat önmaga számára való jelenlétet tette meg. Az elemzések eredményeképpen ez az alap elérhetetlennek bizonyult.

S itt a jelenlét elérhetetlenségén van a hangsúly. A tudat transzparenciáját, a szubjektivitás tiszta önjelenlétét nem elegendő tételezni (ez legfeljebb csak kiindulópontként szolgálhat), hanem a gondolkodás eme minimálfeltételének a fenomenológiai leírás végeredményeként, bizonyosságként kellene igazolódnia. Derrida szerint ez a bizonyosság elérhetetlen, és a ráirányuló vágy tarthatatlan, mert vagy pusztán dogmatikus tételezéssé alakul, vagy pedig a fenomenológiai leírás és megnevezés számára hozzáférhetlenné válik. Lássuk be, hogy ez nem ugyanazt jelenti. Meglehet, Husserl éppúgy tisztában volt a jelenlét konstitúciójának reménytelenségével, mint Derrida, és az abszolút szubjektivitás megnevezhetetlenségével nem lezárja ezt a reménytelen kísérletet, hanem egy új utat nyit meg a gondolkodás számára. Ennek a filozófiai, logikai, de talán úgy is mondhatjuk emberi határtapasztalatnak az elemzését Derrida ebben a műben nem teszi témává, de e különös határtapasztalat nélkül érthetetlen marad a dekonstrukció logikája...

Derrida Husserl időelemzésében a jelen idő és a jelenlét dominanciájának megerősítését látja. Szerinte annak ellenére, hogy Husserl a nem-jelent a jelen konstitutív elemeként írja le, továbbra is a mindig új *Urimpression* formát adó pontszerű most marad az észlelés és az idő atomja. Ennek a pillanatszerű jelennek a privilégiuma végigkíséri a filozófia történetét.

Ez a privilégium jelöli ki a filozófiai gondolkodás elemét, ez maga az *evidencia*, a tudatos gondolkodás; az igazság és az értelem összes lehetséges fogalmát ez vezérli. Nem lehet anélkül gyanúba fogni, hogy ezzel ne robbantánánk szét magát a tudatot a filozófia más helye felől, amely a diskurzust minden lehetséges *biztosítéktól* és minden *alaptól* megfosztja. És persze az aktuális jelen, a most eme privilégiuma körül forog az a vita is, mely semelyik má-

időiesülés mozgásának elnevezésére hiányzik a szó. Minden megnevezett: tárgy, a megnevezés maga eltárgyasít, az időiesülés azonban semmilyen tárgyisággal nem rendelkezik, amennyiben ő maga tesz lehetővé minden tárgyiságot. Ebben Derrida szerint az a problematikus, hogy bármennyire értékes is Husserl felismerése, azt rögtön a szubjektum-objektum sémára fordítja le.

⁶⁵ „Il n'y a pas de subjectivité constituante. Et il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution.” *La voix* 94. o. 1 lábjegyzet.

sikkal nem vethető össze, és amely a filozófia (ami mindig a jelenlét filozófiája), illetve a nem-jelenlét gondolkodása között zajlik. Ez utóbbi nem szükségképpen az előbbi ellentéte, és nem szükségképpen a negatív távollétról való meditáció, vagy akár a tudattalanként tekintett nem-jelenlét egy másik elmélete.⁶⁶

A Husserl-kritika a tudattalan problematikája által megidézett kontextusban bontakozik tovább. A mostszerű jelenlétnek a privilégiumát erősítendő – mondja Derrida – Husserl elveti annak a lehetőségét, hogy a retencióban intendáltat úgy tekintsük, mint egy tudattalan tartalom utólagos tudatossá válását, vagyis „a temporalitásnak azt a struktúráját, mely Freud összes szövegében benne rejlik”.⁶⁷

⁶⁶ Ce privilège définit l'élément même de la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens. On ne peut le suspecter sans commencer à énucléer la conscience elle-même depuis un ailleurs de la philosophie qui ôte toute *sécurité* et tout *fondement* possibles au discours. Et c'est bien autour du privilège du présent actuel, du maintenant, que se joue, en dernière instance, ce débat, qui ne peut ressembler à aucun autre, entre la philosophie, qui est toujours philosophie de la présence, et une pensée, qui n'est pas forcément son contraire, ni nécessairement une méditation de l'absence négative, voire une théorie de la non-présence *comme* inconscient.” *La voix*, 70. o.

⁶⁷ „...la structure de la temporalité impliquée par tous les textes de Freud.” *La voix*, 71. o. Nagyon fontos lenne végiggondolni, hogy a temporalitásnak ez a struktúrája mennyiben ered magából az időbeliség megfogolásából, s hogy az idő megragadásának különösebb módját jelenti-e. Úgy gondoljuk, az időbeliség freudi leírása *nem* az időbeliség mint olyan leírásában alapozódik meg, s ezért nincs is szó az ún. tradicionális időfelfogástól radikálisan különböző időkonceptióról. „A temporalitás eme struktúrája” pszichés folyamatok ok-okozat sémabeli értelmezésének temporális konzekvenciája. A freudi leírásokban minden, ami tudatos: szimptóma – látens-tudattalan gondolatok tudati manifesztációja. A tudattalan (mint instancia és mint minőség) épp azért hipotézis, mert a tudat (mint instancia és mint minőség) magyarázatához és értelmezéséhez elengedhetetlen a megnyilvánuló tünet okának feltárása (ez a gyógyulás és gyógyítás lehetősége is), ami egyben annak magyarázó interpretációját is jelenti. A tudatos-tudattalan relációját temporalitásként értelmezni annyi, mint az okozat-ok sémában rejlő, ezt lehetővé tevő a priori időbeliséget mint időbeli eltérést (adott esetben utólagosságot) megnyilvánítani. Derrida hasonló eljárást alkalmaz, amikor a jelölő-jelölt viszonyát időbeli viszonyként értelmezi (át).

5. Kitérő

Az eddigiekben Derrida érvelésének legfontosabb elemeit ismertettük. Most kitérőt teszünk, hogy azokra a feszültségekre reflektáljunk, melyek Derrida Husserl-interpretációját, és ezzel együtt a jelenlét-problematika kidolgozása során felvett pozícióját jellemzik.

Többen rámutattak már arra, hogy Derrida lényegében soha nem kritizál. Bernet például azt írja a Husserl-értelmezés kapcsán, hogy „Derrida tulajdonképpen soha nem mond ellent Husserlnek”, s hogy Derrida Husserlhez való viszonyát nem lehet a szokásos kategóriákat használva „sem filiációnak, sem kritikai meghaladásnak, sem pedig továbbfejlesztésnek” nevezni. „Derrida Husserl szövegeinek margójára írja a saját szövegét”. Éppen emiatt nem sokra jutunk, ha az interpretáció során ejtett hibákkal szeretnénk „sarokba szorítani”. Ez már csak azért is meddő vállalkozás (*ein unfruchtbares Geschäft*), mert Derridát nem a 'mit?', hanem a 'hogyan?' kérdése izgatja; Husserl szövegeiből nem azt akarja kiolvasni, hogy a szerző szerint milyennek kell lennie például a tudományos nyelvnek, s nem azt akarja bizonyítani, hogy azért nem lehet olyan, mert ilyen és ilyen érvek szólnak ellene, hanem inkább „az a mód érdekli, ahogyan Husserl egy ideális jelentés kifejezéseként tekintett tudományos nyelv *lehetőségét* megalapozza”.⁶⁸ A *La voix*-ban is a „hogyan?” kritikai értelmezése történik meg, s a kérdésre adott választ ismerjük: redukciók egész sorának alkalmazásával, melyek eredményeképpen a tisztán expresszív nyelv szférájából a nyelvnek olyan tulajdonságai is kirekesztődnek, amelyek nélkül már nem nyelv a nyelv (a jelentésség viszonylata). Az értelmezés és kommentár kritikai felhangja tehát minden esetben egy szövegimmanens elemzésből csendül ki. Husserl jel- és nyelv-koncepciója nem azért tarthatatlan, mert ami szerinte a tudományos nyelvet jellemezné az nem érvényes a „természetes vagy a költői nyelvre”, hanem azért, mert amit Husserl nyelvként (a nyelvként) akar megérteni, az annak a minimális feltételnek sem felel meg, ami egy nyelvet nyelvvé tesz.

Ha valaki a 'hogyan?' iránt érdeklődik, annak az értelmezés során nem is kell saját pozíciót felvennie. A dekonstrukció kritizálhatatlan volta éppen ebből a pozíciónélküliségből, vagy ami tulajdonképpen ugyanaz: a pozíciók sokaságából és ezek állandó változtatásából következik. S valóban, aligha van nehezebb feladat, mint Derrida pozícióinak megmutatása, éppen azért, mert nem száll szembe Husserlrel, nem kritizálja, hanem együtt gondolkodik vele, tovább gondolja az érveit, tovább írja a szövegeit, egyszerre Husserl szövegein belül maradva és a szövegekből kilépve. Az értelmezés látszólag valóban nem külső pozícióból történik. Látszólag, mondjuk, s most ezt kell igazolnunk.

⁶⁸ „...die *Weise*, wie Husserl die *Möglichkeit* einer wissenschaftlichen Sprache, die der reine Ausdruck einer idealen Bedeutung sein soll, begründet.” Bernet: *D. u. A.* 67. o. (Kiem.: K. L.)

Annak a bizonyos ‘hogyan?’-nak a vizsgálata ugyanis nem egyszerűen a redukciók nyomon követéséből áll. Hogy Husserl redukciókat alkalmazott, s hogy éppen ezeket (vagyis, hogy éppen így vélte megalapozhatónak pl. a tudományos nyelvet), annak – Derrida értelmezésében – oka van. Ez az ok a *jelenlét-metafizika előfeltevés-rendszeréhez való nyílt vagy látens ragaszkodás, a jelenlét privilegiumának elismerése és biztosítása*. Derrida Husserl-értelmezése azon a ponton fordul át kritikába, ahol a fenomenológia alapevidenciája, *a jelenlét mint létok és mint az igazság garanciája válik kérdésessé*. Ha ez, ti. a létnek jelenlétként való megértése, a jelenlét privilegizálása nem lenne problémává, akkor az *a mód* sem válhatna problematikusá, ahogyan Husserl a fenomenológiai és transzcendentális redukciók alkalmazásával a tiszta egót és annak intencionális élményegyüttesét hozzáférhetővé tette a leírás számára. Derrida ezáltal nemcsak a redukciók restriktív oldalát, a kizárásokat, hanem a konstruktív oldalát, vagyis a fenomenológiai leírás számára feltáruló tudatmezőt is a jelenlét-metafizikai előfeltevések által meghatározottnak tartja. A jelenlétnek mint létértelmezésnek a problematikája viszont *már nem* a husserli fenomenológia *hogyan?*-jének kérdésköréhez tartozik, itt már sokkal inkább tartalmi kérdésről van szó.

A husserli jelfogalom, és vele a tisztán expresszív nyelv ideájának kritikai értelmezése nem csupán a fenomenológia alapvetésének, de általánosabban a szubjektivitás dekonstrukciójának elő- vagy háttérét alkotja.

S történik mindez egy különös értelmezői stratégia alapján: mivel Husserl érvelésének gyújtópontját a jelenlét mint mindent meghatározó és eldöntő létértelmezés alkotja, elegendő ezt az alapot megrendíteni, s az egész fenomenológiai terv kérdésessé válik.⁶⁹ S vele a modernkori értelemben vett, osztatlan, önazonos, öntudatosságában tudatos szubjektum mint a filozófiai gondolkodás fundamentum inconcossima is. Ezt a szubjektivitást aligha lehet szilárdabban megalapozni és leírni, mint ahogyan azt Husserl tette. Ha elfogadnánk, hogy a filozófiai megismerés a szubjektivitás elismerésén, és az általa garantált bizonyosságon nyugszik, a husserli fenomenológia *módszere* aligha lenne kritizálható. (Pontosan ezért tekinti Derrida a fenomenológiát a jelenlét-metafizika legmagasabb formájának.) A kritika lehetősége akkor nyílik meg, amikor ez a terv önmagában problematikusá válik, mert az lesz problémává, ami a végső alapot szolgáltatja a számára.

⁶⁹ „A fenomenológiát saját, az időiesülés mozgásáról illetve az interszubjektivitás konstitúciójáról szóló leírásai belülről bolygatják fel, ha nem vonják éppenséggel teljesen kétségbe.” *La voix*, 5. o. Majd később: „...si la ponctualité de l’instant est un mythe, une métaphore spatiale ou mécanique, un concept métaphysique hérité ou tout cela à la fois, si le présent de la présence à soi n’est pas *simple*, s’il se constitue dans une synthèse originaire et irréductible, alors toute l’argumentation de Husserl est menacée en son principe.” „... ha a pillanat pontszerűsége csupán mítosz, egy térbeli vagy mechanikai metafora, egy örökölt metafizikai fogalom, vagy mindez egyszerre, ha az önmaga számára való jelenlét jelen ideje nem egyszerű, hanem egy eredendő és redukálhatatlan szintézisben konstituálódik, akkor Husserl egész érvelése pricipiumában válik fenyegetetté.” *La voix*, 68. o.

Annak a bizonyos alapnak, tehát a jelenlétnek mint dogmatikusan tételezett létértelmezésnek, mint fentebb láttuk, négyféle „cáfolatát” idézi meg Derrida a *La voix*-ban. Ezek közül három – a nietzschei, a freudi és a heideggeri kontextus – külső pozíciót biztosít a kritika számára, a negyedik – Husserl fenomenológiai időtudat-elemzése – „belülről bolygatja fel” a jelenlét privilegizálására épülő fenomenológiát.

A nietzschei kontextussal itt most nem tudunk foglalkozni, a jelenlét-problematika heideggeri értelmezését külön fejezetben tárgyaljuk, ezért most csak a freudi tudattalan által megidézett kontextust, illetve Husserl időtudat-elemzésének derridai értelmezését vesszük szemügyre, megint csak nem azzal a szándékkal, hogy kétségbe vonjuk Derrida értelmezésének lehetőségét és belátásait, hanem hogy rámutassunk arra, miként válik számos esetben egyoldalúvá az értelmezése.

a/ Utólagosság és tudattalan

Az utólagosság gondolata a *La voix*-nak, de magának a dekonstrukciónak mint a *différance* filozófiájának is központi gondolata. Elengedhetetlen, hogy a német kifejezésre utaljunk, hiszen a *Nachträglichkeit* nem csak utóidejűséget, hanem pótlólagosságot is jelent. Az elhalasztódás és a pótlék lesznek annak az érvelésnek a centrális elemei, mely a husserli – és általában a – jelenlét dekonstrukcióját viszi végbe. Egyelőre az időbeli értelménél, és konkrétan az időtudat strukturális leírásánál tartunk. Ennek során veti fel Derrida azt a problémát, hogy Husserl elutasítja egy tudattalan tartalom utólagos tudatossá válásának gondolatát, mondván „abszurditás” illet tételezni.⁷⁰

Bár itt Derrida nem utal rá, Bernet elemzéséből kiderül, hogy Husserl később, nem a *Logische Untersuchungen* írásának idején, hanem egy 1909-ből származó feljegyzésben beszél tudattalannál. Ami miatt 1905-ben még lehetetlennek tartotta ezt a gondolatot, most éppen emiatt tartja szükségesnek. Korábban ugyanis

⁷⁰ „Es ist eben ein Unding, von einem ‘unbewußten’ Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig *Bewußtsein* in jeder seinen Phasen. Wie die retentionale Phase die vorliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des ‘jetzt’ – ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht – die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewußten Datum ist, da beide untrennbar eins sind -: wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar; Retention eines unbewußten Inhalts ist unmöglich.” *ZBw*. Beilage IX. 119. o. „Képtelenség tudattalan tartalomról beszélni, mely csak utólagosan válnék tudatossá. A tudat szükségképpen minden fázisában tudat. Ahogyan a retencionális fázis tud az előtte lévőkről, anélkül, hogy azokat tárggyá tenné, éppúgy tudatos már az ősadat is – mégpedig a most egy sajátlagos formájában –, anélkül, hogy maga tárgyi lenne. Éppen ez az őstudat alakul át a retencionális modifikációba – ami így önmaga és a benne eredendően tudatos adat retenciójává lesz, hiszen ezek szétválaszthatatlanul egyek. Ha ez az őstudat nem léteznék, elgondolhatatlan lenne a retenció, tudattalan tartalom retenciója ugyanis lehetetlen.”

azért vetette el, mert az utólagosság elmélete és a konstitúció koncepciója együttesen végtelen regresszushoz vezet: ha a tudatba kerülő tartalmak utólagosak, akkor a konstitúciójuk egy előzetes tudatban történt meg, de ennek a tudatnak is konstituátnak kell lennie, tehát egy még előzőbb tudatot kíván meg é. í. t. A konstitúció ugyanis nem csak az időbeli tárgyak konstitúcióját jelenti, hanem magának az időtudatnak – amelyben a tárgyi konstitúció lezajlik – a konstitúcióját is. De bárhogy legyen is, a tárgyak konstitúciója mindenképpen egy tudatban történik, ebben az értelemben pedig minden tartalom rögtön tudatos, így értelmét veszíti az utólagosság gondolata:

Ha azonban minden „tartalom” önmagában és szükségképpen „eredendően tudatos” (*urbewußt*), akkor értelmetlen egy további adó tudat (*gebende Bewußtsein*) után kutatni.⁷¹

A végtelen regresszus elkerülése végett, és az ősbnyomás eredendő tudatosságának biztosítása miatt Husserl tehát egy eredendő vagy őstudattal zárja el a végtelenbe futó utat. Ez mit sem változik 1909-re, amikor mégis ezt az eredendő tudatot, (így, idézőjelek között) „tudattalannak” nevezi.

Husserl azonban nem egy tartalmat nevez tudattalannak, mely utólagosan válnék tudatossá, hanem magát az eredendő tudatot, az *Urbewußtseint*, vagy ahogyan itt nevezi: végső tudatot (*letztes Bewußtsein*). Ha egy tartalom tudatossá válása és tudatossága azt jelenti, hogy a tudat felfigyel rá (*Aufmerksamkeit*), akkor a végső tudat ebben az értelemben soha nem lesz tudatos, mert nem tűnik fel. A felfigyelés intencionális aktuson keresztül realizálódik, maga az intencionális aktus, ha el akarjuk kerülni a végtelen regresszust – tehát egy végső tudatban –, már nem lesz újabb intencionális aktus tárgyává.

Komolyan érdemes megfontolnunk, hogy egy ilyen végső tudatot feltételezzünk, melynek ekkor szükségképpen „tudattalannak” kell lennie; mint végső tudat ugyanis nem lehet észrevett (ha a felfigyelés már mindig egy intencionális aktust feltételez), vagyis *ebben a különös értelemben* [kiemelés tőlem – K. L.] soha nem válhat tudatossá.⁷²

Husserl pozíciójából valóban abszurditás mind az időbeliként értett utólagosság, mind pedig a tudattalan feltételezése. A fenomenológia végső célja mindenképpen a tudományos ismeretek bizonyosságának igazolása, s ebben az ismeretelméleti kontextusban a tárgyak konstitúcióját elvégző időtudat utólagosságának tételezése annyit jelentene, hogy nemcsak a tudat utólagos önmagához képest, de

⁷¹ Ist aber jeder ‘Inhalt’ in sich selbst und notwendig ‘urbewußt’, so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewusstsein sinnlos.” *Zbw.* Beilage IX. 119. o.

⁷² „Es ist aber ernstlich zu überlegen, ob man solch ein letztes Bewußtsein annehmen muß, das ein notwendig ‘unbewußtes’ Bewußtsein wäre; nämlich als letzte Intentionalität kann sie (wenn Aufmerksamkeit immer schon vorgebene Intentionalität voraussetzt) nicht Aufgemerktes sein, also nie in diesem besonderen Sinn zum Bewußtsein kommen.” *Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung* Nr. 52. 382. o.

a tárgy is. Ez pedig valóban képtelenség, hiszen az ismeret tisztaságát éppen az biztosítja, hogy nincs tudatfüggetlen, önmagában való tárgy, a megismerés tárgya: tudati konstitútum. Egyfajta tudattalangondolat felbukkanása pedig egészen bizonyosan nem jelenti azt, hogy itt valamiféle freudi értelemben vett tudattalannól lenne szó. Hosszabb elemzést érdemelne e két tudattalannfogalom összehasonlítása, amiről itt most le kell mondanunk.

Annyit jegyezzünk csak meg, hogy Freud a tudattalan feltételezését először az álomelemzések során alkalmazza, az álom jelenségének, illetve az álom értelmének magyarázatához.⁷³ Az *Álomfejtés*ben az álom regresszív tulajdonságát a lelki készülék topológiai modelljével szemlélteti. E szerint a modell szerint az éberléti lelki folyamatok iránya a képi ingertől a szóbeli rögzítés felé halad (progresszió), míg az álomban ez az irány megfordul (regresszió). Hogy hogyan lesz a képből szó, ezt hivatott a lelki készülék eme modellje bemutatni. A lelki készülék egyik oldalán az észlelés található, mely instancia a külvilág felé irányul, s az onnan érkező ingereket akadálytalanul beereszti a pszichébe. Az akadálytalanságot az biztosítja, hogy az észlelő instancia nem rendelkezik emlékezettel, a beérkező ingerek „a hátrébb elhelyezkedő” emlékező rendszerekben rögzülnek. Ezek az emlékező rendszerek összességükben a tudattalanba tartoznak, s csak innen juthatnak a tudat elé a külvilágból érkezett ingerek emléknymoi. A tudat nem más, mint ezeknek az emléknymoknak a helyén kialakult lelki instancia, mely ugyanakkor észlelő instancia is: mind a külvilág, mind pedig a belső lelki folyamatok észlelője, amennyiben azok képesek felkelteni a figyelmét. A leglényegesebb ebből a Freud által egyébként többször átdolgozott elgondolásból az, hogy a tudat soha sem juthat aktuális ingerekhez, mindig csak azok nyomai kerülnek elé, vagyis ennyiben az aktuális tudat mindig múlttudat, önmagához képest utólagos. Ezzel együtt pedig nem minden inger nyoma lesz tudatos, csak amelyik tudatképpé válik és a tudat fel is figyel rá. A tudat tehát aktív értelemben nem észlel, és nem dolgoz fel közvetlenül semmilyen észleletet. Az ingereket, vagyis az emléknymokat a tudattalan(ba tartozó emlékezet) munkálja meg, de csak úgy válnak tudatképpé, ha a tudatelőttes tudatképes képzetekhez tapadnak. Amint látjuk itt a tudatelőttesnek van óriási szerepe, hiszen a tudattalannak csakis a tudatelőttesen keresztül vezethet az útja a tudat felé, ahol az emléknymok szóképzetekhez, és más tudatképes képzetekhez tapadnak, s így képesek a tudatba bejutni. A tudattalan megmunkálása sokszor – talán mondhatjuk: mindig – torzítást jelent, különösen azokban az esetekben, ha

⁷³ „Wir haben gesehen, dass es uns unmöglich wurde, die Traumbildung zu erklären wenn wir nicht die Annahme zweier psychischer Instanzen wagen wollten, von denen die eine die Tätigkeit der anderen einer Kritik unterzieht, als deren Folge sich die Ausschließung vom Bewußtwerden ergibt.” „Láttuk, hogy nem találtunk magyarázatot az álomképzésre, amíg nem volt bátorságunk két lelki instanciát feltételezni, melyek közül az egyik bíráló tárgyává teszi a másik működését, aminek következményeként bizonyos dolgok nem juthatnak be a tudatba.” S. Freud: *Álomfejtés*. Helikon Kiadó 1985. 376. o. Ford.: Hollós István.

valamilyen kellemetlen inger éri a pszichét. Vannak olyan ingerek is, amelyek azért nem kerülnek a tudat elé, mert a tudattalanban mintegy lecsengenek, s így a tudat figyelmét soha nem keltik fel.

Mint látjuk, Freud modelljében a tudat utólagossága egybeesik a tudattalan tételezésével. De ne menjünk el néhány olyan megállapítás mellett, mely semmiképpen nem evidens. A lelki készülék első instanciája ebben a modellben az észlelés. Az utána következő emlékezőrendszerek a tudattalant alkotják, majd ezt követi a tudatelőttes, s végül a tudat. A lineáris séma ellenére, mondja Freud, itt visszaértünk oda, ahonnan elidültünk, vagyis $W(\text{ahrnehmung}) = Bw(\text{Bewusstsein})$, észlelés = tudat. Még ha el is fogadjuk, hogy Freud a tudatnak egyetlen funkciót tulajdonít, ti. a figyelmet, a külső és belső ingerekre való ráirányulást, azok ilyen értelemben történő észlelését, akkor sem teljesen világos, hogyan azonosítható az észlelés mint pszichés *funkció*, a psziché egyik *instanciájával*, ahogyan az sem, mi indokolja az észlelésnek tiszta passzivitásként való meghatározását, ami a $W = Bw$ azonosításával egy tisztán passzív tudatot is jelent. De ami a leginkább kérdéses: miért nem játszanak semmilyen szerepet az észlelésben azok a már létező emléknymok, melyek helyén a tudat kialakult, miért nem esnek át a beérkező ingerek egy első megmunkáláson, amit éppen ezek az emléknymok, tehát *maga a tudat* végez el?

Hogy a freudi koncepcióban mi az, ami a husserli kontextusban értelmezhetetlen, nem igényel hosszas magyarázatot. A tudattalan megmunkáló szerepét bizonyára nem gondolta bele Husserl a tudattalan fogalmába, azt pedig bizonyosan nem, hogy ez a tudattalan, ráadásul a logikával mit sem törődve, gondolkodik. Noha a tárgyi konstitúciónál beszél „nem-aktuális jelenség-halmazok implikációjáról”,⁷⁴ mely nélkül egyáltalán nem lennének dolgok a számunkra, maga a tárgyi konstitúció, még ha egy bizonyos értelemben utólagosan, de mindenképpen „egyenes úton” kell, hogy megtörténjék, és mindenképpen a tudatban. Abban a tudatban, amely konstituál, vagyis aktív; az intencionalitás nem reakció, a feltűnés (*Aufmerksamkeit*) és az intencionalitás szétválaszthatatlan és redukálhatatlan egységet alkot, ahogy az intencionális aktus és az aktus tárgya is.

Még ha a végső, tudattalan tudat tételezését csupán kényszermegoldásnak tekintjük is, akkor sem világos, hogy miért válna alapjaiban lehetetlenné a fenomenológia az időtudat-elemzések belátásai miatt. Először is egyáltalán nem biztos, hogy a tudat utólagossága (utóidejűsége) egyenlő lenne, ahogyan Derrida érvelése sugallja, egy tudattalan feltételezésével és bizonyosságával. Husserl egyértelmű példákat hoz fel annak igazolására, hogy az utólagosság nem szükegképpen azt jelenti, hogy egy tudattalan tartalom válnék tudatossá. Arról van inkább szó, hogy a külső észlelés esetében az észlelés és az észlelet *nem egyidejű*. A természetes beállítódásban jó példa erre a csillagok észlelése: amikor ész-

⁷⁴ Husserl: *Az európai tudományok válsága*. Ford.: Berényi Gábor, Mezei Balázs et al. Atlantisz, Bp. 1998., 201. o.

leljük őket, lehet, hogy már nem is léteznek. A fenomenológiai beállítódásban is, amit a léttételezések felfüggesztése különböztet meg a természetes beállítódástól, számolni kell azzal, hogy az éppen észlelt tárgy már az észlelés előtt is létezett, és az észlelés befejezése után is tartani fog. Ha most csak az észlelés tartamát és az észlelésben adott tárgy észlelésbeli tartamát tekintjük, még akkor sem beszélhetünk egyidejűségről, mert a külső észlelésben a tárgy tartamának kezdőfázisa nem szükségképpen esik egybe az észlelés kezdőfáziséval. Azzal kell ugyanis számolnunk, mondja Husserl, hogy a transzcendens tárgyak konstitúciójában szerepet játszó érzetadatok már maguk is „időtartamban konstituált egységek”. Észlelésről csak attól a pillanattól beszélhetünk, amikor a felfogás (*Auffassung*) megkezdődik, a felfogás pedig az érzetadatok „átlelkesítését” (*Beseelung*) végzi el. (A *Beseelung* a tudatimmanenciába való beemelést jelenti). A felfogás azonban már az érzetadat valamely egységére irányul, tehát amikor elindul a felfogás, addigra az érzetadat konstitúciója már részben lefutott, csak még retencionálisan a tudatban megtartótként jelen van. Az átlelkesítés tehát nem csupán az „ősbenyomásfázisra” vonatkozik, hanem kiterjed a már lefutott érzetadatokra is. Ez pedig azt jelenti, hogy az észlelés első fázisában a tárgynak azt az állapotát is tételezi az észlelés, mely az érzékelési szakaszban, vagyis az észlelés kezdőfázisát megelőző időszakaszban konstituálódott. Ennek értelmében időbeli differencia áll fenn az észlelés kezdőpontja, illetve az tárgy kezdőpontja között. (Ha jobban meggondoljuk ez nem a tudat utóidejűségét, hanem éppen ellenkezőleg, az előidejűségét jelenti, hiszen az észlelés nyúlik vissza az őt megelőző időszakaszra, nem pedig a tartalom lesz utólagosan tudatossá.)

Ezzel áll szemben a belső érzékelés, ahol az észlelés a reflexió aktusát jelenti, melyben az immanens egységek adódnak. De már konstituálnak és retencionálisan megtartótnak kell lennie valaminek, amire a reflexió irányulhat, vagyis az észlelés az észleltre következik. Azonban a reflexió és a retenció itt nem külső érzetadatok konstituált egységére irányul, hanem az immanens tudatban konstituálódó immanens adatra, mely szükségképpen a mindenkorin ősbennyomással azonos, s tőle elválaszthatatlan. A belső tudatban immanens adatok konstituálódnak, a belső tudat, és az által konstituált immanens adatok pedig nem lehetnek egymáshoz képest különböző időben. A külső észlelés időbeli differenciája a tudatimmanens adatok megképződésének időbeliségéből ered. A belső tudat önnön belső tartalmaira irányuló aktusai *a megképző aktusok is egyben*, maga a megképzés pedig mint egy időszakasz lefutása *nem lehet önmagával nem egyidejű*. A belső tudatban lefutó élmény

„a belső tudat, vagyis az időtudat egy egysége”, mely egyben az észlelési tudat is. Az „észlelés” itt nem jelent mást, mint magát az időkonstituáló tudatot áramló retencióival és protencióival együtt.⁷⁵

Ott sem beszélhetünk tehát tudattalanról, ahol a tudat utólagossága állna fenn. Amint Husserl leírásában láttuk, amihez képest a tudat utólagos, az az érzékelés. De az érzékelés nem pusztán érzetadatokat bocsát a tudat elé, hanem már konstituált egységeket, ami valamilyen konstituáló aktusra – tudatra – utal. Ez őrződik meg egy valamilyen tudat retenciójában, és lesz az észlelés első fázisának retencionális momentumaként tudatossá. Tudattalan tartalom retenciója, amely tudati, intencionális aktus, elképzelhetetlen.

A jelen tagoltóságából a tudat utólagosságára és különösen a tudattalanra következtetni önkényes eljárás. Derrida szerint a jelen strukturáltságából a tudat utólagossága következik, ami az egyszerűség által garantált identitást, mint az igazság lehetőségfeltételét rombolja le. A közvetlen adottság identitását valóban veszélyeztetni látszik a jelen tagoltsága – az észlelés az időbeli kiterjedtsége miatt soha nem lehet bizonyos abban, hogy nem következett-e be valamilyen változás az észlelés fizikai-empirikus tárgyán –, *a genetikusan konstruált identitását azonban semmiképpen sem*. A konstruált identitás akkor kerülne veszélybe, ha a jelenhez eredendően hozzátartozó nem-jelent időbeli szakadék választaná el a mosttól. Márpedig Husserl világosan mondja, hogy az időtudat kontinuus. Még ha feltesszük is, hogy a tudat utóidejű, vagy valamilyen tudattalant tételezünk, a tudat, ahol a konstitúció lezajlik, folyamatos. Az identitás megkérdőjelezésének a husserli tudattalan kontextusában semmi értelme nincs, csakis freudi kontextusban tesz szert ez a probléma jelentőségre. A husserli tudattalanban nem történik semmi olyan, ami ugyanúgy a tudatban ne ismétlődne meg. A tudattalan a tudat előterét alkotja (*Vorgegenwart* – mondja Husserl). Ez a tudattalan nem gondolkodik, nem akarja, mert nem kell a tudatot kijátszani. Az *ismeretelméleti tudattalan* az ismeret primer anyagának tudatkész feldolgozását végzi el, amennyiben az érzetadatokat (*Empfunden*) immanenciákká „alakítja” a pusztán befogadás által. Az ismeret és a megismerés nem (freudi értelemben vett) pszichés esemény, hanem intencionális (minden esetben tudati) aktus.

A tudat utóidejűségével a bizonyosság csak akkor kerül veszélybe, ha az utólagosság egyben a tudattalan feltételezéséhez vezet, mégpedig egy freudi értelemben tekintett tudattalanéhoz, amely nem csupán megőrizz, de maga gondolkodik, legalábbis olyan működést tulajdonítunk neki, mellyel a tartalmain változtatásokat hajt végre. Az igazi „veszély” tehát nem az időbeliség felől, a jelen tagoltóságából, nem-egyszerűségéből adódik, hanem egy olyan öntörvényű instan-

⁷⁵ „Dieses gegenwärtige, jetzige, dauernde Erlebnis ist schon (...) eine ‘Einheit des inneren Bewußtsein’, des Zeitbewußtseins, und das ist eben ein Wahrnehmungsbewußtsein. „Wahrnehmen’, das ist hier nichts anders als das zeitkonstituierende Bewußtsein mit seinen Phasen der fließenden Retentionen und Protentionen.” *Zbw.* 127. o. Beilage XII.

ciának a feltételezéséből, amely átveszi a tudat összes funkcióját. A tudat ekkor már nem konstituál, csak észrevesz. Husserl számára azonban a konstitúció és a tudatosság szétválaszthatatlanul egybetartozik. A tárgyi konstitúcióban pedig, a konstitúció időbeli kiterjedtsége miatt, az első emlékezet éppoly eredendő szerepet játszik, mint a mostszerű jelen impressziója. A retencionális emlékezet így nem alkot külön rendszert, hanem elválaszthatatlan a tudattól, helyesebben maga az intencionális tudat konstituálódik az „álló-áramló jelenként” értett észlelésben retenció, impresszió és protenció által strukturált időbeli horizontként, s ugyanezen a tagolt horizonton végzi el az tárgyi konstitúciót.⁷⁶

További megfontolást érdemelne annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy milyen értelemben beszélhetünk a tudat utólagosságáról, ha egyszer az idő *időtudatként* konstituálódik. Ahogyan a tárgy nem lehet utólagos önmagához képest – hiszen a tárgy a konstitúcióban képződik tárggyá –, úgy a tudat önmagához képest való utólagossága is elég abszurdnak hangzik. Erről az elemzésről itt most le kell mondanunk, csak arra szerettünk volna utalni, hogy talán nem csupán a jelen tagoltsága és kiterjedtsége az egyetlen ágostoni motívum Husserl időelemzésében.

Derrida megfogalmazását követve – melynek problematikus voltára még lentebb kitérünk – azt kell mondanunk, hogy a nem-észlelés-észlelés, nem-eredendőség-eredendőség, nem-jelen-jelen eredendő szintézise *konstruált identitást* eredményez. A konstitúció fogalmában és koncepciójában egyébként már benne rejlik az időbeliség gondolata, az időanalízis tulajdonképpen a konstitúció lehetőségfeltételét bontja ki. Azáltal, hogy minden tárgyi észlelés – konstitúció, s mint ilyen, időbeli kiterjedést tételez fel, magának az észlelésnek, és az arra épülő igazságnak is magában kell foglalni az időbeliséget, mégpedig éppen mint az észlelés-nem-észlelés, eredendőség-nem-eredendőség, jelen-nem-jelen egységet. Emiatt egyáltalán nem világos, miért kerülne veszélybe a bizonyosság-igazság, ahogyan erre *Höfliger* is figyelmeztet:

Még ha a bizonyosságot nem-egyszerűként jellemezzük is, ez akkor sem változtatja meg egy élmény élménykarakterét: az élmény akkor is a bizonyosan jelenlévő élményt jelenti. *Ami megváltozik, az annak az értelmezése, hogy mit jelent egy élményt mint bizonyosan jelenlévőt megélni.*⁷⁷ (Kiemelés tőlem – K. L.)

S valóban ez a döntő, és ez a husserli időelemzések igazi tétje. A bizonyosság csak abban a kontextusban egyenlő az egyszerűséggel, amelyből Husserl időelemzése éppen kimutat. Husserl egyértelműen mondja, hogy az élmény nem a

⁷⁶ Husserl: *Az európai tudományok válsága*, 212. o.

⁷⁷ „Die Charakterisierung der Gewissheit als nicht-einfache ändert den Erlebnischarakter eines Erlebnis als gewisses gegenwärtiges Erlebnis nicht. Geändert wird die Auffassung dessen, was heisst, ein Erlebnis als gewiss Gegenwärtiges zu erleben.” Höfliger: *i. m.*, 107. o. 240. lábjegyzet.

mostban konstituálódik, ha azt állítaná, akkor az egész konstitúció-koncepció értelmét vesztené. Sokkal inkább arról van szó, amit Höfliger mond, ti. hogy a jelenként megélt élmény válik problémává, az, hogy a jelen nem most, nem pontszerű időatom, de ettől még egység, s a tagoltsága ellenére az élmény bizonyosságát szolgáltathatja. Az élmény bizonyosan nem lehet más, mint maga a megélése, ami egyben a konstitúcióját is jelenti, ennyiben az élmény és az élmény megélése között nem mutatkozhat időbeli differencia. De ez a probléma már idő és evidencia kapcsolatához vezet el minket.

b/ Idő és evidencia

A husserli időtudat-elemzéshez fűzött értelmező kommentár Derrida jelenlét-koncepciójának centrális eleme. Ez alapján mutatja meg azt, hogy mennyiben mozog a husserli fenomenológia a jelenlét-metafizika előfeltézés-rendszerében, és ugyancsak a fenomenológia időleírás belátásaira épül a jelenlét mint olyan dekonstrukciójának stratégiája. Éppen ezért meglepő, hogy az előadások és a kiegészítő szövegek interpretációja milyen felületes, helyesebben preconceptuális.⁷⁸

Az értelmezés célja tulajdonképpen annak demonstrálása, hogy Husserl metafizikahú döntést hozott. Amikor „a tapasztalathoz és ’magához a dologhoz’ való hűség” nyomán az időelemzésben a jelen konstitúciójába nem-jelen mozzanatok is fel kellett venni, Derrida szerint a jelen egyszerűségében megalapozott bizonyosság került veszélybe. Ezért – és ez árulkodik Husserl metafizika iránti hűségéről – a bizonyosság alapjává az eredendőt teszi meg, s a jelent konstituáló nem-jeleneket (a retenciót és a protenciót) beemeli és benntartja az eredendőség szférájába(n).

Mivel a bizonyosság általános forrása az eleven jelen, a retenciót az eredendő bizonyosság szférájában kell megtartani, és az eredendőség, illetve a nem-eredendőség közötti határt át kell helyezni oly módon, hogy immár ne a tiszta jelen és a nem-jelen, ne az eleven most aktualitása és inaktualitás között húzódjék, hanem a jelen vissza-térésének vagy vissza-hozásának két formája, a re-tenció és a re-prezentáció között.⁷⁹

Azonban Husserl nem csak, és elsősorban nem az eredendőség alapján különbözteti meg egymástól az első és a második emlékezetet. A második emléke-

⁷⁸ „Nous ne pouvons pas ici serrer les admirables analyses des Leçons...” (68. o.); „Sans pouvoir suivre ici le rigoureux déroulement de ces Leçons...”(71. o.)

⁷⁹ „...la source de la certitude en général étant l’originalité du maintenant vivant, il faut maintenir la rétention dans la sphère de la certitude originaire et déplacer la frontière entre l’originalité et la non-originalité, faire qu’elle passe non pas entre le présent pur et le non-présent, entre l’actualité et l’inactualité d’un maintenant vivant, mais entre deux formes de re-tours ou de restitution du présent, la ré-tention et la re-présentation.” *La voix*, 75. o.

zet ugyanis az észlelés egy *teljes* fázisát jeleníti meg (retenció-impreszió-protenció), míg az első emlékezet az észlelés *egy ilyen* fázisának *egyik* konstitutív mozzanatát alkotja. Magát az eredendőséget is e megkülönböztetés felől kell megérteni: eredendő a(z éppen) konstituálódó élmény, míg ennek felidézése vagy bármilyen más módon való reprodukciója már nem eredendő.

Derrida interpretációja szerint Husserl-t nyugtalanság fogta el, amikor a jelen egyszerűségét veszélyben látta, hiszen a tárgyak *per definitionem* jelen idejű észlelés- és szemléletbeli adottságának bizonyossága összeegyeztethetetlennek látszik a jelen tagoltságával.

Mihelyst elfogadjuk, hogy a most és a nem-most, az észlelés és a nem-észlelés folytonos az eredendőség azon zónájában, mely mind az eredendő impreszió, mind pedig a retenció számára közös, az *Augenblick* önidentitásába beemeljük a mást: *a pillanat szempillantásába* a nem-jelent és az invidenciát.⁸⁰

A fentebbi két idézetből az tűnik ki, hogy Derrida értelmezése szerint Husserl a bizonyosság feltételét abban látta, ha egy tárgy az észlelésben adottként, azaz az eleven jelen egyszerűségében evidenciaként adódik a tudat számára. Sem a Derrida-idézeteket, sem pedig az általunk adott összefoglalásukat nem lehet értelmezni abban a kontextusban, amelyben Husserl az időtudat elemzését végzi el. Elsősorban azért nem, mert azokban az előadás- illetve az azt kiegészítő szövegekben Husserl az összes olyan fogalmat átértelmezi, melyre Derrida érvelése támaszkodik. Az átértelmezést pedig nem a jelenlét-metafizikához való hűség motiválja, hanem éppen az időtudat-elemzések belátásai. Egyetlen elvhez valóban ragaszkodik Husserl: ahhoz, hogy létezik abszolút bizonyosság, az önadódás abszolút bizonyossága.

Ha valami problematikus számomra, az legalább mindenképpen bizonyos, hogy ez a valami problematikus, s innen tovább haladva a cogitatio és a benne kognált evidenciájához jutunk. *Az abszolút önadódás tehát biztos nem üres fogalom.*⁸¹

Az abszolút önadódás bizonyossága azonban nem a pontszerű most-jelen felől van meghatározva, hanem a tiszta és világos belátás karteziánus bizonyosság-kritériuma alapján. A karteziánus evidencia az élmény és az élmény megélésének egyidejűségére épülő önadódás első evidenciája. Ennek formája valóban a most, de ez a most nem valamilyen előzetesen adott formaként értendő, melyben

⁸⁰ „Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone de l'originaire commune à l'impression originaire et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick*: la non-présence et l'inévidence dans le *clin d'oeil de l'instant*.” *La voix*, 73. o.

⁸¹ „Ist mir irgendetwas problematisch, so ist mir mindestens absolut gewiß, das es problematisch ist, und von da geht es weiter zur Evidenz der *cogitatio* überhaupt und des darin Cogitierten. *Absolute Selbstgegebenheit ist also sicher kein leeres Wort.*” *Zbw.* 343. o.

mindig bizonyosság adódik; *a mostot éppen az önadódás bizonyossága tünteti ki*. Hogy a bizonyosság nem kötődik a mosthoz, azt a *retenció evidenciája* mutatja a legjobban. Ahhoz azonban, hogy a retenciót evidenciaként lehessen értelmezni, több megkülönböztetést kell tisztáznunk Husserl szövegeiben.

1. A legradikálisabb és a fenomenológiát alapjaiban meghatározó változás az *észlelés* fogalmának átértelmezése. Az észlelés az időtárgyak esetében nemcsak a mostban adott érzetadat felfogását jelenti, hanem magának az időtárgynak a maga egységében való észlelését is, ami csak akkor lehetséges, ha az időtárgy konstituens elemei, noha közülük csak egy *jelen idejű*, a tudatban mégis *jelen levők* maradnak.

Az egész dallam jelen lévő a tudatban, egészen addig, amíg egy hang felcsendül, amíg a dallamhoz tartozó és egy észlelésösszefüggésben felfogott hangok felcsendülnek. Akkor lesz elmúlttá, ha az utolsó hang is elenyészett.⁸²

Egy aktuális mostban adott hangot észlelek, az elcsendült hangokat nem érzélem, ellenben a dallamot magát, amíg az utolsó hang el nem csendül, mindvégig érzélem.

Az „észlelés” fogalma itt néhány tekintetben értelmezésre szorul. A „dallam észlelésében” meg kell különböztetnünk a most adott hangot, amit „észleltnék” nevezünk, a már elcsendült hangoktól, melyeket „nem észleltnék” hívunk. Másrészt viszont az egész dallamot észleltnék nevezzük, jóllehet mindig csak a mostpontja észlelet. Azért tekintjük így a dolgot, mert a dallam extenziója az észlelés extenziójában nem pontról pontra adódik, hanem a retencionális tudat egysége a lefutott hangokat még a tudatban „megtartja”, és folytonosan létre hozza a tulajdonképpeni időtárgyra, a dallamra vonatkozó tudat egységét. Az olyan tárgyiságok, mint egy dallam, sehogy máshogy, csakis ebben a formában lehetnek „észleltek”, eredendően adottak. A konstituált, mosttudatból és retencionális tudatból felépülő aktus az időtárgy adekvát észlelése.⁸³

⁸² „Die ganze Melodie aber erscheint als gegenwärtig, solange sie noch erklingt, solange noch zu ihr gehörige, in *einem* Auffassungszusammenhang gemeinte Töne erklingen. Vergangen ist sie erst, nachdem der letzte Ton dahin ist.” *Zbw.* 38–39. o.

⁸³ „Die Rede von ‘Wahrnehmung’ bedarf allerdings hier noch einiger Erläuterung. Bei der ‘Wahrnehmung der Melodie’ scheiden wir den *jetzt gegebenen* Ton und nennen ihn den ‘wahrgenommenen’; und die *vorübergegangenen* Töne und nennen sie ‘nicht wahrgenommenen’. Andererseits nennen wir die *ganze Melodie* eine wahrgenommene, obschon doch nur der Jetztpunkt ein wahrgenommener ist. Wir verfahren so, weil die Extension der Melodie in einer Extension des Wahrnehmens nicht nur Punkt für Punkt gegeben ist, sondern die Einheit des retentionalen Bewußtseins die abgelaufenen Töne noch selbst im Bewußtsein ‘festhält’ und fortlaufend die Einheit des auf das einheitliche Zeitobjekt, auf die Melodie bezogenen Bewußtsein herstellt. Eine Objektivität derart wie eine Melodie kann nicht anders, als in dieser Form ‘wahrgenommen’, originär selbst gegeben sein. Der konstituierte, aus Jetztbewußtsein und retentionalem Bewußtsein gebaute Akt ist *adäquate Wahrnehmung des Zeitobjekts.*” *Zbw.* 38. o.

Az észlelés fogalmának átértelmezése és a múlt idejű tartalmakra való kiterjesztése tehát abból a belátásból ered, hogy az időtárgyak, és egyáltalán a tartam észlelése csak a múlt idejű tartalmak jelenlevőként való megőrzése által lehetséges.

Itt tehát *egy egészen más észlelésfogalomról* van szó. Az észlelés azt az aktust jelenti, amelyik valamit önmagaként állít a tekintet elé, azt az aktust, amelyik a tárgyat *eredendően konstituálja*. Az ellentéte a *megjelenítés*.

(...) *Eddig a múlttudatot, nevezetesen a primert, nem neveztük észlelésnek*, mert csak a mostot eredendően konstituáló aktust neveztük annak, a múlttudat pedig nem egy mostot konstituál, hanem inkább egy „éppen-voltat”, egy, a mostot intuitíve megelőzőt. Ha azonban észlelésnek azt az aktust nevezzük, *amelyben minden „eredet” <forrása> nyugszik, amelyik eredendően konstituál*, úgy a *primer emlékezet észlelés*. Mert csak a primer emlékezetben látjuk az elmúltat, csak benne konstituálódik a múlt, mégpedig nem reprezentatív, hanem prezentatív.⁸⁴

Az észlelés tehát nem egy időbeli formához, a mostként értett jelenhez kötődik, hanem egy *aktust* nevez meg, mely a tárgy konstitúciójának feltételeként, maga is *több aktusból konstituálódik*.

2. A következő megkülönböztetés a *jelenidejűség* és a *jelenlevőség* különbségére mutat rá. A jelenlét nem azonosítható a jelenidejűséggel, ha ez utóbbi a pontszerű mostot jelenti. Ez a megkülönböztetés teljesen egyértelműen kiolvasható Husserl szövegeiből is, hiszen a most időudvarát alkotó retenció és protenció lehetetlenné teszi, hogy a jelent a mosttal, a jelenlétet a jelenidejűséggel azonosítsa. A jelenlevés, a tudatban való megőrzés éppen a nem jelen idejű elemeknek köszönhetően történik. A mostpont időudvarát alkotó retenció és protenció arra utal, hogy a jelennek tartama van, éppen ebben különbözik a mostszerű jelen időtől, amit Husserl pusztán *absztrakciónak* tart. Ennél pontosabb meghatározását is adja, amikor *ideális határnak* nevezi. A színészlelés analógiájára valamilyen határértékként határozza meg, ami felé az észlelési aktust konstituáló, egymásba folytonosan átcsapó jelen-, illetve nem jelen idejű tartalmakra irányuló aktusok kontinuumja konvergál.

Az észlelési felfogások (*Auffassungen*) itt folytonosan egymásba csapnak át, s egy olyan felfogásban végződnek (*terminieren* – ami ennek a határnak az

⁸⁴ „Hier steht also *ein ganz anderer Wahrnehmungsbegriff* in Frage. Wahrnehmung ist hier der Akt, der etwas als es selbst vor Augen stellt, der Akt, der das Objekt *ursprünglich konstituiert*. Das Gegenteil ist *Vergegenwärtigung* (...). *Vorhin war das Vergangenheitsbewußtsein, nämlich das primäre, keine Wahrnehmung, weil Wahrnehmung als der das Jetzt originär konstituierende Akt genommen war. Das Vergangenheitsbewußtsein konstituiert aber nicht ein Jetzt, vielmehr ein ‘soeben gewesen’, ein dem Jetzt intuitiv Vorgangenes. Nennen wir aber Wahrnehmung den Akt, in dem aller ‘Ursprung’ liegt, der originär konstituiert*, so ist die *primäre Erinnerung Wahrnehmung*. Denn nur in der primären Erinnerung *sehen* wir Vergangenes, nur in ihr konstituiert sich Vergangenheit, und zwar nicht repräsentativ, sondern präsentativ.” Zbw. 41. o.

időbeli voltára egyértelműbben utal – K. L.), mely a mostot konstituálja, ám amely csupán egy ideális határ. Ez egy olyan növekvő kontinuum (*Steigerungskontinuum*), mely egy ideális határ felé tart; hasonlóan ahhoz, ahogyan a piros-speciesek kontinuumja egy ideális, tiszta piroszhoz konvergál.⁸⁵

A színészlelés analógiája azonban egy ponton túl már nem tartható fenn. Az időtárgyak észlelésénél, végső soron pedig az időtudat konstitúciójánál ezek az ideális határként tekintett felfogások önmagukban nem feleltethetők meg a tárgy valamely pillanatnyi „állapotának”, ahogyan a színészlelés egy-egy fázisának megfelel egy-egy színárnyalat. A folytonosság ugyanis nem az érzetadatok folytonossága, hanem az azokat felfogó aktusoké.

A mi esetünkben azonban az egyes felfogások önmagáértvalóan nem adódhatnak, ahogyan a piros árnyalatok esetében, hanem mindig csak a felfogások kontinuitásával van, és a dolog lényegéből adódóan csak ezzel lehet dolgunk, vagy inkább egyetlen kontinuummal, amely állandóan modifikálódik. Ha ebben a kontinuumban valamiképpen két egymással határos részt veszünk, ez a rész magába zárja a mostot, illetve annak konstituálására hivatott; kijelöli és konstituálja a „durva” mostot, mely azonnal, ahogyan tovább osztjuk, egy finom mostra és egy elmúlt mostra esik szét, és így tovább.⁸⁶

A jelenpillanat analízisével tehát újabb és újabb, „ősbenyomás-retenció-protenció”-ként tagolt egységeket kapunk. Magát a mostot pedig tiszta egyszerűségében csak ideális határként tekinthetjük.

Ezekkel a megkülönböztetésekkel, melyeket valóban „magához a dologhoz” való hűség kényszerített ki, Husserl tulajdonképpen minden olyan elemet megkérdőjelez, mely a jelenlét-metafizika érvrendszerében a bizonyosság kritériumát építette fel, s vele együtt valójában érvényteleníti magát a kritériumot is: az észlelés mostszerű jelen idejében adódó evidenciát.

Ha egy immanens tartalom evidens adódásáról beszélünk, az evidencia itt magától értetődően nem jelentheti a hang pontszerű időbeli léteire vonatkozó kétely nélküli bizonyosságot; az így felfogott evidenciát (ami pl. még Brentanótól sem idegen) szeretném fikciónak tartani. Amennyiben egy, az

⁸⁵ Die Auffassungen gehen hier kontinuierlich ineinander über, sie terminieren in einer Auffassung, die das Jetzt konstituiert, die aber nur eine ideale Grenze ist. Es ist eine Steigerungskontinuum gegen eine ideale Grenze hin; ähnlich wie das Kontinuum der Rot-spezies gegen ein ideales reines Rot konvergiert.” *Zbw.* 40. o.

⁸⁶ Wir haben in unserem Fall aber nicht einzelne Auffassungen, den einzelnen Rotnuancen entsprechend, die ja für sich gegeben sein können, sondern wir haben immer nur und können dem Wesen der Sache gemäß nur haben Kontinuitäten von Auffassungen oder vielmehr ein einziges Kontinuum, das stetig sich modifiziert. Teilen wir dieses Kontinuum irgendwie in zwei angrenzende Teile, so ist derjenige, der das Jetzt einschließt bzw. es zu konstituieren befähigt ist, ausgezeichnet und konstituiert das ‘grobe’ Jetzt, das sofort wieder in ein feineres Jetzt und in ein Vergangen zerfällt, sowie wir es weiter teilen usw.” *Zbw.* 40. o.

észlelésben adódó tartalom lényegéhez hozzátartozik, hogy időben kiterjedt, úgy az észlelés kételynélkülisége nem jelenthet mást, mint az időben kiterjedt meglétre vonatkozó kételynélküliséget.⁸⁷

S mindezek ellenére vagy talán éppen ezektől támogatva, a bizonyosságot nem látja veszélyben, hiszen az nem valamilyen formai meghatározottságra, vagy az önészlelés pszichológiai tapasztalatára megy vissza, hanem az abszolút önadódásban alapozódik meg. Az abszolút önadódást pedig az adó aktus biztosítja.

Az abszolút önadódás bizonyosságát, mint fentebb említettük, a karteziánus evidencia nyilvánítja ki. Husserl számára azonban ez az evidencia egyrészt *nem* a létezés evidenciája, nem a pszichológiai önészlelésé, ami azt is jelenti, hogy egyáltalán nem az önészlelésé, *nem az önmaga számára való jelenléte*.⁸⁸ Másrészt pedig nem korlátozódik a mostra; a most nem jelentheti azt a formát, ami- ben ennek az evidenciának adódnia kell. Ennek feltételezése éppen nem evidenciához, hanem „extrém szkepticizmushoz” vezetne.

Az észlelés és az evidencia fogalmának módosulása vajon nem jelenti-e azt, hogy Derrida jogtalanul értelmezi a jelen konstitúcióját észlelet és nem-észlelet, evidencia és inevidencia szintéziseként?

A jelen konstitúciójában szerepet játszó retenció ugyanis csak akkor nevezhető nem-észleletnek, ha csak most-konstituáló aktusokat nevezünk észleletnek. Ha ellenben az észlelés a tárgyat a maga eredendőségében adó aktust jelenti, akkor a retenció is észlelet, tehát a jelen konstitúciójában két észleleti aktus játszik szerepet, melyek abban különböznek egymástól, hogy a bennük intendált az egyik esetben nem a mostszerű jelenben adott észlelet.

Az evidencia-inevidencia megfogalmazás teljes mértékben tarthatatlan, hiszen a retencióban retendált annak ellenére evidens, hogy múlt idejű. Az evidenciát Husserl nem az időforma alapján határozza meg, éppen az az elsődleges célja, hogy az evidenciát leválassza a mostszerű jelen időről, és adottlétként értelmezze.

⁸⁷ Spricht man von der evidenten Gegebenheit eines immanenten Inhalts, so kann die Evidenz selbstverständlich nicht bedeuten die zweifellose Sicherheit bezüglich des punktuellen zeitlichen *Daseins* des Tones; eine so gefaßte Evidenz (wie sie z.B. noch von Brentano angenommen wurde) möchte ich für eine Fiktion halten. Gehört zum Wesen eines in der Wahrnehmung zu gebenden Inhalts, daß er zeitlich extendiert ist, so kann die Zweifellosigkeit der Wahrnehmung nichts anderes bedeuten als Zweifellosigkeit hinsichtlich des zeitlich extendierten *Daseins*." *Zbw.* 84–85. o.

⁸⁸ „Die absolute Gegebenheit der cogitatio besagt nicht cogito sum und bedeutet auch nicht Existenz des sogenannten psychischen Phänomens im Sinne der Psychologie. Das Schauen der phänomenologischen Reflexion, die, auf das Erlebnis des Zweifelns, der Urteilens, Wollens u.dgl. hinblickend, gleichsam sagt: Dies, und es damit schauend faßt und setzt, ist nicht Psychologische Selbstwahrnehmung. *Zbw.* 346.

A retenció minden mostja egy nem-most retenciója, egy éppen-volté, és ez a volt – ahogyan mondtuk – adottként van. Könnyen beláthatjuk, hogy ha kételkedünk ebben az adott létben, az annyit jelent, mintha az abszolút szkepszis karjaiba vetnénk magunkat. Ahogyan azt is, hogy ez a retencionális evidencia az empirikus észlelés során is előfeltételezve van. Így hát sem a természettudós, aki az empirikus észlelésre épít, sem pedig a természettudományban bízó filozófusnak nem szabad azonnal a hiperkritikus szerepét játszania, mielőtt a fenomenológiáról van szó.⁸⁹

– olvashatjuk az 1910/11-ben tartott, *A fenomenológia alapproblémái* című előadás szövegében.

De a legfontosabb s a legizgalmasabb kérdés, hogy mit jelenthet az evidencia, ez a *látásra* épülő bizonyosság-felfogás, ha kizárólag a *hallás* útján konstituált tárgyakra vonatkoztatja. Mit *látunk* meg, és mit *látunk* be, amikor egy dallamot *dallamként* észlelünk. A hallás belátásai, a bizonyosság mint időbeli konstitúció, vajon nem éppen a jelenlét-metafizika gyökeres felforgatása ez? És az időtudat-elemzések nem forgatják-e fel éppúgy alapjaiban a hagyományos metafizikai időkonceptiót? A múlt evidenciájával nem roppan-e meg az időnek az igazságot és a létet fenyegető hatalma? A konstitúció nem jelenti-e azt, hogy az idő nem csak rombol, hanem teremt is, hogy ami van, azt éppúgy az idő teszi lehetővé, mint ahogyan az idő semmisíti meg? Miért nem jut hely Derrida elemzésében ezeknek a finom, de lényegi kimoszolásoknak?

Az időanalízis belátásai tehát az észlelés fogalmának átértelmezését, értelmének kiszélesítését eredményezik. Ellentétben azzal, amit Derrida állít, Husserl egyáltalán nem ragaszkodott ahhoz, hogy az evidenciát, a bizonyosságot az egyszerűséggel, az eredendőséggel vagy a jelenléttel azonosítsa. Az a belátása, miszerint minden evidenciát valamilyen szukcesszionális, kiterjedt észlelés előz meg, ezzel homlokegyenest ellenkező következtetésekre ad alapot.

Természetesen az evidencia nem a „belső észlelés” evidenciája, ahogyan ezt Brentano a pontszerű most észleléseként értette. Minden beazonosítás, megkülönböztetés, minden ítélet szukcessziót, kiterjedt észlelést, észleleti felfogást előfeltételez. Ez szinte törvényerejű belátás. *Az evidenciának a mostpontra való vonatkoztatása szükségképpen fikció.* (Kiemelés tőlem – K. L.) A

⁸⁹ „Jedes Jetzt der Retention Retention von einem Nicht-Jetzt, von einem Eben-Gewesenen, und dieses Gewesene sei, sagten wir, gegeben. Wir könnten uns leicht deutlich machen, daß solcher Gegebenheit mißtrauen hieße wie sich dem absoluten Skeptizismus in die Arme werfen; daß solche retentionale Evidenz auch in der empirischen Wahrnehmung vorausgesetzt ist, und daß somit jedenfalls der Naturforscher, der auf empirische Wahrnehmung baut, und damit auch jeder der Naturerkentiss vertrauende Philosoph nicht plötzlich des Hyperkritischen spielen darf, wenn es sich um Phänomenologie handelt.” *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, Martinus Nijhoff – Den Haag 1977. Hrsgeb.: Iso Kern.

cogitatio evidenciája már mindenkor egy tartambeli létezőnek mint olyannak az evidenciája.⁹⁰

Derrida azonban nemcsak az időtudat elemzéseire épülő jelentésmodifikációkkal nem számol, de annak igazolására, hogy Husserl a most dominanciáját erősítette meg, csupán egy mondatot emel ki egy egész bekezdésből. Így hangzik:

Az aktuális most szükségképpen pontszerű és az is marad: egy mindig új anyag számára megmaradó forma.

A bekezdés viszont így folytatódik:

Épp így áll a helyzet az „éppen-volt” kontinuitásával is: ez is új tartalmak számára meglévő formák kontinuitása. Ami egyben a következőt is jelenti: az öröm tartós élménye a konstans formák tudatkontinuumában „tudatszerűen” adott: egy impresszió-fázis retenciók kontinuitásának határfázisa, melyek azonban nem magukban állóként, hanem folytonosan-intencionálisan egymásra vonatkozóan vannak – retenciók retencióinak folytonos egymásba kapcsolódásaként. A forma mindig új tartalommal töltődik ki, vagyis ahhoz az impresszióhoz, amelyben az élmény-most adva van, folytonosan egy új, a tartam folytonosan új pontjának megfelelő impresszió „kapcsolódik”; az impresszió folytonosan retencióvá változik, ez folytonosan módosult retencióvá, és így tovább.⁹¹

Ha a retenciók kontinuitása éppen olyan forma a mindig új anyag számára, mint a most, akkor nem világos, miért csak a most privilégiuma erősödik. Ha pedig az impresszió-fázis a retenciók kontinuitásának határfázisa, ahogyan a most is egy ideális és absztrakt határ, ami felé az észlelés intencionális aktusai az időbeliség szempontjából konvergálnak, még az is lehet, hogy a retenciók kontinuitását valamiféle eredendőség illeti meg. Az igazi lecke, amit Husserl az idő-

⁹⁰ „Natürlich ist Evidenz nicht Evidenz der ‘inneren Wahrnehmung’, wie Brentano sie faßt, als punktuelle Jetztwahrnehmung. Jede Identifizierung, Unterscheidung, jedes Urteil setzt Sukzession, setzt ausgedehnte Wahrnehmung, Wahr-Erfassung voraus. Das ist doch selbst wesensgesetzliche Einsicht. *Die Beziehung der Evidenz auf den Punkt des Jetzt muß eine Fiktion sein.* Evidenz der cogitatio ist doch schon Evidenz eines Dauernden als solchen.” ZBw. 295.

⁹¹ „Das aktuelle Jetzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuelles, eine verharrende Form für immer neue Materie. Ebenso verhält es sich mit der Kontinuität der ‘Soeben’, es ist eine Kontinuität von Formen immer neuen Inhalts. Das sagt zugleich: Das dauernde Erlebnis der Freude ist ‘bewußtseinsmäßig’ gegeben in einem Bewußtseinskontinuum der konstanten Form: eine Phase Impression als Grenzphase einer Kontinuität von Retentionen, die aber nicht gleichstehende, sondern kontinuierlich-intentional aufeinander zu beziehende sind – ein kontinuierliches Ineinander von Retentionen von Retentionen. Die Form erhält immer neuen Inhalt, also kontinuierlich ‘fügt sich’ an jede Impression, in der das Erlebnis-Jetzt gegeben ist, eine neue, einem kontinuierlich neuen Punkt der Dauer entsprechende an, kontinuierlich wandelt sich die Impression in Retention, diese kontinuierlich in modifizierte Retention usw.” E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* GSch. Bd. 5. Hamburg, 1992., 183. o.

tudat-elemzésekkel feladott, nem az, hogy a tudat az időbeli tagoltságban szétzúzódik, hanem, hogy az időbeli tagoltság ellenére, még az utólagosság megengedésével is egységes. Egy lehetséges válasz arra a kérdésre, hogy „miért van inkább valami, s miért nincs inkább a semmi?”

S bár világos, hogy Husserl ezt a *van*-t az egyetlen lehetséges és igaz *van*-nak tartotta, azonban sem a jelenlét, sem pedig az eredendőség fogalmához vagy eszméjéhez nem ragaszkodott. Mind az észlelés, mind az élmény leírása során az *egység* fogalma adja a vezérlőelvet. A konstitúcióban intuitíve megragadott tárgy egysége, illetve az időbeli kiterjedtségben is egységes tudat egysége egymást kölcsönösen feltételezi.

6. A jelenlét dekonstrukciója

A kitérő után kanyarodjunk vissza a *La voix* fejtegetéseihez, hogy a derridai jelenlét-problematika az itt kifejtett formában kirajzolódjék. A mű utolsó fázisában a jelenlét dekonstrukciója történik meg. Ez, Bernet szavaival élve, nem „antijelenlét-teóriát jelent”, hanem a *différence* és a *szupplementum* (pótlék) logikájára támaszkodva, annak megmutatását, hogy

a Husserl által célul kítűzött tiszta jelenlét nemcsak hogy faktikusan elérhetetlen célnak bizonyult, de absztrakt, vagyis fenomenológiailag már megoldhatatlan konstrukciónak. Nincs egyetlen konkrét fenomén sem, amelyben a jelenlét ne fónódnék össze kibogozhatatlanul a távollét sokrétű formáival. (...) Ha a fenomenológiai redukciót mint fenomének bebiztosító rögzítését a tiszta jelenlét felől értjük meg, akkor az nem más, mint egy absztraktív, a konkrét fenoménnel homlokegyenest ellenkező módszer.⁹²

Emlékezzünk arra, hogy Derrida a jelenlét végső fundamentumát a tudat ön-maga számára való jelenléteként határozza meg, ami az időbeliség önaffekciójában (az időtudat spontán konstitúciójában és a tudat hossz-intencionalitásában) szubjektumot konstituál, a fenomenológiai redukció célját pedig formálisan „egy transzcendentális szubjektum önjelenlétének tiszta megjelenítéseként” értelmezi. Ezért joggal mondhatjuk, hogy a jelenlét dekonstrukciója végső soron a szubjektivitás dekonstrukciója. A dekonstrukció során a szubjektivitásnak – ebben az összefüggésben – három mozzanata kérdőjeleződik meg. Az első magának a *közvetlen önjelenlétnek*, a tiszta és egyszerű önadottságnak az eszméje, ami az időbeli forma, a jelen összetettsége miatt Derrida szerint eleve lehetetlen. A második az értelemadó, az értékérvényesítő, a konstitúció mögött álló, azt *akarva* végrehajtó szubjektum ideája. A harmadik pedig magának a konstitúciónak az eszméje, vagyis annak, hogy a világ egyáltalán valamilyen szubjektumnak (akárcsak az interszubjektivitás „szuperszubjektumának”) *konstitúciója*, abban az értelemben, hogy elemi adottságok szintéziséből és a szintetikus egységek szintéziséből álló összértelemegység lenne.

A korábban bejelentett terv valósul meg ezáltal: a szubjektivitás dekonstrukciója egészen a konstitúció fogalmának dekonstrukciójáig terjed ki. A *différence* fogalmában sűrűsödik össze mindaz, ami az így meghatározott szubjektivitást ellehetetleníti. A *différence* jelenti egyfelől az időbeliség vonatkozásában a jelen tagoltságát, a már mindig múlt-jelent, az *időiesülés mozgását*, mely az eljövendőben benne rejlő jelenlét ígéretét a már mindig múltat tapasztaló tudatban megsemmisíti, tehát a folyton elhalasztódó jelent, az elhalasztódó jelen időt és jelenlétet. De éppígy jelenti a *különbség mozgását*, a különbözővé válást, s

⁹² Bernet: *D. u A.*, 54. o.

differenciációt, ami minden észlelést, s így minden értelmet és igazságot, azaz (jelen)lélet megelőz, amennyiben lehetővé tesz.

A *différance* időre vonatkoztatott értelmét a husserli időelemzés radikalizált értelmezése bontja ki. E kritikai elemzés végső következtetése, mint emlékszünk, az volt, hogy a szubjektum önadottsága, ami tulajdonképpen magát a szubjektivitást konstituálja, az önadódás formájaként tekintett időbeliség összetettsége miatt nem lehet közvetlen.

A differenciációként értett *différance* pedig a puszta és tiszta észlelés lehetőségének vizsgálata során nyer értelmet, s végeredményben a konstitúció tanát teszi problematikussá. Míg a konstitúció tana az elemi értelemegységek egyre magasabb szintű szintéziseként tekinti az adottságmódozatokat, a differenciáció az el-különbözőt tartja elemi egységnek.

A jelenlét dekonstrukciójának másik vezérfogalma a szupplementaritás, ami a *Nachträglichkeit* egyik jelentése. Ebben az esetben pótlékot, kiegészítőt jelent. Derrida egy helyen figyelmeztet arra, hogy ahogyan az utólagosság sem gondolható el az azonosság-logika, illetve a metafizikai időfogalom alapján, úgy a pótlék fogalma sem. Az előbbi ugyanis nem azt jelenti, hogy „egy jelen idejű B-ben történik meg, aminek egy (korábbi) jelen idejű A-ban kellett volna bekövetkeznie”⁹³. A pótlék sem egy már meglévőnek a kiegészítője, utólagos járuléka, hanem ezt kiegészítőként egyben lehetővé tevő, nem hiányt tölt be, s ezt betöltvén jelenlevőként előállít valamit, hanem lényegi alkotóelem, mely az egészhez elengedhetetlen, de ugyanakkor az egész helyett is áll, amennyiben a hozzáférés egyedüli lehetőségét biztosítja. A szupplementum az eredet tisztaságát, a tiszta eredet gondolatát ássa alá.

Az így értett szupplementaritás maga a *différance*, az elhalasztódás és a különbözővé válás művelete, mely egyszerre töri meg és késlelteti a jelenlétet, alávetve az eredendő megosztottságnak és elhalasztódásnak. A *différance*-ot még az időbeli elhalasztódás és a különbözővé válás aktív munkája előtt kell elgondolni. Ez természetesen elgondolhatatlan a tudat, vagyis a jelenlét felől, ahogyan elgondolhatatlan ennek puszta ellentétéként, mint távollét vagy tudatalan is. De éppúgy elgondolhatatlan egy mégoly komplex „egymásutániságként” tekintett, de vonalként vagy diagramként értelmezett idő homogén megszerveződéseként is. A szupplementáris differencia a jelenlétet az önmaga számára való hiányában pótolva helyettesíti.⁹⁴

⁹³ Derrida: *Freud et la scène de l'écriture*, in: *L'écriture et la différence* 302. o., 1. lábjegyzet.

⁹⁴ „Ainsi entendue, la supplémentarité est bien la *différance*, l'opération du différer qui, à la fois, fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaire. La *différance* est à penser avant la séparation entre le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence. Bien entendu, cela est impensable à partir de la conscience, c'est-à-dire de la présence, ou simplement son contraire, l'absence ou la non-conscience. Impensable aussi comme la simple complication *homogène* d'un diagramme ou d'une ligne du temps,

Derrida érvelésének stratégiai állomásai azok a mozzanatok, amikor a fenomenológiai redukcióval előállított jelenlét-alapfenoménekről – teljes és telített szemléletben adott ideális tárgy, a pillanatnak a pontszerű mostban adott közvetlensége és a tudat belsőségességében tisztán adott közvetlen önjelenlét – kimutatja, hogy olyan absztrakciók, melyek nemcsak hogy bizonyosságként nem igazolhatók, de már magát a fenomenológiai leírhatóságot veszélyeztetik. Az absztrakciónak ugyanis áldozatul esik *a fenomenekhez való hozzáférés* problematikája. A fenomenológiai leírás tárgyát képező, az intuícióban, a közvetlen szemléletben adott, *nem lehet önmagában való létező*, melyhez a konstitúció egy második fokán, ti. a nyelvi rögzítésben jelentés kapcsolódik. A szemléletben konstituált értelem és a nyelvi jelentés viszonyának elemzése kapcsán megkérdőjelezi Husserl azon tételét, mely szerint a nyelv a szemléletben konstituált tárgyi értelem improduktív visszatükröződése lenne.

Értelem és jelentés kapcsolatát részletesebben egy másik írásában elemzi Derrida, melyben kifejezetten a jelenlét-metafizika dekonstrukciójának kontextusában fejti ki kritikáját Husserl nyelvelméletével szemben. Ezért először ennek a tanulmánynak főbb pontjait tekintjük át, ami lehetővé teszi azt is, hogy közvetett módon, és csak a most számunkra fontos aspektusból, de bemutassuk Husserl nyelvkonceptióját. A *La forme et le vouloir-dire* című tanulmányában Derrida az *Idéen* nyelvkonceptiója alapján azt mutatja ki, hogy a preexpresszív értelem és a nyelvi jelentés rétege nem csak – ahogyan Husserl mondja – egymásba szövődik, de az értelem *konstitúciója* a jelentésesség *artikulációját* követi.

Husserl nyelvkonceptiójában nem különbözteti meg egymástól az értelmet és a jelentést, legalábbis annyiban nem, hogy mind az értelmet, mind pedig a jelentést a szemléletben megképződő tárgyiság felől határozza meg. E szerint az értelem e tárgyisággal azonos, míg a jelentés ennek a tárgyiságnak a kifejezés szférájába való átemelkedésével-beíródásával jön létre. Az értelem szférája tágabb területet fog át, a jelentés pedig az értelem egy speciálisabb módja, hiszen az értelem a teljes noematikus vagyis a nem-expresszív réteget is átfogja, a jelentés pedig csak a kifejezés szférájához kapcsolódik.⁹⁵ De ha tudjuk, hogy a kifejezés a noematikus szférában megképződött tárgyi értelem improduktív visszatükröződése csupán, nyugodtan mondhatjuk, hogy egy kifejezés értelme és jelentése azonosak egymással, ennyiben pedig jogosult, ha nem különböztetjük meg őket egymástól – érvel Husserl.

Az értelem mintegy beíródik a nyelvi jelentésbe, a nyelvi jelentés ehhez semmit nem ad hozzá. Hogy ez a beíródás megtörténjék, a nyelvi jelentésnek, mint egy üres lapnak, olyan formát kell biztosítani, mely az észlelésben és a szemléletben megképződő értelmet befogadja. Hogy a jelentés utólagos az értelemhez képest,

comme ‚succession‘ complexe. La différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque originaire à elle-même.” *La voix*, 98. o.

⁹⁵ „A jelentés a *verbális* kifejezés ideális értelemtartalma, az értelem pedig lefedi a noematikus szférát a maga teljességében, egészen a nem-expresszív rétegegig.” *La voix*, 19. o.

jól mutatják azok a példák, amikor a nyelvi kifejezések nem teljes mértékben adják vissza a szemléleti igazságot. Ebből azonban Husserl számára nem az a fontos, hogy az értelmet és a jelentést megkülönböztesse, és különbségükben elemezze, hanem az, hogy az értelem eredendőségét hangsúlyozza, amire egyértelműen utal azon megállapítása, miszerint a nyelv a szemlélethez képest elliptikus. Az értelem az elliptikus kifejezésekbe is beíródik, enélkül a kifejezés nem lenne értelmes, s nem lenne jelentése sem, viszont a nyelvi kifejezés nem minden esetben fedí le teljesen a szemléleti értelmet. (Az ellipszis mellett Husserl az általánosítást említi, amikor is a nyelvi kifejezés nem meríti ki az adott szemléletben megképződő értelmet.)

Az értelem beíródásának feltétele az a *doxikus mag*, mely minden értelemben implicite vagy explicite benne rejlik, s amely a preexpresszív értelem logicitását képezi. Ez teszi lehetővé, hogy a gyakorlati, illetve érzelmi élményekben, az esztétikai és morális ítéletekben rejlő értékminőségeket létezőkként gondoljuk el. A kellemes eszerint a kellemesként-létező, a jó a jóként-létező stb. A „így van” ép úgy benne rejlik a jelen idejű szemléletben, mint a nyelvi kifejezésben, egyszerre képezi a szemléletben megképződő értelem logikai magját és a nyelvi kifejezés propozicionális minimumát.

Ez a még preexpresszív értelemben benne rejlő logikai faktor egy bizonyos nyelvi kifejezéstípust juttat privilégiumhoz, a predikatív kijelentéseket, amelyek a szemlélet értelemigazságának kimerítő, s ezzel együtt improduktív-tükröző kifejezései. De nem határozta-e meg – hangzik Derrida kérdése – már azt megelőzően, hogy témává lett volna az 'S est P' formula azt, hogy mi legyen az értelem logikai magja? Ama doxikus mag, a „valamiként létező”, nem egy *nyelvi* forma belevetítése-e a nyelv előttinek tartott szemléleti értelembe?

És nem a létnek jelenlétként való megértése juttatja privilégiumhoz az 'S est P' típusú nyelvi kifejezéseket? De tovább: nem egy *nyelvi* kifejezés privilegizálása – ti. a jelen idő egyes szám harmadik személyű *van* – áll ennek a létértelmezésnek a háttérben? Olyan körbe vagyunk itt bezárva, mely a megértés lineáris modelljét, s vele az eredet problémáját teszi érvénytelenné. Ennek vizsgálata során bontakozik ki az a kritika, melyet a différence és a szupplementaritás fogalmai szerveznek meg.

Derrida szerint Husserl modellje azt szemlélteti, hogy az értelem hogyan *képződik le* a jelentésbe. Az értelem *megképződésének* vizsgálata azonban a konstitúció-tan evidenciája miatt nem lesz kérdés számára. Az értelem visszatükröződése a kifejezésben ugyanis az értelem egyfajta leképezése (*Abbildern*), ahol a forma bizonyos tekintetben utólagosan járul a meglévő értelemhez. Ha viszont ennek az értelemnek előzetesen meg kell képződnie (*Einbilden*), akkor már a megképződésben az értelem a forma elő- vagy egyidejű meglétére szorul rá.

A szemlélet és a nyelv viszonya tehát tisztázatlan marad. Ez a tisztázatlanság nyilvánul meg értelem és jelentés azonosításában, illetve abban a koncepcióban, mely szerint az értelem a szemléletben megképződik, majd ez a már nyelv előtt

készen álló értelem utólagosan a nyelvi jelentésben leképződik. Ezt a tisztázatlanságot domborítja ki Derrida, amikor az értelmet elválasztja a jelentéstől, és ez utóbbit egyértelműen a nyelvhez rendeli. Ezzel más kiindulópontot választ ugyanakkor a kérdésnek a vizsgálatához, mely így határozható meg: a nyelvi jelentések nem tárgyiságok és az értelemmel szemben nem is rendelhetők ilyenekhez hozzá, mert nem pozitív elemei a nyelvnek, hanem a nyelvet alkotó differenciák effektusai. Husserl szerint viszont az értelem és vele az ideális jelentés konstituált entitás, valami, ami magánvalóan van: a jelentés a jelentésintenció betöltésére alkalmas ideális tárgyiság. A redukcióval a nyelv mint önálló rendszer, a szemlélettől független jelentésség összessége esik el, ami a Saussure-i nyelvkoncepció lényege.

De mi a tétje Derrida érvelésében a jelentés és az értelem megkülönböztetésének?

Első lépésben annak demonstrálása, hogy a pusztán észlelésben megképződő tárgyi értelem is már rászorul a nyelvi jelentésekre. Vagyis megfordul az a viszony, melyet Husserl az értelem és a jelentés között meghatározott. Második lépésben pedig annak megmutatása, hogy a nyelv(i jelentés) független a szemlélettől. A nyelvi jelentések olyan önálló rendszert alkotnak, melyet csak a jelentésség viszonylata határoz meg. E két részeredményből áll össze az a következtetés, miszerint a nyelvi differenciák *differenciációként* megelőzik az észlelést, vagyis nincs pusztán és tiszta észlelés, amiből – mint a világkonstitúció elemi alkotórészeiből – az *igaz* világ konstitúcióját le lehetne vezetni.

Ha a tiszta szemléletben feltáruló értelem csak utólagosan és nem is szükségképpen íródna be a jelentésbe, akkor minden egyes egyedi észlelet önálló értelmet, és ezzel önálló jelentést képezne, melyet már még egyszer – a jelölőben való megőrzés hiányában – nem lehet sem megjeleníteni, sem pedig tovább adni. Az értelem és a jelentés azonban nem lehet egyszeri és egyedi, nem ragadhat le az észlelés eseményének *itt-és-most*-jában. Az egyedi és szükségképpen egyszeri észleletek csak akkor lesznek újból megidézhetőek, ha olyan formában rögzülnek, amely lehetővé teszi az észlelés pillanatának elmúltával is az észlelet beazonosítását. Az értelem nem lehet jelentés csak akkor, ha belép a jelentésség viszonylatába, azaz, ha a jelölt egy jelölő jelöltje. Így az észleletben megképződő tárgyi értelemnek szükségképpen be kell íródnia a jelentésbe, de ezzel együtt már be kell lépnie a jelentésség viszonylatába is. A jelentésség viszonyait azonban nem a tárgyi értelem, hanem a jelentések differenciája szervezi meg. A tiszta szemléletben feltáruló preexpresszív értelem (ami, mint tudjuk, egyben az igazság is) pusztán visszatükrözésére rendelt kifejezés olyan „nyelvet” képezne, amely a jelentésség (*signification*) minimális feltételével sem rendelkezik.

Az a forma azonban, amelybe a szemléletben megképződő tárgyi értelem beíródik, nem utólagos járuléka az észleletnek, nem csupán a reprodukcióhoz elengedhetetlen, de a szemléletben adott a maga egyediségében is, már mindenkor erre a formára szorul rá. Így a Husserl által improduktívnak tartott kifejezések nem

utólagos visszatükrözései egy preexpresszív, a szemléletben feltáruló igazságnak, hanem már a szemléletben adott értelemartikulációjával egyidőben megjelennek, *ezt az értelemartikulációt végbeviszik*, és a szemléletben adotthoz való *hozzáférés egyedüli lehetőségét* biztosítják. Ha a jelentések szférájából redukció útján kizárjuk a szupplementumként funkcionáló jelölőt, a fenomenológiai leírás válik lehetetlenné, hiszen olyan egyedi és egyszeri szemléleti igazságokká alakulnak a fenomének, melyek megismételhetetlenek, továbbíthatatlanok, de még mindezek előtt beazonosíthatatlanok.

Ha a tárgyi értelmek különböznek egymástól, ez az *elkülönböződés* csakis a nyelvi differenciák szerint történhet. A jelentésség tehát éppen azt jelenti, hogy a jelentés függetlenedik a szemlélettől, nemcsak nem szorul rá a szemléletre, de – Derrida megfogalmazása szerint – egyenesen kizárja azt.

Az intuíció hiányát, és vele az intuíció alanyának a hiányát, nemcsak hogy *eltűri* a beszéd, de a jelentésség struktúrája, amennyiben *önmagában* tekintjük, egyenesen *meg is követeli*.⁹⁶

Ebben az esetben viszont a szemléletre alapozott igazságeszme is megkérdőjeleződik: amennyiben az igazság a nyelvi rögzítés nélkül semmi, a nyelv viszont nem szorul rá a szemléletre, az „igazság” – hasonlóan az értelemhez – nem a szemléletben megképződő tárgyiságból, hanem szintén a nyelvi jelentésség viszonylatából eredő effektus.

Ha egyelőre a konstitúció koncepcióját tarthatónak tekintjük, azt találjuk, hogy az értelem megképződése és a nyelvi jelentésekbe való leképződése e koncepció keretein belül, mely a szintézist az egyszerűtől az összetett felé haladó, lineáris mozgásként értelmezi, egymással összeegyeztethetetlen. (1.) Ha az értelem eredendőségét és a nyelvi kifejezés *leképző* funkcióját tételezzük, akkor az értelmet a tárgy szemléleti konstitúciójából kell eredeztetnünk, amit valamilyen minőségi átcsapásként, spekulatív úton lehetne igazolni. (2.) Ha viszont az értelem megképződésében már eleve a nyelvi jelentésség konstitutív szerepét hangsúlyozzuk, akkor az értelem eredendő szférája nem létezik, s vele együtt az igazság mint a tárgyhöz igazodó nyelvi kifejezés is lehetlenné válik. Amennyiben pedig a nyelvi jelentések értéke a jelrendszer elemeinek differenciális viszonyhálózatából eredő effektus, az értelem szférája nemcsak az eredendőségét veszíti el, de a szemléleti betöltődés egyáltalán semmilyen szerepet nem játszik a jelentésségben. Az 1. esetben az értelemnek alárendelt „nyelv” egy néma nyelv lesz, a 2. esetben viszont a tapasztalás és a realitás „feloldódik” a nyelvben.

Ahol az értelem és a kifejezés szférája egymást teljesen lefedni látszik, éppen ott válik lehetlenné e két szféra megkülönböztetése, és ott veszíti értelmét a kifejezés fogalma, amivel Husserl a nyelvet a szemléletben megképződő értelemhez való viszonyában akarta megnevezni. A tapasztalat és a nyelvi kifejezések izomorfája a

⁹⁶ *La voix*, 104. o.

nyelvi értelem által tagolt tapasztalást előfeltételezi, aminek tehát eredendőbbnek kellene lennie. *A tapasztalat azonban már mindenkor a tapasztalati értelemigazságot kifejezni hivatott nyelv szerint artikulált.* Azt, hogy az észleletben feltáruló tárgyi értelem rászorul a jelölőre, tulajdonképpen az is mutatja, ahogyan Husserl az értelem eredendő szféráját eléri: ez a szféra a jelölők redukciójával tárható fel.

Amikor Derrida értelem és jelentés, észlelet és nyelv viszonyát a fentebb bemutatott módon értelmezi, végeredményben a redukció jogosultságát kéri számon Husserltől. S mindezt abból a célból, hogy a fenomenológia olyan alapvető koncepcióját dekonstruálja, mint a konstitúció. Hiszen azon túl, hogy Husserl a redukcióval a nyelv materiális oldalát nem veszi tekintetbe az értelem és jelentés konstitúciójában, maga a konstitúció elgondolása válik problematikusná, amikor a tárgyi konstitúció, illetve a jelentések konstitúciójának kapcsolatáról kell számot adni.

Husserl mind a tárgyi konstitúció, mind pedig a jelentések konstitúciója során üres intencionális aktusokról beszél, melyek a közvetlen észleletek során betöltődnek, vagy éppen nem töltődnek be. Az elemi észleletek a percepciók, míg az észlelésben adott egységek második foka az appercepció. Az appercepció legmagasabb foka a szimbolikus képzet konstitúciója. Ez a nyelv szférája. A konstitúció pedig egymásra épülő szintézisek fokozataiban zajlik le.

Der gradus ad Parnassum. Symbolische Vorstellungen als höhere Apperzeptionen. Also Apperzeption ein weiterer Begriff gegenüber den schlichten Erscheinungen. Das Symbol (Bild oder Objekt) abbildend, analogisierend oder signierend ein anderes Objekt.

Synthesis.

*Der Parnaß ist leider noch im Nebel*⁹⁷

A köd ezen az úton valószínűleg nemcsak a Parnasszus csúcsairól, de a profán világ nyelvéről sem oszlik fel soha. Hiszen, ha jól értjük Husserlt, a tárgyak konstitúciója elemi észleletek szintéziseként zajlik le, majd pedig ezek a szintézisek mintegy átcsapnak az értelem szintézisébe; ebben az esetben mind az elemi észleletek, mind pedig az értelem szintézise még nyelv előtti. E szintézisek nyomán állna elő az a tárgyra vonatkoztatott értelemigazság, melyet a kifejezés rétegének, a nyelvi jelentésnek vissza kell tükröznie. Ekkor azonban már az is problematikus, hogy a tárgyi konstitúció leírható *elemi* észleletek szintéziseként, hogy az élmény egysége és a tárgyak időbeli egysége valami *szintetikus* egység lenne. Mert korántsem biztos, hogy ahol analízis lehetséges, ott valamikor szintézis zajlott le. De ha most ezt, egyébként az egész fenomenológiát érintő kérdést figyelmen kívül hagyjuk is, és elfogadjuk, hogy a husserli modellben a tárgyi egység szintézise az időtudat szintézisét követi, így a tárgyat konstituáló elemi észleletek a

⁹⁷ Husserl: Zbw., X. Beilage, 293. o.

hármasszoros, de végső soron egységes jelenben szintetizálódnak, az akkor sem állítható, hogy a tárgyi szintézisből levezethető az értelem, s vele a jelentések szintézise. A tárgyi konstitúciótól sehogy sem vezet út a jelentésértelem konstitúciójához, ahogyan azt sem mondhatjuk, hogy ez utóbbi párhuzamosan zajlana az előbbivel. Az értelem keletkezésében sem lehet azonos a tárgy konstitúciójával. Elsősorban azért nem, mert nem létezik az értelemnek elemi egysége, melyekből az adott értelem felépülne, még ha egy adott értelmet analízissel értelemrészekre lehet is bontani. (A szemantikai elemzések szemémája.) Ezek az értelemrészek maguk is értelmek, vagyis analízissel további, szintén nem elemi értelemrészeket lehet elkülöníteni bennük. (Ha például az „asztal” szemantikai analízisét elvégezzük, a kapott szemémák nem valamilyen atomi értelemalkotó részecskék lesznek, hanem újabb értelmek, melyek maguk is hasonló analízisnek vethetők alá s. í. t.)

S itt az újabb probléma, hiszen ha az értelem a tárgyiságra vonatkozik, akkor az elemi észleleteknek valamiképpen egyszer csak értelemrészekké, azaz értelemmá kellene szintetizálódnuk, amit egyáltalán nem lehet elgondolni csak úgy, ha azok a bizonyos elemi észleletek már mindenkor értelmek is. A puszta észlelet tehát absztrakció. Ha a világot a szubjektum, pontosabban az abszolút szubjektivitás konstitúciójának tartjuk is, ez a konstitúció nem lineárisan, az egyszerűtől az összetett felé, a puszta érzetadatoktól, az elemi észleleteken át a tárgy, majd pedig a tárgyiság mint olyan szintetikus előállítása felé halad, hanem már mindenkor az értelemre támaszkodik. Ez az „első” momentum azonban maga nem lehet konstitúció terméke, mert semmiből, ami nem értelem, nem építhető fel, azaz nem vezethető le.

Ha el akarjuk kerülni egyfelől a konstitúció és a szintézis koncepciójában benne rejlő végtelen regresszust, másrészt pedig az érzéki adatok szintéziséből az értelem szintézisébe való átcsapás fentebb említett spekulatív mozzanatát, azt kell mondanunk, hogy ez az egység nem lehet szintézis, csakis artikuláció egysége. A világ mint értelemartikuláció gondolata viszont a konstitúció egész elgondolását megkérdőjelezi.

Az artikuláció a világ adottságának evidenciáját, magát a világot hozza létre, de nem teremti, alkotja, vagy felépíti, hanem a differenciációban tagolja. A differenciáció azonban nem differenciálást jelent, nem egy érvényesítő szubjektum intenciójának realizációját, hanem már minden intencionalitás előtt adott, mint a *valamire* való irányulás legerendőbb formájának, az észlelésnek a lehetőségfeltétele.

Ez nem zárja ki, hogy a tudás-formák konstituáltak legyenek, hogy ezek is valamiképpen felépítsenek egy világot, de mindenkor ebben az eredendően artikulált értelem-összefüggésben mozognak. Ennek az artikulációnak különböző elnevezései Heideggernél a beszéd, Derridánál pedig írás. És amit Husserl eredendő, preexpresszív értelemnek nevez, tulajdonképpen ugyanígy a világ értelmi tagoltságát jelenti.

Az artikuláció és a konstitúció közötti megkülönböztetés azonban nem csak terminológiai pontosítást jelent. Amennyiben a számunkra adott világot értelem-

artikulációk egészeként tekintjük, a világ mint konstitúció ideája értelmét veszti. Míg a konstitúció fogalmában és eszméjében mindenképpen benne rejlik egyfelől a szintézis, másfelől pedig a szintézist végrehajtó (mégpedig akaratlagosan végrehajtó) szubjektum ideája, addig az artikuláció fogalmával az értelem-összefüggésként *adott* világra utalunk. Az artikuláció adott lét, ettől se nem több, se nem kevesebb. Nem több, vagyis az adott volta kimerül az értelmességében, s nem kevesebb, mert semmilyen további megalapozásra nem szorul rá.

Míg a konstitúció koncepciójában a jelentések, és maga a nyelv a konstitúció egy adott fokán jelenik meg, s így a konstitúció korábbi fokainak leírásában el lehet tőle tekinteni, addig az artikuláció mindenképpen rászorul a nyelvre. A konstitúció tanában a világ felépítése az észleleten alapul, az artikulációként tekintett világ eszméjében pedig az fejeződik ki, hogy már maga az észlelés is rászorul a differenciációra, a differenciák viszonylataként meghatározható nyelvre. A világ és a nyelv izomorfíája nem annak tulajdonítható, hogy a nyelv visszatükrözi a szemléletben megképződő tárgyi világot, hanem, hogy *a világ olyan adottság – már a szemléletben is –, melyet a nyelv (értelem-jelentés) tagol.*

Összegzés

Derrida érvelését ideiglenesen összegezve a következő megállapításokat tehetjük:

A jelenlét fogalma önmagában „üres” fogalom. Minden esetben az adott szöveg interpretációja során töltődik fel jelentéssel. Ez a husserli fenomenológiában a jelenlét két, s mint láttuk végső soron egy alapértékeként van meghatározva. A jelenlét fogalma a tudat, öntudat, önreflexió által kijelölt kontextusban telítődik értelemmel. Ebben a kontextusban a jelenlét a bizonyosság, az egyszerűség, a közvetlenség, az egyidejűség, az idealitás, az értelem, az igazság hol szinonim, hol gyűjtőfogalmaként funkcionál, s azért lehet szinonim fogalmuk, mert gyűjtőfogalmuk is egyben. Ez azt jelenti, hogy a jelenlét értelmét úgy határozhatjuk meg a legjobban, ha a megnyilvánulási formáit egyidejűleg szem előtt tartjuk, s ha ezeket mindig a jelenletre vonatkoztatva egymással összekapcsoljuk.

Ennek a körkörös meghatározásnak a példáját találjuk meg Derridánál is. Eszerint a fentebb felsorolt fogalmak

közös mátrixformája a lét mint jelenlét: az önidentitás abszolút közelségének, az ismétlés számára rendelkezésre álló tárgy előllétének, az időbeli jelen mostszerű artikulációjának az értelmében, melynek ideális formája a transzcendentális élet önmaga számára való jelenléte melynek ideális önazonossága idealiter a végtelen ismétlést teszi lehetővé. Az eleven jelen – mely fogalom nem bontható szét szubjektumra és attribútumra – tehát a fenomenológia mint metafizika alapfogalma.⁹⁸

A körkörös meghatározás látszólag lehorgonyzik egy végső formánál, azonban a mátrixforma már önmagában is körkörös egymásrataltságot fejez ki. A mátrixformát a betűk öntéséhez használták (a nyomdai szaknyelvben matricának nevezik), melyekkel aztán a szövegeket nyomtatták. Vagyis a kinyomtatott betű és a mátrixforma betűalakja azonos, csak egy közvetítő elem, a nyomdabetű által másolódik le. A nyomtatott, azaz a látható betű bizonyos tekintetben a mátrixforma betűalakjának megnyilvánulása, azonban ez a megnyilvánulás nem közvetlen, hanem többszörös közvetítéssel játszódik le. Az egyedül látható, vagyis a jelen lévő betű elfedi származását, és egyáltalán a származtatott voltát. Ez a leszármazottság azonban nem azt jelenti, hogy a mátrixforma végső eredet lenne, hiszen maga is tulajdonképpen – mint az öntőformák általában – egy lenyomat. Ezzel a leszármazás „folyamata” nem lineáris; ami az öntőforma „eredete” az egyben a „célja” is.

Azt, hogy a jelenlétfogalom önmagában meghatározatlan, többféleképpen is értelmezhetjük. Egyrészt úgy, hogy fogalomként egy nyelvi rendszer eleme, s mint ilyen, az értelme, illetve jelentése más fogalmakkal, nem pedig valamilyen

⁹⁸ *La voix*, 111. o.

tárgy felmutatásával adható meg. De úgy is – s talán ez ugyanaz, mint az előbbi –, hogy már a fogalom meghatározatlansága is a tiszta jelenlét lehetetlenségét fejezi ki, azt, hogy a jelenlét nem egyszerű és tiszta adottság, hanem mindig valamilyen nem-jelenlétszerű elem szupplementumára rászoruló konstitútum.

7. A szubjektivitás dekonstrukciójának franki kritikája

Amikor Derrida Husserl-elemzését ebben a korántsem kimerítő formában bemutattuk, az volt a célunk, hogy világossá tegyük: a Husserl-elemzésnek, noha heideggeri motívumokra is támaszkodik, és ezek a motívumok nagyon erőteljesen hatnak az elemzésben, saját kontextusa van. Ezt azért fontos hangsúlyoznunk, mert a jelenlét-problematika sem Heideggernél, sem pedig általában nem merül ki a szubjektivitás kritikájában, és nem evidensen illeszkedik a metafizika meghaladásának problémakörébe. Hogy teret nyissunk a jelenlét-problematika másféle értelmezésének, melynek középpontját a heideggeri problémafelvetés fogja alkotni, visszautalunk a Bevezetőben tett megjegyzésünkre, mely szerint a jelenlét-problematikát a metafizikai pozíciójából filozófiai pozíciójába visszahelyezve, ontológiai problémaként szeretnénk rekonstruálni. Mit jelent ez? Emlékezzünk arra, hogy Derrida a Husserl-olvasata során a jelenlétről mint olyan teoretikus teloszról beszél, melyre irányulva Husserl képes meghaladni az egzisztencia kontingenciáját és fakticitását.

A lét: jelenlét vagy a jelenlét modifikációja. A jelen idejűen jelen lévő jelenlétéhez mint a lét és az idealitás végső formájához való kapcsolódás olyan mozdulat, mellyel meghaladom az empirikus egzisztenciát, a fakticitást, az esetlegességet, a világszerűséget. Mindenekelőtt persze a *sajátomat*.

A filozófiai gondolkodás vágyott célja kilépni a lét esetlegességéből, felülemelkedni az örökkévalóság, a halhatatlanság birodalmába. Kitérni a fakticitás, a történetiség, a világban-való-lét belevettségének összes egzisztenciális jellemzője és következménye alól. Szándékosan fogalmazzuk meg a problémát heideggeri fogalmakkal, hogy érzékeltessük, mennyire problematikus a Husserl-kritikát vezérlő jelenlét-értelmezést Heidegger jelenlét-konceptiójából eredeztetni és a Husserl-kritika belátásait egyszerűen Heideggerre applikálni.

Itt lehet világosabbá tenni, miben látjuk a különbséget Derrida Husserlre épülő jelenlét-értelmezése, és Heidegger jelenlét-konceptiója között. És pontosíthatjuk azt a Gadamer által tett megjegyzést, hogy mennyiben és milyen értelemben lépett túl Heidegger azon a jelenlét-felfogáson, amellyel Derrida magát a jelenlét-problematikát azonosítja. Ez a túl- vagy inkább ellépés, ha nem is ugyanazon az úton, de Derrida szándékaival megegyező célhoz vezet: a filozófiával benne maradni az empirikus egzisztenciában, beleállni a lét fakticitásába, esetlegességébe, történetiségébe és világszerűségébe. Derrida meglátása szerint a metafizika annak a törekvésnek a neve, hogy a gondolkodás útján elemelkedjünk az empirikus egzisztenciától, a jelenlét pedig mindkét formában, vagyis az objektív létezők idealításában és a szubjektum önmaga számára való jelenlétében, az a forma, melyben a faktikus létezők létüket az örökkévalóságba vagy az időtlenségbe transzponálhatják. A husserli fenomenológia mint ismeretelmélet a leg-

magasabb fokon viszi végbe ezt a transzpozíciót, amikor minden létezőt az önmaga számára közvetlenül jelen lévő, transzcendentális szubjektumban evidensen és jelen lévően adott, idealiter végtelenül és változatlanul ismételtként ragad meg. Helyesebben arra törekszik, redukciók egész sorozatával, hogy ennek a komplex ismeretelméleti szituációnak minden elemét megkonstruálja.

Ahhoz, hogy a heideggeri jelenlét-értelmezés különbségét felmutassuk, önmagában még nem elegendő, de mindenképpen szükséges arra emlékeztetnünk, hogy 1. Heidegger a fenomenológia ismeretelméleti irányultságának bírálatával eleve elhatárolódik a filozófiának ettől a törekvésétől, 2. a fenomenológiának – Derrida által a korai időkben még megkérdőjelezett – elmozdításával az ontológia irányába, épp azt hangsúlyozza, hogy a filozofálás kiiktathatatlan kiindulópontjaként és meghaladhatatlan végcéljaként a faktikus egzisztencia (annak minden struktúramozzanatával együtt: *Dasein als in der Welt-sein*) adódik, és a filozófiában ennek a felmutatását kell végbevinni, 3. a hagyományhoz való destruktív viszonyulás, miközben kritikailag feltárja a Derrida által is kidomborított törekvéseket, az emberi lét szerkezetének vizsgálatával egyúttal felmutatja azok jogosultságát is, amennyiben eredendő strukturáliák derivátumaként értelmezi őket.

Mert bármilyen szerepet szán is Heidegger a lét jelenlétként történő megértésének, egy biztos: mint minden létértelmezésnek, ennek a kiindulópontjában is a faktikus egzisztencia áll. Ami azt jelenti a számunkra, hogy a metafizikai hagyomány destruktív-kritikai értelmezésének azt is meg kell mutatnia, honnan fakad fel ez a létértelmezés, pontosabban miként ered a jelenvalólét ontológiai szerkezetéből. Ezért a privilégiumhoz jutó létértelmezésnek faktikus egzisztenciában találjuk meg azt az eredendő formáját, melynek derivált konstruktaimként a Derrida által elemzett jelenlét-formák létrejönnek. Ehhez egy másfajta beállítódást kell kialakítanunk a jelenlét-problematikával szemben, el kell hagynunk azt a mechanikusan működő értelmezői attitűdöt, mely a jelenlét lehetőségének kimutatására irányul. Vagyis valamiképpen a derridai eljárás kritikájára kell törekednünk, rámutatva egyoldalúságára.

Az elkövetkezőkben a Husserl-interpretáció lezárásaként *Manfred Frank* egyik írását ismertetjük, melyben a szerző a szubjektivitás dekonstrukciójának kritikáját fejti ki. A kritikája során a szubjektivitás egy másik lehetséges felfogását emeli ki az európai filozófiai hagyományból, mely nem az önmaga számára való jelenlétből eredezteti az önbizonyosságot. Ezzel az a célunk, hogy a szubjektivitás dekonstrukcióját kontextualizálva, ellépünk a jelenlét-problematika derridai értelmezésétől, és teret nyissunk a probléma heideggeri értelmezéséhez. Arra egyelőre nem térünk ki, hogy Frank, szerintünk épp az uralkodó, közelebb-ről nem beazonosítható anonim tudás alapján, a filiación alapuló egyenlőséget tesz Heidegger és Derrida felfogása közé.

Az arra irányuló számos kísérlet közül, hogy Heidegger metafizika-kritikáját fogalmi tisztázás által megmentsék, a legeredményesebbnek az a ja-

vaslat bizonyult, hogy a „metafizika” „az eltárgyasító gondolkodást” jelenti.⁹⁹

Ezekkel a szavakkal kezdődik Manfred Frank *Vajon az öntudat az 'önmaga számára való jelenlét' egyik esete?* címen megjelent tanulmánya, melynek középpontjában a dekonstruált szubjektivitás kritikája áll, ám végső kicsengésében a Heidegger által meghonosított reduktív hagyományértelmezés érvényességét vonja kétségbe. Ez utóbbi az előbbi kritika következménye, hiszen Frank szerint Derrida Husserl-értelmezésének vakfoltját Heidegger hagyományértelmezése alkotja, amit Derrida azért vesz át kritika nélkül, mert a Heideggerhez fűződő viszonyát nem tisztázza.¹⁰⁰ Azt az értelmezést, mely a metafizikai hagyományt homogén módon az eltárgyasító gondolkodás uralmaként határozza meg, Frank a következőképpen foglalja össze:

Az eltárgyasító gondolkodás képzetek formájában a képzetalkotó szubjektum képzettárgyaivá teszi a létezőket, a világot pedig ezen tárgyi létezők összeségeként értelmezi. A létezők csak mint képzettárgyak válnak hozzáférhetővé, s végső soron a lét is tárggyá válik¹⁰¹, azaz elsikkad az ontológiai differencia. A képzetalkotó szubjektum önmaga számára is képzetként, vagyis tárgyként adódik, tehát a metafizika emberértelmezése is eltárgyasító. Amennyiben a lét jelenlétet jelent, annyiban a létezők hozzáféréseinek lényegi módja a jelen lévő létező szemléleti felfogása. Az ember meghatározása az önmaga számára való jelenlétében konstituálódó szubjektum.

A gondolkodásnak és létértelmezésnek az egész filozófiai hagyományt kijelölő, általánosnak tartott tendenciája nyomán Heidegger, és vele Derrida csak azokkal az emberértelmezésekkel vet számot – érvel Frank –, melyek az önreflexió értelmében vett öntudatként határozzák meg az embert. Ezzel állítja szembe a már a romantika korában megjelenő másféle emberértelmezést, amely szerte élét veszi mind Derrida, mind Heidegger a hagyomány egységességét, egy-

⁹⁹ „Unter den Versuchen, Heideggers Metaphysik-Kritik durch Begriffsklärung zu retten, war am erfolgreichsten der Vorschlag, „Metaphysik’ meine: ‚vergegenständliches Denken’ ”. M. Frank: *Ist Selbstbewußtsein ein Fall von „présence à soi”?* Zur Meta-kritik der neueren französischen Metaphysik-Kritik. In: *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Surkamp, Frankfurt am Main 1990.

¹⁰⁰ „Wenn es verhältnismäßig leicht erscheint, über Derridas Herkunft und Abstoßung von Husserl (oder sogar von Hegel) sich zu informieren, so ist das gerade Gegenteil der Fall seines Verhältnis zu Heidegger. „Amennyire viszonylag könnyűnek tűnik Derrida filozófiájának husserli momentumait és Husserltől (vagy akár Hegeltől) való eltávolodását meghatározni, a Heideggerhez való viszonya tekintetében éppen ellenkező a helyzet.” *Uo.*, 480. o.

¹⁰¹ „Durch die Brille des Modells der sinnlichen Wahrnehmung (oder Anschauung) erschlossen, hat Sein keine andere Möglichkeit, als sich als Gegenstand für ein Vernehmen – präsentisch – darzubieten, mithin als Seiendes.”

„Amennyiben a lét is az érzéki észlelés (vagy szemlélet) modelljének szemüvegén keresztül tárul fel, nincs más lehetősége, mint hogy magát is tárgyként, s ennél fogva létezőként kínálja fel a – megjelenítő – észlelés számára.” *Uo.*, 475. o.

síkúságát és egyenesvonalúságát hangsúlyozó jelenlét-metafizika koncepciójának. E szerint a romantika korában, konkrétan a fichtei filozófiára támaszkodó Schellingnél, nem az önreflexió (*Selbstreflexion*), a tudat önmagára való reflexiója felől történik az ember meghatározása és a létezés bizonyosságának „igazolása”, hanem az embernek önmagával való meghittsége felől (*Selbstvertrautheit*). Minden önreflexiót megelőz az embernek önmagára való meghitt ráhagyatkozása, ami az önadódnak az elsődleges módusza. Ez az érv egyrészt arra válasz, hogy a metafizika története az emberértelmezés, s rajta keresztül a létértelmezés felől nem értelmezhető olyan sematikusan és reduktívan, mint azt Heidegger nyomán Derrida is teszi. Másrészt pedig arra utal, hogy a szubjektivitás minden olyan kritikája, mely az önmaga számára való jelenlét biztosítását szolgáló konstruált identitás koncepciójára támaszkodik, csak az önreflexió által meghatározott emberértelmezés tekintetében és kontextusában érvényes.

Ha most Frank észrevételeit konkrétan a mi problematikánkra vonatkoztatjuk, azt találjuk, hogy Derrida több írásában – mi a *La voix-t* emeltük ki – tulajdonképpen a szubjektivitás azon – elsősorban modern kori metafizikai – koncepciójának dekonstrukcióját viszi végbe, mely az önreflexió modelljében formálódik ki. Frank szerint Derrida intenciója és eljárása, bár találó, de végső soron mégsem igazolható, mert nem a probléma megoldása ered belőle, hanem a tényleges probléma – ti., hogy miként adódik önmaga számára a szubjektum – elkenése. Az a magyarázat, hogy az öntudatot megalapozó, az önreflexióban megképzett önbizonyosság, a *différance* mozgása – a konstitúciós időforma és az élmények szupplementaritása miatt – elvileg lehetetlen, vak marad egy egyszerű tény irányában. Nevezetesen azt nem veszi tekintetbe, hogy vannak olyan esetek, amikor minden reflexiót és konstrukciót nélkülöző módon teljes bizonyosságban vagyok önmön létemet és létállapotomat illetően. Ha ugyanis szerelmes vagyok V.-be, akkor a „szerelmes” predikátumot minden további nélkül hozzákapcsolhatom az „én” alanyhoz, ehhez semmiképpen nincs szükségem sem önidentifikációra, sem tükörrre, sem pedig a kritériumok listázására, de megfigyelésen alapuló információkra sem: szerelmes voltomban kétségtelenül bizonyos vagyok, mert azonos vagyok vele. Az önbizonyosság tehát csak az öntudat leírásának egy bizonyos modelljében válik problémává, de éppen ebben a modellben a probléma megoldhatatlan is marad. Ezt a modellt a tükörmetafora szervezi meg. E modell keretei között gondolja el Husserl az öntudatot, s láttuk, hogyan vonja kétségbe annak lehetőségét Derrida, hogy az öntudat mint önmagára való reflexió, vagy ahogy ő fogalmaz: az önmaga számára való közvetlen jelenlét, bizonyosságként igazolódjék. A modell logikáját Frank a következőképpen elemzi:

Ha az önmaga nem eredendően ismeri magát, hanem az önmagáról való ismerethez a reflexió tükre szükségeltetik, akkor az önmegértés mozgásában három időmozzanat különböztethető meg: először a még tudatosság nélkül va-

ló belsőség, másodsor az önmagából-való-kilépés és öntükrözés, harmadszor pedig a tükörkép önmagába való visszatérésének és újbóli belsővé tételének mozzanata. Itt nyilvánvalóan a történés pillanatszerűségéről szó sem lehet, azaz értelmét veszti a jelenlét mint pillanatszerű közvetlenség, az eleven jelen(lét) fogalma.¹⁰²

Derrida kritikája ellehetetleníti Husserl elképzelését, hiszen ha az öntudat konstitúciója folyamat jellegű (egyáltalán: konstitúció), akkor a bizonyosságot garantáló közvetlenség lehetetlen. Ezt a kritikát a husserli időelemzésekéből bontja ki. (Más irányú az a kritika, mely szerint az önidentifikációnak a jelek kerülő-útját kell igénybe vennie, aminek következtében a visszatükröződés sugarai *már mindig* megtörtek.) Az azonban, s ez Frank Derrida-kritikájának döntő eleme, aki a kritikát ugyanazon a terepen hajtja végre, ahol a probléma megfogalmazódik, szükségképpen ugyanazt a logikát követi, és egyben a probléma értelmezhetőségének kereteit kijelölő modellt érvényesnek tekinti. Így azon túl – állítja Frank –, hogy Derrida nem tud számot adni a már fentebb említett esetekről, melyekben az önbizonyosság kétségbenvonhatatlan, az is hiányossága marad az érvelésének, hogy az öntudat tükörmodelljével nem állít szembe egy másik modellt. S ez a két hiányosság összefügg egymással.

Van ugyanis egy elem a tükörmodellben, mely elkerüli a figyelmünket, s amely az öntudatról való gondolkodásban apóriához vezet, s ebből az aporetikus szituációból csak a modell érvényességét megkérdőjelezve lehet kilépni. Akár a tükröződés zavartalanságát (Husserl), akár ennek lehetetlenségét állítjuk (Derrida), mindkét esetben reflektálatlanul marad az önmagaság, ahonnan kiindul és ahová visszatér, illetve kiindul és nem ér vissza az öntükrözés mozgása.

Csak akkor tudnám eldönteni, hogy a tükörkép a sajátom (*Husserl – K. L.*) – vagy adott esetben csak akkor tudom ezt bizonytalannak tartani (*Derrida – K. L.*) –, ha önmagamról pre-reflexív vagy nem-spekulatív ismerettel rendelkezném: ezt a gondolatot azonban Derrida a reflexiós modell kritikája során egyetlen pillanatra sem kockáztatja meg...¹⁰³

S ebben, Frank szerint, az akadályozza meg, hogy a reflexiós modellben elgondolt öntudat kritikája során Heidegger metafizika-konceptiójához és hagyományértelmezéséhez kötődik, s az öntudatot a reflexiós modell logikája szerint jelen idejű önvonatközasként, önmaga számára való jelenlétként a tradicionális

¹⁰² „Wenn nämlich das Selbst sich nicht ursprünglich kennt, sondern erst des Spiegels der Reflexion bedarf, um Kenntnis von sich zu erwerben, dann kann man drei Zeitmomente in der Selbstverständigungsbewegung unterscheiden: einen ersten der noch unbewußtlosen Innerlichkeit, einen zweiten des Aus-sich-heraus-Gehens und Sich-Spiegelns und einen dritten der Rück-Verinnerung des Spiegelbildes im Selbst. Von einer Instantaneität des Geschehens kann also so wenig die Rede sein wie von einer ‚lebendigen Gegenwart.‘” *Uo.*, 485. o.

¹⁰³ „Die Selbigkeit meines Spiegelbildes mit mir könnte ich nur bezeugen, wenn ich über eine präreflexive oder nicht-spekuläre Kenntnis meiner selbst verfügte: aber das ist ein Gedanke, den Derrida bei seiner Kritik des Reflexionsmodells keinen Augenblick erwägt...” *Uo.*, 485. o.

metafizika gondolati produktumának tartja. A hagyomány ilyen egységesítő értelmezésében nem vehet számot azzal, hogy a filozófiában már él az öntudatnak az a felfogása, mely az önbizonyosságot az önmagunkkal való meghittségből eredezteti. Derrida koncepciójában sem a hagyomány irányában, sem pedig magát a problémát illetően nem rejlik benne a minimálfeltétele sem annak, hogy az önmagunkkal való meghittség fenomenjét szóhoz juttassa, s különösen nem, hogy megmagyarázza.

Egy olyan teória azonban, mely csak a megmagyarázandó fenomén ellenében érti meg önmagát, abszurd: csak akkor lenne jogosult, ha vele maga a fenomén is eltűnnék.¹⁰⁴

S mint látjuk, nem így van. Továbbra is kérdéses marad, milyen értelmet tulajdoníthatunk az önmagaságnak.

Ebben az értelemben mondhatja Frank, hogy a szubjektum derridai dekonstrukciója által a nyugati metafizika nem kerül veszélybe. Noha a szerzőjének sikerül a reflexiós modell abszurditását szemléletessé tenni, addig nem jut el, hogy magát „a modellt egyszerűen tévesnek (a fenoménhez nem mérhetőnek) tekintse, s egy másik által érvénytelenítse”.¹⁰⁵

A szóalakkal ellentétben ugyanis „az öntudat egyáltalán nem relációban adódik”.¹⁰⁶ Annak kétségbevonásához, hogy a „szubjektivitás csak mint a képzetalkotás autoreflexiója”¹⁰⁷ gondolható el, ráadásul történeti segítséget is kaphatunk, ami nemcsak azt bizonyítja, hogy a szubjektivitás elgondolásának nem ez az egyetlen lehetséges modellje, hanem azt is, hogy egy másik „modell” már a filozófiai hagyományon belül is megjelent.

Ezzel éppúgy erejét veszti az a kritika is, mellyel Heidegger illeti a filozófiai hagyományt. „*Indem Heidegger den Unterschied zwischen reflexiver Selbstvorstellung und nicht auf Vorstellung beruhendem Selbstgefühl nicht kennt, wird die Spitze seiner Kritik am Subjekt als der äußersten Zuspitzung metaphysischer Seinsauslegung als Praesenz merkwürdig stumpf*”. [Amennyiben Heidegger nem ismeri a különbséget a reflexív önmegjelenítés, illetve a semmiféle képzetre nem támaszkodó önérzet között, a szubjektumra mint a jelenlétként értett metafizikai létértelmezés legszélsőségesebb kicsúcsosodására irányuló kritikája élet veszti.]¹⁰⁸

¹⁰⁴ „Eine Théorie, die nur gegen das zu erklärende Phänomen sich behaupten kann, ist aber absurd: sie wäre richtig nur, wenn das Phänomen verschwände.” *Uo.*, 486. o.

¹⁰⁵ „... dies Modell sei einfach falsch (dem Phänomen unangemessen) und müsse durch ein anderes abgelöst werden”. *Uo.*, 487. o.

¹⁰⁶ „... (das) Bewußtsein – anders, als die Sprachform, in der es sich artikuliert – (ist) gar keine relationale Gegebenheit.” *Uo.*, 488. o.

¹⁰⁷ „... Subjektivität als Autoreflexivität des Vorstellens...” *Uo.*, 477. o.

¹⁰⁸ *Uo.*, 478. o.

Frank szerint nem egyszerűen a husserli fenomenológiában konstruált szubjektivitást, hanem a Husserlnél is működő tükörmodell érvényességét és a hagyományban játszott szerepét és hatókörét kell kérdőre vonni, ami a filozófiai hagyományt homogenizáló – heideggeri és derridai – értelmezés revideálásához vezet. De ez segíthetne a filozófiát a metafizológiai pozícióból ismét a maga pozíciójába helyezni (problémafelvetés, kritikai vizsgálat, megoldási javaslat – más modellek alkotása és alkalmazása).

Frank ellenvetését, már ami a hagyomány reduktív értelmezést illeti, nemcsak Derrida Husserl-értelmezésére, de Heidegger-interpretációjára nézve is érvényesnek tekintjük. Azonban most nem ez a problémánk. Noha kétségbevonhatatlan, hogy Heidegger a hagyományt egységesnek tekinti, azt ne feledjük el, hogy lényeges különbség van Heidegger és Derrida pozíciója között. Míg az utóbbi egy már készen álló modellt vesz át és használ fel, addig az előbbi éppen ezt a modellt dolgozza ki. Ennek során a jelenlét mint a filozófiai hagyományt uraló létértelmezés nem az értelmezés stratégiai alapelve lesz, hanem egy *megértésre váró fenomén*. A dekonstrukció a szövegek vagy gondolatok lebontását a jelenlét-problematika egyfajta értelmezése felől viszi végbe, a destrukció ellenben azért lazítja fel a hagyomány kövületeit, hogy a jelenlét mint létértelmezés fenoménje hozzáférhetővé váljék. Az egy másik, meglehetősen izgalmasabb kérdés, hogy Derrida szerint nem lehet egyetlen fenomént sem naivan megközeleltetni és hozzáférhetővé tenni (a fenomén önmegmutatkozása is *valaki számára történő megmutatkozás*). Talán ez a lényege a Heidegger-kritikájának, és ezért beszél a „heideggeri szituáció kétértelműségéről”. Derrida Heidegger-interpretációját úgy kezeljük, hogy az végkövetkeztetés lehet, viszont nem sikerül általa megértenünk, mi volt Heidegger számára a jelenlétben a probléma. Számunkra most az az elsődleges, hogy végigkövessük, miként teszi hozzáférhetővé Heidegger a jelenlét fenoménjét.

Frank azon megjegyzése viszont, miszerint Heidegger nem tudna az öntudat két lehetséges modellje közötti különbségről, nevezetesen az önreflexió (*Selbstvorstellung*) és az önmagával való meghittség (*Selbstgefühl*) különbségéről, egészen érthetetlennek tűnik. Nemcsak azért, mert a *Dasein* létszerkezetének leírásában a hangoltság egzisztenciáléként szerepel, hanem mindenekelőtt azért, mert az önmagaság Heideggernél egyáltalán nem az öntudat felől határozódik meg, vagyis nemcsak a tükörmodellt tekinti tévesnek, de azokat a modelleket is, melyekben az önmagaság valami előzetesen adottra, valami előfeltételezett állandóra épül. Az Önmagaság konstitúciójában az egyedüli előfeltételezett az a „hely” – a „Da” – az ember létszerkezetében, ahol minden viszonyulás lehetőségére megalapozódik. Ennyiben „az önmagával való meghittség” is – amit Heidegger sem viszonyként, hanem a fakticitás feltárultságaként értelmez – rászorul a *Da-ra*.

A szubjektivitás dekonstrukciójának Frank által adott kritikája segít bennünket abban, hogy a jelenlét-problematika derridai értelmezést kontextualizáljuk és

lokalizáljuk. A kontextus a jelenlét-metafizika kontextusa, melyen belül a modern kori, az önreflexióként megalapozott szubjektumfelfogás ellehetetlenítése a cél. Világossá vált, hogy ebben a koncepcióban a jelenlét értelme (a jelenlét értéke), mint a hagyományos létértelmezés produktuma, *előfeltételezve* van. Amennyiben a szubjektivitás dekonstrukciója a (közvetlen önadódás értelmében vett) jelenlét lehetetlenségét mutatja fel, a jelenlét mint vágy, a *jelenlét utáni vágy* lepleződik le.

Ezzel azonban nincs szó a jelenlét-problematika kimerítő tárgyalásáról. Ha egybevetjük Derrida és Heidegger pozícióját, látható lesz a jelenlét-problematikához való viszonyuk különbsége.

Heidegger soha nem teszi fel azt a kérdést, hogy lehetséges-e a jelenlét. A jelenlét fenomén, melynek az értelme nem előfeltételezve van, hanem a gondolkodás éppen különböző értelmezési lehetőségek kibontását tekinti céljának. Nem azt kérdezi, hogy előítélet-e a létet jelenlétként megérteni, hanem hogy milyen eredői vannak annak a fenomenológiai ténynek, hogy a „létet rögtön jelenlétként”, vagyis az időre való tekintettel értették meg. Ez a különbség lendíti most tovább a vizsgálódásunkat.

II. DERRIDA HEIDEGGER-ÉRTELMEZÉSE

1. A heideggeri szituáció kettőssége – De la grammatologie

Derrida saját megjegyzésére támaszkodva, már a kezdetektől nagy jelentőséget tulajdonítunk annak a ténynek, hogy Husserl-értelmezését heideggeri motívumok vezérlik. Mint láttuk, ezek a motívumok a *La voix*-ban nem válnak explicitté, de egyetértve Frank elemzésével, azt mondtuk, hogy a Husserl-értelmezés vakfoltját a hagyományra vonatkozó kritika Heidegger által kijelölt iránya képezi.

Derrida Heidegger filozófiájához való kritikai viszonyát a filiació hangsúlyozása mellett a *Positions* címen kiadott beszélgetései során is igyekszik tisztázni. Most ebből idézünk két helyet:

A heideggeri gondolkodással szembeni adósságom ellenére, vagy talán éppen emiatt, igyekszem feltárni a heideggeri textusban, mely más szövegekhez hasonlóan egyáltalán nem homogén, folytonos, és nem mindenütt egyenes az általa felvetett kérdések erejét és összes következményeit illetően, szóval, igyekszem benne feltárni a metafizikához, vagy ahogy ő nevezi az onto-teológiához való tartozás jeleit.¹⁰⁹

A másik idézet akár ez előbbi folytatása is lehetne:

Néha az az érzésem, hogy a heideggeri problematika annak a 'legmélyebb' és 'leghathatósabb' védelme, amit én a jelenlét-központú gondolkodás címszava alatt igyekszem kérdőre vonni.¹¹⁰

Derrida szerint amennyiben az onto-teológia koncepciójának megalkotója filozófiájában nem mentes a jelenlét-központú gondolkodás bizonyos elemeitől, úgy jogosult a heideggeri szituáció ambiguitásáról beszélni. Ennek részletesebb elemzését a *De la grammatologie*-ban végzi el. Mielőtt ennek bemutatására rátérnénk, néhány nagyon fontos megjegyzést kell tennünk.

Az első az, hogy véleményünk szerint, és ebben egyetértünk Gadamerrel, Derrida Heidegger-értelmezését a Husserl-kritika belátásai vezérlik. Leegyszerűsítve a dolgot azt mondanánk, hogy Husserlt a heideggeri jelenlét-koncepció egyfajta értelmezése, Heideggert pedig a Husserl-kritika belátásai felől olvassa.

¹⁰⁹ „Mais, malgré cette dette à l'égard de la pensée heideggerienne, ou plutôt en raison de cette dette, je tente de reconnaître, dans le texte heideggerien qui, pas plus qu'un autre, n'est homogène, continu, partout égal à la plus grande force et à toutes les conséquences de ses questions, je tente d'y reconnaître des signes d'appartenance à la métaphysique ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie.” *Positions, Implications* 18–19. o.

¹¹⁰ „J'ai parfois le sentiment que la problématique heideggerienne est la défense la plus 'profonde' et la plus 'puissante' de ce que j'essaie de mettre en question, sous le titre de pensée de la présence. *Uo.*, 75. o.

Ennek két következményét látjuk: a túl mereven értett heideggeri jelenlét-metafizika koncepció miatt kevés figyelmet szentel azoknak az általunk kiemelt helyeknek, ahol Husserl elemzése nem illeszkedik a hagyományos metafizika keretei közé. Mi fentebb az idő, az evidencia és a fenomenológiai tudattalan kérdéseit említettük. (Az azóta napvilágot látott Husserl-kéziratok, érzésem szerint, további bizonyítékokat szolgáltatnak erre.). A másik következmény, hogy a heideggeri filozófiai alapállást, és az annak középpontjában álló hangsúlyos jelenlétformákat a husserli és rajta keresztül a hagyományos metafizikával való különbségében sehol nem teszi témává, hanem egyfajta zavarodottság folytán ambivalensnek értelmezi.

Márpedig a filozófia vagy a fenomenológia husserli és heideggeri felfogása közötti különbséget nem szabad figyelmen kívül hagyni. Mi ezt a különbséget a jelenlét-koncepciók különbségében ragadjuk meg, amikor azt mondjuk, hogy Heideggernél, talán Husserlrel szemben, a filozófia nem kiemeli az empirikus létezés kontingenciájából, hanem teljes súlyával beleállítja az egzisztenciát a fakticitásba. Ily módon a jelenlét, a filozofáló ember önmaga számára, illetve a világ számára való jelenléte egészen más értelmezést nyer. Husserl ismeretelméleti kérdésektől vezérelt fenomenológiájában a filozofáló ember a tudat önmaga számára való közvetlenségében, a világ pedig e tudat számára való változatlan lényegi formában, azaz idealitásként van jelen. Heideggernél a filozofáló ember önnön faktikus létében, az erre a faktikus létre való *éberségében* van jelen. A létezők a *Dasein* faktikus éberlétében – önnön faktikus létükben megmutatkozva, önnön létüket felfedve – válnak létezőkké, és nyomban jelenlévőkké. Ezt az *eseményt* nevezi Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* című előadásában a világ epiphániájának.

Lássuk, miként veti fel Derrida a heideggeri filozófia ambiguitásának problémáját! Látszólag teljesen világosan megfogalmazza a pozícióját, és az idézetek alapján a feladat is egyértelműnek látszik. A szövegek olvasása és elemzése azonban nem várt nehézség elé állítja az értelmezőt. Ennek pedig az az oka, hogy tényleg azt teszi, amit kitűzött maga elé, vagyis jeleket tár fel. S teszi mindezt úgy, hogy Heidegger különböző korszakaiból származó gondolatfoszlányokat sorakoztat egymás mellé, melyeket egy általánosabb elgondolás kapcsolna össze. Az egymás mellett álló gondolatok kritikája azonban ennek ellenére sem áll össze egyetlen, jól rekonstruálható értelmezéssé, csak az tartja őket egyben, hogy mindahány – a legkülönbözőbb okokból – Heideggernek az onto-teológiai hagyományhoz való tartozásáról tanúskodik. Most megkísérelünk egy ilyen „érveléssort” rekonstruálni. Derrida érvei amellettszólnak, hogy az általa felsorakoztatott jelek szerint Heidegger a jelenlét-metafizika foglya maradt. Amikor az érvelés rekonstruálása során ellenvetések és a tanácstalanságunkat sem véka alá rejtő kérdéseket illesztünk, tisztában vagyunk azzal, hogy ezek önmagukban nem rendelkeznek a cáfolat erejével, de nem is ez a célunk velük, hanem a korábbiak szellemében az, hogy megoldatlan problémákra utaljunk általuk.

A Husserl-értelmezés heideggeri kontextusát részben a *Lét és időben* megfogalmazott destrukció programja alapozza meg. Erre utal, mint fentebb jeleztük, a (filozófiai) hagyománynak a homogenizáló megnevezése (metafizika) és a létértelmezés szempontjából történő egységesítő meghatározása (a lét jelenlétet jelent). Ez a két heideggeri motívum Derrida legtöbb írásában egy különös, sehol meg nem indokolt alternatíva elé állítja a filozófiát és a filozofálást. Amennyiben a destrukció a metafizikának nevezett filozófiai tradícióra irányul, melynek legfőbb meghatározottsága a lét jelenlétként történő értelmezése, a jelenlét(formák) destrukciója egyben a metafizika meghaladását is kell hogy jelentse. Árnyaltabban fogalmazva: aki problémává teszi a hagyományos létértelmezést, az ezen létértelmezéstől való elmozdulást tekinti céljának. Ennek az *alternatívának* köszönhető az, hogy a *De la grammatologie*-ban a heideggeri szituációnak a jelenlét-metafizikával és a logocentrizmussal szembeni *ambiguitásáról* esik szó. Ez az egyik olyan hely Derrida munkáiban, ahol, ha szabad így mondani: saját mércéjével méri Heideggert, ami egy bizonyos értelemben szembesítésnek is tekinthető. Ez adja a kitüntetettséget. Abban viszont nem különbözik más Heidegger-értelmezéseitől, hogy itt is csupán a heideggeri gondolkodás néhány karakterisztikus mozzanatát értelmezi, melyek ráadásul a legkülönbözőbb időkből származnak és a legkülönbözőbb tematikákba illeszkednek.

Van az elemzésnek egy tágabb kontextusa, ami magának a *De la grammatologie*-nek a kontextusát alkotja, nevezetesen az írásnak az európai tradícióban betöltött (másodlagos, lefokozott, elnyomott) sorsáról van szó. Ez a kontextus tulajdonképpen a *La voix et le phénomène* továbbírásaként¹¹¹ teremtdik meg, amikor a jelenlét-metafizika két reduktív momentumát: a *logoszként* közvetítés nélkül megragadható lét ideáját, illetve a transzparenciát garantáló, exteriorításra nem utaló médiumot, a *hangot*, a hagyományos igazság-eszme és az élőbeszéd privilégiumának forrásaként nevezi meg. A logocentrizmus és fonocentrizmus, vagyis a lélekben a szemlélet által spontán módon megképződő igazságot tisztán közvetíteni tudó élőbeszéd privilegizálása egyben az írás lefokozásával jár, amennyiben az írást csupán a beszéd leképzésének, másodlagos, technikai jellegű rögzítésének tekintették. (Pontosabban tekintette Platón és/vagy Arisztotelész.) Ez a lefokozás védekező gesztus: elnyomóként védi a közvetlenségben tisztán és jelenlévően adódó igazságot, az intimitást megbontó közvetítéssel és a távolléttel szemben, elfojtásként pedig az életet a halállal szemben. A modern nyelvészetnek a középkori rétorikán át Arisztotelészig visszanyúló terminológiájában megfogalmazva ez azt jelenti – mondja Derrida –, hogy a *signans*, a jelölő, mint az elnevezése is mutatja, a *signatum*, a jelölt jelölője, s mint ilyen semmilyen konstitutív szerepet nem játszik az értelem – az igazság – megképződésében, ami itt a közvetlen szemléletben spontán módon és közvetlenül a lélekben megjelenő tárgyat jelenti. Ez a jelölőt lefokozó, illetve az eleven

¹¹¹ „*De la grammatologie s’y réfère et en économise le développement*”. *Uo.*, 13. o.

beszédben eltörő elgondolás „a szó ódon lingvisztikájában” él tovább. Ezzel állítja szembe Derrida a jelentésség tudományaként aposztrófált „legaktuálisabb nyelvészetet”. A jelölőnek, már az elnevezésében is benne rejlő másodlagos szerepe, és vele tulajdonképpen a jelnek mint olyannak az eszméje abból ered, hogy a jelölt valamilyen önmagában létező lényegiség, mely a jelölés viszonylatán kívül áll, és ebben az értelemben transzcendentális. A par excellence transzcendentális jelölt a logoszként értett lét.

A létnek logosa, 'a Lét Hangjának engedelmeskedő Gondolkodás' az első és végső forrása a jelnek, a signans és signatum közötti különbségnek.¹¹²

A heideggeri szituáció kétértelműsége a metafizikához való viszony felemás voltában áll. Ugyanis Heidegger gondolkodásának lényegi momentumaiban mind a hang, mind pedig a logosz eredendőségét erősíti meg, a fono- és a logocentrizmus pedig szorosán összefonódik „a lét általános történeti meghatározásával, ami ebben az esetben jelenlétet jelent”.

...a heideggeri gondolkodás nem ingatja meg, épp ellenkezőleg, csak megerősíti a logos és a lét igazságának instanciáját, amikor az utóbbit „primum signatumként”, vagyis bizonyos értelemben transzcendentális jelöltként értelmezi...¹¹³

Amennyiben a logo- és a fonocentrizmus összefonódik a jelenlét-metafizikával, a létnek jelenlétként történő meghatározásával, a heideggeri gondolkodás ezeken a pontokon metafizikus marad.

Ugyanezekon a pontokon viszont meg is haladja a metafizikát, hiszen a Lét Hangja, amelynek a Gondolkodás engedelmeskedik, néma. Ezzel, mondja Derrida, megtörik a hang és az igazság addigi szövetsége, ami az eleven szóban pecsételt meg, s láthatóvá válik a lét megnevezésében a név mint jel (az áthúzott lét). Először tűnik ki, hogy ama végső alap sem állhat önmagában érintetlenül, hanem csak a jelölő által lesz hozzáférhető.

A források hangja nem hallatszik. Szakadás a lét eredendő értelme és a szó között, az értelem és a hang, a 'lét hangja' és a 'phoné,' a 'lét megszólítása' és az artikulált hang között, olyan szakadás, mely alapvető metaforát erősít meg, egyszersmind metaforikus diszkrepanciájának hangsúlyozásával gyanút is táplál iránta, s ezzel jól közvetíti a jelenlét és a logocentrizmus metafizikáját illető heideggeri szituáció kétértelműségét. Foglya is, áthágója is egyben. Azonban lehetetlen szétválasztani a kettőt. Néha éppen a határok áthágásának mozgása tartja meg a határok között.¹¹⁴

¹¹² Grammatológia, 43. o.

¹¹³ Grammatológia, 46. o.

¹¹⁴ *De la grammatologie*, 36. o. *Grammatológia*, 46. o. A magyar fordítást néhány helyen módosítottam. K. L.

Itt következi be az a váltás Derrida érvelésében, amellyel a heideggeri szituáció másik oldalának elemzésére tér át. Míg eddig minden abba az irányba mutatott, hogy a heideggeri gondolkodás ún. metafizikai maradványait állítsa a tekintet elé, egy váratlan fordulattal ugyanezen momentumokat éppen a metafizika meghaladásának mozzanataiként értelmezi.

Ellentétben azzal, amit fentebb sugalltunk – folytatja Derrida –, emlékeztetnünk kell arra, hogy Heidegger számára a lét értelme soha nem egyszerűen és szigorú értelemben egy 'jelölt'.¹¹⁵

Olyannyira nem, hogy Heidegger egyáltalán nem használja még csak a fogalmat sem.

Nem véletlen, hogy ezt a szót nem is használja...¹¹⁶

Mit kezdünk ezzel a megjegyzéssel? Ha ugyanis a lét értelme nem egyszerűen egy jelölt, akkor a fentebbi érv, mely szerint Heideggernél a lét értelme és igazsága „*primum signatum*”, s mint ilyen egy transzcendentális jelölt lenne, értelmezhetetlen. És ha ez így van, akkor hogyan lehetne a heideggeri szituáció ambiguitásáról beszélni? Marad-e még közös nyelv, amelynek segítségével megfogalmazható lenne ez a kettősség, vagy inkább itt egy egészen más nyelvezettel egy egészen más kontextusba lépünk? Derrida érzékeli ezt a kontextusváltást, de nem tartja eredményesnek, mert összefonódik azzal, amelyből Heidegger kilépni szeretne.

... s ez azt jelenti, hogy a lét kisiklik a jel mozgása alól – olyan tétel ez, amit tekinthetünk a klasszikus hagyomány megisméltésének is, de éppúgy óvintézkedésnek is a jelölés technikai vagy metafizikai elméletével szemben.¹¹⁷

Számunkra egyáltalán nem evidens, hogy ezt az egész problematikát a jeljelölő-jelölt terminusokban exponáljuk. De ha már így teszünk, miként lesz az önmagában metafizikus, ha a jel mozgása alól kivonunk valamit, ha egyszer a jel mint olyan maga metafizikus, s Derrida kimondott célja, hogy a jelfogalom köré szerveződő teljes fogalmiságot gyanúba fogja.¹¹⁸ Ha a metafizikától való elszakadás céljából komolyan vesszük ezt a két kikötést, és követelmények gyanánt

¹¹⁵ *Grammatológia*, 46. o.

¹¹⁶ *Uo.*

¹¹⁷ *Uo.*

¹¹⁸ Lásd *Grammatologia* I. fej. 9. lábjegyzet: „ (...) A jelölő soha nem fogja megelőzni a jelöltet, mert ebben az esetben már nem volna jelölő, és a 'jelölő' jelölőnek többé nem lenne semmilyen lehetséges jelöltje. Az ebben a lehetetlen formában közölt gondolatot, ha nem akarjuk, hogy önmagába fulladjon, másképpen kell megfogalmaznunk: ezt nyilván lehetetlen anélkül megtennünk, hogy gyanúval ne illetnének maga a jel, a '-nak/-nek jele' (*signe de*) eszméjét, mivel mindig is hozzákapcsolódik mindahhoz, ami itt kérdésessé tevődik. Vagyis végső soron: hogy le ne rombolnánk a jel (jelölő és jelölt, kifejezés és tartalom stb.) fogalma köré rendeződött teljes fogalmiságot” *Grammatológia*, 143. o.

egyszerre szeretnénk megfelelni mindkettőnek, akkor léteznie kell nem metafizikai megjelölésnek. Vagyis Derrida érve végső soron azt sugallja, hogy van metafizikai meg nem-metafizikai jelölés. Van ennek valami értelme? Pontosabb elemzés vagy akárcsak utalás híján, érthetetlen marad, miről is beszél Derrida.

Pedig az értelmezői szándék sokat segíthet abban, hogy melyik gesztust ismerjük fel Heidegger döntésében. De ne menjünk lépre! Itt Heideggernek semmiképpen nincs esélye arra, hogy érvényt szerezzen saját értelmezői kontextusának. Hiszen bármelyiket is hangsúlyozzuk, a végeredmény mindenképpen az lesz, hogy döntésével így vagy úgy, de a metafizikához kötődik. Ha ugyanis a lét értelme nem jelölt, akkor az csakis két dolgot jelenthet: vagy kisiklik a jelölés mozgása alól, tehát valami önmagában álló, érinthetetlen transzcendentális értelem (logocentrizmus), vagy pedig a jelölés technikai értelmének elutasítása, ami, bár önmagában anti-metafizikus gesztus, de a legaktuálisabb nyelvészet elutasítását is jelenti. Ez pedig, mint tudjuk, a szó ódon lingvisztikájával áll szemben, vagyis Heidegger ez utóbbihoz térne vissza. Nem véletlen, hogy azokból az eszszékből, melyekben Heidegger a nyelvről elmélkedik, az „Urwort” fogalma szivárog csak át Derrida írásába.

Nem állítjuk, hogy Heidegger nyelvkonceptiója olyan magától értetődő, és olyan magától értetődően *más* lenne, mint a filozófiai hagyományé, de azon érdemes elgondolkodni, hogy talán a jelölő-jelölt terminológiai páros (mely a legaktuálisabb nyelvészetben is problémákat okoz¹¹⁹ – ahogyan erről egyébként Derrida is beszél), nem az egyetlen lehetőség a nyelvről való elmélkedés számára. Legyen bármennyire is gyanúba fogva, Derrida érvelése rögtön dugába dőlne, ha nem erre a fogalompárra épülne.¹²⁰

¹¹⁹ Itt mindenekelőtt a jelölő és jelölt, illetve jel és referens kapcsolatáról szóló vitákra gondolunk. Jelölő és jelölt kapcsolatát Saussure a *Bevezetésben* önkényesnek (*arbitraire*), illetve motiválatlannak (*immotivé*) nevezi. A problémát értelmezve Derrida a motiválatlanság mellett dönt. Ugyancsak a nyelvi jel természetéről szóló saussure-i problematikához kapcsolódva, Benveniste a motiválatlanságot vagy az önkényességet a jel és a referens (dolog) közötti viszony megnevezésére tartja elfogadhatónak, míg a jelölő és jelölt kapcsolatát szükségszerűnek (*nécessaire*) nevezi. Lásd ehhez: É. Benveniste: *Nature du signe linguistique*, in: *Problèmes de linguistique générale*, Éd. Gallimard 1966., 49–56. o.

¹²⁰ Ha azonban már megidézte azt a gondolatot, hogy Heidegger milyen pozíciót foglal el a jel és a jelölés fogalmak kapcsán, talán lehetne idézni a következő részletet *Az út a nyelvhez (Der Weg zur Sprache)* című írásból, hiszen ezáltal válhat egyértelművé, hogy milyen értelemben tartja problematikusnak Heidegger a technikai jellegű jelölést: „A görögség virágkora a jelet a megmutatásból tapasztalja meg, ez formálta ki számára. A hellenizmus (sztoa) kora óta ez a jel úgy áll elő, mint valaminek rögzítése, a megjelölés eszköze; a képzetalkotást (Vorstellen) ez állítja be és irányítja egyik tárgyról a másikra. *A megjelölés többé már nem megmutatás a megjeleni-hagyás értelmében*. A jel megváltozása, mellyel megmutatóból jelölővé vált, az igazság lényegének átalakulásán alapul.” In.: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins/Pompeji, Bp., Szeged 1994., 228. o. Fordította: Hévízi Ottó (kiemelés tőlem – K. L.). Ahogyan az idézetből kiderül, Heidegger nem annak a gondolatnak a létjogosultságát kérdőjelezi meg, mely szerint a nyelvet lehet jelrendszerként, jelölések viszonylataként értelmezni, hanem ez elé kérdez,

Ha ebben a kontextusban maradunk, akkor is elfogadhatatlan és érthetetlen Derrida megjegyzése, hiszen mi más, ha nem a jelölő – a hang- és az íráskép – motiválta Heidegger olykor már az első pillantásra is egyértelműen hamisnak tűnő, pszeudoetimológiai eszmefuttatásait. Már hogyan vonta volna ki a létet az ún. jelentésség vagy jelölés viszonylatából, amikor pl. az *Ereignis*-t az *Augen*-nel rokonította? S mi más, ha nem a jelölők játéka ragadta magával, amikor a *Welt weltet, das Nichts nichtet, die Dingen dingen* stb. szókapcsolatokat kiöltötte? Ezekre a megfogalmazásokra valóban érvényes az a mondás, hogy *die Sprache spricht*. De ugyancsak a jelölőre is támaszkodik minden olyan kísérlete, mellyel egy-egy fogalom archaikus alakját újrakontextualizálva, egy-egy főnevesült igét igeiként használva nem szokványos értelemmel ruházott fel, vagy éppen egy archaikus szóforma által hívott létre valamilyen kontextust, amelyben egy filozófiai problémát újraértelmezett.

A mi felfogásunk szerint, amikor Heidegger a nyelvet és a létet olyan szoros kapcsolatban látja és láttatja egymással, akkor a nyelvnek sohasem valamilyen improduktív, a husserli kifejezésre emlékeztető visszatükröző funkciót tulajdonít. Olyannyira nem, hogy a *nyelvnek mint kifejezésnek* az ideája tűnik számára a legelfogadhatatlanabbnak, amivel éppen az élőbeszéd, a hangzó közzététele – a *Verlautbarung*, ahogy ő nevezi – privilégiuma válik kérdésessé. Márpedig, ha valami, akkor az emberi hang valódi analógiája lehetne a lét hangjának. De erről szó sincs. Heidegger kimondott szándéka, hogy a beszédet másképpen, ne pedig a hagyományos értelmezéseket követve, valamely lelki affekció kifejezéséként, valami belsőnek a külsővé tételeként értelmezze, a nyelvet pedig ne a belső lelki mozgások megnyilvánításának eszközeként gondolja el. A lét pedig olyannyira nem egy, a tiszta jelen idejű észlelés által a lélekben, vagy a tudatban megképződő, és már készen állóként kifejezésre váró értelem-igazság, olyannyira a nyelvre szorul, hogy Parmenidészt elemezve azt mondja: „minden noumenon egyben már legomenon”. Ezzel éppen arra utal, hogy a nyelv nem lehet másodlagos vagy utólagos az igazsághoz képest. A logocentrizmus derridai koncepciója, Heidegger nyelvszemléletének kritikája során a *heideggeri* logoszkoncepció értelmezése nélkül működik. A logocentrizmus koncepciójában rejlő kritika azt mutatja meg, hogy a jelölés az igazsághoz képest lefokozott, másodlagos szerepbe kerül, ugyanakkor a hang- és az írásbeli jelölés között hierarchia áll fenn (fonocentrizmus). Amikor Derrida ezen elgondolás szerint értelmezi Heideggert, nem vet számot azzal, hogy Heidegger logosz-értelmezése kimozdul a logo- és fonocentrizmus közegéből, sőt: éppen ez a célja.

De még folytathatnánk az „ellenvetések” felsorolását, azonban ennek semmi értelme. Pedig csak azt tettük, amit Derrida, azaz gondolatfoszlányokra gondolatfoszlányokkal válaszoltunk.

amennyiben szerinte a jelölés valamely eredendőbb struktúra – a megmutatás és a megjeleníthetőség – derivátumaként érthető meg. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a vulgáris időfogalmat a tulajdonképpeni időbeliségből eredeztetni.

Vizsgáljuk meg inkább azt, milyen mechanizmus szerint működik az interpretáció. Egy helyütt Derrida a dekonstrukciót olyan értelmezői eljárásként határozza meg, mely az értelmezendő probléma kontextusának megváltoztatásával nyit teret egy más lehetséges értelmezés számára. A *De la grammatologie* egyik lábjegyzetében például arra utal, hogy Heidegger lelkiismeret-konceptióját a hang eszméje vezérli. Ez az utalás ezen a helyen azt sugallja, hogy a Heidegger lelkiismeret-elemzésében felbukkanó „hang” fenoménje azonos, vagy legalábbis van valami köze az eleven beszéd hangjához, ami, mint tudjuk, az igazság-eszme forrása, s végső soron a logocentrizmushoz illetve az írás elnyomásához vezet. Ebben az interpretációban a heideggeri fundamentálonológia kontextusát valóban egy egészen eredeti, új kontextus váltja fel. Az új kontextussal távolság teremtődik a heideggeri gondolathoz képest, megnyílik a kritikai interpretáció lehetősége (a dekonstrukció mindig kritikai, e nélkül semmi értelme nincs), ami ebben az esetben így hangzik: amikor Heidegger – minden elővigyázatosság ellenére – a lelkiismeret fenoménjét a hang felől értelmezi, az általa is kritikusan tekintett európai metafizika egyik lényegi momentumát veszi át. A kontextus megváltoztatását azonban nem előzi meg az eredeti kontextus rekonstrukciója. Kérdéses tehát, hogy Derrida interpretációja alapján megértettük-e, mit jelent a lelkiismeretet a hang felől értelmezni. Nem azt, hogy milyen funkciót tölt be az érvelésben a hang, hanem, hogy mit jelent a lelkiismeretet a fundamentálonológia tervének kontextusában, a hang, helyesebben a beszéd felől megérteni? Aligha. Ehhez előzetesen a beszéd értelmezését kellene elvégezni, megmutatva, hogy a beszédnek mi köze van a hanghoz, s itt rövid úton kiderülhetne, hogy Heidegger a beszédet nem „hangzó közzétételként” értelmezi. (Az egy másik kérdés, hogy mit jelenthet az érthetőség artikulációjaként meghatározott beszéd, milyen előzetes koncepció rejlik mögötte, s miben különbözik más beszéd-, illetve nyelv-konceptióktól.)

A lelkiismeret fenoménjében két mozzanatot tár fel Heidegger, az egyik, hogy a lelkiismeret „hív”, a másik pedig, hogy „értésre ad”. Mindkét mozzanat a beszéd struktúrájára utal, hiszen a hívás és a megértés is a beszéd lényegi alkotómozanatára, az odahallgatásra épül. A „hang” azonban nem tekinthető a lelkiismeret-fenomén konstitutív elemének.

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a beszéd, s így a hívás szempontjából a hangnyelvi megnyilvánulás lényegtelen. Minden kimondás és „kimondott hívás” eleve feltételezi a beszédet. Amikor a mindennapi értelmezés a lelkiismeret „hangját” emlegeti, akkor itt egyáltalán nem a hangnyelvi megnyilvánulásra gondol, hiszen az faktikusan így sohasem nyilvánul meg, a „hangot” úgy fogja fel, mint értesreadást.¹²¹

A lelkiismeret-értelmezés kapcsán véleményünk szerint az az igazi kérdés, hogy milyen lehet egy olyan „hang”, amelyik hív, felszólít, beszél, anélkül, hogy

¹²¹ *Lét és idő*, 459–460. o.

bármit mondana, amelyet hallani kell, bár néma. A Derrida által felvezetett új kontextusban viszont csak annyit értettünk meg, ami magát a kontextust alkotja, vagyis, hogy a hang a logocentrizmus forrása. Még abban az esetben is, ha Heidegger fenomenológiai leírása tarthatatlan, vagy eleve a hangfogalom értelmi előfeltevéseinek keretében mozog, még akkor sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy magának a hangfenoménnek egy különös felmutatása történik meg, mely a „lelkiismeret hangjának” fenoménjét is különös módon teszi hozzáférhetővé.

Nem az volt a célunk, hogy a megértés személyes csődjéről számot adjunk, sem pedig, hogy ilyen jellegű „cáfolatokat” sorakoztassunk fel Derrida érvei ellenében. Egy kérdés azonban mindenképpen elkerülhetetlennek tűnik: Vajon nem a jelenlét-problematika egyoldalú értelmezése, a destrukció és a nem-metafizikus gondolkodás programjának összekapcsolása okozza-e azt, hogy Derrida a heideggeri gondolkodást ilyen önellentmondóan értelmezi, és a heideggeri szituációt ambivalensnek tartja?

Összegzésképpen és az elemzés további irányának kijelölése érdekében a heideggeri jelenlét-problematika Derrida korai munkáiból kiolvasható értelmezéséből emeljünk ki két döntő mozzanatot.

Az egyik az értelmezés stratégiai alapját képezi. Ez a stratégiai alapállás egy *alternatívát* hív életre, mely abból a megfontolásból nő ki, hogy a destrukció célja a metafizika meghaladása. Mégpedig abban az értelemben, hogy a metafizikát uraló létértelmezés destrukciójának egy más létfogalomhoz – és ezzel szorosan egybefonódva más idő-, igazság-, embermeghatározáshoz – kell elvezetnie. A másság pedig, s innen adódik az alternatíva, egyértelműen meghatározott, hiszen a tradíció létértelmezése szerint a lét jelenlétet jelent, tehát a tradicionális létértelmezéstől való elszakadás a jelenléttől mint létértelemtől való elmozdulást jelenti.

Először Derrida értelmezői stratégiáját rekonstruáljuk az *Úszia és grammé* című tanulmánya alapján, majd pedig a destrukció Heidegger által a *Lét és idő*-ben megfogalmazott tervét összegezzük, kiegészítve az elemzést a *Lét és idő* körüli előadások alapján. E két koncepció egybevetése után arra keresünk választ, honnan adódhat a fentebbi alternatíva?

Elemzésünk másodsorban arra koncentrálna, hogy hogyan vázolja fel Derrida a heideggeri jelenlét-fogalmak konstellációját, ezt mely Heidegger-művek alapján teszi, és e fogalmi konstellációnak milyen következményei vannak a jelenlét-problematika interpretációjára nézve. Derrida írásaiban talán az egyetlen kísérlet a jelenlét-fogalmak differenciájának meghatározására az *Úszia és grammé*-ben történik, azonban a differenciák leíró meghatározását nem kíséri azok terminológiai rögzítése.

2. A jelenlét-metafizika és az alternatíva

A franki kritika összességüképpen arra a belátásra jutottunk, hogy Derrida Husserl-értelmezése a jelenlét-metafizika fogalma által megszervezett kontextusban bontakozik ki, és a modern kori szubjektumfelfogás dekonstrukciójaként megy végbe. A továbbiakban azt a feltételezést alakítottuk ki Derrida Heidegger-értelmezése kapcsán, hogy ez az értelmezés hasonló módon a jelenlét-metafizika kontextusába ágyazódik, s az ott követett szempontok miatt beszél Derrida a „heideggeri szituáció kettősségéről”. Ezt olyan jelzésként értelmezzük, melyből kibontható a dekonstruktív kritikák általános pozíciója: a jelenlét-metafizika kritikája és a metafizika meghaladására való törekvés. Ez a dekonstrukciónak mint értelmezői stratégiának az általános kontextusa, melyben a kritika két irányt tart szem előtt. Az egyik arra fut ki, hogy a metafizikai szövegekben feltárja a metafizikához való tartozás jeleit, a másik pedig, hogy kimutassa ezeknek a többnyire látenszerű metafizikai konstrukcióknak a lehetetlenségét, ami egyben arra is utal, milyen lehetőségei vannak a metafizika meghaladásának.

Most Derrida további Heidegger-értelmezései kapcsán arra a kérdésre keressük a választ, hogy honnan ered, és milyen megfontolások alapján jön létre a jelenlét-metafizika gondolata által meghatározott értelmezési stratégia. Bernet szerint a jelenlét-metafizika kifejezés egy heurisztikus princípium neve, mely épp emiatt a mindenkori aktuális értelmezésben határozódik meg konkrétan. A mi előfeltevésünk szerint az aktuális interpretációtól elválasztva is meghatározható, hogy mit jelent a kifejezés. A koncepció háttérében szerintünk a destrukció heideggeri tervének egy bizonyos szempontból történő értelmezése áll.

a/ A destrukció és az alternatíva

Derrida a heideggeri filozófiához való viszonyát értelmezve több helyen is az *Úszia és grammé* című írására utal, melyben saját elmondása szerint a heideggeri filozófia jelenlét-metafizikából származó elemeit veszi sematikusan sorra.¹²² Ennek az írásnak egyébként többek között az a célja, hogy

kiolvassa a *Lét és idő*ből a jelenlétre mint a lét értelmének onto-teológiai meghatározására vonatkozó heideggeri kérdést, abban a határozott formában, ahogyan ott megjelenik.¹²³

¹²² Naturellement, pour en revenir à Heidegger, le point le plus décisif et le plus difficile reste celui du sens, du présent et de la présence, j'ai proposé, très schématiquement, dans „Ousia et grammé”, une problématique ou plutôt une sorte de grille de lecture des textes de Heidegger”

¹²³ *Úszia és grammé*, in: Vulgo I/1. Debrecen, 1999. június. 99–124. o. ford.: Kicsák Lóránt 100. o.

A tanulmány első bekezdése tulajdonképpen a destrukció tervének tömör összefoglalása, s egyben a destrukció stratégiájának kijelölése, abban a formában, ahogyan azt Derrida értelmezi. Így hangzik:

A lét értelmére vonatkozó kérdést szem előtt tartva az antik ontológia „destrukciójának” mindenekelőtt a „vulgáris időfogalmat” kellett megingatnia. Ez volt a jelenvalólét-analitika egyik feltétele: a jelenvalólét azáltal jelenvaló, hogy nyitott a lét értelmének kérdése felé, a létről előzetes létmegértéssel rendelkezik. A temporalitás „egy létmegértő jelenvalólét (*Dasein*) létét” konstituálja. A „gondnak mint a jelenvalólét struktúrájának ontológiai értelme” maga az időbeliség. Ezért csupán az időbeliség nyithat horizontot a létkérdés számára. A *Lét és idő* célkitűzését ebben a horizontnyitásban látjuk.¹²⁴

Ennek megfelelően a tanulmány végső következtetései mind arra utalnak, hogy az így megfogalmazott destrukció terve nem vált valóra, a *Lét és idő* torzóban maradt, mert a feladat, ti. a vulgáris időfogalom destrukciója nem vihető végbe, mivel

[t]alán nincs is olyan, hogy vulgáris időfogalom. (...) nem tudunk egy másik időfogalmat vele szembeállítani, hiszen az idő általában a metafizika fogalmiságában gyökerezik. Ha ezt a másik fogalmat akarjuk megalkotni, gyorsan észrevevesszük, hogy tulajdonképpen ugyanazt hoztuk létre, csak más metafizikai vagy ontoteológiai predikátumokat használva.¹²⁵

Amikor Heidegger a vulgáris időfogalommal az eredendő időbeliséget állítja szembe – érvevel Derrida –, az eredendő és származékos megkülönböztetéssel egy metafizikai értékoppozíció mentén gondolja el a problémát, vagyis a metafizikai időfogalom destrukciója egy metafizikai értékoppozíció megerősítése mellett történik meg. A tulajdonképpeni feladat hiúsul meg ezáltal, amit Derrida – az érve alapján legalábbis így tűnik – a metafizika meghaladásaként értelmez. Ugyancsak ezzel indokolja azt a tényt, hogy a *Lét és idő* befejezetlen maradt, és a 30-as évektől már nem az idő jelöli ki a létkérdés transzcendentális horizontját.

Derrida értelmezésének kiindulópontja, hogy a destrukció első feladata és a *Dasein*-analitika feltétele a vulgáris időfogalom, helyesebben az idő vulgáris fogalmának destrukciója. Ugyanakkor, amennyiben a vulgáris időfogalom a

¹²⁴ „Conduite en vue de la question du sens de l'être, la ‚destruction‘ de l'ontologie classique devait d'abord ébranler le ‚concept vulgaire‘ du temps. C'était une condition de l'analyse de Da-sein: celui-ci est là par l'ouverture à la question du sens de l'être, par la pré-compréhension de l'être, la temporalité constitue ‚l'être d'un être-là (*Dasein*) comprenant l'être‘, elle est le ‚sens ontologique du souci‘ comme structure du *Dasein*. C'est pourquoi elle peut seule donner son horizon à la question de l'être. On comprend ainsi la tâche assignée à Sein und Zeit.” *Ousia et grammé*, 33. o. magyarul *Vulgo*, 99. o.

¹²⁵ „Il n'y a peut-être pas de ‚concept vulgaire du temps‘. (...) on ne peut lui opposer un autre concept du temps, puisque le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique. A vouloir produire cet autre concept, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysiques ou onto-théologiques.” *Uo.*, 73. o., magyarul: *Vulgo* 124. o.

metafizikai létértelmezés produktuma, a destrukció a metafizika(i idő- és létértelmezés) megingatását tekinti céljának. Sematikusan fogalmazva azt mondhatjuk, hogy ahogyan nem sikerült Heideggernek egy másik időfogalmat felmutatnia, úgy nem sikerült a destrukció tulajdonképpeni feladatát, a metafizika meghaladását sem végbevinnie.

A klasszikus ontológia destrukciójának azonban *nem* ez az elsőrendű feladata.

A destrukció egész programja a jelenvalólét létszerkezetének a leírását készíti elő, ami megint csak egy átmeneti stádiumot, a létkérdés kidolgozásának előfázisát képezi. A jelenvalólét létszerkezetének szabaddá tétele a leírás számára mindenekelőtt még nem az időfogalom destrukcióját igényli, hanem a hagyományos létkategóriák értelmezését, azzal a szándékkal, hogy az emberi egzisztencia ontológiaértelmezését kiszakítsuk ebből a megmerevedett kategoriális fogalmiságból. Ez a megkülönböztetés nem az időfogalom alapján történik meg, hanem a Ki? kérdés lehetséges kikérdeztjét jelöli ki, szemben a Mi? által kérdezhető tárgyi létezőkkel.

A *Lét és idő* 5. és 6. paragrafusai szoroson egymásra épül, s nem véletlen, hogy „*A jelenvalólét ontológiai analitikája mint a horizont hozzáférhetővé tétele az általában vett lét értelmének interpretációja számára*” címet viselő fejezet megelőzi „*Az ontológiatörténet destrukciójának feladata*” című fejezetet. Ezzel a feladatok sorrendje van kijelölve. Minden ontológia megértéséhez ugyanis „a jelenvalólétben kell föllelni a vezérfonalat”¹²⁶, amire „nem húzhatunk rá konstruktív-dogmatikus módon tetszőleges lét- és valóságesszméket, legyenek azok mégoly ’magától értetődőek’ is; az ilyen eszmékben jelentkező ’kategorákat’ nem szabad ontologikus megfontolás nélkül rákényszeríteni a jelenvalólétre”¹²⁷. Az ontológia történetében a létkategóriák azért nem váltak kérdésessé, mert „kittüntetett léttartományok kerültek előtérbe” s váltak a létproblematika irányítóivá, azonban „a létkérdés elmulasztása következtében ezekre a léttartományokra létük és létstruktúrájuk tekintetében nem kérdezzük rá”¹²⁸. Ennek értelmében a destrukció állomásai – Kant, Descartes, rajta keresztül a középkori, s végül a görög ontológia – abból a szempontból kerülnek vizsgálatra, hogy milyen általános létfogalommal operálnak, ezt a létezőknek milyen körére terjesztik ki, s vajon az ember létmódjának meghatározása során tesznek-e valamilyen megkülönböztetést az ember létmódja, illetve a nem-emberi létezők létmódja között. Így, hangzik Heidegger érve, Kantnál a „szubjektum szubjektivitására irányuló előzetes ontológiai analitika” hiányzik,¹²⁹ Descartes-nál a „res cogitansnak, pontosab-

¹²⁶ *Lét és idő*, 119. o.

¹²⁷ *Uo.*, 107. o.

¹²⁸ *Uo.*, 114. o.

¹²⁹ *Uo.*, 116. o.

ban a 'sum' létértelmének a létmódja¹³⁰ marad meghatározatlan, s egyáltalán az ember létmódjának a többi létezővel szembeni indifferenciája a problematikus, amit a „gondolkodó dolog” elnevezés nyilvánít ki, mellyel a középkori ontológiai tradícióhoz való legszorosabb kapcsolódásáról tesz tanúbizonyságot. A *res cogitans* mint *ens: ens creatum*, szemben az *ens increatum*mal, az *ens infinitum*mal – Istennel. A teremtő-teremtett különbség pedig az előállítottságra utal, ami a görög ontológia vezérlő létmeghatározása volt, s a középkorban a teremtés-koncepcióval létmód-differenciáló, léthierarchia-szervező eszmévé válik.

S bár a destrukciónak nem közvetlenül a vulgáris időfogalom destrukciója a célja, az ontológiai hagyomány fellazítása már kiindulópontjában az idő problémájával kerül szembe. Az időnek a hagyományos ontológián belüli státuszával, melynek első jele, hogy a létezők, a létrégiók megkülönböztetése mind az ontológiai tradícióban, mind pedig a preontológiai létértelmezésben valamiképpen az „idő” felől történt meg. Az időbeli létezők és az időtlen létezők, az időbeli lefolyású események és az időtől érintetlen lényegiségek, a keletkező-elpusztuló és az örökké megmaradó létező(k) megkülönböztetésében az „idő” játszik szerepet. A létrégióknak ezt az elhatárolását Heidegger lét és idő lényegi kapcsolatának vizsgálatakor több esetben is kiindulópontként választja. Az idő szó idézőjelbe tétele két dolgot jelez, egyrészt, hogy az időnek az ontológiai szerepe homályos marad, a megkülönböztetés naiv módon, „inkább ontikus, mint ontologikus kritériumok” alapján zajlik, másrészt pedig, hogy az ontológiába beemelt és vizsgált idő az időnek egy bizonyos értelmezését jelenti, amit vulgáris időfogalomként nevez meg. Mindkettő faktumként áll az ontológiai analízis kiindulópontjában, s azt mutatja meg, hogy „amiből a jelenvaló lét egyáltalán valami létet – kifejtetlenül ugyan – megért és értelmez, nem más, mint az idő”.¹³¹ A létértelmezés és az időértelmezés lényegi összetartozásának első felmutatása után azonban a lét és az idő problematikája több, egymásra épülő rétegre bomlik. Ezeket a rétegeket, mivel a hozzáférhetővé tételük során egymásra utalnak, nem lehet egymástól elválasztva vizsgálni. Mivel a létértelmezés az időre való tekintettel történik, s minden ontológiai analízis vezérfonalát a jelenvaló létben mint létmegértésben álló létezőben kell fellelni, az időbeliségnek az interpretációja is a jelenvalólétből bontható ki. Itt azonban kétféle időbeliségről van szó, amit Heidegger fogalmilag is megkülönböztet egymástól: az egyik a jelenvaló lét időbelisége, a létszerkezetének mint gondnak az értelme, a jelenvaló lét létkonstitúciójának a horizontja, a *Zeitlichkeit*; a másik pedig a létmegértés horizontjaként tekintett időbeliség, az ontológiai időhorizont, a *Temporalität*. Az idő problematikája tehát azt a feladatot rejti magában, hogy

¹³⁰ *Uo.*, 117. o.

¹³¹ *Uo.*, 108. o.

az időbeliségből mint a létmegértő jelenvalólét létéből (*Zeitlichkeit*) kiindulva, eredendő explikációját adjuk az időnek mint a létmegértés horizontjának (*Temporalität*).¹³²

Amennyiben a temporalitásként tekintett időbeliség a metafizika vulgáris időfogalmában összegződik, s mint ilyen a tradíció létértelmezése által meghatározott, de egyben a létértelmezés meghatározója is, annyiban a létkérdés kidolgozása megköveteli ennek az időfogalomnak a destrukcióját. *De ez nem jelenti azt, hogy egy másik időfogalmat állítunk az előbbivel szembe. A Zeitlichkeiteként tekintett eredendő időbeliség ugyanis nem ellenpárja a vulgáris időfogalomnak, hanem annak transzcendentális eredője. Az időfogalom destrukciója pedig csak abban az értelemben alkotja a Dasein-analízis feltételét, hogy a jelenvalólét létmódját el kell határolni más, nem-jelenvalólétszerű létezők létmódjától, és mint minden más létező létmódjával összemérhetetlent kell felmutatni, az elhatárolás pedig a tradicionális létértelmezéstől való elhatárolást jelenti, amit az idő vulgáris értelmezése motivált. Különösen nincs szó a vulgáris időfogalom lerombolásáról vagy megingatásáról. A destrukció elhatárolást jelent, melynek célja a fenomén megmutatkozásának biztosítása és hozzáférhetővé tétele. Az így feltárolt időbeliség annyiban lesz eredendő, hogy a vulgáris időfogalom ennek derivátumaként érthető meg.*

Ha (...) a jelenvalólét közönséges értelme által megközelíthető 'idő' nem eredendőnek, inkább a tulajdonképpeni időbeliségből származónak bizonyul, akkor az a *potiori fit denominatio* tétel szerint jogos a most hozzáférhetővé tett időbeliséget nevezni eredendő időnek.¹³³

Az eredendő és a hanyatlott megkülönböztetése valóban konstitutív szerephez jut tehát Heidegger érvelésében, azonban az oppozícióban rejlő értékbeli különbséget nem használja ki úgy, ahogyan azt Derrida érvelése, s itt már többször azt kell mondanunk: sugallja. A hanyatlott lét, helyesebben a *Dasein* létszerkezetéhez tartozó hanyatlás semmiképpen nem jelenti azt, hogy a létszerkezet e momentuma leértékelődne. Ha nem vesszük komolyan, amit Heidegger a mindennapiság, az akárki, a hanyatlás és más létmóduszokról mond, ti. hogy ezek nem morális és értékbeli megkülönböztetések, hanem eredendőbb létkonstituáló momentumok, illetve azok derivátumai, akkor értelmét veszti az egész fundamentálonológiai analízis. Az eredendő és a tulajdonképpeni létszerkezet ennek értelmében nem valamilyen romlatlan, bűn nélküli, tiszta, paradicsomi állapotra utal (mi az, hogy „romlatlan” ontológia állapot?), hanem attól nyeri eredendőségét, hogy más létmomentumok levezethetők belőle, s mint ilyenek, azaz mint derivátumok érthetők meg. A *Dasein* eredendő létszerkezete az

¹³² *Uo.*, 108. o.

¹³³ *Uo.*, 541. o.

emberi egzisztencia transzcendentál-ontológia leírása által tárulhat fel, ahol a transzcendentális jelző kanti értelemben, vagyis lehetőségfeltételként értendő.

A destrukciónak tehát *kettős* feladata van: egyrészt a hagyomány kövületeit kell fellazítani, ami együtt jár a metafizikai hagyomány létértelmezésének felmutatásával, másrészt viszont ezt a létértelmezést mint olyat kell egy transzcendentális leírásban érthetővé tenni. Az előbbi egy *történeti* vizsgálódás útját jelöli ki, s végeredménye a metafizikai alapállás (*metaphysische Grundstellung*¹³⁴) pusztá feltárásával a metafizika destrukciója, az utóbbinak viszont, mely konkrét *fenomenológiai feladat*, általában a létértelmezésnek, konkrétan pedig a jelenlétként értett létnek a transzcendentális, *a priori* eredőjét kell feltárnia. S noha e kettős feladat egy ponton egymásba ér, mindvégig különbözőként kell őket szem előtt tartanunk, és nem szabad összekapcsolnunk a létértelmezés megértő elsajátítását a metafizika destrukciójával, s különösen nem a metafizika meghaladásával.

Ha ez a két feladat nem cserélhető fel egymással, akkor a jelenlét-problematika szempontjából az a helyzet áll elő, hogy a jelenlét mint létértelmezés megértő elsajátítása nem esik a metafizika meghaladásának keretei közé, vagyis a létértelmezés fenomenológiai vizsgálatának nem az a célja, hogy egy más létértelmezést mutasson fel, hanem hogy feltárja, milyen implikációi vannak annak a történeti és fenomenológiai ténynek, hogy a létet jelenlétként értelmezzük. Ehhez nem más létértelmezést kell felmutatni, hanem a jelenlétet mint olyat kell hozzáférhetővé tenni. Így Derrida azon érzése, hogy „a heideggeri problematika annak a 'legmélyebb' és 'leghathatósabb' védelme, amit [ő] a jelenlétközpontú gondolkodás címszava alatt igyekszik kérdőre vonni”, pontosan igazolást nyer Heidegger kijelentése által.

Amikor arra hivatkozunk, hogy a görögök a létet a jelen időből – ami itt azt jelenti: a prezencia felől – értették meg, akkor ebben nem akarunk túlbecsülendő igazolást látni az interpretációnk számára, mely szerint lehetséges a létet az időből megérteni, de nem tekintjük ezt valamiféle megalapozásnak sem. Azt dokumentáljuk csupán általa, hogy a saját létértelmezésünkben nem másra teszünk kísérletet, mint hogy az antik filozófia problémáit megismételve visszahozzuk, hogy ebben a visszahozásban a problémákat önmagukból radikalizáljuk.¹³⁵

A lét mértékadó meghatározásának radikalizált megértése semmilyen alternatívát nem ismer. Nincs szó arról, hogy valamilyen más létértelmezést kellene

¹³⁴ *Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, GA 5, Klostermann, Frankfurt, 1963., 104. o.

¹³⁵ „Der Hinweis darauf, daß die Griechen das Sein aus der Gegenwart, d.h. aus der Praesenz verstanden haben, ist eine nicht zu überschätzende Bewärung für unsere Interpretation der Möglichkeit des Seinsverständnisses aus der Zeit, nicht jedoch eine Begründung. Zugleich aber ist er ein Dokument dafür, daß wir in unserer eigenen Interpretation des Seins nichts anders versuchen, als die Probleme der antiken Philosophie zu wiederholen, um sie in der Wiederholung durch sich selbst zu radikalisieren.” *Grundprobleme der Phänomenologie*. 449. o.

felmutatni, sokkal inkább olyan gondolkodásról, mely egy adott kontextusba helyezkedve, azon belül követi a hagyományt.

Azonban e gondolkodás hiánya már a Lét és időben megfogalmazott destrukció felületes félreértése kapcsán jelentkezett, mely destrukció kizárólag azt tekinti feladatának, hogy bevetté és üressé vált képzetek leépítésében (kiemelés tőlem – K. L.) a metafizika eredendő léttapasztatát visszanyerje.¹³⁶

Honnan származhat mégis az az értelmezés, miszerint a destrukció célja egyben a metafizika meghaladása, vagyis honnan az alternatíva?

Ennek több magyarázata lehetséges. Egyrészt a destrukció a hagyomány létértelmezésének kontextusán belül maradván is *különböző* létezőtartományokat, és ezzel különböző létmódokat határol el egymástól, de még ha fel is állít közöttük egyfajta viszonyt az eredendőség és a származékosság alapján, a destrukció vezérszava az *elhatárolás* marad, a lényege a különbségtétel, ami radikalizált formában sem jelenti azt, hogy valamilyen oppozicionális-alternatív létértelmezés kidolgozása a célja. A destrukció kiindulópontjában éppen az emberi létmód elhatárolása történik meg, mint amit nem lehet a nem-emberi létezőkre vonatkozó, ezek értelmezése során kidolgozott kategóriákkal megragadni. A *Dasein* mint létező, és az egzisztencia mint létmód megkülönböztetése azonban nem a lét jelenlétként illetve nem jelenlétként történő megértése közötti különbséghez vezet el, hanem a „lét mint jelenlét”-en „*belül*” jön létre a különbség, a *Vorhandensein*, illetve az *egzisztencia* létmódjai között. Az elhatárolással a lét *alapkaraktereként* tekintett jelenlét, illetve a jelenlét hagyomány általi értelmezése lesz megkülönböztetve.

A lét alapkaraktere a jelenlét. A jelenlét hagyományos értelme azonban nem elégséges az ember meghatározására.

Vagyis nem a jelenlét elégtelen az ember meghatározásához, hanem a jelenlét hagyományos értelmezése, ami ebben az esetben *Vorhandenheit*ot jelent. Mi más magyarázhatná meg azt az egyszerű tényt, hogy a *Lét és idő* tematikájába illeszkedő 20-as évekbeli előadások teljes fogalmisága, köztük azok, amelyekkel éppen a hagyományos létértelmezést mozdítja ki Heidegger a magától értetődőség állapotából, mind jelenlét-értelműek, kezdve a *Dasein*-nal, vagy a fakticitással. Ezek a jelenlétformák a lét alapkaraktereként tekintett jelenléttel tartanak rokonságot, vagyis nem megkonstruálható teloszai a filozofálásnak, és nem az esetlegességből az örökkévalóságba emelkedés vágját tükrözik, hanem ellenkezőleg, nem engednek kilépni a fakticitásból, ezt teszik filozófiai tapasztalattá.

¹³⁶ „Doch die Besinnungslosigkeit begann schon mit der oberflächlichen Mißdeutung der in ‚Sein und Zeit‘ (1927) erörterten ‚Destruktion‘, die kein anderes Anliegen kennt, als im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprüngliche Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen.” *Uo.*

Van egy másik oka is annak, amiért a destrukció feladatának egy alternatív létértelmezés felmutatását tekintik. Heidegger maga beszél a *Humanizmus-levélben* arról, hogy a *Lét és időben* nem sikerült végrehajtani a fordulatot, a mű maga még a metafizika nyelvét beszéli. Itt jelentkezne tehát az az alternatíva, amely a metafizika nyelvét beszélő és sikertelennek tartott vállalkozás, illetve a létnek valamely nem metafizikai értelmezése között állna fenn. A *Kehre* azonban nem a jelenlét-metafizikától a nem-jelenlét-metafizikához való fordulást jelenti, hanem a legáltalánosabban megfogalmazva: a létezőtől a léthez, mivel a lét értelmének vizsgálata semelyik létezőtől, még a legkitüntetettebbtől sem juthat el a léthez. A *Kehre*-nek Heidegger szövegeiben konkrétabb meghatározását is megtaláljuk. A *Bevezetés a metafizikába* című előadáshoz csatolt *Függlekben* ez áll:

Az egész mozgása a létmegértéstől a léttörténés felé tart – vagyis a létmegértésnek, amennyiben az mértékadó, a meghaladása.¹³⁷

A *Le Thor-i szemináriumok* egyikén pedig hárommozzanatú fordulatról beszél Heidegger. A *Lét és idővel* a lét értelmének kérdése, majd később a lét igazságának kérdése, végül pedig a lét helyének kérdése jellemzi a gondolkodását. A gondolkodás mozgását pedig a következő mondatban összegzi:

Amennyiben a 'lét értelme' kifejezést feladja a 'lét igazsága' kifejezés javára, a 'Lét és időből' eredő gondolkodás a jövőre nézve magát a lét nyitottságát mint a *Dasein* nyitottságát a lét nyitottsága felé hangsúlyozza. Ez annak a 'fordulatnak' az értelme, amelyben a gondolkodás mind határozottabban a lét mint lét felé fordul.¹³⁸

S bár ezeket a mozzanatok a metafizika létkérdésével állítja szembe, a metafizika itt *pontosan* meghatározott kérdezmódot jelent. Amennyiben a metafizikában a létkérdés a létező létére (*Frage nach dem Sein des Seienden*) mint a létező létezőségére (*Frage nach der Seiendheit des Seienden*) irányult, annyiban a fordulat minden mozzanatában – tehát már a *Lét és időben* is – ellép a metafizikától. A *Kehre* tehát egy nagyon jól meghatározható tematikán belül mozog, melynek csak egyik eleme a gondolkodásnak a metafizikához való viszonya.

A derridai pozícióra nézve mindebből az következik, hogy a jelenlét-metafizika gondolata a destrukció tervének egyik elemét radikalizálja, s magát a tervet ezzel az egy elemmel azonosítva a destrukció feladatát a metafizika meghaladásában látja. Erre a belátásra pedig minden valószínűség szerint a *Kehre* problematikája ösztönzi.

A *Kehre* értelmezése azonban nem szükségképpen vezet ahhoz az alternatívához, melyet Derrida olvas ki belőle. *O. Pöggeler* a fordulatot értelmezve a Heidegger által megadott nyomvonalon halad, s azt mondja, hogy a *Lét és idő*

¹³⁷ *Einführung in die Metaphysik, Anhang*, 218. o.

¹³⁸ *Seminare*, GA 15, 345. o.

nem tart ki a maga által felvetett kérdés mellett, vagyis hogy mit jelent az, hogy *a görögök* a létet jelenlétként értelmezték. Ezért marad a létkérdés még mindig előkészítő fázisban a fundamentálonológiai elemzések után is.

Heidegger nem állít a metafizikai létértelmezés helyére egy másikat. Sokkal inkább azt kérdezi, honnan lehetséges egyáltalán a létet mint létet megérteni, arra irányul a kérdése, hogy mit jelent a 'mint' a 'lét mint lét' fordulatban, vagyis a lét igazságára kérdez rá.¹³⁹

A *Lét és idő* fundamentálonológiai leírása és fenomenológiai módszere elégtelennek bizonyul arra, hogy a lét igazsága, az igazság mint történés megragadható legyen:

A fenomenológiai tekintet igyekszik minden fenoménben a fenomént és a fenomenálisat, vagyis magát a létet is befogni, azonban, mint minden 'görögszülött' 'metafizikai' gondolkodás, képtelen lesz a megjelenés és a lét lényegeredetét, magát a lét igazságát kikérdezni. Ezért Heidegger feladja a fenomenológiát, hogy szóhoz juttassa a lét rejtőzködő létezését. Hogy mi lesz a fenomenológiai mint olyan lényege, ezentúl egy logosz, egy mondás felől kell elgondolni, amelyben a megjelenő és az elterülőként eljövő – vagyis a fenomén – megjelenésbe, költői önmegmutatkozásba hozatik, miközben azonban nem szabad, hogy a lét már mindig előfeltételezett igazsága – mint el-nem-rejtettség – elgondolatlan maradjon.¹⁴⁰

A *Lét és idő*ben is benne rejlik már az ontológiai probléma hermeneutikai felvázolása, hiszen a *Dasein* mint létmegértő eleve hermeneutikai szituációban van. Azonban a *Dasein*ből *kiindulva* nem lehetséges azt megmutatni, hogy az „ember” is a léttörténet mozgalmasságában áll, a maga igazsága is csak a léttörténetben tárulhat fel. Az igazi fordulat tehát az *Ereignis*-ban fejeződik ki, mint ami a lét igazságát történésként gondolja el, és ebben a léttörténeti dimenzióban értelmezi újra az emberi létet. A jelenlét ekkor annak a *szituációnak* a neve, amelyben a lét történeti mozgása az emberi filozofálással összefonódva szóhoz juttatja és a világgá létesülésben történni engedi a lét igazságát. Ennek a komplex jelenléti szituációnak a neve: *Ereignis*. Vele a filozófia lényegileg léttörténeti karakterűvé, maga is történetté és performatív eseménnyé válik.

Günther *Figal* szerint Heidegger soha nem mondta meg, hogy pontosan mit ért a *Kehre* terminuson, azonban az világosan látszik, hogy a *Kehre* fogalom olyan szisztematikus kérdést jelöl meg, aminek tekintetében a *Lét és idő Dasein*-analíziséhez képest a későbbi írások nem jelentenek alternatívát.

¹³⁹ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994., 185. o.

¹⁴⁰ *Uo.*, 166. o.

Heidegger abban, amit a *Sein und Zeit* utáni írásokban a létkérdésről mond, a korai főmunka *Dasein*-analízisét (...) nem vonja kétségbe.¹⁴¹

Figal értelmezéséhez kapcsolódva azt kell mondanunk, hogy nemcsak a metafizikai illetve nem-metafizikai gondolkodás külső szempontú alternatívája mentén nem lehet Heideggert értelmezni, de magán a heideggeri gondolkodáson belül sincs alternatíva a *Lét és idő*, illetve az azt követő gondolkodás között. Helyesebben nem alternatíva van, hanem számos elmozdulás, pozícióváltás, melyek egyike csupán – noha lehet, hogy a legjelentősebb – a *Lét és idő* utáni fordulat. Ezt a legjelentősebb fordulatot Figal sem a metafizika tematikájában értelmezi, hanem olyan tematikaváltásként, mellyel a *Lét és idő* preontológiai létmegértésének vizsgálatát a későbbiekben az ontológiai létmegértés vizsgálata váltja fel. Mindkét tematikában az ontikus egzisztenciális megértés áll a középpontban, azonban míg az előbbi a mindennapi egzisztencia létmegértése felé tájékozódik, addig az utóbbi a filozófiai létmegértést, végső soron a filozófia lehetőségeit kutatja.¹⁴²

Véleményünk szerint ezen értelmezések mindegyike fontos motívumokat tartalmaz, melyek alapján azt mondhatjuk, hogy a heideggeri gondolkodást a maga nyomvonalán kell követnünk, anélkül, hogy e gondolkodás egységes volna vagy a radikális váltások mellett foglalnánk állást. Mindkettő megkönnyítheti ugyan az értelmezést, ellenben számos esetben elbizonytalaníthatja azt. Ezért helyesebb, ha úgy tekintünk Heidegger filozófiájára, mint amely egy lényegi problémát tematizál rendre újra, mivel a probléma természete ezt kívánja meg. Ez az alapprobléma pedig nem lenne más, mint a jelenlét-problematika.

Derrida jelenlét-metafizikai koncepciója tehát a mi értelmezésünk szerint a destrukció tervének leszűkítésével, s egyben kitérésével jön létre. A leszűkítés abban áll, hogy a destrukciónak csak az első fázisát tekinti: a jelenlét a lét általános meghatározása, mely uralja a metafizikát, a teljes filozófiai hagyományt. A kiszélesítés pedig az ebben az értelmezésben rejlő alternatíva megfogalmazása, nevezetesen, hogy a cél a metafizika létértelmezésének meghaladása lenne.

Most már talán sikerülhet egyértelműbb választ adni arra kérdésre, hogy milyen viszonyban áll a dekonstrukció a heideggeri filozófiával. Emlékezzünk arra, hogy Gadamer értelmezése szerint Derrida a heideggeri filozófiához való közelítése során a Husserl-elemzések belátásaiból indul ki. Ezt az értelmezést azért

¹⁴¹ „Durch das, was Heidegger in den nach *Sein und Zeit* entstanden texten zur Frage nach dem *Sein* zu sagen hat, wird die *Dasein*-Analyse des frühen Hauptwerks in ihren zentralen Passagen der *Sache* nach nicht in Zweifel gezogen.” *Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main 1991., 27. o. Olyannyira nem, tehetjük hozzá, hogy a 40-es és 50-es évek szövegeiben, vagyis az elfogadott értelmezés szerint a „*Kehre*” után, vagy a „metafizika meghaladásának” periódusában újból és újból a *Lét és idő* témái bukkanak fel, sok esetben pedig Heidegger egyszerűen csak annyit jelez, hogy egy adott problémát már a *Lét és idő*-ben kifejtett.

¹⁴² *Uo.*

tekintettük korábban csak félig megalapozottnak, mert Derrida maga utal arra, hogy heideggeri motívumokra támaszkodik a Husserl-értelmezése során. A dekonstrukció és a destrukció egybevetése által jutottunk arra a következtetésre, hogy mind a Husserl-, mind pedig a Heidegger-értelmezés háttérében a destrukció tervének egyfajta – az általunk jellemzett – értelmezése áll.

Korántsem biztos, hogy a destrukció tervének értelmezése egyszeriben élet veszi Derrida kritikájának, mely a heideggeri gondolkodás ún. metafizikai motívumaira irányul, viszont a helyzet tisztázásával lehetővé válik a jelenlét-problematika eredeti kontextusában való értelmezése, és elkerülhetjük azt a zsákutcát, melybe akkor kerülnénk, ha motívumokra ellenmotívumok felsorakoztatásával válaszolnánk. Amikor tehát a dekonstrukció stratégiáját és a destrukció tervét egybevetjük, tisztában vagyunk azzal, hogy az egybevetés során elvész mindaz, amit Derrida filozófiája kutat, s azzal is, hogy az általa felvett problémákat nemcsak hogy nem kritizáljuk, de talán nem is érintjük. Ellenben mindenképpen szükséges ezt megtennünk, már csak azért is, mert a dekonstrukció stratégiája a filozofálás lehetőségeit és módját illetően egy általános pozíciót jelöl ki, s így nem pusztán egy filozófiai irányzat koncepciójának tarthatóságáról van szó.

Ebben megerősíthet bennünket *Gerard Guest* tanulmányának egyik fontos megjegyzése is, mely arra hívja fel a figyelmünket, hogy Franciaországban filozófiai és irodalmi körökben elterjedt az az értelmezés, mely „*az ontológiai hagyomány destrukciójának tervét*” a metafizika destrukciójával azonosítja.

Sem az, amit Franciaországban (...) '*a metafizika destrukciója*' elnevezéssel jelölnek meg, (és gyakran a '*filozófia vége*' kifejezéssel cserélnek fel), sem pedig az, amit Derrida nyomán '*dekonstrukciónak*', vagy a '*filozófia dekonstrukciójának*' neveznek, nem felel meg sem módszereit, sem pedig szellemét tekintve azoknak a végső értelemkritériumoknak, melyeket '*az ontológiatörténet destrukciója*' állít maga elé. Vagyis általuk nem teljesülhet '*az eredendő tapasztalatok*' '*pozitív*' elsajátításának a követelménye, mely tapasztalatokból '*a lét első és a továbbiakban mértékadó meghatározását*' nyerhetjük. A '*dekonstrukció*' stratégiája sokkal inkább ezeknek az '*első meghatározásoknak*' a '*gyanúba*' fogására irányul.¹⁴³

¹⁴³ „Ce qu'on entend communément en France, dans les milieux philosophiques et littéraires, sous le nom de '*déconstruction de la métaphysique*' (souvent confondu avec l'expression de '*fin de la philosophie*'), mais pas davantage ce que l'on y entend, dans la mouvance de J. Derrida, par les expressions de '*déconstruction*', ou de '*déconstruction de la philosophie*', ne saurait satisfaire le moins du monde, dans les méthodes comme dans l'esprit, aux exigences de sens extrêmes auxquelles doit satisfaire la '*déconstruction de l'histoire de l'ontologie*' – notamment pas à son exigence d' '*appropriation positive*' des '*expériences originales*' où ont été acquises de haute lutte les '*primes déterminations de l'être*'! Ce dont il s'agit bien plutôt, pour les stratégies de la '*déconstruction*', c'est de jeter le '*souçon*' sur ces '*primes déterminations*', „*Guest: La tournure de l'Événement. Pour situer la „déconstruction” dans la topologie de l'Être.* In: *Heidegger Studies*, vol X, 42. o., 13. lábjegyzet.

Mint említettük, nem kifejezetten Franciaországra vonatkozik ez a megállapítás, hanem egy általánosan elterjedt filozófiai pozíciót érint. (S ezáltal fel is oldódik az a komoly dilemma, amely mindvégig feszültséget okoz Derrida Heidegger-interpretációjának elemzése során. A dilemma abból adódik, hogy abban az időben, amikor Derrida Heideggerre támaszkodva kidolgozza a dekonstrukció stratégiáját, számos mű, így az ebből a szempontból különösen jelentős korai freiburgi és marburgi előadások szövege, még nem látott napvilágot. Az előadások publikálása, és itt szűnik meg a dilemmánk, viszont nem vonta maga után a dekonstrukció jelenlét-koncepciójának Heidegger felőli revízióját.)

Maga Guest, egyébként Gadamerhez hasonlóan, azzal magyarázza e két különböző terv összekapcsolását, hogy Derrida a Husserl-elemzések eredményeit vetíti ki, és viszi tovább a heideggeri filozófia értelmezése során, miközben nem vet számot azzal, hogy

1. Heidegger gondolkodásának „útján” már a *Lét és időt* megelőzően ’alapjában és visszafordíthatatlanul ’megváltozik a *fenomenológia értelme*’, és (Husserllel szemben) olyan ’*lehetőségként*’ értelmeződik, mely a ’*redukció*’ elmélyítésével a ’*transzcendentális fenomenológia*’ által megragadható végső állomáson, a ’*tudaton*’ túlra merészkedik – a ’*Da-sein*’ ’*Da*’-járól van szó, az ’*itt-lét*’ ’*itt*’-jéről, s rajta is túl arról, ami már a *Da*-ban jelentkezik: a ’*lét igazságának végső tájékaról*’, az ’*Ereignis földjéről*’.

De nem vet számot azzal sem, hogy

2. már a *Lét és időt* megelőzően, hermeneutikai szükségszerűségből jelentkezik egy újnemű fenomenológiai feladat: ’*az ontológiatörténet destrukciójának*’ (...), vagy másként fogalmazva a ’*dogmatikus tradíció destrukciójának*’ a feladata, amit (a ’*gyanú korának*’ legszebb pillanataiban), kissé talán túl elhamarkodottan, egyszerűen csak ’*a metafizika destrukciójaként*’ értenek meg.¹⁴⁴

E két kitétel nem csak arra mutat rá, hogy elengedhetetlen az *ontológiai hagyomány destrukcióját* és a *metafizika dekonstrukcióját* egybevetni, de egyben azokat a kritikus pontokat is megnevezi, melyek kijelölik az egybevetés terepét. Mint látjuk a problémák sorrendjén, Guest a destrukció feladatát a

¹⁴⁴ „...1./ la profonde et irréversible ‚mutation de sens‘ de la ‚phénoménologie‘, ressaisie quant à elle (en amont de Husserl) ‚comme possibilité‘, et qui en approfondit vertigineusement la ‚réduction‘: jusqu’ à y retourner en un ‚lieu‘ situé puissamment en retrait de toute ‚conscience‘ ultimement accessible à une ‚phénoménologie transcendentale‘ – il s’agit du ‚Da‘ de ‚Da-sein‘, du ‚là‘ de l’ ‚etre-le-là‘, et au-delà: de ce qui, déjà, s’y annonce comme l’ultime ‚contrée‘ de la ‚vérité de l’être‘ et comme ‚pays‘ de l’ ‚Ereignis‘, et 2./ la nécessité hermeneutique induite, dès avant *Etre et temps*, d’une tâche phénoménologique d’un nouveau genre: la ‚destruction de l’histoire de l’ontologie‘ (‚die Destruktion der Geschichte der Ontologie‘), celle-là même de cette ‚destruction de la tradition dogmatique‘ qui se trouva peut-être un peu trop expéditivement interprétée en français (aux plus beaux moments de ‚l’ère du soupçon‘!) comme celle d’une pure et simple ‚destruction de la métaphysique‘.” *Uo.*, 41. o.

fundamentálontológiai terv kontextusában értelmezi, ahogyan az valójában a *Lét és időben* is meghatározást nyer.

b/ A jelenlétfogalmak konstellációja – Derrida értelmezésében

Most arra szeretnénk rámutatni, hogy a jelenlét-metafizika kifejezéssel megnevezett interpretációs alapelv problematikussága különösen akkor tűnik ki, amikor a jelenlét értelmű fogalmak konstellációjának felvázolása után bizonyos heideggeri gondolatok értelmezésére egész egyszerűen nem nyílik tér.

Mint minden fogalmi konstelláció, úgy a jelenlét értelmű fogalmak konstellációja is mindig egy adott tematikán belül vázolható fel. Ezért meglepő, hogy noha Derrida felveti ennek szükségességét, sőt jelzi is, hogy ezek a konstellációk időről időre változnak, a változások „okát” már nem kutatja. Azt szintén jelzi, hogy a jelenlét értelmű fogalmak egész láncolatával találkozunk Heideggernél, de hogy hogyan kapcsolódnak a láncszemek egymáshoz, azt már nem elemzi.

Ehelyett valamilyen általános értelmet keres a jelenlétfogalmak mögött, amittől az a látszat keletkezik, mintha a jelenlét-problematika egyértelmű lenne. Az „általában vett jelenlét” megnevezésére a francia *présence* fogalmat használja, melynek jelentése tulajdonképpen az egyik heideggeri jelenlétfogalom jelentésével, a *Vorhandenheit*ként értett jelenléttel egyezik meg. Az általában vett jelenlét kifejezést az *Anwesenheit*tal is azonosítja, így az a látszat keletkezik, mintha az *Anwesenheit* a *Vorhandenheit* szinonimája lenne. Az azonosítást tulajdonképpen a görög *úszia* fogalma motiválja, melyet Heidegger hol *Anwesenheit*ként, hol pedig *Vorhandenheit*ként értelmez, viszont minden esetben következetesen megkülönbözteti egymástól ezt a két fogalmat és az általuk megnevezettet. Lentebb kísérletet teszünk a különbségük meghatározására.

Az, hogy Derrida a jelenlét általánosan elfogadott jelentését a *Vorhandenheit*tal azonosítja, védhető pozíció. A *Vorhandenheit*ként értett jelenlét Heidegger filozófiájában nem esik át sem jelentésmódosuláson, sem pedig a fogalom funkciója nem változik: minden esetben a pusztán fennállót, a kéznéllevőt, a tárgyat, a teoretikus rápillantás számára feltáruló jelen lévő létező létét nevezi meg vele, ami szerinte a hagyományos ontológia egyedüli és magától értetődő létfogalma volt. Viszont nem hagyható figyelmen kívül az a tény, hogy a *Vorhandenheit*ként értett jelenlét fogalmát Heidegger származtatottnak tekinti, mint amely az *Anwesenheit*ként meghatározható jelenlét egy bizonyos értelmezését foglalja magában.

Az *Úszia és grammé* utolsó lapjain Derrida arra hívja fel a figyelmünket, hogy a jelenlét-problematika Heidegger gondolkodásában többszörös átalakuláson megy keresztül, s ezeket a változásokat a fogalmak jelentéskörének módosulását alapul véve lehet felvázolni.

A latin *presentia* szóban nem könnyű elgondolni a Heidegger szövegében megvalósuló, differenciát teremtő mozgásokat. Nehéz és óriási a feladat. Csak

egyetlen viszonyítási pontot szeretnénk most megmutatni. A *Lét és időben* és a *Kant és a metafizika problémájában* nagyon nehéz – s itt szeretnénk azt mondani: lehetetlen – szigorúan különbséget tenni a jelenlét mint *Anwesenheit* és jelenlét mint *Gegenwärtigkeit* (jelen a fennállás időbeli értelmében) között. Az általunk idézett szövegek szándékosan nem különböztetik meg e kettőt. A metafizika így a lét értelmének jelenlétként történő meghatározását jelentené, még hozzá egyidejűleg mindkét értelemben.¹⁴⁵

Az idézetből nyilvánvaló, hogy Derrida ezeket a korai Heidegger-előadásokat úgy tekinti, melyekben a metafizikai létértelmezés meghatározására történik kísérlet. Olyannyira, hogy a metafizika mint olyan szerinte nem is jelentene mást, mint egy bizonyos létértelmezést, mégpedig jelenlétet egyszerre az *Anwesenheit* és a *Gegenwärtigkeit* értelmében. Ha azonban felütjük az általa is idézett Kant-könyvet, ott ez áll:

Mi rejlik abban, hogy az antik metafizika az *ontos on-t* – a létezőt, mely oly módon létező, ahogyan létező csak létezőn lehet – *aei on*-ként határozza meg? A létező létét itt nyilvánvalóan a fennállás és az állandóság felől értik meg. Milyen kivetülés rejlik ebben a létmegértésben? Az időre történő kivetülés, mert az 'örökkévalóság', mint egyfajta 'nunc stans', 'állandó' 'mostként' mindenképpen az időből van megragadva. Mi rejtőzik abban, hogy a tulajdonképpeni létezőt mint *úsziát* és *parúszsiát* egy bizonyos jelentésben értik meg, mely alapvetően 'jelenlevést', a közvetlenül és mindenkor jelen idejűként birtokoltat, magát a '*birtoklást*' jelenti? Ez a kivetülés azt fejezi ki: a lét a *jelenlétben való fennállás* (*Beständigkeit in Anwesenheit*) megnevezése. Nem torlódnak-e fel ily módon, mégpedig a lét spontán megértésében az időmeghatározások? A közvetlen létmegértés nem tartózkodik-e minden ízében egy eredendő, ám ugyanakkor magától értetődő kivetülésben, mely létmegértés az időre vetül ki? Akkor a létért vívott minden harc már mindenkor az idő horizontján mozog?¹⁴⁶

Amint látjuk, ebben a néhány bekezdésben Heidegger kérdéseket fogalmaz meg, nem pedig válaszokat. A kérdések pedig csak arra irányulnak, hogy helyes úton járunk-e, amikor a létmegértést az idő felől vizsgáljuk. Nem lépünk túl tehát az antik hagyomány példáit felsorakoztatva azokon a bizonyos „külső dokumentumokon”, melyek a vizsgálat útját jelölik ki, nem pedig a vizsgálat eredményeit. A másik lényeges vonás, amire fel kell figyelniünk az, hogy a metafizika *úszia*- vagy *parúszia*fogalma nem azonos az *Anwesenheit*tal. A metafizika ugyanis a létet a *jelenlétben való fennállásként*, a *közvetlenül birtokoltként*, *birtokként* határozza meg (*Beständigkeit in Anwesenheit*). Ebben az értelemben a metafizika létértelmezése már specifikus esete a jelenlét (*Anwesenheit*) értelmének. A harmadik döntő mozzanat, hogy a *Gegenwärtigkeit* fogalma nem bukkan

¹⁴⁵ *Úszia és grammé*, in: Vulgo, 125. o.

¹⁴⁶ *Kant und das Problem der Metaphysik*, 233. o.

fel a szövegben, noha az kiderül belőle, hogy a jelenlétben való fennállás időbeli fennállást jelent.

Fentebb a hagyomány emberértelmezése kapcsán láttuk, hogy Heidegger nem a jelenlétet mint olyat, hanem ennek hagyományos értelmezését tekinti metafizikainak, s az ember létének meghatározására alkalmatlannak. S noha a fennállás értelmében vett jelenlét (*Beständigkeit*), vagy a *Vorhandenheit*ként értett jelenlét bizonyos és jól meghatározható értelemben az *Anwesenheit* (értelmezésének) specifikus esete, ebből nem következik, hogy az *Anwesenheit* az „általában vett jelenlét”¹⁴⁷ nevezné meg, vagy a lét általános meghatározása volna.

Az *Anwesenheit* a lét alapkaraktere, későbbi fogalmakkal élve: a lét megnyilvánulásának módja.

Haladjunk tovább Derrida szövegében:

A *Lét és idő*n túl úgy tűnik, a *Gegenwärtigkeit* (az *úszia* alapmeghatározása vagy alapmeghatározottsága) egyre inkább csak az *Anwesenheit* értelmét szűkíti le. Az *Anaximandrosz*ban Heidegger ennek következtében beszélhet 'ungegenwärtig Anwesende'-ről. A latin *presentia* (Präsenz) szó pedig egy másfajta megszorítást jelölne a szubjektivitás és a reprezentáció felől.¹⁴⁸

A *Gegenwärtigkeit* nem tekinthető ilyen egyértelműen az *úszia* alapmeghatározásának vagy alapmeghatározottságának. Fentebb láttuk, hogy Heidegger a fennállást, a birtoklást tekinti annak. Így a *Gegenwärtigkeit* és az *Anwesenheit* viszonyának értelmezésekor több szempontot kell szem előtt tartani.

Derrida e két fogalom viszonyát két különböző korból származó gondolat alapján határozza meg. Az első meghatározás szerint a *Lét és idő* tájékán e két fogalom szinonimája egymásnak, mindenesetre megkülönböztetés nélkül használja őket Heidegger. A másik megjegyzésében pedig azt mondja, hogy a *Lét és idő* után (a példája a 40-es évekből származó *Anaximandrosz*-tanulmányból való) a *gegenwärtig* korlátozza az *Anwesenheit* jelentését.

Először is fontos tisztáznunk, hogy a *Gegenwart*, *gegenwärtigen*, *gegenwärtig* fogalmak a *Dasein* időbeliségének fogalmai, vagyis nem mostszerű jelenpillanatot ért rajta Heidegger. Ezért az *úszia* időbeli alapmeghatározása, mivel e fogalom az ún. vulgáris időszemléletben gyökerezik, sokkal inkább a most, illetve a mostpillanat örökkévalóságba való kiterjesztése lehet. Így az *Anwesenheit* és a *Gegenwärtigkeit* rokon értelműsége éppen arra utalhat, hogy *Anwesenheit* és *Vorhandenheit*, valamint *Gegenwärtigkeit* és mostpillanat között ugyanaz a származtatott viszony áll fenn.

¹⁴⁷ *Úszia és grammé*, 126. o. franciául: „La présence en général (Anwesenheit).”

¹⁴⁸ *Uo.*, 125. o.

Amikor viszont azt vizsgáljuk, hogy a *Gegenwärtigkeiteit* hogyan szűkíti az *Anwesenheit* jelentését, akkor számot kell vetnünk azzal, hogy az *Anaximandrosz*-ban az *ungegenwärtig Anwesendes* kifejezést az a törekvés hívja életre és értelmezi, hogy az időt értsük meg a jelenlétből, ne pedig fordítva. A *Gegenwärtigkeiteit* tehát egyik esetben sem az ún. hagyományos létfogalom meghatározottsága, hanem éppen a hagyományos létfogalom értelmezésekor feltáruló időbeliséget nevezi meg. Az első esetben a *Dasein* időbeliségének egyik eksztázisára utal, a másik esetben pedig a léttörténet felől meghatározott idő jelenére, mely jelen a megnyilvánuló lét értelmezése.

A *presentia* (*Präsens*) terminus ellenben nem korlátozza semmi felől a jelenlét értelmét, hanem a *Grundprobleme der Phänomenologie*-tól a temporalitás (a létmegértés időbeli horizontja) egyik sémájának a megnevezése.

Derrida végkövetkeztetése ezek után így hangzik:

A jelenlét meghatározásának eme láncolata, vagyis a lét értelmének kezdeti, görögök általi meghatározása alapján most már pontosabban minősíthető a metafizikai szövegek heideggeri olvasata és a heideggeri szövegek általunk végzett olvasata. A heideggeri de-limitáció hol a jelenlét egy szorosabb meghatározása felől egy kevésbé szoros meghatározása felé való elmozdulást, s ezáltal a jelenlévőtől a lét mint jelenlét eredendőbb elgondolása felé való visszatérést, hol pedig erre az eredendő meghatározásra való rákérdezést, és e meghatározást bezárkózásként, a görög-nyugati filozófiai hagyomány bezáródásként való elgondolását jelenti.¹⁴⁹

Ezzel az értelmezéssel, mely a jelenlét-problematikát kettős feladatként: egy fenomenológiai és egy történeti-fenomenológiai vizsgálat feladataként határozza meg, néhány kitétel elfogadása mellett egyet értünk. Az első kitétel: A heideggeri filozófián belül a jelenlét-problematikának eme változása nem a *Kehre* egyetlen fordulatával, vagy az *egyetlen Kehre* fordulatával jellemezhető, és nem vezet a metafizikai *versus* nem metafizikai alternatívájához, hanem olyan állandó fluktuációról van szó, mely a problematika többszöri újratematizálásaként értelmezhető. A második: a jelenlét-fogalmak értelme és konstellációja az újabb és újabb tematikák szerint módosul, nem pedig a metafizikai *versus* nem metafizikai opozíció szerint rendeződik el. A harmadik: a jelenlét-problematika szorosabb és tágabb értelmezése a fogalmi differenciálás szerint értelmezhető, ahol a szorosabb értelmezés a jelenlét értelmének legkülönbözőbb aspektusait fogalmilag is rögzíti, ugyanakkor a tágabb értelmezés nem érvényteleníti, hanem hallgatólagosan érvényesnek tekinti és felhasználja a korábbi fogalmi differenciákat, csak az adott tematika szempontjából közömbösnek tekinti azok felelevenítését.

Most felvázolunk néhány olyan problémát a jelenlét-fogalmak használata kapcsán, melyek Derrida pozíciójából egész egyszerűen nem értelmezhetők.

¹⁴⁹ *Uo.*

1. Heidegger a 20-as években, amikor a fő célja a létkategóriák és létmódok szétválasztása, a *Vorhandenes* és az *Anwesendes* szavakat valóban megkülönböztetés nélkül, egyformán alkalmazza, viszont következetesen a nem emberi létezőket nevezi meg velük, hiszen az embert következetesen *Daseinnak* nevezi. A 30-as években azonban *Anwesendesként* beszél a *Dasein*ról is. Ezt nem lehet másképpen megérteni, csak úgy, ha figyelembe vesszük a tematika változását. Az újabb, a léttörténet gondolata köré szerveződő tematikájában ugyanis bizonyos szempontból lényegtelenné válnak azok a finom különbségek, melyek a destrukció tematikájában jelentőséggel bírtak. A *Dasein* – akárcsak a nem *daseinszerű* létező – *Anwesendes*, de ez nem jelenti azt, hogy *Vorhandenes* lenne. Sokkal inkább arról van szó, hogy a fundamentálonológia alapvető belátása a 30-as évekbeli előadásokban már előfeltételként működésbe lép, és e szerint a jelenlévők jelenkaraktere a *Dasein* időbeliségében alapozódik meg, mely időbeliség a létmegértés horizontját alkotja, a transzcendáló kivétel pályáját, mely a létezőknél való tartózkodás lehetősége. Így minden jelenlévő csak azáltal lesz jelenlévő, hogy a *Dasein* jelenlétet hoz el rá, azaz a létező a létmegértésben álló *Dasein* által lesz felfedve, jön létbe. Vagyis nem elhanyagolhatóvá vált a létezők megkülönböztetése, hanem feltárult immár annak a létértelmezésnek az a priori struktúrája, melyben olyasmi, mint *Anwesendes* létezőként megértetté válhat. Ugyanakkor a fundemantálonológiához képest módosul az új tematikában az az elem, hogy noha a létmegértés a *Dasein*ban alapozódik meg, a *Dasein* nem végső, transzcendentális vonatkoztatási pont immár, hanem maga is involválódik a léttörténet mozgalmasságában, a lét értelme nem „belőle” ered, ő csak megragadja a történetileg megnyilvánuló létet. Mind a *Dasein* mind pedig az általa feltárt létezők, a lét történésének a „produktumai”, mely lét azonban csakis a *Dasein*t „igénybe véve” tárulhat fel, nyílhat fel, léphet ki az el-nem-rejtettségből. A *Dasein* mint létmegértő és feltáró tehát *nem* módosul a *Lét és idő*höz képest, csak egy másik tematikában, más szerepben tűnik fel.

2. Ugyancsak értelmezhetetlen a tematikaváltás elemzése nélkül, hogy miért beszél Heidegger az *Anaximandrosz*-ban jelen idejű(leg) illetve nem jelen idejű(leg) jelenlévőről (*das gegenwärtig und ungegenwärtig Anwesende*). Ahhoz, hogy ezt a jelzőt megértsük, véleményünk szerint nem abban az irányban kell elindulni, amelyikben Derrida teszi. Szerinte ugyanis ennek a kifejezésnek a felbukkanása azt jelzi, hogy Heidegger gondolkodásában a jelenlét egy szorosabb elgondolásától egy szélesebb elgondolása felé történik elmozdulás. Azonban Heidegger magában a szövegben jelzi, hogy nem ilyesmiről van szó, mert a jelzők nem valamilyen általános fogalomértelmet specifikálnak. És egyúttal figyelmeztet arra, hogy ne a fogalmi vélekedésünk megszokása alapján értelmezzük a gesztusát. A jelen idejű, illetve nem-jelenidejű jelenlét kifejezés jelzői azt hivatottak kifejezni, hogy míg korábban a jelenlétet gondolta el az idő felől (a jelenlétben időmozzanat van, tehát az idő felől kell elgondolni), addig az *eonta* kapcsán Anaximandrosz létértelmezését elemezve arra a belátásra jut,

hogy az időt kell a jelenlétből megérteni.¹⁵⁰ Itt nyilván az idő már nem abban az értelemben szerepel, ahogyan a korábbi írásokban, hiszen nem egy eleve adott pályáról van szó, melyre a létértés kivetül, hanem Heidegger az új tematikába a régieket is belefoglalva magát az időt is a léttörténet felől értelmezi. A lét mint megmutatkozás nem a – Dasein időbeliségének eksztatikus mozzanataként, illetve eksztatikus-horizontális sémájaként értett – jelen időben tárul fel, hanem a nyitottságba érkezik, *amit jelennek nevezünk*, s a nyitottságból távozván lesz távollevővé, vagy még meg nem érkezettként, távolmaradóként ad hírt magáról, *amit múltként, illetve jövőként értelmezünk*. A feltűnésének jelenléte konstituálja a jelen időt, és mivel eltávozva vagy távol maradván korántsem nem létező, hanem a szó szoros értelmében továbbra is (jelen) van, a nem-jelenidejű *ennek* a jelenlétnek és nem az „általában vett jelenlétnek” a jelzője.

3. Továbbá, ha a jelenlét valamiféle meghaladásra váró létértelem lenne, értelmetlen marad az is, miért kérdezi Heidegger a *Die Sprache* című előadásában, ahol a hívó költői szóban megidézett jelenlétről és a teremben jelen lévő létezők jelenlétéről esik szó, hogy melyik a tulajdonképpenibb, vagy szó szerint a magasabb jelenlét (ugyanaz a szó: *Anwesenheit, Anwesendes*).¹⁵¹ Ha nem tárjuk fel, hogyan kerül át a jelenlét-problematika a lét igazságának tematikájába, s hogyan tematizálja ebben a nagyobb egységben a világ epiphániájában megtörténő világgá létesülés (*Weltwerden*) eredendő tapasztalatát Heidegger, amikor a filozófiai mondás és a költői mondás rokonságát a *mitoszon* keresztül bemutatja, nem tudjuk elhelyezni ezt a különbséget a kétféle jelenlét között. Hogy nem a jelenlét általánosabb, vagy szorosabb értelmezéséről van szó, az bizonyos. Így tehát az a fogalmi konstelláció, amellyel Derrida dolgozik, mindenképpen elégtelennek tűnik a heideggeri jelenlét-problematika rekonstrukciójához.

4. Arról nem is beszélve, hogy semmi nem indokolja, hogy a konstelláció felvázolásában jelentkező nehézséget azzal hidaljuk át, hogy a jelenlét valamiféle, mégoly általános fogalmát iktatjuk be, mondván ez a fogalom minden jelentést magába foglal. Ez az általános fogalom nem lehet ugyanis sem az *Anwesenheit* (bár Heidegger mindvégig ezt tekinti a lét alapkarakterének), hiszen láttuk, hogy az *Anwesende* egyik esetben erősen differenciált viszonylatban bukkan fel, egy másikban általános gyűjtőnévként, egy harmadikban pedig a

¹⁵⁰ „Wenn wir jedoch das ‚gegenwärtig‘ zur näheren Bestimmung von *eonta* gebrauchen, sind wir daran gehalten, das ‚gegenwärtig‘ aus dem Wesen der *eonta* und nicht umgekehrt zu verstehen.” *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, GA 5, Klostermann, Frankfurt, 1963. 342. o. „Amikor tehát a ‚jelen idejűt‘ az *eonta* közelebbi meghatározásaként használjuk, az a szándék vezet bennünket, hogy a ‚jelen idejűt‘ értsük meg az *eonta*-ból, nem pedig fordítva.”

¹⁵¹ „Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her: her: ins Anwesen, hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen?” M. Heidegger: *Die Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, 12te Aufgabe, 2001. 21. o.

titokzatosságig specifikus értelemben.¹⁵² Ugyanígy nem lehet ez a fogalom a *présence*, ami a latin *presentia* francia megfelelője lenne, mivel ez Heideggernél – aki ugyancsak a latin szóra hivatkozik – egy adott korszakban és egy adott tematikában nagyon konkrét jelentéssel rendelkezik, s ezt a jelentését más korszakban és más tematikákban is megtartja. *Präsenz* a temporalitás (azaz az ontológiai, teoretikus létmegértés időhorizontjának) egyik sémáját nevezi meg, és ahogyan a temporalitás különbözik a jelenvalólét időbeliségétől, ami „a jelenvalólét transzcendentális alapstruktúráját” (*transzendente Grundstruktur des Daseins als Zeitlichkeit*) alkotja, úgy különbözik a *Präsenz* a *Gegenwart*tól.

Mindebből legyen elég azt a következtetést levonni, hogy a fogalmak jelentése, amennyiben figyelünk a tematikák változásaira, nagy pontossággal beazonosítható, a konstellációjuk pedig felvázolható. Vagyis a heideggeri gondolkodás fentebb meghatározott fluktuációja ugyan utalhat arra, hogy a kitűzött feladat elérése – a létkérdés megfogalmazása – bizonytalan marad, de ez a bizonytalanság nem jellemzi az adott tematikák interpretációját. Ezért mi is ebbe az irányba haladunk tovább.

¹⁵² Heidegger szintén az Anaximandrosz-elemzésben utal arra, hogy a jelen levő közelebbi meghatározására használt kifejezésekből nem szabad arra következtetni, hogy ezek egy általános fogalom aletei csupán. „Das im weiteren Sinne Anwesende dürfen wir jedoch niemals, nach der Gewohnheit unseres begrifflichen Meinens, als den allgemeinen Begriff vom Anwesenden, im Unterschied zu einem besonderen Anwesenden, dem gegenwärtigen, vorstellen, denn in der Sache ist es gerade das gegenwärtig Anwesende und die in ihm waltende Unverborgenheit, die das Wesen des Abwesenden als des ungegenwärtig Anwesenden durchwalten.” *Uo.*, 343. o. [„A szélesebb értelemben vett jelen levő fogalmát mindazonáltal soha nem szabad úgy tekintenünk – ahogyan azt fogalmi vélekedésünkben megszoktuk – mint a jelen lévő általános fogalmát, mely ellentétben állna az egy különös jelen levőt, a mi estünkben a jelen idejűleg jelen levőt megnevező fogalommal, hiszen a dolog természete szerint a jelen idejűleg jelen levő és a benne működő el-nem-rejttség hatja át a távol levő mint nem jelen idejűleg jelen levő léte-zést.”]

III. A JELENLÉT-PROBLEMATIKA HEIDEGGERNÉL

1. A jelenlétfogalmak differenciálódása a fundamentálonológia tematikájában

A harmadik fejezetben a jelenlét-problematikát a *Lét és idő*, illetve az ahhoz kapcsolódó előadások alapján abban a formában mutatjuk be, ahogyan az a fundamentálonológia tematikájában megfogalmazódott. Ez a tematika számunkra kitüntetett jelentőséggel bír, nemcsak azért, mert a jelenlét-problematikát itt vázolja fel Heidegger először és a későbbiekre nézve is mértékadóan, hanem azért is, mert ezekben a korai írásokban végzi el a különböző jelen(lét)fogalmak meghatározását, és ezek a fogalmak itt nyerik el a legteljesebb konstellációjukat. A problémafelvetés és a fogalmi megragadás pedig olyan támpontot jelent, amely alapján a későbbi elmozdulásokat értelmezni lehet. Ezeket az elmozdulásokat fentebb már jeleztük, de itt is be kell érünk majd néhány utalással, mert részletes vizsgálatuk túllép ennek a dolgozatnak a keretein.¹⁵³

Heidegger követve indokolt és célszerű a jelenlét-problematikát – a fundamentálonológián belül is – a destrukció tematikájában bemutatni.¹⁵⁴ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Heidegger itt arra tesz kísérletet, először és ebben a formában utoljára, hogy felépítsen egy kellően differenciált fogalmi rendszert, mely alkalmas arra, hogy a destrukció logikája alapján az *eredendő és a származékos*, illetve a *tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni* fenoménjeit és formáit a jelennek, a jelen időnek és a jelenlétnek felmutassa és hozzáférhetővé tegye. Mindeközben tisztában kell lennünk azzal, hogy magát a destrukciót a lét értelmére vonatkozó kérdés kidolgozása hívja életre, ezért mindent átfogó tematikaként a megértés időbeliségét feltáró elemzéseknek lesz a legfontosabb szerepük. Mivel dolgozatunk elsődlegesen a jelenlét és jelen idő értelmét hordozó fogal-

¹⁵³ Ennek részben az is az oka, hogy időközben napvilágot láttak Heidegger korai egyetemi előadásai, melyek sokat elárulnak módszertani előmunkálatairól. Az egyik következtetés, melyet ezekből levonhatunk az, hogy Heidegger a filozófiát nem egyszerűen a husserli fenomenológiától eltérő, vagy azt ontológiává kiszélesítő fenomenológiaként gondolta el. A különbséget sokkal inkább úgy ragadhatjuk meg, ha azt mondjuk, hogy az alapvetően leíró jellegű filozófiát a megtörténő gondolkodással akarta felváltani. Módszertani előmunkálatai is azt célozták, hogy azokat a feltételeket megteremtse, amelyek mellett a lét történése „rácsatlakozó” gondolkodás képes megőrizni ezeket a tapasztalatokat, melyek csak magában a filozofálásban lesznek tapasztalatokká.

¹⁵⁴ A destrukció tervét mi a *Lét és idő* és a közvetlenül idekapcsolódó előadások alapján mutatjuk be. De ha helyesen értjük a feladatot, akkor világossá válik, hogy mielőtt a tervet kifejezett formában előadta volna Heidegger, már működtette a destrukciót.

makra koncentrálnak, a fundamentálonológiai elemzéseket erősen redukált formában mutatjuk be.

A másik megjegyzésünk a kifejtés menetére vonatkozik. A probléma és a feladat természetéből adódóan Heidegger elemzései a hermeneutikai szituációnak megfelelően körkörösén haladnak, gyakran megelőlegezve, néhol előfeltételezve olyan ismereteket is, amelyek az elemzés egy későbbi pontján kerülnek tárgyalásra. Emiatt alakulhat ki az olvasóban az az érzés, hogy gyakran ismétlésekbe bocsátkozunk, máskor meg az, hogy valami következetlenség rejlik az eszme-futtatásban. Mivel a megértés körszerkezetét nem cserélhetjük fel a kifejtés lineáris sorával anélkül, hogy valami veszendőbe ne menne, az itt következők szükségképpen reduktív módon, elsősorban a fogalmi tisztázás szándékával közelítik meg a problematikát.

A/ A destrukció és a fenomenológiai kronológia eszméje

a/ A fenomenológiai kronológia

A dekonstrukció értelmezési stratégiájának bemutatásakor már érintettük a heideggeri destrukció problematikáját, és arra jutottunk, hogy Derrida Heidegger tervének és szándékának egyoldalú értelmezéséből alakítja ki a maga jelenlétf metafizikára vonatkozó koncepcióját és az erre épülő interpretációs eljárását. Ott csak néhány problematikus momentumon keresztül közelítettünk a destrukció tervéhez, most viszont a „saját” kontextusában rekonstruáljuk.

Közismert, hogy Heidegger a *Lét és idő* Bevezetésében, ahogyan a többi, ek-kortájt tartott előadásában is, a filozófiát a létre irányuló gondolkodásként meghatározva, a létkérdés újbóli feltételének szükségességéből indul ki, amit a következő lépésekben „igazol”: „A létkérdés ma feledésbe merült.” Feledésbe merült annak ellenére, hogy a filozófiai gondolkodást mindig is ez ösztönözte, azonban Platón és Arisztotelész óta „egy igazi vizsgálódás témájaként” nem vetette fel senki. A létfeledés nem csak annyit jelent, hogy a létre vonatkozó kérdés kifejezett formában nem bukkan fel a filozófiában, hanem és elsősorban azt, hogy a ránk hagyományozódott ontológiai örökség érthetlenné, jelentéktelenné, közömbössé vált. Közhelyek és előítéletek mentén gondolkodunk (a lét-ről), amelyek annyiban tanúskodnak létfelejtésről, amennyiben elzárják a lét értelmére vonatkozó *kérdés* elől az utat. Ugyanakkor „mindenki megérti: az égnek kék színe van, vidám vagyok és az efféléket”. A lét értelmének problémája a magától értetődőség álarcában jelentkezik. A magától értetődőben megbúvó zavarodottság azonban árulkodó: eleve létmegértésben élünk, a lét értelme mégis homályba burkolózik.

A preontológiai létmegértés faktuma és az ontológiai hagyomány létértelmezésének kiüresedése miatt *lehet* és *kell* a létkérdést újból feltenni. A kérdés feltétele során azonban – a későbbi korok vezérgondolata: a léttörténet miatt – az előfeltevés-mentességet szem előtt tartva nem lehet a naivitás pozíciójába he-

lyezkedni, hanem a legvalóságosabb módon bele kell merülni a hagyományba, hogy

az antik ontológiai hagyomány átöröklött állományát azokra az eredendő tapasztalatokra bont[suk] le, melyekben a lét első és a továbbiakban mindent irányító meghatározását nyerjük.¹⁵⁵

Miben található a vizsgálódás kiindulópontja? Mik lennének ezek az eredendő tapasztalatok, milyen értelemben lehetnek eredendők, és megőrizve eredendőségüket miként válhatnak mégis ismét tapasztalattá? Még mielőtt a hagyományos ontológia létfogalmát elemezné, arra a feltűnő tényre hívja fel Heidegger a figyelmet, hogy a preontológiai gondolkodásra éppúgy jellemző, mint az ontológiáira, hogy a létezőket időbeli, időtlen és idő feletti létezőkre osztja, tehát valamilyen – még pontosításra szoruló értelemben – az idő szempontjából osztályozza őket. Egy-egy létező megértése és jellemzése során pedig szakadatlanul az idővel való kapcsolatát helyezzük előtérbe: a létezőt létében a keletkezése, a fennállása és az elmúlása határozza meg. Ugyancsak különös figyelmet érdemel az is, hogy a preontológiai szemléletmódnak ezek a jellemzői egyben a korai görög gondolkodás létértelmezésnek visszatérő szempontjai is, ami arra utal, hogy a filozófia a kezdeteinél olyan létfelfogást dolgozott ki, illetve a létnek olyan szemléletére támaszkodott, mely a preontológiai, tehát prefilozófiai vagy más néven mindennapi létezés során határozza meg a létezőkhöz való viszonyát az embernek. Ennek az atematikus és reflektálatlan létviszonynak az is a jellemzője, hogy a mindennapi létmódba „beleveszvé”, a lét meghatározott régiójára, a létezőkre mint a léttel együtt közvetlenül adott, „itt talált” „világ” létezőire irányul. Így

a destrukció azzal a feladattal találja magát szemben, hogy az antik ontológia talaját a temporalitás fényében kell interpretálnia. Eközben nyilvánvalóvá válik, hogy a létező létének antik értelmezése a „világ”-ra, illetve a tágabb értelemben vett „természet”-re orientálódik, s hogy a lét megértését valóban az időből nyeri. Ennek külső dokumentuma – s persze *nem* több ennél – a lét értelmének *parúszia*ként, illetve *úszia*ként való meghatározása, ami ontologiai-*ilag*-temporálisan „jelenlétet” (*Anwesenheit*) jelent. A létezőt a maga létében mint „jelenlétet” (*Anwesenheit*) fogják fel, vagyis egy meghatározott időmódusra, a jelenre (*Gegenwart*) való tekintettel értik meg.¹⁵⁶

A hagyományos ontológiai létfogalom tehát abból a szempontból szolgál útmutatóként, hogy benne egybegyűlik mindaz, amit a lét preontológiai megértésében is faktumként leltünk fel: a létfogalom idő felőli meghatározottsága, a létmegértésnek a világra, tágabb értelemben a természetre való orientációja. Azonban a destrukció tervének ez csupán az *első fázisa*, a vizsgálódás kiinduló-

¹⁵⁵ *Lét és idő*, 115. o.

¹⁵⁶ *Uo.*, 118. o.

pontja, mely a hagyomány létértelmezésében és a preontológiai létmegértésben külső dokumentumokat – és ennél nem többet – lát. Ezekre a külső dokumentumokra támaszkodva, az látszik *relevánsnak*, ha nyomába eredünk annak, hogy honnan, miként és milyen felfogásban kerül a (lét)megértésbe az idő mozzanata. Vagyis, ha a hagyományos létfogalomban rejlő időt a létmegértő létszerkezetében feltárandó időbeliségre való tekintettel, a fogalom megképződéséhez vezető léttapasztalatot és -szemléletet pedig az embernek a létezőkhöz való egy bizonyos – a maga specifikumában és kitüntettségében még közelebbi meghatározást igénylő – viszonya felől értelmezzük. A kritikai szándék érvényesítése mellett sem jogosítanak viszont fel bennünket ezek a külső dokumentumok arra, hogy bármiképpen kétségbe vonjuk ennek a létértelmennek a jogosultságát, a helyénvalóságát, és rosszul értelmezett kritikusaiként „megítéljük” és a cáfolatára vagy „meghaladására” törekedjünk. Az igazi feladat ugyanis abból adódik, hogy sem a preontológiai létmegértés, sem az antik ontológia létértelmezése nem tárja fel, hogy milyen alapon megy és mehet végbe a létnek az időből történő spontán és magától értetődő megértése. A terv *második fázisát*, a tulajdonképpeni feladatot, így fogalmazza meg Heidegger:

A görög létértelmezés azonban anélkül megy végbe, hogy valamennyire is határozott tudomásuk volna az ennek során követett vezérfonlóról, hogy ismernék, vagy egyáltalán értenék az idő fundamentális ontológiai funkcióját, hogy bepillantának e funkció lehetőségének alapjaiba. Ellenkezőleg: az időt magát úgy kezelik, mint egy létezőt a többi között, s őt magát a kifejtetlenül-naivan ráirányuló létmegértés horizontjából próbálják saját létstruktúrájában megragadni.¹⁵⁷

Még egyszer figyeljünk a kritikai szándék helyes, a megkülönböztetésekre érzékeny megértésére! Ha valóban figyelmesen olvassuk az első mondatot, ki-hallhatjuk belőle, hogy *nem* a görög filozófia kezdetein megszületett létfogalom vagy általában a létnek jelenlétként való értelmezése a problematikus, hanem az, hogy erre a jóllehet teoretikus fogantatású, ám mégiscsak a természetes beállítódásból, a hétköznapi létviszonyból született létfogalomra semmilyen reflexió nem irányul. Emiatt két lényegi momentum figyelmen kívül marad, és nemcsak az alapítás görög korszakában, hanem a későbbi filozófiákban is reflektálatlanul működik. Az egyik momentum, hogy a létfogalom idő általi meghatározottságát vagy a létfogalomban implikált időbeliséget nem tárják fel. Nem teszik fel azt a kérdést, hogy honnan, a megértésnek mely adottságából „kerül” a létfogalomba egyáltalán idő, aztán pedig specifikusan a jelen (idő). Ehhez persze azt is látni kell, hogy milyen értelemben beszélhetünk itt időről. Mert fundamentális ontológiai funkciójában, tehát a létfogalomban és egyáltalán a (lét)megértésben működő időnek más az értelme ahhoz képest, mint amit szokványosan időnek nevezünk. A másik, reflektálatlanul hagyott mozzanat az, hogy ez a létfogalom a

¹⁵⁷ *Uo.*, 119–120. o.

létezők jóllehet legközvetlenebbül adott, ám mégiscsak egyik és egyféle módon adott régiójához való viszonyulásból származik. A faktikus, prefilozófiai világban-való-lét preontológiai létviszonyulásából ered, tehát a mindennapi létezés során közvetlenül utunkba kerülő létezőkre fókuszált teoretikus pillantásból, mely ezeket a létezőket létükben, keletkezésük felől, előállítottként fogják fel. Ahogy Heidegger fogalmaz:

Ez a fajta létmegértés azonban először indifferens, tagolatlan. Legtöbbször – olyan okokból, amelyek magában a jelenvalólétben rejlenek – ama létezőre orientált, amelybe mindenekelőtt és többnyire beleveszett, tehát a kéznéllevőre. Ez az oka annak, hogy a lét ontológiai interpretációja a filozófia kezdetén, az ókorban, a kéznéllevőre irányultan megy végbe.¹⁵⁸

Különös módon – és ez tovább bonyolítja a helyzetet – a reflektálatlanul maradó preontológiai megértésben, azaz a létezőkhöz a mindennapi tevés-vevésben kialakított viszonyulás során az idő adekvátabb módon lép működésbe, mint akkor, amikor a filozófiai reflexió tárgyává válik. Ez utóbbi ugyanis már a létezőkhöz való viszonyulás származékos módusában – a létezőket eltárgyasító teoretikus viszonyulásban – megképzett időkonceptiót tematizál, amit Heidegger vulgáris időfogalomként különböztet meg az eredendő időbeliségtől.

Ahogy látni fogjuk, a destrukció kiindulópontjának és irányultságának itt bemutatott felvázolása nem arra utal, hogy Heidegger szándéka ebben az időben a „jelenlét-metafizika” „meghaladása” lenne. Ezek mentén a finom megkülönböztetések mentén haladva, egyfelől a létértelmezés eredendő forrásához, a *Dasein* létének *a priori* (az időbeliségében megalapozott) struktúramozzanataihoz igyekszik eljutni, másfelől pedig azt akarja megmutatni, hogy ugyanebből a struktúrából a létezőkhöz való lehetséges viszonyulás sokkal differenciáltabb módusai, és ezzel együtt a létnek sokkal differenciáltabb megértése adódhat. És feltárásuk nem csak azt teszi lehetővé, hogy a hagyományos létfogalom egyenműségét a létezőhöz való viszony differenciálásával megtörjük. A különböző viszonyulásmódok ugyanis, amennyiben a *Dasein* eredendő időbeliségében vannak megalapozva, mind magukba rejtik az időbeliség valamilyen – az adott viszonyulásmód specifikumainak megfelelő – jellegű kivetülését. Ezeket a viszonyulásmódokat elemezve Heidegger tulajdonképpen kontextusokat teremt, amelyekben az időbeliség eksztázisai – még vizsgálendő okokból kitüntetetten a jelen eksztázis – származékos formái, illetve módusai elhelyezhetők, értelmezhetők, és egyben, mint az eredendő időbeliség származékos alakjainak, igazolható a *jogosultságuk* is.

A destrukciót a fentebb megkülönböztetett két fázisa kettős természetű feladatként határozza meg, melyek nem egymásra következnek, sokkal inkább egymásba fonódnak. Az egyik feladat egy történeti vizsgálat: az eidosz, a látás, a

¹⁵⁸ *A fenomenológiai alaproblémái*, 364. o.

szubsztancia, a szubjektum, az idő stb. filozófiai terminusaiba merevedett „tradíció fellazítására”, és az általuk „előidézett elfedések megszüntetésére” irányul. Ez a fellazítás a kritikai szándék mellett mindenekelőtt a fogalmak *genealógiá*-ját, az általuk jelzett filozófiai kérdések megértését, újraelsajátítását és a kérdések újbóli feltételét jelenti. A másik egy szigorúbb értelemben vett *fenomenológiai* vizsgálatot kíván, hiszen az idő nemcsak a hagyományos ontológiai létmegértésben, hanem a *mindenkori létmegértés*ben is betölti fundamentális ontológiai funkcióját. A tényleges filozófiai feladat az lesz, hogy az emberi létezés szerkezetét feltárjuk, és ebből értsük meg, miért és milyen értelmében vált/válik a filozófiai megértés vezérfonalává az idő. S ha ehhez hozzávesszük, hogy a hagyományos létfogalom a jelenre való tekintettel tapasztalja és ragadja meg a létet, máris érthetővé válik, miért és miként szerveződnek a destrukció futamai a jelen különböző formái köré. Az egymással összefonódó genealógiai és a fenomenológiai elemzések vezethetnek el oda, hogy a ránk hagyományozódott létfogalmakon keresztül újra megtapasztalttá tegyük azt az eredendő léttapasztalatot, amelyet ezek a fogalmak megértőn megragadtak. Egy fogalom destrukciójával azokat a tartalmakat törjük fel, amelyek elzárják előlünk azt a tapasztalati szituációt, melyből maga a fogalom először felfakadt, azonban – fogalomként – már nem tartja nyitva azt, ezért nem enged részesülni, nem részeltet bennünket ebben a tapasztalatban. A destrukció célja az eredendő léttapasztalatokban való újbóli részesülés lehetőségének biztosítása. Ezért hangsúlyozza Heidegger több helyen is, hogy a destrukció szándéka szerint pozitív. Nem az „ontológiai tradíció lerázása” a célja, a benne kimondatlanul munkáló negativitás nem a múltra vonatkozik, „kritikája a ’mát’ és az ontológiatörténet uralkodó kezelésmódját veszi célba”.¹⁵⁹

A destrukciónak ezt az értelmezését támasztják alá a korai Heidegger módszertani reflexiói, melyek középpontjában az a kérdés áll, hogy hogyan lehet a faktikus élettapasztalatokat filozófiailag formába önteni. A lét filozófiai megragadása egyértelműen azt jelenti, hogy megőrizni a tapasztalati szituáció nyitottságát, vagyis annak lehetőségét, hogy filozófiai beszéd ne elzárja, hanem nyitva tartsa azokat a faktikus tapasztalatokat, amelyből született. Nyilvánvalóan erre a terminusok és a szokásos értelemben vett leíró fogalmak alkalmatlanok, hiszen ezek valamely tapasztalat lezártságát, az értelemmegragadás végérvényes voltát, a létező igazságának eltárgyasítását viszik végbe. Heidegger *formális jelzés*nek nevezi a saját filozófiai diskurzusát, melynek lényege, hogy szabadon lebegő fogalmakkal operál. Ezek értelmét és fenomenológiai tartalmát a befogadó, a jelzésektől vezérelt megértés performatív aktusában, saját faktikus tapasztalatainak megélésével adja meg. Ezt a folyamatot nevezi Heidegger tanúsításnak, mely az igazolásra vagy a verifikációra támaszkodó leíró igazsággal szemben a performatív-fenomenológiai igazság egzisztenciális igazolási „metódusa”.

¹⁵⁹ *Lét és idő*, 115. o.

A szándékán és a célján túl Heidegger teljesen egyértelműen és konkrétan megadja a destrukció eljárásrendjét is, amit a *Logik* címen közzétett előadásban *fenomenológiai kronológiaként* nevez meg. A fenomenológiai kronológia gondolatában a destrukció kettős iránya, a genealógiai és a fenomenológiai feladat kapcsolódik egybe. Mert a fogalmak genealógiai analízise nem alkotóelemeikre való felbontásukat jelenti, hanem azt, hogy

egy fenomén tulajdonképpen értelmének geneziséét napvilágra hozzuk, hogy valami előzetesen adott végső lehetőségfeltételeihez előrenyomulunk.¹⁶⁰

Ahogy már idéztük, mind a preontológiai létmegértés, mind pedig az ontológiai létfogalom arról árulkodik, hogy a lét meghatározása az időre való tekintettel történik, a végső lehetőségfeltételüket az „idő” képezi. Amennyiben a létfogalom genealógiáját tekintjük az analitika feladatának, magát a létfogalmat kell eme végső lehetőségfeltételekre visszavezetni. Tágabb értelemben viszont, amennyiben minden létezőhöz mint fenoménhez való hozzáférést a lét megértése biztosítja, ez pedig a megértő létszerkezetéből adódóan az idő horizontján megy végbe, a fenomenológiai kronológia olyan transzcendentális vizsgálódásként bontakozik ki, mely *minden* fenomén idő általi meghatározottságát kutatja.

Ha a fenoméneket az idő általi meghatározottságuk felől faggatjuk, akkor temporális struktúrájukat, röviden temporalitásukat tesszük témává. (...) Egy fenomenológiai kronológia feladata a fenomének időmeghatározottságait – vagyis a fenomének temporalitását – kutatni, s ezzel együtt magát az időt kutatni.¹⁶¹

A *fundamentálonológia* kontextusában ezt a gondolatot az a filozófiai állásfoglalás nyilvánítja meg, mely szerint minden ontológia vezérfonalát a faktikus *Dasein*ban kell fellelni. Hogy a fenomének valamilyen értelemben az idő által meghatározottak, nem csak úgy értendő, hogy időbeliek, vagyis az időben keletkeznek, az idővel lefutnak, megtörténnek, az időben beteljesednek, hanem mindenekelőtt úgy, hogy értelmüket *az időre mint a jelenvalólét létmegértésének horizontjára kivetülve* nyerik el. A létmegértés horizontjaként működésbe lépő idő (*Temporalität*) viszont az eredendő időbeliségből (*Zeitlichkeit*) vetül ki. (Másképpen: az eredendő időbeliség, eksztatikus-horizontális kivetülésében, megértésként időiesül.) A fenomenológiai kronológia erre a horizontra kivetülteként értelmezi a fenoméneket és a fogalmakat, hogy feltárja bennük az eredendő léttapasztalatokat. Így a filozófiatörténeti hagyomány genealógiai irányultságú

¹⁶⁰ „Analytik besagt dann soviel wie: die Genesis des eigentlichen Sinnes eines Phänomens an den Tag bringen, vordringen zu den letzten Möglichkeitsbedingungen für etwas Vorgegebenes.” *Logik*, 198. o.

¹⁶¹ „Wenn wir die Phänomene darauhin befragen, inwiefern sie durch die Zeit charakterisiert sind, machen wir zum Thema ihre temporale Struktur... (...) Die Aufgabe einer phänomenologischen Chronologie ist die Erforschung der Zeitbestimmtheit der Phänomene – d.h. ihrer Temporalität – und damit die Erforschung der Zeit selbst.” *Logik*, 199–200. o

destrukciója, mely eredendő léttapasztalatok újbóli megnyitását célozza, abba a fenomenológiai feladatba torkollik, hogy ezeket a tapasztalatokat a saját megértésünk horizontján felbukkanó fenoménékként, mint éppen aktuális léttapasztalatokat ragadjuk meg.

Ez a nyíltan vállalt alapállás azonban egy rejtett előfeltevésen nyugszik, mely nem válik sehol témává, és nemcsak a destrukciót, hanem magát a fundamentálonológiai projektumot is érinti és megterheli. Hogy a lét elsődleges és mértékadó meghatározásában bármely kor számára *aktuálisan* feltárulhat valamilyen *eredendő* és a megértés szituációján túli léttapasztalat, ez azt feltételezi, hogy a *Dasein* transzcendentális *létszerkezettel* bír, vagy a *Dasein* létszerkezete transzcendentális megalapozottságú. Így furcsa módon ezt az ahistorikus-transzcendentális létszerkezetét leírva, majd ezen belül a létértelmezés lehetőségfeltételeit felmutatva (amit mi a szigorúbb értelemben vett fenomenológiai feladatnak tekintünk), sikerülhet történeti dimenzióba is kiterjeszteni a vizsgálódást, amennyiben a létértelmezés történeti alakulása ugyanebből a változatlan létszerkezetből bontható ki.¹⁶² Azt a gondolatot, hogy nem csupán a *Dasein* történetisége, de adott esetben a létszerkezet történeti modifikációja is befolyásolhatja a léthez való „hozzáférést”, Heidegger a fundamentálonológiai terv korszakában nem kockáztatja meg. Márpedig komolyan vehető-e akár a jelenvaló lét történetiségének hangsúlyozása, akár a lét történetének előtérbe helyezése akkor, ha ebből a történeti mozgásból kivonjuk, és a transzcendentális szubjektivitáshoz *hasonlóan* változatlan alapszerkezetként kezeljük az emberi létet? A 30-as évek fő művében aztán „a másik kezdet” azzal veszi kezdetét, hogy magát a *Dasein*t kell újra megalapozni, a megalapítás értelmében immáron nem mint transzcendentális szubjektumot, hanem mint a léttörténetben benne álló faktikus egzisztenciát, ahol a faktikusság a *Lét és idő* ahistorikus létszerkezetű egzisztenciáját is radikálisan alárendeli a lét történéseinek.

De térjünk vissza a témánkhoz! A fundamentálonológiának konkrét feladata, hogy a létmegértő létező létszerkezetét kidolgozva megmutassa, hogy a lét történeti értelmezései ebből a létszerkezetből érthetők meg. Ez olyan eredetvizsgálathoz vezet, mely nem valamiféle érintetlen, önmagában álló lényegiséget vesz célba, hanem a megértést vezeti vissza az érthetőség alapjaira. Konkrétan

¹⁶² Hangsúlyozzuk: észrevételünk nem a *Dasein* történetiségére, hanem a *létszerkezet* történetiségére vonatkozik, vagyis arra a magától értetődőként kezelt feltevésre, hogy ez a létszerkezet nem módosul. Heidegger a *Dasein* létszerkezetének változatlanságát sehol nem igazolja, bár explicite ki sem mondja. Mindazonáltal a kitűzött feladatból erre következtethetünk, s ekkor ez külön problémát jelent, mert egy esetleges cáfolat aláásná az egész destrukció tervét. Ezt a kéttelleggel fogadható mozzanatot most csupán megemlítjük, hiszen az a célunk, hogy a jelenlét-problematikát a fundamentálonológia tematikájában vázoljuk fel. Csak utalunk arra, hogy a 30-as évek tematikaváltását talán éppen az hívja életre, hogy a lét történetisége nem egyeztethető össze a *Dasein* történet felett álló létszerkezetével, mert a léttörténet a *Dasein* 'történeti diszpozícióját' is meghatározza vagy feltételezi.

„a létnek az érthetőség horizontjára való megértő kivetülését” tárja fel.¹⁶³ Az érthetőség *lehetőségfeltételének* vizsgálata *a priori* struktúrákat mutat meg, melyek a létfelfogás időbeli meghatározottságának értelmében *a priori időbeli* struktúrákat jelentenek. Hajlamosak lennénk reflexszerűen azt mondani erre, hogy ez a legnyilvánvalóbb metafizikai eljárás. Nem önmagában az elemzések transzcendentális orientációja, hanem a fentebb már említett logikája miatt, amellyel a fenoméneket az eredendő/származékos, illetve a tulajdonképpeni/nem-tulajdonképpeni relációjában rendezi el. Meglehet, de ezzel sem Heidegger eljárásának jogosultságát nem kérdőjelezzük meg, sem pedig nem írjuk elő, hogy a hagyományos létfogalom transzcendentális eredőjének feltárásán túl ennek a létfogalomnak a meghaladására kellene törekedni. Mert milyen esély kínálkozna erre? Hiszen ha egyszer a hagyományos létfogalom a létezőkhöz való meghatározott viszonyulásból ered, amelyet – az őt meghatározó létmóddal összhangban – származékosnak minősítünk, ennek bármilyen értelmű meghaladására való törekvésnek az emberi lét adottságmódusait kellene meghaladnia, ami szemlátomást értelmetlen vállalkozásnak tűnik – nemcsak a közönséges gondolkodás számára, de mindenekelőtt a fundamentálonológiai célkitűzés alapján. Ha mégis van valamilyen értelme a hagyományos létszemlélet meghaladásának, az pontosan az, amit Heidegger meghatároz: annyiban haladjuk meg ezt a létfogalmat, amennyiben visszahelyezzük érthetőségének alapjába vagy lehetőségfeltételébe. Itt azonban nem egy eredendőbb vagy helyesebb létszemléltre van esélyünk, hanem egy differenciáltabbra, mely a létmódok és létviszonyulások sokrétűségében differenciálódó létfogalmakban disszeminálódik.

b/ Az eredendő időbeliség (Zeitlichkeit) és a temporalitás (Temporalität)

A fenomenológiai kronológia tehát a fenomének időmeghatározottsága felől, arra való állandó tekintettel tárja fel a fenomének értelmét. Mivel ez a fenomenális értelem a megértő létező aktusaiban konstituálódik, ennek az időmeghatározottságnak a megértő létező időbeli voltából és a megértés tevékenységének időbeli kivetüléséből kell erednie. Az időbeli létnek ezt a *kettős* kivetülését fejezi ki Heidegger, amikor időbeliségről és temporalitásról beszél.

Az időbeliség két fogalma, értelme és szerepe közötti különbségről és a megkülönböztetés jelentőségéről korábban már több kontextusban is volt szó. És mivel a későbbiekben még részletesebben tárgyaljuk, most csak annyit jegyezzünk meg, hogy *az eredendő időbeliség (Zeitlichkeit)* eksztatikus horizontján megy végbe az egzisztencia konstitúciója, amit, ha a (lét)megértés horizontjaként tekintünk rá, *temporalitásnak (Temporalität)* nevezünk. Most azt figyelhetjük meg, hogyan lép működésbe ez a megkülönböztetés, melyet fogalmilag Hei-

¹⁶³ „...der Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit...” *Grundprobleme der Phänomenologie*, 459. o.

degger a *Lét és időben* is rögzít és működtet is, azonban valójában a *Grundprobleme der Phänomenologie*-ban helyez lényegi szerepbe.

Az idevágó fejezet címe szerint az elemzések arra irányulnak, hogy az általában vett létfogalom egységének és a létmódok sokféleségének alapvető problémáját felvessék. Ennek az alapvető problémának a megfogalmazása egybecseng azzal, ahogyan mi a destrukció feladatát meghatároztuk. Az általános létfogalom egységes volta, monolit egyneműsége egyfelől nem engedi a létmódok sokféleségét megnyilvánulni, ugyanakkor nem képes ezt a sokféleséget integratív módon, megnyugtatóan elleplezni sem. A létmódok sokfélesége abból adódik, hogy a létezőhöz és a léthez való *minden* (megértő) viszonyulás a *Dasein* egy-egy létmódja, amelyben a létezők is különböző létmódban jelennek meg. A létmódok sokféleségének így minden esetben az egzisztencia szerkezetében rejlik a forrása, melynek egységét az időbeliség képezi. Az időbeliség kétféle kivételése közötti megkülönböztetés azt eredményezi, hogy a különböző egzisztenciámóduszokra jellemző (megértő) létviszonyhoz különböző, az adott létviszonyra jellemző időmóduszokat rendelhetünk. Ezért a *Dasein* megértő viszonyulásnak elemzése során

[a]zt kell megmutatnunk, hogy az időbeliség (*Zeitlichkeit*) a létmegértés általános lehetőségfeltételét alkotja. *Létet az időből értünk meg és ebből ragadjuk meg fogalmilag*. Amikor az időbeliséget ilyen lehetőségfeltételként tekintjük, akkor temporalitásnak (*Temporalität*) nevezzük.¹⁶⁴

Teljesebb meghatározásban az ember(lét) *Dasein als in-der-Welt-sein*. A *Dasein*ban a *Da* mint a létszerkezet alkotómozzanata, a sajátléthez és a más létezőkhöz való (genuin módon megértő) viszonyulás lehetőségfeltételét alkotó *feltárultságot* nyilvánítja meg, mely a *Dasein* létével már eleve feltárt valamilyen, valamilyen módon egy világot. Az eredendően magával hozott jelenvalósága nyit vagy teremt olyan tisztást, melyen a létezők egzisztenciális értelemben (tehát létüket illetően és a jelenvalólét léte tekintetében) megvilágítva lehetnek, és így mindenkor valamilyen modális meghatározottságban hozzáférhetővé válhatnak. Ennek köszönhetően megy végbe a jelenvalólétnek mint világbanbenne-létnek a konstitúciója az ún. egzisztenciálékban, a diszpozícióban, a megértésben és a beszédben. Jelenvalólétében a jelenvalólét nem pontszerűen adott önmaga számára, hanem létének fakticitásában mint „a lenni a létet” értelme, azaz mint belevetett lét, mint a lenni-tudás lehetőségeire kivetülő lét, és mint világra hanyatlott lét tárul fel. A feltárultságon alapuló és az egzisztenciálékban kibomló létkonstitúció egységére és egész voltára irányuló vizsgálódás a *gond* fenoménjét mutatja fel, amennyiben a *Dasein*nak a létmódbeli sokféleségben megnyilvánuló lényegi ontológiai jellemzőit: a belevetettséget, a hanyatlást és a

¹⁶⁴ „Gezeigt werden soll: Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis überhaupt; *Sein wird aus der Zeit verstanden und begriffen*. Wenn die Zeitlichkeit als solche Bedingung fungiert, nennen wir sie Temporalität.” *Grundprobleme der Phänomenologie*, 389. o.

lenni tudást, egységbe fogja. A gond fenoménje tehát a *Dasein* létének egész voltát jeleníti meg, amely egészlélet a következő fenomenológiai formula fejezi ki: eleve-egy-(világ)-ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világon belüli utunkba kerülő létezőhöz) kötött lét, melynek mindegyik strukturális eleme temporális értelmet hordoz. Az eleve-egy-világban-való-benne-lét (a belevettség) temporális értelme a *voltság*, az önmagát-előző-lété (az egzisztencialitásé vagy a lenni-tudásé) a *jövő*, a világon-belüli-létezőhöz-kötött-lété (a hanyatlásé) pedig a *jelen*. Amennyiben a gond magát az egzisztenciát a maga egységében fogja át, a gond fenomén temporális értelmezése arra mutat rá, hogy a *Dasein* léte eredendően az időben, önnön időbeliségében van meghatározva. A voltság-jelen-jövő hármassá osztható eksztatikus egysége az *eredendő időbeliség*, mely magából eksztatikusan kivetülve alkotja azt a horizontot, amelyen és amelyként az egzisztencia konstitúciója végbemegy.

A *Dasein* létszerkezetének elemzése tehát az időbeliség (*Zeitlichkeit*) fenoménjét mutatta fel, mint ami e lét egész voltának, a gondnak az ontológiai értelme. Amennyiben ez az „idő” nem egy létező a többi között, egyáltalán nem létező abban az értelemben, ahogyan a létezőt az ontológiai hagyomány mint kéznéllevőt meghatározza, hanem időbeliségként a *Dasein* létét konstituálja, ennyiben az „idő” felől történő létmegértés sem egyszerűen az idő vulgáris fogalmából vezethető le, hanem a *Dasein* időbeliségében alapozódik meg. Hogy a létkonstitúció és a létmegértés horizontja egyáltalán lehetséges, vagyis hogy megnyílik olyasvalami, amit horizontnak lehet nevezni, azon alapul, hogy az időbeliség *eksztatikus-horizontális* egység. A *Dasein* a maga létében – melynek már elnevezése is: ex-istencia, erre utal – állandó öntranszcendenciában létezik, egzisztálni éppen azt jelenti: kilépni önmagából, meghaladni önmagát, önmaga előtt járni, hogy azzá lehessen és legyen, ami. Ezzel együtt, megkülönböztetetlenül, transzcendálja magát más létezők „felé” is, ami nem egy másmilyen transzcendens mozgás. Öntranszcendáló létezése, egzisztálása, a létezőknél, az általuk felkínált létlehetőségekben való tartózkodásként megy végbe.

Az időbeliség és a temporalitás megkülönböztetése egyúttal megkülönbözteti az egzisztencia konstitúciójának horizontját, melyen a *Dasein* önmagát önmaga lenni tudásába transzcendálja, a létezőkhöz való megértő viszonyulás horizontjától, melyen az öntranszcendencia más létezőknél való tartózkodást tesz lehetővé. Az öntranszcendenciának vagy kivetülésnek ez nem két, különálló mozgása, hanem először csak ugyanakkor a mozgásnak különböző nézőpontú szemlélete. A megkülönböztetésük jogosultsága egzisztenciálisan akkor igazolódik teljesen, amikor a létkonstitúció tulajdonképpeni, illetve nem-tulajdonképpeni módjai között kell különbséget tenni. Az előbbi esetben ugyanis az egzisztencia saját létlehetőségekbe transzcendál, az utóbbi esetben viszont az egzisztencia konstitúciója nem saját létlehetőségekbe, vagyis világbeli létezőkhöz transzcendálva megy végbe. A tulajdonképpeni lét konstitúciója az időbeliségnek a „spontán” eksztatikus horizontján zajlik, vagy pontosabban fogalmazva, a létlehetőségek-

hez viszonyuló, a lenni tudásba kivetülő megértés – a *Dasein* megtörténéseinek alapmódjaként – az öntranszcendenciában konstituálja az egzisztenciát. Az ezzel együtt történő és időiesülő egzisztenciális megértés egyik, talán legmagasabb formája, a faktikus életet az önmaga iránti éberlét közegében eseményszerűen megélő-megértő filozófiai megértés. Az eredendő időbeliség, noha a létkonstitúció horizontjának nevezzük, nem valami előzetesen adott „pálya”, melyen a sajátlét intencionálisan és tárgyi értelemben mint valami, az időbeliségtől különböző konstituálódik. A létkonstitúció maga a megértésként kivetülő időbeliség, a történő faktikus jelenvalólét. A temporalitásként tekintett időbeliség ellenben éppen valami intencionálisan képződő tárgynak, a faktikusan történő egzisztenciától különböző létmóddal bíró létezők megértésének a horizontja. Ezáltal minden atematikus és tematikus, preontológiai és ontológiai létviszonyulás és létértelmezés, vagyis az intencionális, eltárgyasító megértés minden formája a megértő eredendő időbeliségben megalapozott, de attól „funkcionálisan” elkülöníthető temporalitás horizontjára vetül ki. A temporalitás terminusa arra a lényegi összefüggésre utal, hogy az egzisztencia konstitúciójaként tekintett időbeliségen alapuló megértés azáltal lehetséges, hogy az időbeliség immáron nem az egzisztencia konstitúciójának horizontjaként funkcionál, hanem olyan horizontként, amelyre az eltárgyasító megértés kivetül. *Az időbeliségben megalapozott temporalitás, mint a kivetülés horizontja alkotja a megértés közvetlen lehetőségfeltételét.*

c/ A lét történeti meghatározása jelenlétként – Anwesenheit és Vorhandenheit megkülönböztetése

Most lássuk, miként viszi végbe Heidegger a fenomenológiai kronológia szempontjai szerint a hagyományos létfogalom elemzését! A vizsgálat kiindulópontja az antik létfogalom, az *úszia*, amit Heidegger jelenlétként fordít. Amikor Heidegger az *úszia* fogalmát jelenlétként érti meg, akkor tulajdonképpen már a fenomenológiai kronológia terében mozog. Ha ezt nem tisztázzuk, akkor olyan zavarok keletkeznek az értelmezésben, melyek minden interpretációt zsákutcába visznek, és nemcsak Heidegger hagyomány-értelmezését, de az ehhez kapcsolódó destrukciót is alapjaiban kérdőjelezi meg.

G. Figal utal egy helyen arra, hogy korántsem biztos az, hogy a görögök az *úszia* fogalmába beleértették az időt, illetve hogy az *úszia* jelenlétként történő értelmező fordítása teljesen helyénvaló lenne.¹⁶⁵ Szerinte nemcsak az kérdéses,

¹⁶⁵ „Nyitva kell hagynunk azt a kérdést, hogy helyénvaló-e az *úszia* jelenlétként való fordítása vagy sem. A döntő az, hogy Arisztotelész fogalmából a jelenre való utalás éppen kiolvasható, viszont az időre, mint hármas osztatú időbeliségre való utalás már nem”. [„Man kann die Frage offenlassen, ob die Übersetzung von *ousia* durch ‚Anwesenheit‘ gerechtfertigt ist oder nicht. Denn entscheidend ist, daß sich aus dem Begriff des Aristoteles sehr wohl ein Hinweis auf ‚Präsenz‘ herauslesen läßt, nicht aber ein Hinweis auf ‚die Zeit‘ im Sinne einer dreifach gegliederten Zeitlichkeit.”] Günter Figal: *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992., 97. o.

hogy magában a fogalomban benne rejlik-e az időnek valamilyen értelmezése (Heidegger azt is állítja, hogy a vulgáris időfogalom rejlik benne), hanem az, hogy rendelkezik-e egyáltalán ez a fogalom az időre vagy akár a jelenre való tartalmi utalással. Figyel megfogalmazása azt sugallja, hogy erre a kérdésre inkább nemmel kell felelnünk, legjobb esetben is a kérdés eldönthetlenségét állapíthatjuk meg. Csakhogy a fenomenológiai kronológia eszméjét figyelmen kívül hagyva elvétjük Heidegger eredeti szándékát. Ennek értelmében ugyanis az elemzéseknek nem azt kell igazolniuk, hogy ez a fordítás eltalálja-e a görög léttapasztalatban a görög időtapasztalatot, hanem azokat az implikációkat kell feltárni, amelyek e létfogalom temporális meghatározottságában rejlenek. A temporalitás nem tartalmi elemként épül be a fogalomba, hanem a fogalom által megnevezett fenomén vagy az általa megragadott tapasztalat érthetőségének horizontját alkotja, mely a megértőnek a fenoménre és a tapasztalatra való kivetülésével áll elő. Az *úszia* jelenlétként történő értelmező fordításával Heidegger a fenomenológiai kronológia közegébe vonja be a problémát, s nekünk is ezen belül kell megértenünk. Azt kell megmutatni, hogy a létmegértésre egyáltalán „képes” létező mely „adottságai” teszik lehetővé, és egyben motiválják ezt a létértelmezést, mely általában az idő felől, konkrétan pedig elsődlegesen és tendenciózan jelenlétként érti meg a létet. Az igazi kérdés ugyanis nem az, hogy „helyes-e” a létet *úszia*ként megérteni, illetve hogy helyes-e *úszia*t jelenlének fordítani, hanem az, hogy *ha* az *úszia* fogalmát jelenlétként *értelmezzük* (s a gondolkodás történeti mozgása is ezt az értelmezést erősíti meg), akkor *miért lesz a lét értelme rögtön specifikusan jelenlétként meghatározott?*

Egy korábbi fejezetben tanácstalanul álltunk az előtt, ahogyan Derrida felrajzolta a Heidegger által használt jelenlét értelmű fogalmak hálóját. Most, amikor azt vizsgáljuk, milyen értelemben fordítja az *úszia*t Heidegger *Anwesenheit*nak, illetve *Vorhandenheit*nek, szeretnénk megtenni azokat a pontosításokat, amelyek véleményünk szerint más megvilágításba helyezik a jelenlét fogalmait, és a Derridától eltérő rendet visznek a fogalmak szemantikai elrendeződésébe.

A hagyományos létfogalmat, az *úszia* fogalmát, Derrida – Heideggerre hivatkozva – „a jelenlét általános fogalmának” vagy „az általában vett jelenlét” fogalmának nevezi. Az *Úszia és gramméban* idézi a *Lét és idő* következő helyét:

Maga a *legein*, illetve a *noein*, a valami kéznéllevőnek a maga kéznéllevőségében való egyszerű tudomásul vétele – ezt már Parmenidész a létértelmezés vezérfonalának használta – azzal a temporális struktúrával rendelkezik, amellyel valaminek a tiszta ’megjelenítése’ bír. Ennélfogva a létező, mely benne megmutatkozik, s melyet mint tulajdonképpeni létezőt fogunk fel, értelmezését a jelenre való tekintettel kapja meg, vagyis mint jelenlétet (*Anwesenheit*) (*úszia*) ragadják meg.¹⁶⁶

¹⁶⁶ *Lét és idő*, 119. o.

Ebből jut arra a következtetésre, hogy Heidegger szerint a hagyomány létértelmezése azonos a létnek jelenlétként történő megértésével, az *úszia* és német fordítása, az *Anwesenheit* pedig az általában vett jelenlét vagy a jelenlét általános fogalma, mely a hagyományos ontológiának mint metafizikának a vezéreszméjévé vált. Ez az önmagában helytálló megállapítás azonban további magyarázatot és pontosítást igényel, ugyanis Heidegger az *úszia* fogalmát egyaránt fordítja és azonosítja az *Anwesenheit* és a *Vorhandenheit* terminussal. Ez utóbbit szigorúbb terminusként következetesen a meglét (kéznéllet) értelmében használja, és mint egyoldalú létértelmet rendre kritizálja. Ami viszont nem érvényes az *Anwesenheit* fogalmára és a vele megnevezettre; ennek más a szerepe a heideggeri gondolkodásban. A lét általa megnevezett alapkaraktere nem kritika tárgyát képezi, hanem megértésre váró filozófiai kérdést vet fel. Ha a két fogalmat összemossuk, rögtön arra következtetünk, hogy a létnek jelenlétként való megértése mint olyan kritikával illelhető. Ebből a félreértésből fakad meglátásunk szerint az a vélekedés, hogy a destrukció a metafizika meghaladására törekszik.

A *Vorhandenheit* az *Anwesenheit* egyik módusát ragadja meg, azonban mivel a létnek ez az értelmezése egyeduralkodóvá válik, és olyan létezők vizsgálatát is irányítja, melyek leírására alkalmatlan, az a látszat keletkezik, mintha a jelenlét mint olyan lenne Heidegger számára problematikus az ontológiai hagyományban. Ha nem tartjuk szem előtt *Anwesenheit* és *Vorhandenheit* megkülönböztetését, a *Lét és idő* 6. §-ából származó idézet alapján is könnyen ugyanerre a következtetésre juthatunk. Az az észrevétel ugyanis, hogy az ontológia vezéreszméje a létnek jelenlétként történő értelmezése, nem arra kell, hogy indítson bennünket, hogy a jelenlétről mint teoretikus absztrakcióról, az örökkévalóság és a halhatatlanság elérésének reménytelen és beteljesületlen vágyáról gondolkodjunk (még ha ezt elgondolni lehetséges és fontos is), hanem arra, hogy megértsük, miért rejlik a hagyományos létértelmezésben is temporális meghatározottság, és miként nyer ez a temporális mozzanat *egy bizonyos* értelmezettséget. Ehhez viszont, ha jól olvassuk Heidegger szándékát, az *Anwesenheit* és a *Vorhandenheit* megkülönböztetésére építve a jelenlét értelmű fogalmak differenciált rendszerét kell létrehozni, melyek képesek a lét alapkarakterének jellegzetes aspektusait ugyanabból a gyújtópontból, a faktikus jelenvalólétnek az időbeliségében megalapozott létmegértő viszonyulásából kifejezni.

A két német fogalom különválasztásával nyílik meg tulajdonképpen az a tér, amelyben a heideggeri jelenlét-problematika és maga a destrukció megtelepszik és kibontakozik. Ezért figyeljünk fel arra, hogy az *úszia* fogalma kapcsán azt mondja néhány sorral feljebb:

a lét értelmének *parúszia*ként, illetve *úszia*ként való meghatározása (...) ontológiailag-temporálisan jelenlétet (*Anwesenheit*) jelent.¹⁶⁷

¹⁶⁷ *Uo.*, 118. o.

Hangsúlyoznunk kell, hogy az *Anwesenheit* jelentése az *úszia ontológiai-temporális* meghatározottsága, ami egyértelműen a fenomenológiai kronológia közegébe illeszti a fogalomjelentést. Vagyis az *Anwesenheit* terminus semmiképpen sem a pusztán meglétet jelöli, hanem a hagyományos ontológiában is érvényre jutó létfelfogás temporális, egyben a jelenre fókuszáló meghatározottságát fejezi ki. A *Vorhandenheit* pedig az ebben a létfelfogásban működő temporális meghatározottság *egy bizonyos* értelmezését ragadja meg fogalmilag, melyből a mindennapi létezés környező világára, a környezővilágbeli létezőkre mint előállítottakra hagyatkozó hagyomány létértelmezése – a lét mint kéznéllet – ered. Ezért válik külön a jelenlét mint *Anwesenheit*, amit Heidegger következetesen *a lét alapkarakterének* nevez, és a jelenlét mint kéznéllet, a *Vorhandenheit*, amit az *Anwesenheit* egy bizonyos rátekintésben feltáruló értelmeként határoz meg és egyoldalúsága miatt rendre kritikával illet. Ami nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a lét alapkaraktereként tekintett jelenlétet másféleképpen is, a maga lehetséges sokféleségében, többszólamúságában interpretáljuk. Mi valójában ebben látjuk a fundamantalontológia egyik fő törekvését: megbontani a hagyományos ontológiai létfogalom homogenitását azzal, hogy a benne domináns jelenlétet visszavezetjük a létmegértésre képes létező létszerkezetére, majd ennek a létmegértő viszonyulásnak a sokrétűségét a destruktívot vezérlő logika mentén feltárva a jelenlét különböző formáit mutatjuk fel. Innen adódik az, hogy a korabeli szövegekben jelen(lét) értelmű fogalmak egész sorát vonultatja fel Heidegger, és igyekszik ezeknek egy gyújtópontból kiindulva valamiféle koherens elrendezést adni. Ez a gyújtópont ebben az időben a létmegértésre képes létező, az ember egzisztenciális szerkezetének lényegi adottsága: az időbeliség. A történet során tulajdonképpen egyetlen és homogén létfogalom is a létmegértő létező időbeliségében alapozódik meg, és egy konkrét viszonyulásmód a meg-jelenítés által konkretizálódik. A valaminek a tiszta meg-jelenítése azonban már származékos módusza annak az eredendőbb létviszonynak, amit Heidegger jelenítésnek nevez. A destruktív tervének megfelelően a hagyományos létértelmezésből kibomló filozófiai probléma mindenképpen a jelenlétet megalapozó *jelenítő viszonyulás eredőjének a feltárása*. Ez pedig annyi, mintha azt kérdeznénk: Honnan a jelenlét? A mostani tematikánkban a válasz egyértelmű: ha minden létmegértés a megértő létmódjában alapozódik meg,

a lét pedig, gyakran kimondatlanul, prezenciát és jelenlétet jelent és ekként értelmeződik, akkor a létezőhöz mint létezőhöz való genuin viszonyulásnak egy olyan viszonnak kell lennie, mely maga jelenkarakterű (präsentisch). Jelenkarakterű, azonban nem abban az értelemben, hogy egy pszichikai történésként jelen van, amiről a szokásos beállítottság szerint közvetlenül tudok – így egy viszonyulás jelen-karaktere alapján véve nem különböznék egy dolog prezenciájától –, ellenben a valamihez való viszonyulásnak mint magának a viszonyulásnak kell jelenkarakterrel rendelkeznie. Egy viszonyulás mint viszonyulás viszont csak akkor jelenkarakterű, amennyiben a 'jelenítés' értelmével bír, vagy ahogy németül mondjuk: a *Gegenwärtigen* értelmével rendel-

kezik. Csak ilyen jelenítésként enged a viszonyulás jelenlevőt utunkba. Valami jelenítésének, prezentálásának annak a jelenléte felel meg, ami a megjelenítést kielégíti, ahhoz hozzátartozik, magában a megjelenítésben felfedteként és feltárultként van.¹⁶⁸

Amennyiben a lét jelenlétet jelent, e létértelem csakis olyan megértő viszonyulásból eredhet, amely maga a „jelenítés” karakterével rendelkezik – mondja a szöveg. „Jeleníteni” pedig az a *létező* jelenít, amely a jelenítés módján van, amely létéhez jelen tartozik, röviden, amelyik jelen(itő)ként jelen van. Ezzel a jelenlét problematika nem marad meg abban a kontextusban, amelyben Derrida elemzései mozognak, hiszen itt irreleváns azt kérdezni, hogy lehetséges-e „elérni” a jelenlétet mint valamilyen vágyott célt, akár a tárgyi, akár az alanyi oldalon, hogy ezzel kilépjünk az empirikus egzisztenciából, a fakticitásból és az esetlegességből. A jelenlét, a jelenítés korrelátumaként, nem az aktus-tárgy sémában mozog, hanem a jelenítő létező létmódjának kitüntettségében, létének fakticitásában áll. Ezért kell felhívni a figyelmet arra, hogy Heidegger szerint ez a jelenítés nem egyszerűen valamilyen időnként működésbe lépő képessége vagy tulajdonsága a *Dasein*-nak. És nem csak a jelen időmódusára kivetülő megértésben „tartozik hozzá”.

Ha a lét alapkaraktereként értett jelenlét a jelenítő viszonyulásból ered, a létet *meglét*ként megragadó hagyományos létfogalom pedig a jelenlét egy bizonyos értelmezéséből születik, akkor ennek *egy bizonyos* jelenítő viszonyulás előtérbe kerülése által kell megtörténni. Ez a viszonyulás a *teoretikus pillantásban* adott szemléleti tartalom *tiszta felfogását, meg-jelenítését (Vergegenwärtigung)* jelenti, melynek eredményeképpen a létező létezőségére való tekintettel, mint a pillantás előtt fekvő (*prae-sens*), az érzéki megragadás számára önmagából felkínálkozó, és a közvetlen felfogásban változatlanul jelenlevőként megőrzött határozódik meg. A filozófiában uralomra jutó tiszta meg-jelenítés – melynek uralomra jutása tulajdonképpen a filozófia létrejöttét eredményezte – az eredendő jelenítésnek specifikus esete, mely azonban szintén a *Dasein* létszerkezetében és az ebből tendenciózusan leszármazó létmódjában van megalapozva. Amennyiben „a tiszta, szabad megjelenítés – az Én összekapcsolok – egy önálló, azonban

¹⁶⁸ „Wenn Sein besagt und verstanden wird, oft zwar unausdrücklich, als Präsenz, Anwesenheit, dann ist das genuine entsprechende Verhalten zum Seienden als Seiendem ein Verhalten, das als Verhalten selbst präsentischen Charakter hat. Präsentisch ist aber ein Verhalten nicht etwa insofern als es seinererseits nur ein Anwesendes ist im Sinne eines psychischen Vorkommnisses, um das ich nach der üblichen Einstellung unmittelbar weiß; insofern unterscheidet sich der präsentische Charakter eines Verhaltens grundsätzlich nicht von der Präsenz eines Dinges, sondern das Verhalten zu etwas muß als Verhalten selbst präsentischen Charakter haben. Präsentisch aber ist ein Verhalten als Verhalten, sofern es den Sinn hat des Präsentierens, oder wie wir deutsch sagen: des *Gegenwärtigens* von etwas. Als dieses Gegenwärtigen läßt das Verhalten Anwesendes begegnen. Dem Gegenwärtigen, dem Präsentieren von etwas entspricht die Anwesenheit dessen, was der Gegenwärtigung genügt, unterliegt, im Gegenwärtigen selbst entdeckt und erschlossen ist.” *Logik* 192. o.

a faktikus *Dasein* eredendő megjelenítésének csupán származtatott módusza”, annyiban a benne feltáruuló létértelem is egy eredendő jelenítés származtatott módusza lesz. Az *úszia* genealógiai vizsgálata Heidegger szemében megerősíti ezt a modifikációt. A *Bevezetés a metafizikába* című, 1935-ös előadásában az *Anwesen* szóval adja vissza az *úszia* eredeti jelentését, majd nyomon követi, hogy miként redukálódott többek között ez az értelem is a teoretikus pillantás tiszta felfogásának hatalma alatt az időben való állandóságra és a tárgyi kéznélletre. Az így megragadott lét mint a létező létezősége, a tárgy tárgyiságaként artikulálódik. A jelenlét ebben az értelemben, ahogyan fentebb a *Kant és a metafizika problémája* című műből való idézetben olvashattuk: tárgyi meglétet, fennállást, kéznélletet, felfogott-létet, birtoklást jelent. A teoretikus viszonyulás privilegizálása által ez a létértelmezés is privilégiumhoz jut, s a hagyományos ontológia vezéreszméjévé válik.

d/ A heideggeri jelenlét-problematika gyújtópontja

Vagyis nem „véletlenül” kerül a jelen idő a létfogalomban és a meg-jelenítés a létezőkhöz való viszonyulásban kitüntetett helyzetbe. Mind a prefilozófiai (legyen ez gyakorlat vagy „hétköznapi elmélet”), mind pedig filozófiai (teoretikus-ontológiai) létmegértés efelé tendál. A fundamentálonológia korában a jelen(ítés) kitüntetettsége a *Dasein* létmódjából ered. Helyesebben még minden differenciálódó létmódusz előtt, a *Dasein* puszta létét jellemző *fakticitásból*, mely egy sajátos értelmű jelenlétet jelent.

Jeleníteni (elsődlegesen) annyit tesz, mint faktikus jelenlétet lenni. Az (ebben az aktív-tranzitív értelemben vett) jelen a *Dasein* struktúrafogalma, mégpedig abban az értelemben, hogy a lét értelme, s azonnal a világban-benne-lét értelme benne kifejeződik.¹⁶⁹

Mi a destrukció és a fenomenológiai kronológia kontextusában felépülő *heideggeri* jelenlét-értelmezésnek a gyújtópontját ebben a faktikus jelenlétben látjuk. Ha most egy rövid visszaütalás erejéig visszatérünk Derrida jelenlét-értelmezésére, egyértelmű, hogy a *Dasein* mint jelenítő faktikus jelenlét, semmi-ben nem hasonlít a metafizika – önmaga számára az önreflexióban közvetlenül jelenlévő – szubjektumához. Ahogyan a jelenítése sem egy ideális tárgyiság teoretikus konstitúcióját jelenti, mellyel az időtelenségbe és az örökkévalóságba absztrahálna a létet és a létét. Nem. Jelen lenni annyit tesz, mint a faktikus létet, a faktikus jelenlétet lenni. A „lenni a létet” kifejezésben kihangsúlyozott tranzitivitás más kifejezésekkel visszaadva azt jelenti, hogy felvenni, magára venni a fakticitást, beleállni az esetleges, empirikus egzisztenciába, a történetiségbe és a

¹⁶⁹ Gegenwärtigen ist (primär) faktische Gegenwart. Gegenwart (in diesem aktivisch transitiven Sinne) ist ein Strukturbegriff des *Daseins*, so zwar, daß sich darin überhaupt der Sinn von Sein, zunächst des Sein in der Welt ausdrückt.” *Logik*, 402. o.

világszerűségbe, és nem kimenekülni belőle. Ezt, a *Dasein* faktikus jelenlétét és faktikus jelenlétében jelenlévővé (s ekként létezővé) való létezők jelenlétét, vagyis a lét *alapkarakterét* nevezi meg az *Anwesenheit*.

Amikor a destrukcióval kapcsolatban fontosnak tartjuk kihangsúlyozni, hogy sem rombolást nem jelent, sem pedig azt a szándékot nem hordja magában, hogy valamilyen alternatív létfogalmat dolgozzon ki, és elsődleges szándékát az elhatárolásban látjuk, amivel a hagyományos gondolkodásban indifferensen kezelt és tagolatlanul hagyott létmódokat megkülönböztethetjük egymástól, akkor ennek a törekvésnek a kiváltó okai között döntő momentum, hogy az ontológia hagyományos létszemlélete és létfogalma *mindenekelőtt* az emberlét lényegének meghatározására tűnik elégtelennek.

A lét emez interpretációja filozófiaiag rögvest elégtelenné válik, mihelyt általánosan kitágítjuk, és e létfogalom vezérfonalán próbáljuk az egzisztenciát is megérteni, hiszen az ehhez vezető útnak éppen fordítottnak kell lennie.¹⁷⁰

Ismeretes, hogy a hagyományos létfogalom homogenitásnak feltörését az vezet be, hogy a létezés pusztá tényén túl külön jelentőséget, a létet illető sajátosságot tulajdonítunk a *létmódok*nak. Ennek értelmében a létezés hogyanja nem mellékes vagy járulékos jellemzője egy létezőnek, hanem őt legsajátabb létében jellemzi. Ezután a lehetséges létmódok közötti különbségtételt, a létmódok elhatárolását visszük végbe aszerint, hogy a kikérdezettjére a Mi? vagy a Ki? kérdés vonatkozhat-e. Az ember vonatkozásában a Mi? kérdése, s ezzel együtt minden olyan ontológiai kategória inadekvát, mellyel a Mi? kérdés kikérdezettjei leírhatók. Így jön létre a *Dasein* és a nem-*dasein*-szerű létezők közötti megkülönböztetés, ami a létre kivetítve az (emberi) egzisztencia, illetve a (dologi) kézhezállóság és a kéznéllevőség létmódjait határolja el egymástól.

Hogy Heidegger a destrukció tervébe nem foglalta be a metafizika meghaladásának gondolatát, azt talán a leginkább az mutatja, hogy – miközben a hagyományos létfogalmat jelenlétként értelmezi, s kimondott célja az emberlétnek a hagyományos létkategóriáktól való elhatárolása – az emberi létező megnevezésére a *Dasein* szót használja, melynek jelentése: itt lenni, jelen lenni. Ugyanerre utal az a tény is, hogy a hagyományos létfogalom homogeneitásának feltörése során előálló létmód-meghatározások – a *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, *Anwesenheit*, *Dasein* – mindegyike jelenlét értelmű fogalomként van értelmezve (ezért jelölheti meg – immár a létmódbeli különbségeket nem említve – mindet az *Anwesendes* fogalommal a 30-as évektől kezdődően Heidegger), bár eredendően nem mindegyik *jelent* jelenlétet.

¹⁷⁰ *A fenomenológia alapproblémái*, 364. o.

e/ Az emberlét meghatározása a jelenlét hagyományos értelmezésétől való elhatároltságában

Hogyan kell értelmeznünk a hagyományos létfogalomban megragadott jelenléttel való különbségében és viszonyában a *Dasein*ként meghatározott jelenléteket? Mivel Heidegger világosan jelzi, hogy nem a jelenlét mint olyan, hanem

a jelenlét *tradicionális* (a kiemelés tőlem származik – K. L.) értelme nem kielégítő az ember meghatározásához,

a *Dasein* létmódjának elhatárolását más létezők létmódjától is úgy kell értelmeznünk, mint ami a hagyományos, a létfogalomnak *mint* jelenlétnak a *homogenitását* bontja meg anélkül, hogy a lét másmilyen fogalmát dolgozná ki.

Fentebb láttuk, a lét alapkaraktere a léthez vagy a létezőkhöz való jelenítő viszonyulásban tárulhat csak fel éppen jelen-létként, azonban filozófiai privilégiuma ellenére ennek eredendő módja nem a teoretikus, tiszta meg-jelenítés, hanem a létezőkkel való *találkozás* (*Begegnen, Angehen*). A találkozás, az utunkba kerülés vagy utunkba engedés jelenítésének transzcendentális eredője a *Dasein* létszerkezetének alapmozzanata: a *Da*. A más létezők megértésének lehetőségfeltételét képező *Da*-t a *Lét és idő*ben Heidegger feltárultságként határozza meg.

Az 'itt' és az 'ott' csak egy 'Da'-ban lehetséges, azaz csak akkor, ha van egy olyan létező, amely mint a *Da*-nak a léte térbeliséget tár fel. E létező legsajátabb létét az el nem zártság jellemzi. A 'Da' kifejezés ezt a lényegi feltárultságot jelenti. A feltárultság által ez a létező (a *Dasein*) a világ jelenvaló-létével együtt van 'jelen' ('da') a maga számára.¹⁷¹

Az ember az a létező, amely jelen van a maga számára, és amely számára a létezők is jelen lehetnek, mert létéhez tartozik, a nyitottságban való viszonyulás lehetőségével együtt, a jelen(ités). A létezőkkel való találkozás a jelenvalólét jelenítő jelenében történik meg, az ő jelenlétében lesznek a létezők (éppen jelen lévő). A találkozás – a (jelen)létbe való emelkedés – lehetőségét a feltárultság nyitottsága teremti meg. A jelenvalólét a *Da*-ban tartózkodva, a *Da*-t, a faktikus létet létezve, a nyitottságot elhozva jeleníti meg a létezőket. Ennek az eredendőbb jelenítésnek a származéka a létezők bármilyen, a közvetlen jelenléte nélkülöző formában való meg-jelenítése, mint amilyenek a teoretikus reflexió reprezentációi. Ahogyan a *Da*-ban való találkozás során a létezők (dolgok és tárgyak) jelenléte nem a teoretikus reflexió konstruált jelenléte, úgy, természetesen, a maga számára való jelenlét sem az önreflexió absztrakt konstitútuma.

¹⁷¹ „,Hier' und ,Dort' sind nur möglich in einem ,Da', das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des ,Da' Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ,Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das *Dasein*) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ,da'." *Sein und Zeit* 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993., 132. o.

f/ A jelenlét ősfenomenje mint a faktikus lét iránti éberlét

A fakticitásban minden másnál eredendőbb önmaga számára való jelenlétről az 1923-as *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* című előadásában a saját lét feltárultságát elemezve ezt írja Heidegger:

A *fakticitás* a 'mi' 'saját' *Dasein*unk létkarakterének megjelölése. A kifejezés pontosabban azt jelenti: *mindenkor* ez a *Dasein* (a 'mindenkoriség' fenomenje, vö. időzés, nem-elfutás, *itt-nála-lét*, *itt-lét*), amennyiben ez *létszerűen* a maga létkarakterében '*itt-jelen*' van. *Létszerűen* *itt-jelen*-lenni azt jelenti: nem és sohasem szemlélet vagy szemléleti meghatározottság, önmaga pusztá tudomásulvételének vagy önmagáról való tudás birtoklásának *tárgyaként* lenni, hanem *Dasein* önmaga számára a maga legsajátabb létének hogyanjában van *itt-jelen*. A lét hogyanja nyitja meg és határolja körül a mindenkor lehetséges 'itt-jelent'. Lenni – tranzitív: a faktikus életet lenni. Maga a lenni soha nem egy birtoklás lehetséges tárgya, amennyiben ez, *a lét*, önmagára jön el.

Dasein mint mindenkor enyémvaló nem jelenti a külsőre nézve egyesre való izoláló relativizálást, sem pedig az ily módon lévő egyest magát (solus ipse), hanem a 'sajátvolt' a lét egyik hogyanja, a lehetséges éberlét útjának jelzése. Nem pedig egy izoláló szembeállítás értelmében vett regionális elhatárolás.

És *faktikus* ennek értelmében azt jelenti, ami önmagából az így létező lét-karakterre artikuláltként és ily módon 'van'. Ha az életet a 'lét' egyik módjának tekintjük, akkor a 'faktikus élet' azt jelenti: a mi saját *Dasein*unk mint 'itt-jelen(lét)' létkarakterének valamely létszerű kifejezettségében.¹⁷²

A „*Da*” „*itt-jelen*”-ként való fordítása talán önkényesnek tűnik. Ha ellenben a meghatározását elemezzük, igazolható ez a fordítás. A *Da*, amennyiben téren és időn túli, nem mérhető a térrel és az idővel, ennyiben sem nem „*itt*”, sem nem „*jelen*”, hanem minden tér- és időbeliségnek, és vele a tér és idő minden értel-

¹⁷² *Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenes‘ *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses *Dasein* (Phänomen der ‚Jeweiligkeit‘, vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, *Da*-bei-, *Da*-sein), sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter ‚*da*‘ ist. *Seinsmäßig Dasein* besagt: nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnisnahme und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern *Dasein* ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins. Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche ‚*da*‘. Sein – transitiv: das faktische Leben sein! Sein selbst nie möglicher Gegenstand eines Habens, sofern es auf es selbst, das *Sein*, ankommt.

Dasein als je eigenes bedeutet nicht isolierende Relativierung auf äußerlich gesehene einzelne und so den Einzelnen (solus ipse), sondern ‚Eigenheit‘ ist ein Wie des Seins, Anzeige des Weges des möglichen Wachseins. Nicht aber eine regionale Abgrenzung im Sinne einer isolierenden Gegensatzung.

Und *faktisch* heißt sonach etwas, was auf *so* seienden Seinscharakter von ihm selbst her artikuliert ist und dergestalt ‚ist‘. Nimmt man ‚Leben‘ als eine Weise von ‚Sein‘, dann besagt ‚faktisches Leben‘: unser eigenes *Dasein* als ‚*da*‘ in irgendwelcher *seinsmäßigen* Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters.“ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63. 7. o.

mezésének a lehetősége. Azonban ez a téren- és időntúlíság nem azt jelenti, hogy a *Da* valami eszmei, üres hely lenne. Az egzisztencia lehetőségei rögtön csak mint valaminek a lehetőségei mutatkoznak meg. A *Da* a *fakticitás*nak az ember létkarakterében való megnyilvánulása, vagy, ahogy Heidegger mondja: a létszerű, a léthez mérhető kifejezettsége. A *Da*-ban és a *Da*-t meghatározóan a mindenkori fakticitás tárul fel. *A fakticitás a mindenkori időzést, a létem mindenkori enyémvalóságát jelenti, mint nem-elfutást, időzést, itt-nála-, itt-jelenlétet.*

A fakticitás mindenkorisága – ami egy minden jelenlét-formánál eredendőbb jelenként értelmezhető – alapozza meg azt, hogy a Dasein jelenítőként lehessen.

Ez a *mindenkori jelen*, ami azonban sem az örökkévalósággal, sem pedig a most pontszerűségével nem azonos. De nincs szó a közvetlenség értelmében vett önmaga számára való jelenlétről sem. Ebben az önmagához való viszonyban ugyanis nincs semmi tárgyi, mert *Dasein* magához viszonyulva nem tárgyiasítja el magát. Önmagához való viszonya nem intencionális viszony, még ha ezt a legtágabban szeretnénk érteni, akkor sem. A viszony abban teremődik meg, hogy a *Daseinnak* létében „lennie” kell ezt a létet, mely lét maga is ebben a „lenni a létet”-ben konstituálódik, azaz nem előre adott, hanem a faktikus létbe, a *Da*-ba való beleállással, faktikusan konstituálódik. A *Dasein* mint az ember nevű létezőt megnevező kifejezés, a létezőt a léte felől, a létével létének aktuális móduszában való azonossága felől nevezi meg: az ember minden ízében faktikus létének faktikus móduszaként egzisztál. Ezért az egzisztencia nem lezárt, tárgyi-szubsztanciális létmód, és ezért nem a mi?, hanem a hogyan? kérdés irányulhat rá.

S amennyiben „a jelenvalólét a maga feltárultságaként van” (28§), ahhoz, hogy legyen, (az legyen, ami,) lennie kell (Zu-sein) (ezt a létet) (9§), szigorúbban a *Da*-t kell lennie, vagy *Da* kell lenni („Da” zu sein), tehát faktikusan *jelenitt* kell lennie. Ebben a formában jelentkezik a jelenvalólét létében az önmaga számára való jelenlét kitüntetettsége. A faktikus létben önmagához a megértés módján viszonyuló *Dasein* önmaga számára való sajátlagos jelenlétének a neve az *éberlét*. Ez az önmagára való vonatkozás, épp azért mert nincs benne eltárgyasítás, nem önmagáról való ismeretbirtoklás. Ezért az éberlét itt nem valamilyen ontológiai *állapotot* nevez meg, hanem a faktikus egzisztálással faktikusan időiesülő önmegértést mint önmagához való útonlétet jelzi. Vagy ahogyan Heidegger pontos megfogalmazza: a *Daseinnak* létében a saját léténél való időzése az önmagára vonatkozó *lehetséges* éberlét *útjának a jelzése*. Az önmagához való útonlét az éberlét fokozhatóságát jelzi, egyúttal azt is, hogy ennek a fokozásnak nincs végső nyugvópontja, s vele az önmagához való közelség ellenére sem adódik a maga teljességében önmaga számára. De ez nem zárja ki, hogy a jelenlétnek ezt a tapasztalatát mint valós tapasztalatot megéljük, ne pedig üres konstrukcióként elvessük. A fakticitás hermeneutikájában *Dasein* (így, mindenféle névelő nélkül) saját létét „értelmezi”. Az idézőjel azt jelzi, hogy a megértés itt egy-

részt nem valamilyen tárgyra vonatkozik (ami ebben az esetben a saját lét, vagy az önmaga lenne), másrészt pedig egyáltalán nem reláció, nem valamihez való viszonyulás, hanem nála-lét, közelben tartózkodó időzés.

Az a megértés, amely az értelmezésből nő ki, összemérhetetlen azzal, amit általában megértésnek neveznek, és egy másik létezőhöz való megismerő viszonyulásként határoznak meg, mivel egyáltalán nem 'valamihez való viszonyulás' (intencionalitás), hanem magának a *Dasein*-nak az egyik *módja*, amit terminológiailag a *Dasein* önmaga számára való *éberléte*ként rögzítünk.¹⁷³

A *Dasein* *Da*-beli önmaga számára való jelenléte – az önmaga iránti *éberlét*, ami a fakticitással való szembesülés. Ez minden megértés és értelmezés lehetőségfeltétele, s így a prioriként már a *Dasein* mindenkor önmagánál való tartózkodását nyilvánítja meg. Mindenkor és mindent megelőzően, vagyis mielőtt bármilyen relációban viszonyulna a létezőkhöz, a saját létében már eleve a saját léténél van. Ez a nála-lét azonban nem jelenti azt, hogy tudása lenne erről a létről, sem pedig, hogy valamilyen öntudatként értené meg önmagát. A valamiről való tudás, így az öntudat is relációban konstituálódik, ennek feltétele a relációnélküliségként elgondolt nála-lét. A *Dasein* létszerkezetében *Da*-ként megnyilvánuló fakticitás, mely nem konstitúció, és melyben a *Dasein* magával a fakticitással szembesül, nem meghatározza a sajátlét és más létezők létének megértését, hanem lehetővé teszi azt. A *Dasein* az tünteti ki a többi létezővel szemben, hogy, éppen a feltárultságnak, a *Da* nyitottságának köszönhetően, létében viszonyul a lét(é)hez, így létében e létre megy ki a játék. Ez annyit jelent, hogy az egzisztencia nem valami előzetesen adott, egyáltalán nem tárgyi, hanem magában az egzisztálásban konstituálódik. A hermeneutikai fenomenológiának mint a *Lét és idő* interpretációs módszerének, mely a filozófia egyedüli lehetséges módszere, az a feladata, hogy ezt a konstitúciót, a maga *végbemenésében* adekvát módján *leírja*.

Vagy még inkább, hogy ezt adekvát módon *végbevigye*.

Itt egy rövid, ám a korai és a késő(bb)i Heidegger gondolkodása szempontjából is lényegi megjegyzés erejéig tegyünk egy kis kitérőt, mely igazából nem távolít el, épp ellenkezőleg, sokkal közelebb visz a problémánkhoz. Feltűnő, hogy ez az ízig-vérig egzisztenciálfilozófiai alapfenomént megragadó alapfogalom – éberség, éberlét –, miután a *Lét és időt* megelőző korban centrális szerepet kapott, a korai főműben és azután fel sem bukkan. Messzemenő következményekkel jár, ha végiggondoljuk, mi lehet ennek az oka. Erre világít rá J. Grondin, aki szerint a *Lét és időben* Heidegger már egy megváltozott hermeneutikafogalommal operál. Míg a 20-as évek elején a filozófia *mint* hermeneutika a

¹⁷³ Dieses Verstehen, das in der Auslegung erwächst, ist mit dem, was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben, ganz unvergleichlich, es ist überhaupt kein Sichverhalten zu... (Intencionalität), sondern ein *Wie des Daseins* selbst, terminologisch sei es im Vorhinein fixiert als das *Wachsein* des *Daseins* für sich selbst." *Uo.*, 15. o.

fakticitás hermeneutikájaként a jelenvalólét önmaga-léte iránti felfokozott és mindig fokozható éberségét hivatott biztosítani, addig a későbbiekben a jelenvalólét létszerkezetének megértésére és leírására irányuló törekvésnek lett a neve, és mint ilyen, hasonlóan a fenomenológiához, inkább módszertani szerepet tölt be a filozófián „belül”: az értelmezés körszerkezetének és az ebből adódó következményeknek az igazolásává válik. Grondin a különbséget az egzisztens és az egzisztenciális megértés különbségeként megragadva az mondja, hogy a most vizsgált, 1923-as ontológia-előadásban – melynek címe egyértelműen kijelöli a hermeneutika szerepét és feladatát: *Ontologie. Hermeutik der Faktizität* – a hermeneutika, a fakticitás hermeneutikájaként a sajátlét iránti radikális éberség *kidolgozását* célozza, melynek révén az önmaga egzisztens módon (*existenziell*) válhat/válik sajátlagossá. Ezzel szemben a *Lét és időben* a hermeneutika metódust jelent, mellyel a Dasein alapszerkezetének sokkal inkább egzisztenciális megvilágításával (*eher eine existenzialere und weniger existenzielle Klärung*) feltárhatóvá, hozzáférhetővé és *leírhatóvá* válnak ennek a létnek a momentumai.¹⁷⁴

Ez persze nem jelenti sem azt, hogy ettől a hermeneutika elveszítené a jelentőségét akár Heidegger számára, akár a *Lét és időben* kijelölt feladatát véghezvitelében, és azt sem, hogy új szerepében nem teljesítené a régi feladatát, vagyis, hogy a jelenvalólét megértse önmagát, és éber legyen önnön léte iránt. Az, hogy metódus lett, nem azt jelenti, hogy *csupán* módszer lett, hiszen annak a filozófiának lesz a metódusa, amely továbbra is a faktikus élettapasztalatok adekvát, a faktikus élet mozgalmasságával együtt időiesülő megragadásával az ön megértés és az önmaga iránti éberség legmagasabb formája. Egy valami azonban, talán időlegesen, de mégiscsak megváltozik itt Heidegger filozófiájában, és ez rányomja a bélyegét a *Lét és időre*: az egzisztenciál-ontológiai (leíró-teoretikus) törekvés hangsúlyossá és privilegizálttá válik, és minden más alárendelődik – és áldozatul esik – ennek a privilégiumnak. A *Lét és idő* Önmagája mindenekelőtt – továbbra is – inkább létmegértő, semmint önértelmező. Ezzel érzésem szerint sokat veszít az éberség kidolgozására irányuló egzisztens irányultságú radikalitásából Heidegger filozófiája (talán ez is az egyik oka a *Lét és idő* befejezetlenségének).

¹⁷⁴ „Darin liegt eine unverkennbare Verschiebung im Vergleich zur früheren Hermeneutik der Faktizität von 1923. (...) Ihr Thema war ja vielmehr ‚das je eigene Dasein‘, und zwar ‚im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden‘. Dieses ‚je eigene Dasein‘ verschwindet zwar nicht in *Sein und Zeit*, aber es scheint in der *Aufgabenbestimmung* der Hermeneutik nun deutlich hinter der Ausgabe zurückzutreten, ‚die Grundstrukturen‘ des hermeneutischen, d.h. nunmehr seinsverstehenden Daseins ans Licht zu bringen. Um den Unterschied pointierter auszudrücken: während die frühere Faktizitätshermeneutik auf eine existentiell zu nennende Erweckung des je eigenen Daseins hinzielte, beabsichtigt die *Aufgabenbestimmung* der Hermeneutik in *Sein und Zeit* viel eher eine existenzialere (und weniger existenzielle) Klärung der Grundstrukturen des Daseins.” Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2003. 49. o.

Ugyanakkor természetesen ennek a korai hermeneutikai filozófiának, mely a saját létre való éberség fokozását szeretné végbevinni, megvan a maga utóélete a *Lét és időben* is. Folytatásként most csak egyet emelek ki: Heidegger többször figyelmeztet arra, hogy a *Dasein* létszerkezetére nem szabad semmilyen előzetesen adott létfelfogást és létfogalmat ráerőltetnünk, a leírásnak a létkonstitúciót kell követnie. A leírás módszertani alapelvét, mint fentebb már említettük, a *formális jelzés* koncepciója alkotja, mely a filozófiai fogalmak és kijelentések státusát pontosítja. Eszerint a formális jelzés, ellentétben a fogalmakkal, nem rendelkezik (előzetes, független) tárgyi referenciával, hanem olyan szabadon lebegő értelem, mely a leírásban és a megértésben, bennük és általuk igazolja a tanúsítás módján önmagát. Az egzisztencia leírására szolgáló jelzések ebben a tekintetben együtt mozognak és lépnek működésbe az egzisztenciával együtt időiesülő filozofálásban. Vagy a másik oldalról tekintve: a filozófiának az a feladata, hogy az egzisztencia mozgalmasságával együtt haladva, a faktikus életmozgalmassággal együtt időiesülő formákban őrizze meg a faktikus élettapasztalatot. Ezáltal a *Da*, a jelenvalólét önmaga számára való jelenléte, mint az önmaga iránti éberléte, az egzisztenciális megértésben a filozofálás eredendő közege. Közege, vagyis éltető eleme, melyet nem lehet meghaladni, melyből nem lehet kilépni anélkül, hogy filozófiával szemben támasztott követelményt ne hagynánk figyelmen kívül: e nélkül az éberlét nélkül vagy előzetes konstrukciókba kényszerítenénk, ami éppen történik, vagy az időtlenségbe absztrahálnánk magát a faktikus időbeliséget.

A formális jelzés, amennyiben a faktikus élettapasztalat megragadásának mozgását átviszi a befogadás és megértés tanúsításon alapuló mozgásába – hogy ebben az együttes játékban, vagyis a megélő-megértő-megragadás és a befogadó-tanúsító-megértés együttes játékaként végbemenő filozofálásban mint hermeneutikai eseményben az általános léttapasztalatokat faktikus léttapasztalatokká tegye –, az önnön lét fakticitása iránti éberségben az együttes jelenlét kitüntetett lehetőségévé válik. Azt gondolom, hogy a többszöri irányváltás ellenére, ez az egész heideggeri életműben folytonosságot teremt. Meglehet, Heidegger filozófiáját ennek az együttes játéknak – melynek a résztvevőit meghatározni sem könnyű – a közegében újra kell majd olvasnunk.

B/ A megértés időbeliségének elemzése

A létnek jelenlétként való megértése transzcendentális magyarázatát tehát a *Dasein* megértő létviszonyulásában leli meg. Mert bármilyen értelem, így a jelenlét mint a lét hagyományos filozófiai értelme is a *Dasein* megértő viszonyulásában képződik meg, ezért a *Dasein* létszerkezetében rejlik a „magyarázata annak, hogy miért és milyen értelemben lett a létmegértés vezéreszméje”. S mivel a megértés egzisztenciáléként az egzisztencia konstitúciójának horizontjára, az időbeliségre vetül ki, a megértés különböző formáinak és irányultságának időbe-

li szerkezete szerint szerveződő elemzés alapján fognak a különböző időfogalmak (és az időnek a különböző fogalmai is) differenciálódni. A létezőkhöz való különböző, ám mindenkor megértő viszonyulásmódjaiban az eredendő időbeliség eksztatikus-horizontális sémái (köztük – és a destrukció okán mindenekelőtt – a jelen sémája) modifikálódnak. A lényegi modifikáció a faktikus jelenlét és az eredendő időbeliség kivetüléseként is értelmezett jelenítés (*Gegenwärtigen*), illetve ennek származékos módusza, a világon belüli létezőkre irányuló megjelenítés (*Vergegenwärtigung*) között következik be. Ez utóbbi fogalmilag aztán már nem differenciálódik annak megfelelően, hogy milyen létmódú létezőre vonatkozik a meg-jelenítés.

Hogy a létértelmezés horizontjára vetülő jelenlét értelmű fogalmakat a legdifferenciáltabb formájukban lássuk, a megértés időbeliségének elemzését kell áttekintenünk, amibe bevonjuk a *Lét és időn túl a Grundprobleme der Phänomenologie* című előadás idevágó elemzéseit is. Azért nem csak a *Lét és időre* támaszkodunk, mert a jelenlét értelmű fogalmak legteljesebb konstellációját Heidegger az előbb említett előadásában vázolja fel, amely valójában a főmű III., nem publikált, szakaszának gondolatmenetét is tartalmazza, és éppen a megértés temporális sémáinak elemzésében mutat túl rajta.

a/ A megértés általános szerkezete, iránya és formái

A *Dasein* más létezőkkel szembeni kitüntetettséget az adja, hogy létében viszonyul önmaga létéhez és más létezők létéhez, mely viszonyulás mindenkor megértő. A megértés nem a megismerés valamely meghatározott módja, hanem a világban-benne-lét alapvető meghatározottságaként a *Dasein* létszerkezetéhez tartozó mozzanat, egzisztenciálé. A megismerésként vagy magyarázatként tekintett megértés az egzisztenciáléként tekintett megértés derivátumai.

Amennyiben a megértés az egzisztencia alkotómozzanata, a megértésben a *Dasein* egy létezőhöz viszonyulva saját létének egy lehetőségéhez viszonyul. A *Dasein* egzisztálva lehetőségekben áll, maga a lehető-lét. A lehetőség azonban nem egy valami előre adott és még meg nem valósult, hanem a lehetőség lehetősége, a lenni tudás. Így a lehetőség csak attól lehetőség, ha a *Dasein* egzisztálva beleáll. A lehetőségben való benneállás a lehetőségre való szabadlét, ami a faktikus szabadság lehetőségfeltétele. A *Dasein* a saját létlehetőségére való szabadságában a megértés eredendő egzisztenciális fogalmát határozza meg. Az egzisztencia vonatkozásában tekintett megértés egy létlehetőséghez való viszonyulásként, ebbe a lehetőségbe való *kivetülés*. A kivetülés két, egyformán eredendő, egyidejűleg végbemenő mozzanatot rejt magában. Egyrészt a kivetülés *valaminek a... kivetülése*. A létlehetőségére kivetülvén a *Dasein* maga vetül ki, amennyiben azt saját létlehetőségeként érti meg. A *Dasein* minden megértésben, abban is, mely nem a sajátlétre irányul, önmagát is megérti. Másrészt pedig minden kivetülés egy *valamire való... kivetülés*. A *Dasein* a megértésben a saját

létlehetőségéhez viszonyulva időbeli horizontra, időbeli sémákra vetül ki. A lehetőség csak ebben a kivetülésben fedődik fel lehetőségként.

A kivetülés, láttuk, a *Dasein* időbeliségében – amennyiben az eksztatikus-horizontális egység – alapozódik meg. Nem is úgy kell fogalmaznunk, hogy a megértésnek van időbeli értelme, mint inkább úgy, hogy időbeliség kivetüléseként megy végbe a megértés, vagy megértésként történik meg az időbeliség időiesülése. Amennyiben Heidegger minden létezőhöz való viszonyulást megértő viszonyulásnak tart, a megértés szerkezeti meghatározottságai nemcsak a tematizált és kifejezett értelmező megértésben, de a létezőkkel való néma, atematikus tevés-vevésben is megnyilvánulnak. A megértés időbeliségének elemzése során így a kivetülés az egyik esetben *viszonyulásmódot*, más esetben pedig *megértésaktust* jelent. Ezeket Heidegger fogalmilag nem különbözteti meg egymástól. Így azt mondhatjuk, hogy a megértés viszonyulásmódok vagy megértő aktusok révén megnyíló horizonton, időbeli-horizontális sémákra kivetülve zajlik le. A voltság eksztázisa a megtartás (*Behalten*), a jelen eksztázisa a jelenítés (*Gegenwärtigen*), a jövő eksztázisa pedig a várás (*Gewärtigen*) móduszaiban vagy aktusaiban, az általuk nyitott horizontra vetül ki. A megértésben kivetülő és időiesülő időbeliség mindegyik eksztázisához tartozik egy-egy időbeli séma. Ezeket Heidegger a *Lét és időben* is említi, de különösebb elemzésnek nem veti alá őket.¹⁷⁵ *A fenomenológia alapproblémáiban* már több figyelmet fordít rájuk, mert nagyobb szerepet szán nekik az elemzésekben, de mivel az uralkodó létértelmezésnek mint jelenlét-értelmezésnek az eredőjét vizsgálja, csak a jelenítés sémáját nevezi meg.¹⁷⁶ Ennek az időbeli sémaként tekintett jelennek a neve *a prezencia*, melyre az eredendő időbeliség jelen-eksztázisa (*Gegenwart*) a jelenítés aktusában (*Gegenwärtigen*) kivetül, vagy másként a prezencia a neve annak az eksztatikus-horizontális sémának, amelyen a *Dasein* időiesül.

Az eredendő, egzisztenciális értelemben vett megértés legáltalánosabb meghatározása tehát *a létezőhöz való viszonyulás*. A létezőhöz való viszonyulás azonban csak egy felfedett világ alapján lehetséges. A világ a *Da-ban tárult fel* a *Dasein* számára. Mivel a feltárueltságban a létezők a létükre való tekintettel tárulnak fel, ezért a létezőkhöz való minden viszonyulásban mint megértésben, létmegértés rejlik, ami nem jelenti azt, láttuk a preontológiai létmegértés kapcsán, hogy a megértés kifejezett létértelmezéshez vezet el.

¹⁷⁵ 69. § C. *A világ transzcendenciájának időbeli problémája*.

¹⁷⁶ Van más oka is annak, hogy a múlt és a jövő temporális sémáiról nem beszél (nem is nevezi meg őket): „A prezencia nem azonos a jelenel, hanem vele együtt ezen eksztázis horizontális sémájának alapvető határozományaként a jelen teljes struktúráját alkotja. Mindez – megfelelően értelmezve – érvényes a másik két eksztázisra, a jövőre és a voltságra (ismétlés, felejtés, megtartás) is. Azért, hogy az időbeliség amúgy is nehezen megragadható fenoménjeit ne kuszáljuk még jobban össze, szorítkozzunk most a jelen és eksztatikus horizontja, a prezencia magyarázatára.” *A fenomenológia alapproblémái*, 379. o. (A fordítást egy kissé módosítottam – K. L.)

A *létmegértés* vonatkozásában az alábbi alapvető megkülönböztetéseket tehetjük. Minden megértés egyben létértés is, anélkül, hogy ez tematikus lenne. A tematizálatlanul maradt létmegértés a *preontológiai* létmegértés. Ha a létmegértést fogalmilag tematizáljuk, akkor *ontológiai* létmegértésről beszélünk. Az ontológiai létmegértés lehet *ontikus*, vagyis amelyik a létet valamilyen létezőből kiindulva értelmezi, és *ontologikus*, amely a létet mint létet gondolja el.

Az alapján, hogy mire irányul, a megértésnek különböző formáit különböztethetjük meg. Most ezeket tekintjük át, vázlatosan, inkább csak a fogalomtisztázás szándékával.

Irányulhat a megértés kitüntetetten a *sajátlétre* vagyis az egzisztenciára. *Egzisztens* formája ennek az, amikor a megértés az egzisztenciával együtt mozog, a kínálkozó létlehetőségek és a lenni tudás megértésének tematizálatlanul maradó módján. Ha kifejezett, tematikus, fogalmilag tisztázott lesz az egzisztenciának ez az értelmezése, akkor *egzisztenciális* megértésről beszélünk. Valamiképpen minden megértésben megértett a sajátlét is, ha azonban ez a megértés nem a legsajátabb létlehetőségre, hanem a világra, a világban adódó létlehetőségre irányul, és a sajátlét ebből kiindulva értelmeződik, akkor a sajátlét megértése *nem-tulajdonképpen* módon megy végbe. Abban az esetben, ha a létlehetőséget mint legsajátabb létlehetőségét tárja fel és érti meg a *Dasein*, *tulajdonképpen* megértésről beszélünk.

A *Lét és idő egzisztenciál-ontológiai* elemzéseiben a *Dasein* létszerkezetének leírása az ontikus létmegértés keretén belül történik, hiszen a *Dasein* létszerkezete és létértelme egy létezőből kiindulva lesz tematizálva. A világban-benne-lét egzisztenciális elemzése során abból a létmódból indul ki, amelyben a *Dasein* „többnyire és mindenekelőtt” tartózkodik, vagyis a saját megértésének nem-tulajdonképpen formájából. Amikor ellenben a halálhoz mint legsajátabb létlehetőséghez való viszonyulást értelmezi, a sajátlét megértésének tulajdonképpen formáját vizsgálja.

A megértésnek ezek az irányultságai mint az eredendő megértés modifikációi magukkal vonják az eredendő időbeliség kivetülésének modifikációit. Ezeknek a megértésformáknak irányultságukat, témájukat és tematizáltságukat tekintve az eredendő/származékos, illetve tulajdonképpen/nem-tulajdonképpen módusok megkülönböztetésére épülő destruktív interpretációban nyilván nem egyforma a „rangjuk”, de ez nem jelenti azt, hogy ne lenne mindnek meg a maga létjogosultsága.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Mint láttuk, például, G. Figal, a *Humanizmus-levél* szellemében, a létezőtől a lét felé forduló megértés, vagyis az ontológiai ontologikus (a létet a létből tematizáló) megértés kidolgozásában látja a *Kehre* motívációját, ami a létnek eredendőbb vagy adekvátabb megértését jelentené.

b/ A világ feltárultságának időbelisége és a körültekintő gondoskodás temporális értelme

A *fenomenológia alapproblémáiban* Heidegger az időbeliség, a temporalitás és az idő értelmezése során feltárt fenomének és a jelzésükre szolgáló fogalmak kapcsán megjegyzi, hogy kezd az egész elemzés lassan áttekinthetlenné válni, és könnyen összekuszálódhat minden. Ebben kellene most valamilyen rendet vágnunk a jelenlét értelmű fogalmakra koncentrálni.

A megértés időbeliségének és temporális struktúrájának elemzését Heidegger nem azért kezdi a nem-tulajdonképpen megértés móduszaival, mert a világra orientálódó megértést könnyebb lenne elemezni, mint a tulajdonképpen lét megértését, hanem mert ez a létviszony jellemzi többnyire és mindenekelőtt a jelenvalólétet, és a destrukció célját is ezáltal lehet elérni.¹⁷⁸

A világ a jelenvalólét mint világban-benne-lét létszerkezetéhez tartozik, ezért a világ nem az emberrel szemben álló, vagy őt körül vevő, tőle függetlenül létezőknek az összessége, hanem a létlehetőségeket alkotó jelentésegésként az egzisztenciakonstitúció tekintetében jön számításba. A *Dasein* az egzisztenciát olyan megértő viszonyulásban érti meg, melyben a világban-lenni-tudásra megy ki a játék, mely során a *Dasein* önmagát mint világban-lenni-tudást érti meg. Mind a benne-létnek, mind pedig a világnak, a világ feltárultságának megvan a maga időbeli szerkezete, mely a *Dasein* időbeliségében alapozódik meg. A benne-létben mutatkozik meg legvilágosabban az egzisztencia önmagán túli léte, vagyis az időbeliség és a transzcendencia összefüggése. A transzcendencia a világon belüli létezőkhöz visz el. A világra orientált megértés két fázisban elemezhető, egyrészt a világon belüli létezőkhöz való megértő *viszonyulást* lehetővé tevő időbeli struktúrát, másrészt pedig az ebben a viszonyulásban működő létmegértést kell explicitálni.

Tudjuk, hogy az ember mindennapi létmódjának és az erre jellemző világfeltárásnak a filozófiai tematizálását Heidegger olyan feladatnak tartotta, melyet a hagyományos ontológiák – Arisztotelész kivételével – elmulasztottak, amikor átugrották őket, és a teoretikus viszonyulás privilegizálásával, a kéznéllet felől

¹⁷⁸ „Wir versuchen, das *Verständnis von Sein*, das sich auf *nichtdaseinsmäßiges Seiendes* bezieht, zu erklären. Es ist das Verständnis des Seins des nächstbegegnenden Seienden, womit wir unentschlossen uns beschäftigen, des Seienden, das auch da ist, wenn wir uns mit ihm nicht beschäftigen. Wir nehmen diese Richtung der Interpretation nicht, weil sie leichter ist, sondern weil wir damit ein ursprüngliches Verständnis der Probleme gewinnen, die wir früher diskutierten und ontologisch alle am Seienden als Vorhandenem orientiert sind.”

„Most megkíséreljük a *létnek azon megértését megvilágítani*, mely a *nem-dasein-szerű létezőkre* vonatkozik. Arról a létmegértésről van szó, mely a legközelebbi utunkba kerülő létező létére irányul. Ezzel a létezővel nem-elhatározottan teszünk-veszünk, ez a létező akkor is jelen van, ha éppen semmi dolgunk vele. Nem azért választottuk az elemzésnek ezt az irányát, mert könnyebb lenne, hanem mert ezáltal eredendően érthetjük meg azokat a problémákat, melyeket korábban tárgyaltunk, és melyek ontológiai értelme a létezőkhöz mint kéznélvevőkhöz való viszonyból bontható ki.” *Grundprobleme der Phänomenologie*, 413. o.

közelítettek hozzájuk. Ettől az azonban ez még jelen van a jelenvalólét számára mint a teoretikus viszonyulás kontextusát alkotó életvilág. A hagyományos ontológiai létmegértésnek a „világra”, a „természetre” való irányultságát megőrizve Heidegger azt akarja megmutatni, hogy a természet, a világ eredendően nem a kéznéllevő dolgok összességét jelenti, nem a szubjektummal szemben álló objektumként kell rátekinteni. Tehát egy eredendőbb világfogalom, és ezzel a világhoz való eredendőbb viszony feltárását lehet elvégezni. Ahogyan a világ nem a pusztán kéznéllevők összessége, úgy a *Dasein* világhoz és létezőkhöz való eredendő viszonyát sem lehet egy szubjektumnak egy objektumra való vonatkozásaként leírni, nem a teoretikus-megismerő viszonyulást illeti meg az elsőség. A környező világ létezőihez való mindennapi viszonyulásban a világ faktikus feltárultsága a teoretikus viszonyulás 'meg-jelenítésénél' eredendőbb jelenítésben megy végbe. Ennek az eredendőbb viszonynak a neve a körültekintő gondoskodás, mely a világot a létezőkkel való bánás, vagyis az eszközhasználat felől tárja fel. Az eszközök használata egy eszközösszefüggésen belül mozog, ami azért lehetséges, mert értjük az eszköz-létező mirevalóságát, rendeltetését. Csak a rendeltetését betöltve és rendeltetésében meghagyva lehet az eszköz az, ami, csak ekkor kerülhet utunkba eszközként. A kézhez álló utunkba kerülésének így a feltétele a rendeltetés meghagyása, ami ennek az egész összefüggésnek a megértését igényli.

A mindennapi körültekintő gondoskodás során a *Dasein* a megértés nem-tulajdonképpen egzisztens módusában egzisztál, tehát közvetlenül és elsődlegesen nem a saját létére vetül ki, hanem önmagát, önmagától eloldva, a világon belüli létezők megértésén keresztül érti meg. Önmagát a dolgokban leli fel, így önmagától eloldódva, a világon belüli létezők által nyújtott létehetőségekben oldódik fel. Ez magával vonja a *Dasein* fentebb említett, eredendő megértő viszonyulásmódjainak (az időbeliség eredendő időiesülésének, a megtartásnak, jelenítésnek és várásnak) a modifikációját: önmaga voltságának megtartása *elfelejtéssé*, az önmaga *iránti* faktikus éberlét jelenítése a világban való *feloldódás*-sá, és önmaga lenni-tudására való nyitott várás a lehetőségeknek a világból történő *elvárásává* módosul.

Mivel a nem-tulajdonképpeniség, a mindennapiság a jelenvalólét genuin létmódja, az önmaga léte iránti megértő viszony modifikációval egyidejűleg a világra orientált megértés genuin viszonyulásmódjai jönnek létre, melyben a *Dasein* önmagától eloldódva és a világi létezőkben feloldódva kivetül.

A létezőhöz való viszonyulás lehetősége a létező létének megértésében gyökerezik, anélkül, hogy ennek tematikusnak kellene lennie. Ha a körültekintő gondoskodás során tematizálatlanul maradt megértést tematizáljuk, akkor a létezőkhöz való egzisztenciális viszonyban rejlő létmegértést tematizáljuk, még pedig az egzisztenciára, annak tagolt, ám egységes időbeli struktúrájára való tekintettel. Az eszközhasználat az eszközök alkotta utalás-összefüggésen belül mozog, a világ a jelentésségében van feltárva. E feltárultsággal a *Dasein* eleve

érti, mit jelent a rendeltetés meghagyása. A rendeltetés-meghagyás a létezőkhöz mint eszközökhöz viszonyul, azokat mint kézhezállókat érti meg. A körültekintő gondoskodás, az eszközökkel való tevés-vevés során az *emlékezetben-megtartás*, a *meg-jelenítés* és a *várás* horizontjain időiesül, és a kézhezállókat a *valami-elévaló-odavetettségre*, a *valamirevalóságra* és a *kedvéértvalóságra* való tekintettel érti meg. E hármassal osztatú temporális horizont az eredendő időbeliség időiesülése a mindennapi létmódban. A *Dasein* elsődleges világviszonyában tehát nem pusztá kéznéllevőket tár fel, hanem a mindennapi tevés-vevés eszközvilágába tartozó létezőkkel *találkozik*. Az eszközvilágba tartozó létezők létmódja a *Zuhandenheit*, a kézhezállóság. A kézhezállóságot a valamirevalóság konstituálja, mely végső soron a jelentésséget, a világ világítását alapozza meg. Az eszközök mint az utalás- és jelentés-összefüggésbe tartozók *kerülnek az útjába*, s mint ilyenek jelen a számára, még távollétükben is. Ha jelenlétük a kézhezállóságukat jelenti, akkor távollétükben nem-kézhezállókká válnak, a feltűnőség és a toakodás módján. Az alkalmatlan eszköz már csak ott heverő, pusztá kéznéllevő dolog lesz, használaton kívüli eszközként kiszakad a tevés-vevésben tematizálatlanul meghúzódó eszközösszefüggésből, feltűnővé válik a valamire valósága, és ezzel együtt tematizálhatóvá lesz az egész utalásösszefüggés. Ugyancsak az utalásösszefüggésből ragadja ki a létezőt a teoretikus pillantás, mely ezáltal szintén kéznéllevőként tekint a létezőre.

Már a kézhezállóságból a nem-kézhezállóságra történő modifikáció lehetőségét felmutatva, arra következtethetünk, hogy a *kézhezállóság* és a *kézhez-nem-állóság* egyetlen alapfenomén meghatározott változatai, melyet mi formálisan jelenlétnek és távollétnek, általában pedig *prezenciának* nevezünk. Ha a kézhezállóságnak vagy ezen létező létének *prezenciális értelme* van, akkor ez azt is jelenti, hogy ezt a létmódot temporálisan, vagyis az eksztatikus-horizontális egységként jellemzett időbeliség időiesüléséből értjük meg. Az idő felől történő létinterpretáció ezen dimenziójában minden időmeghatározásra szándékosan latin kifejezést használunk, hogy a korábban már jellemzett időbeliség időmeghatározásaitól terminológiailag is megkülönböztessük őket. *Mit jelent prezencia az időre és egyáltalán az időbeliségre való tekintettel?* Ha csak annyit mondanánk, hogy a jelen momentumát, akkor ezzel még túl keveset mondunk. Még mindig megmarad az a kérdés, hogy miért mondunk prezenciát jelen helyett.¹⁷⁹

¹⁷⁹ „Schon aus dem Hinweis auf die mögliche Modifikation des Seins des Zuhandenen zum Abhandenen können wir entnehmen, daß *Zuhandenheit* und *Abhandenheit* bestimmte *Abwandlungen eines Grundphänomens* sind, das wir formal mit Anwesenheit und Abwesenheit und allgemein als *Praesenz* kennzeichnen. Wenn die Zuhandenheit oder das Sein dieses Seienden einen *praesentialem Sinn* hat, dann ist damit gesagt: Diese Seinsart ist temporal verstanden, d.h. aus der Zeitigung der Zeitlichkeit im Sinne der charakterisierten ekstatisch-horizontalen Einheit. Wir brauchen jetzt in der Dimension der Interpretation des Seins aus der Zeit für alle Zeitbestimmungen absichtlich lateinische Ausdrücke, um sie von der Zeitbestimmungen der Zeitlichkeit in dem bisher charakterisierten Sinne schon terminologisch

A prezencia nem azonos a jelennel, és nem azonos a jelen különböző móduszaival, a mosttal vagy a pillanattal sem. A jelen mint az időbeliség eksztázisa, eksztatikusan valaminek a jelenítése (*Gegenwärtigen von...*). Az eksztázis az önmagából önmagán túlra való kilépés (*über sich hinaus*), mely kilépés nem csupán valamihez való kimozdulást (*Entrückung zu...*) jelent, hanem valamire való kivetülést (*Entwurf auf...*) is. A megértésben a *Dasein* időbeliségének jelen eksztázisa (*Gegenwart*) a jelenítés viszonymódjában vagy aktusában (*Gegenwärtigen*) a prezencia (*Praesenz*) sémájára kivetülve tartózkodik a létezőnél, amit ezáltal mint kézhez állót (*Zuhandenes*) vagy kézhez-nem-állót (*Abhandenes*) enged az utunkba, mint jelenlévőt (*Anwesendes*), illetve jelen-nem-lévőt, illetve léte-re való tekintettel mint jelenlétet (*Anwesenheit*), illetve távollétet (*Abwesenheit*) ért meg. Amennyiben a kéznéllevőként (*Vorhandenes*) utunkba kerülő létező, a kézhez állóra való rápillantás módosulásával kerül az utunkba, úgy a kéznéllet (*Vorhandenheit*) is a prezencia sémájára kivetült megértésben feltáru-ló létértelem derivátumaként határozható meg.

c/ A tulajdonképpeni egzisztenciális megértés időbeliségének elemzése – Jelen, elhatározottság, pillanat

Eddig a megértésnek a nem-tulajdonképpeni létmódban lezajló formáit tekintettük át. Most vizsgáljuk meg a tulajdonképpeni létmód megértő viszonyulásait. Újabb, fogalmilag is megragadott és megkülönböztetett jelenlét-formákkal találkozunk az egzisztenciális létmegértés kontextusában, a megértésnek abban a formájában, amely az *egzisztencia konstitúciójában* játszik szerepet. A sajátlét konstitúciója a *Dasein* azon meghatározottsága alapján *történik*, mely szerint e létező létében viszonyul a létéhez. A viszonyulás általánosan meghatározva: megértés, így az egzisztenciakonstitúció mint a saját lét megértése, mint lenni tudás konstituálódik. A megértés létlehetőségekre való kivetülés. Minden lehetőséget a *Dasein* saját létlehetőségként ért meg. Ha ez a létlehetőség nem kötődik valamely világon belüli létezőhöz, hanem mint a *Dasein* legsajátabb létlehetősége tűnik fel, akkor a *Dasein* ebből a legsajátabb létlehetőségből tulajdonképpeni módon érti meg a sajátlétet. A sajátlét megértése is az időbeliség eksztatikus horizontján mozog. Az időbeliség a sajátlét megértésekor az *elhatározottság*, az *előrefutás* és az *isméltés* egzisztenciális móduszaiban vetül ki. A legsajátabb létlehetőséghez való viszonyulás az elhatározottságban feltáru-ló legvégső, meghaladhatatlan lehetőséghez, a halálhoz viszonyuló lét. Az *elhatározottságban*, melynek sajátos időbeli módusza *egy meghatározott jelen*, a *Dasein* előrefut legsajátabb létlehetőségébe, s ebből az előrefutásból tér vissza a mindenkori fakticitásához. A *jövő* móduszára utaló *előrefutás* visszatérésében önmagát ra-

zu unterscheiden. Was besagt Praesenz mit Rücksicht auf die Zeit und auf die Zeitlichkeit überhaupt? Wollten wir antworten: Sie ist das moment der Gegenwart, so wäre damit wenig gesagt. Es bleibt die Frage, warum wir statt Praesenz nicht Gegenwart sagen." *Uo.*, 433. o.

gadja meg, akként, mint aki mindig is volt. A *voltság* megragadásának időbeli módusza az *ismétlés*.

Az elhatározottság mint ismétlőn egy megragadott lehetőségből önmagához való visszatérés időiesül, amelyben a *Dasein* önmagához visszatérően *előrefutottként* van. Az *ismétlő előrefutás* eksztatikus egységében, tehát ebben a voltságban és jövőben egy specifikus jelen rejlik.¹⁸⁰

Láttuk, a mindennapi gondoskodás során, mely gondoskodás feloldódik a környező világ dolgaiban, a *Dasein* nem elhatározottként van, azaz nem a legsajátabb létlehetőségére vetül ki. A nem elhatározott, az önmaga elől a dolgokba menekülő *Dasein* számára a voltság és a legsajátabb létlehetőségbe való előrefutás elzárt. A múlt az önmaga voltságának *elfelejtéseként*, a jövő pedig az *elvárások* horizontjaként időiesül.

Míg valaminek a meg-jelenítése közvetlenül és mindenkor a dolgoknál tartózkodik, csak magával törődik, magát a dolgoktól sodortatni hagyja, hogy abban, amit meg-jelenít, feloldódjék, – míg a meg-jelenítés önmagától elfut, önmagát önmagában elveszíti, oly módon, hogy a voltság felejtéssé és a jövő egy éppen elébe kerülő várásává lesz...

A nem-tulajdonképpen létezés megértő aktusainak időiesülésével szemben az elhatározott egzisztencia önmaga legsajátabb lenni tudásának megértése az eredendő időbeliség kitüntetett móduszaiban, és ezen belül a jelen specifikus móduszában megy végbe, melyet pillanatnak nevezünk:

... az elhatározottsághoz tartozó jelen az elhatározottság specifikus jövőjébe (előrefutás) és voltségába (ismétlés) tartottként van. Az elhatározottságban tartott és belőle eredő jelent *pillanatnak* nevezzük. (...) A pillanat a jelenlevő olyan *meg-jelenítése*, mely az elhatározáshoz tartozván azt a szituációt tárja fel, amelybe az elhatározottság magát elhatározta. Az eksztázisként tekintett pillanatban az egzisztáló *Dasein* elhatározottként mozdul ki cselekvési szituációjának mindenkor faktikusan meghatározott lehetőségeibe, körülményeibe, esetlegességeibe.¹⁸¹

¹⁸⁰ „Die Entschlossenheit zeitigt sich als das wiederholende Auf-sich-zurückkommen aus einer ergriffenen Möglichkeit, in die das *Dasein* auf-sich-zukommend *vorgelaufen ist*. In der ekstatischen Einheit des *wiederholenden Vorlaufens*, d.h. in dieser Gewesenheit und Zukunft liegt eine spezifische Gegenwart.” *Uo.*, 407. o.

¹⁸¹ Während das Gegenwärtigen von etwas zumeist und zunächst sich bei den Dingen aufhält, sich in sich selbst verstrickt, sich von den Dingen mitziehen läßt, um in dem, was es gegenwärtigt, aufzugehen, – während das Gegenwärtigen zumeist sich selbst entläuft, sich in sich selbst verliert, so daß die Gewesenheit zu einem Vergessen und die Zukunft zu einem Gewärtigen des gerade Ankommenden wird, ist die Gegenwart, die zur Entschlossenheit gehört, in der spezifischen Zukunft (Vorlaufen) und Gewesenheit (Wiederholung) der Entschlossenheit gehalten. Die in der Entschlossenheit gehaltene und aus ihr entspringende Gegenwart nennen wir den *Augenblick*. (...) Der Augenblick ist *ein Gegenwärtigen* von Anwesendem, das zum Entschluß gehörig die Situation erschließt, in die hinein die Entschlossenheit sich entschlossen

A pillanat tehát a tulajdonképpeni időbeliség jelen eksztázisában megalapozott, a jelen-eksztázisnak a jelenítés aktusán át az elhatározottság egzisztenciális módusában kivetülő időiesülése, mely aktusban a legsajátabb létlehetségre való elhatározottság a cselekvési szituációt feltárja. Figyeljünk fel arra, hogy ez a tulajdonképpeni létmódusához tartozó jelenlét, a pillanatban való elhatározottság nem kiemel a fakticitásból, hanem belebocsát a cselekvési szituáció „mindenkor faktikusan meghatározott lehetőségeibe, körülményeibe, esetlegességeibe”. Korábbi állításunk alátámasztásaként utalunk arra, hogy a cselekvési szituáció megértő feltárása a pillanatszerű jelenlétben a környezővilág létezőire, a világon belüli létezőkre és más együttes jelenvalólétekekkel való *cselekvésre* terjed ki, vagyis a tulajdonképpeni lenni-tudásra irányuló egzisztenciális megértésben, amit fentebb a filozófiai megértés paradigmájának neveztünk, nem a világ teoretikus konstrukciója zajlik le, amelyen keresztül a *Dasein* elmenekülhet a fakticitásból. Az elhatározott tulajdonképpeniségben nem izolálja magát az esetlegességtől, vagy nem emelkedik fel egy másmilyen realitásba, hanem épp ellenkezőleg, kiterjesztve az éberlétet a sajátléten keresztül a nem-sajátlétre is, eredendő módon tér vissza a fakticitásba.

d/ Az időről való gondoskodás, a világidő és a most

A pillanatot, a jelennek ezt az egzisztenciálisan kitüntetett fenoménjét is egyéb rokon értelmű fenoménektől való elhatárolásával lehet pontosabban értelmezni. A pillanatot mindenekelőtt a *most*tól kell elhatárolni. A *most* nem a tulajdonképpeni létlehetségre, és nem a környező világ létezőinek megjelenítésébe kivetülő jelen, vagyis nem a – tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpeni – egzisztenciális megértésben feltároló jelen, hanem a világidő, valamint a világidő nivellálásával előálló vulgáris idő jelenpillanataként származik az időbeliségből. A világidőben a *Dasein* a környező világ dolgaival való foglalatatoskodás során magát ezt a *gondoskodást értelmezve* mond „most, midőn”-t, „akkor, amikor”-t és „majd akkor, ha”-t. Ez a Heidegger által *datálhatóságnak* nevezett fenomén a világidő fenoménje, amelyben a *Dasein* a világban feloldódó gondoskodását *értelmezi*. Azonban ennek a *most*-mondásnak a lehetőségfeltételét is a *Dasein* eredendő időbeliségének kivetülése képezi, hiszen a *most*-mondás – ahogyan a körültekintő gondoskodás maga is – a megjelenítésen, a jelen eksztázisának időiesülő kivetülésén alapszik.

...valaminek az értelmező megnevezése *magát* is kimondja, vagyis azt a kézhezállóhoz *kötött* körültekintőn megértő *létet*, amely a kézhezállót felfedőn

hat. Im Augenblick als einer Ekstase ist das existierende *Dasein* als entschlossenes entrückt in die jeweilig faktisch bestimmten Möglichkeiten, Umstände, Zufälle der Situation seines Handelns.” *Uo.*, 407. o.

utunkba kerülni engedni, (...) ez a *magát* is értelmező megnevezés és megbeszélés egy *meg-jelenítésen* alapszik és csak ilyenként lehetséges.¹⁸²

A datálhatóság most-mondásához lényegszerűen hozzátartozik a jelentésesség, abban az értelemben, hogy kimondott idő mindig alkalmas vagy nem alkalmas valamire, tehát az idő a valamire való alkalmasságában megértett idő.

A gondoskodásban megértett, jóllehet nem megértettként megragadott, datálható most mindenkor alkalmas, illetve alkalmatlan valamire.¹⁸³

A vulgáris időfogalom a teoretikus – filozófiai – értelmezés tárgyává tett idő, annak a jelenvalólét létmódjában a legközvetlenebbül adott formájában, vagyis világidőként. Amikor az idő teoretikus vizsgálat tárgyává válik, lényegtelené válik a datálhatóságban rejlő jelentésesség, hiszen az idő minden világbeli „esemény” befogadó formájaként, az eseményekkel mindenkor együtt járó jelenként lesz értelmezve. Ennek a semleges, formai jelennek a neve a most. A datálhatóság és jelentésesség kiiktatása nivellálja a világidőt, ami így minden vonatkoztatástól megfosztott semleges mostpontok egymásutánjaként áll elő.

C/ A jelenlétfogalmak konstellációja

Már néhány helyen utaltunk arra, hogy miközben Heidegger a hagyományos létfogalmat, melyet jelenlétként értelmez, az ontológiatörténet destrukciójának középpontjába állítja, elemzéseivel a jelen fenoménjét mégis *kitüntetett szerep*-hez juttatja. Hiszen elismerve a lét jelenlétként történő megragadásának létjogosultságát, a ráirányuló destrukciót a benne rejlő eredendő léttapasztalatok újbóli elsajátításaként jelöli meg, amihez az egyetlen lehetséges útnak az látszik, ha a létnek ezt az értelmezését visszavezeti szükségszerű, az emberi létszerkezetben rejlő eredendő és meghaladhatatlan lehetőségfeltételeire. Ha ezt a tényt a derridai alternatíva felől szemléljük, könnyen önellentmondásként értelmezhetjük. Láttuk azonban, hogy Heidegger nem egy más létfogalmat szeretne kidolgozni, és a hagyományos helyére állítani, hanem a hagyományos létfogalom homogeneitását feltörni. Számára a létnek jelenlétként történő értelmezése nem valami kerülőút, spekulatív metafizikai gesztus, mellyel elmenekülni szeretnénk az esetlegességből, hanem a lét (megnyilvánulásának és megértésének) alapkaraktere. Ami nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy ez az alapkarakter számos módon megnyilvánuljon, feltárva egységes, ám összetett fenomenális struktúráját. Ezt a fenomenológiai tényállást nevezi Heidegger „a lehetséges létmódok sokfélesége és az egységes létfogalom által felvett problémának”. A hagyományos létfogalom homogeneitásának feltörése során előálló létmód-meghatározásokat éppen az kapcsolja össze, hogy mind a jelenlétet valamely aspektusából

¹⁸² *Lét és idő*, 648–649. o.

¹⁸³ *Uo.*, 668. o.

fejezik ki. Elég csak arra utalnunk, hogy a *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, *Anwesenheit*, *Dasein* mind jelenlét értelmű fogalomként van értelmezve (ezért jelölheti meg – immár a létmódbeli különbségeket nem említve – mindet az *Anwesendes* fogalommal a 30-as évektől kezdődően Heidegger), bár eredendően nem mindegyik *jelent* jelenlétet.

Ez a törekvése Heideggernek nemcsak a fundamentálonológiai terv korszakára érvényes, de a későbbi gondolkísérleteire is. A fundamentálonológiai terv korában a jelen fenoménjére irányuló figyelem – a destrukció alapintenciójának szellemében – abból ered, hogy az ontológiatörténet létszemlélete is a jelen felé tájékozódik. Így az elsődleges célja a destrukciónak az lesz, hogy feltárja, hogyan érti meg a hagyomány a jelen fenoménjét. A létnek a hagyományos értelemben kéznélként meghatározott fogalma a jelenlét mint olyan egyoldalú értelmezésének bizonyul. Mivel a hagyományos értelmezés a jelen fenoménjének egy bizonyos, reflektálatlanul hagyott értelmezése csupán, az elemzés a jelenlét fenoménjét már kiindulópontjában összetett fenoménként villantja fel. A destrukció vezérgondolata szerint azt kell megmutatni, hogyan illeszkedik a létnek jelenként való hagyományos megértése ebbe az összetettségre. Ugyanakkor a fenomén többrétegűsége nem jár a szétszórtságával, mert a jelenlét-értelmezés különböző aspektusait valami összekapcsolja egymással. A fundamentálonológia kiindulópontja szerint a kapocs a *Dasein*, a megértésre képes létező létszerkezeti adottsága.

Miután a jelen értelmű fogalmakat a fundamentálonológiai analízis tematikájában nyomon követtük, lehetőségünk nyílik arra, hogy egymás mellé állítsuk őket, és értelmi, illetve funkcionális különbségeiket jobban szemügyre vegyük. A *jelen fenoménjének* értelmezésében a legeredendőbb struktúrát a *Dasein* időbelisége alkotja. Az *időbeliség egyik eksztázisa* a *Gegenwart* terminussal megjelölt jelen-eksztázis. Az időbeliség mint az eksztázisok egysége jön létre, azaz időiesül. (A Heidegger által használt *sich zeitigen* ige annyit jelent, mint megérni, eredményezni, létrejönni, az időben keletkezni. Filozófiai fogalomként valaminek az időben való megjelenését, fenomenalizálódását, formát öltését jelenti, s mint ilyen értelmessé válást jelöli. Mivel az időbeliség vonatkozásában értelmetlen azt mondani, hogy az időben keletkezik, helyesebb, ha úgy fogalmazunk, hogy maga az időbeliség mint idő fenomenalizálódik.) Az időbeliség momentumai az eksztázisok, ami annyit jelent, hogy az időbeliség időiesülvén *horizontot* alkot. A horizontot az eksztázisok kimozdulásai nyitják meg. Ebben a kimozdulásban teremtődik meg a valamihez való viszonyulás lehetősége. Mindegyik eksztázis a kimozdulás horizontját megnyitva különböző *viszonyulásmódokat* tesz lehetővé. Amennyiben a megértés legáltalánosabb meghatározásában valamihez való viszonyulás, annyiban ezeket a módusokat megértő aktusokként is értelmezhetjük. A jelen eksztázisának eme módusza a „valaminek a (meg)jelenítése” (*Gegenwärtigen von...*). Az eksztázis kimozdulása nem csupán annyit jelent, hogy kimozdulás *valamihez*, hanem ez a kimozdulás – a megértés

struktúrájában: kivetülés – „*valamire való kivetülés*” is. Amire az eksztázisok kimozdulásának horizontján mozgó megértő kivetülés kivetül, azok az *időbeli sémák*. Mindegyik eksztázisnak és kivetülési módusznak megvan a maga sémája, amire kivetül, azonban Heidegger a destrukció tervének szellemében csak a jelen sémáját elemzi. Amire a jelen eksztázisának kimozdulásán nyugvó megjelenítés kivetül, a *prezencia (Praesenz)* sémájának nevezi. A sémák a temporalitásnak nevezett időbeliség időmeghatározottságai, amit az különböztet meg a *Dasein* időbeliségétől, hogy nem az egzisztenciakonstitúció horizontjaként tekintett időről, hanem a létmegértés időhorizontjáról van szó. A temporalitásként tekintett időbeliség alkotja a tárgyi konstitúció, a létezőkhöz való viszonyulás és a viszonyulás során „működő” létmegértés horizontját. A létezőkhöz való viszonyulás eredendően nem a tárgyi szemléletben adott tiszta megjelenítés, vagy általánosabban a teoretikus megismerő viszonyulás, hanem a létezőkkel való *találkozás*. A létező utunkba kerülésének (és ezáltal a teoretikus-megértő viszonyulásnak a lehetőségfeltétele is) a világ feltárultsága, melyet a *Dasein* létszerkezetében a *Da* nevez meg. A *Da*-ban megnyílásában és nyitottságában alapozódik meg, hogy a jelenvalólét a maga számára és a világ a jelenvalólét számára legyen. A feltárultság értelmében vett *Da* mint a faktikus létbe való beleállás és benne tartózkodás egy sajátos értelmű jelent konstituál. Emiatt a jelen fenoménjére nemcsak kitüntetett figyelem irányul, hanem maga válik kitüntetetté, amennyiben *lét a Dasein számára csak a jelenítés viszonyulásában – „melyben faktikusan állandóan élek”* – tárulhat fel. A megértés mint a világhoz való eredendő viszonyulás és mint *egzisztenciális feladat* a faktikus létezés kitüntetett meghatározottsága. A lét fakticitásának hermeneutikája az ember önmaga iránti éberlétének a fokozása.

Találkozás akkor jön létre, ha a feltárult világban engedjük a létezőt utunkba kerülni. A magyar kifejezésben egyfajta passzivitás fejeződik ki, mintha a *Dasein* elszenvedné ezt a találkozást. Németül azonban az engedni, hagyni ige a műveltető szerkezet segédigéje. Heidegger több helyen utal arra, hogy ez a hagyás aktív szemléletű, vagyis a találkozás csak a *Dasein* jelenléte által, a *Dasein jelenlétében (in meiner Anwesenheit/Gegenwart)* – a létezőhöz való viszonyulásban¹⁸⁴ – lesz találkozás. Az ily módon utunkba kerülő létezőkhöz való vi-

¹⁸⁴ A jelenlét olyan kifejezésben is használatos, mint pl. „a jelenlétemben nem merte ezt mondani”. Ez nem azt jelenti, hogy én mint egy kéznéllevő egy másik kéznéllevővel együtt kéznéllevőként előfordulok, hanem „a jelenlétemben” itt éppen azt jelenti: az én hozzá viszonyuló létemben és az ő hozzám viszonyuló létemben, a kölcsönös jelenítésben, ugyanakkor a világnak a kölcsönös együttbírásában. „Az én jelenlétemben” kifejezés azonban rögtön azt is mondja, hogy jelenlétemben, ugyaz az a helyen és tájékon való együttes jelenvalólétemben. A jelen ezen különböző jelentései, azaz az általa megjelölt fenomén jelentései csak a jelenítés értelmében vett jelenre, a jelenre mint a jelenvalólét struktúrafogalmára irányuló eredendő orientációban értelmezhetők és ragadhatók meg fogalmilag.”

„...‘in meiner Gegenwart wagte er das nicht zu sagen’, das besagt nicht lediglich, daß ich als ein Vorhandenes mit einem anderen Vorhandenen zusammen vorhanden bin, sondern ‚in

szonyulás és a viszonyulásban munkáló létmegértés a létezőt jelen lévőként (*Anwesendes*) fedi fel, a létére való tekintettel mint jelenlétet (*Anwesenheit*) érti meg. A körültekintő gondoskodás egzisztenciális viszonyulásában a létező mint kézhezálló (*Zuhandenes*), illetve ennek deficiens móduszában mint kézhez-nem-álló (*Ab-handenes*) kerül az utunkba, a létére való tekintettel jelenlétként (*Anwesenheit*) illetve távollétként (*Abwesenheit*) határozódik meg. A távollét nem meg-nem-létet jelent, hanem egy jelenlétből való távolmaradást, hiányzást. Mind a viszonyulás, mind pedig a létmegértés a prezencia sémájára kivetülve tárhat fel ily módon létezőt. A létezőkkel való eredendő találkozásban alapozódik meg annak a lehetősége, hogy az eszközösszefüggésben tematizálatlan megértésben mozgó körültekintő gondoskodás kilépjen ebből a horizontból, és a létezőket mint pusztán kéznéllevőket a teoretikus-megismerő viszonyulás tiszta meg-jelenítésében tárja fel. Ezt a kilépést motiválhatja az, ha a kézhezálló nem tölti be a valamire való alkalmasságot, a valamire való rendeltetését, vagy motiválhatja a tevés-vevés felfüggesztése, a beállítódásváltás. Az ily módon feltárt létező egy specifikusan jelenlévő, a *kéznéllevő* (*Vorhandenes*), melynek léte a jelenlétben való fennállás értelmében, *kéznélként* (*Vorhandenheit*) értelmeződik.

Az egzisztenciális megértés tulajdonképpeni formájában a legsajátabb létlehetőségbe előrefutván, önmagához visszatérve, önmaga voltságát, fakticitását az elhatározottságban felvállalja. Az elhatározottság egy jelenmódot tüntet ki, amit *pillanatnak* (*Augenblick*) nevez Heidegger. A pillanat a tulajdonképpeni egzisztencia konstitúciójának kitüntetett jelene, a *Dasein* időbeliségét alkotó jelen eksztázismódusza. A pillanat nem azonos a mosttal. A *most* egyrészt az időről való gondoskodás fenoménjében tűnik fel, mint a „valamire alkalmas idő” jelenmódusza. A valamire alkalmas idő a *világidő*, mely a jelentésség és a datálhatóság karakterisztikumával rendelkezik. A *Dasein* a körültekintő gondoskodás horizontján mozogva mond „most, midőnt”-t. A vulgáris időfelfogás a világidőt minden vonatkozástól megfosztja, a világidő jelentésség- és datálhatóságkarakterét *nivellálja*, és az időt *semleges most-pontok egymásutánjaként* értelmezi. Az ily módon előálló időfelfogás a világidő, és még eredendőbben a *Dasein* időbeliségének derivátuma. A hagyományos ontológiai létfogalom a létező teoretikus felfogásában, vagyis a létezőre való rátekintés egy bizonyos móduszában alapozódik meg. A létezőt pusztán kéznéllevőként értelmezi, mely az időben létezik, azonban ez az idő a vulgáris időfelfogás ideje, a minden vonat-

meiner Gegenwart“ heißt hier eben schon: in meinem Sein zu ihm und in seinem Sein zu mir, in dem gegenseitigen Gegenwärtigen, in dem gegenseitigen Miteinanderhaben derselben Welt. Der Ausdruck ‚in meiner Gegenwart‘ besagt aber zugleich mit: in meiner Anwesenheit, in meinem Mitdasein am selben Platz und Ort. Diese verschiedene Bedeutungen von Gegenwart, d.h. die damit bezeichneten Phänomene sind nur auslegbar und begrifflich zu fassen in der primären Orientierung an Gegenwart im Sinne des Gegenwärtigen, an Gegenwart als Strukturbegriff des *Daseins*.” *Logik*, 403. o.

koztatástól leválasztott semleges mostok egymásutánja. Az idő is az uralkodó létértelmezés szerint értelmeződik: a most az időben kéznéllevő, az idő azon „része”, mely létezik. A múlt a már nem, a jövő a még nem létező részei az időnek. Amennyiben mind a létértelmezés, mind az időfelfogás eredendőbb struktúrák derivátumaiként értelmezhető, mely struktúrák a *Dasein* létszerkezetében gyökereznek, úgy a hagyományos létértelmezés már eleve elhibázza a *Dasein* létmódjának meghatározását, amikor azt ezekkel a derivált létkategóriákkal ragadja meg. A destrukció célja a hagyományos létszemlélet homogeneitásának feltörése különböző létmódok elhatárolása által, a *Dasein* létszerkezetének magából e létszerkezetből történő megértése és fogalmi leírása, illetve a hagyományos létfelfogásnak mint ezen eredendő létszerkezet derivátumainak a megértése.

A *Dasein* azonban összeroppan az alatt a súly alatt, amit Heidegger a fundamentálonológiaiában rárakott. Ezt értelmezhetjük úgy, hogy a *Dasein* minden elővigyázatosság ellenére „metafizikai szubjektum” marad, és „a *Lét és idő* még a metafizika nyelvét beszéli”. De talán mégiscsak találóbb azt mondani, hogy a létproblematika, és ezen belül is a jelenlét fenomenológiai elemzése egy idő után már követhetlenné válik, mert az elemzések gyűjtőpontjában minden esetben a *Dasein* áll. A 30-as évektől kezdődően Heidegger figyelme sokkal inkább arra irányul, hogy a jelenlét fenoménjét olyan kontextusba ágyazva értelmezze, melyben semmilyen *létező* nem kitüntetett anélkül, hogy a fundamentálonológiai elemzések érvényességét megkérdőjelezné.

Végére értünk annak a vizsgálatnak, amely a jelenlét-problematikát mint a kortárs filozófia egyik legpregnansabb problematikáját szerette volna megérteni. Hogy közelebb jutottunk-e a kérdés megértéséhez, abban korántsem vagyunk biztosak. De talán sikerült felvázolnunk néhány olyan összefüggést, mely rávilágít a kérdésünk tétjére. S amikor az az érzésünk, hogy minden sokkal zavarosabb lett, csak remélni tudjuk, hogy ez, legalább részben, a lét és a jelenlét rejtőzködő természetéből és rejtélyes voltából fakad.

IRODALOMJEGYZÉK

Hivatkozott és felhasznált **Husserl-művek:**

Logische Untersuchungen, Gesammelte Schriften, Bd. 3. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992. Hrg.: E. Ströker

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. Hrg.: R. Boehm, Husserliana X.

Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Gesammelte Schriften, Bd. 5. Hamburg, 1992.

Az európai tudományok válsága, Atlantisz, Budapest, 1998. Ford: Berényi Gábor, Mezei Balázs és mások.

Hivatkozott és felhasznált **Heidegger-művek:**

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, GA 63. Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

Sein und Zeit, 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.

Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3 Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

Logik, GA 21. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

Einführung in die Metaphysik. Anhang, GA 40. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Seminare, GA 15 Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.

Holzwege, GA 5, Klostermann, Frankfurt am Main, 1963.

- *Der Spruch des Anaximander* 317–368. o.

- *Die Zeit des Weltbildes*, 75–113. o.

Die Sprache, in: *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, 12te Aufgabe, 2001.

Lét és idő, Gondolat, Budapest, 1989. Ford.: Vajda Mihály és mások

A fenomenológia alapproblémái, Osiris/Cura-Gond Alapítvány, Budapest, 2001. Ford.: Demkó Sándor

„...költőien lakozik az ember...”, T-Twins/Pompeji, Budapest/Szeged 1994.

Hivatkozott és felhasznált **Derrida-művek:**

La voix et le phénomène, PUF, Paris, 1967.

L'origine de la géométrie de Husserl. Introduction et traduction, PUF, Paris, 1962.

- Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
 - *Ousia et grammé*
 - *La forme et le vouloir-dire*
- De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- L'écriture et la différence*, du Seuil, Paris, 1967.
 - *Freud et la scène de l'écriture*
 - *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*
- Positions*, Minuit, Paris, 1972.
- Psyché – l'inventinon de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.
- Úszia és grammé*, in: *Vulgo I/1*. Debrecen, 1999. június. 99–124. o. ford.: Kicsák Lóránt
- Grammatológia*, első rész, *Életünk/Magyar Műhely*, Szombathely/Párizs, Bécs, Budapest, 1991. Transzformálta: Molnár Miklós
- A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*. In: *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 1994/1–2. Ford.: Gyimesi Tímea

Egyéb felhasznált irodalom:

- Bernet, Rudolf: *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen*, vol. 18.
- Bernet, Rudolf: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Épipiméthée, Paris, 1994.
- Figal, Günther: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1991. -*Heidegger zur Einführung*, Hamburg, 1992.
- Fink, Eugen: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Karl Alber, Freiburg/München, 1976. 180–204. o.
- Frank, Manfred: *Ist Selbstbewußtsein ein Fall von „présence à soi“? Zur Meta-Kritik der neueren französischen Metaphysik-Kritik*, In: *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Surkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutika és dekonstrukció*, *Alföld* 1997./12. sz. Ford.: Kukla Krisztián
- Guest, Gérard: *La tournure de l'Événement. Pour situer la „déconstruction“ dans la topologie de l'Être*, in: *Heidegger Studies*, vol. 10.
- Höfliger, Jean-Claude: *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart, 1994.

Ez az írás, melynek első változatát doktori értekezésként nyújtottam be a Debreceni Egyetemen, abból a megállapításból indul ki, hogy a jelenlét konceptusa, vagyis a fogalom és az általa megnyitott értelmezői tartomány a dekonstrukciónak nevezett filozófiai stratégia kulcsfogalmává vált, amelynek törekvése, hogy a hagyomány dekonstruktív értelmezésén keresztül a (filozófiai) gondolkodás újabb lehetőségeihez jusson. Mindez abból a magától értetődőnek tekintett feltevésből táplálkozik, hogy a filozófiai hagyomány egységes, és az teszi egységessé, hogy végső soron mindig jelenlétként értette meg a létet. Ezért ezt a filozófiai gondolkodás lehetőségeit meghatározó és lehatároló hagyományt, mely a legtöbbször rejtett előfeltevések és ezekre támaszkodó érték-hierarchiák halmazaként öröklődik tovább, egyetlen névvel: jelenlét-metafizikának lehet nevezni. Az új gondolkodási lehetőségek kutatása során szükségképpen a jelenlét-metafizika korlátaival konfrontálódunk. A dekonstrukció ezek áttörését vagy meghaladását tekinti a filozófiai tevékenység céljának.

Írásomat az a szándék hívta életre, hogy kikezdje azt a filozófiai álláspontot, mely szerint a létnek jelenlétként történő megértése nem csak korlátozott, de valamiképpen jogtalan is. A feladatot nem direkt cáfolattal, hanem finom (fogalmi) elmozdulások végbevitelével gondoltam végrehajtani, ahogyan a cím mutatja, a 20. század talán két legjelentősebb gondolkodójának munkáit elemezve. Fejtegetéseim azonban nem a kronológiai és hatástörténeti filiációt követik, nem Heideggertől Derridáig, hanem épp ellenkező irányban, Derridától Heideggerig haladnak. Azért mert a létnek jelenlétként történő megértésére irányuló heideggeri reflexiókat nemcsak kibontakozásukban, de már szándékukban is összetettebbnek érzékelem annál, mint ahogyan Derrida a heideggeri destrukció tervét értelmezi.

Remélem, az olvasót is sikerül meggyőzőnöm arról, hogy a létnek jelenlétként történő értelmezése nem válaszként, hanem kérdésként húzódik végig a heideggeri életművön.