

Széplaky Gerda

Nyitottság és felejtés

A heideggeri akárki [das Man] újraértékelése

1. A szubjektum halotti maszkja

A metafizikai tradícióban hosszú időn keresztül a szubjektum volt a filozófia általános alanya. A szubjektum pozíciói a 20. századi filozófiában azonban meggyengültek, egyszerűen minden oldalról támadás érte. Főként a kontinentális filozófiai hagyományban sokasodtak meg azok az elméletek, amelyek megkérdőjelezték ennek a korábban stabil középpontnak tetsző szubsztanciának az érvényességét – s a középponttal együtt minden dőlni látszik...

A szubjektum szétrobbanásának s a vele teremtődő filozófiai válságnak számtalan oka feltárható, melyek közül alighanem az Isten által magára hagyott modern individuum megszületését nevezhetjük a legfontosabbnak. Isten halálának kijelentése nem csupán egyetlen „örült” elme merész álma volt. Nem mondhatjuk azt, hogy minden előzmény nélkül pattant ki ez a gondolat Friedrich Nietzsche fejéből, amelyet ráadásul olyan megrendítő erővel sikerült kimondania, hogy mi rögtön el is hittük. Valójában ez a filozófiai belátás annak a hosszú folyamatnak az eredménye, melynek háttérben az újkor „torzszülöttje”, a hatalmat mind inkább magának akaró ember áll, s mely folyamat következményeinek felismerése már Hegel filozófiájában is megjelenik. A hatalom birtoklásával járó magára hagyatottság, a végesség s a világban való otthontalanság gondolata szülte meg a felelősséget magára vállalni kénytelen individuumot. És vele együtt született meg a Másik fantazmagóriája is. Az individuum a maga mellé immár társul szegődött Másikkal az elsőbségért folytatott szüntelen harcra kényszerül, és a harc közben kénytelen feladni kiváltságos pozícióit. Mindennek eredményeképpen fellazulnak az emberfogalom határai, a létezők közötti hierarchizálás egyre több nehézséget támaszt, sőt megnyílik az átmenet nemcsak a másság felé, de az állati és a növényi lét megértése felé is. Isten halálának a belátása, melynek kimondásához persze mindenképpen a nietzschei radikalizmusra volt szükség, számtalan olyan következménnyel járt, amelyeket a filozófia mind a mai napig nem tudott „feldolgozni”. A válságsubjektum-elméletek viszont nagyon jól kifejezik a még ma is aktív „gyász munkát”.

Az idea egységének szétrobbanása s az igazság illúzió voltának megteremtődése nyomán például megszokottnak és „megszámlálhatatlanná” válnak a *jelentések* – ezt a jelenséget nevezi Derrida „disszeminációnak”. A szubjektum, aki addig középpontként szavatolni tudta az „egyetlen” jelentést, maga is decentralizálódik. A decentralizált szubjektum elméletét kidolgozó Lacan szerint a mindenkor azonosnak tételezett tudat elmozdul önmagától, kimozdul a vágy és a halálösztönök tudattalan rétegei felé. Foucault elméletében a szubjektumot a hatalomnak és a szexualitásnak nevezett társadalmi gyakorlatok „eltárgyasítják”, s így a szubjektumon belül megosztás jön létre, vagyis a szubjektum csak ezen jelölődési gyakorlatokban, csak különféle diskurzusok alanyaként válik felmutathatóvá – elveszíti tehát a korábban megkérdőjelezhetetlennek hitt egységességet. Foucault ezért nem is szubjektumról beszél már, hanem a „szubjektivitás genealógiájáról”. A posztstrukturalizmus azt a kérdést helyezi előtérbe, hogy a szubjektum vajon mennyire birtokosa annak a nyelvi rendszernek, amelyen keresztül konstituálódik. A strukturalista nyelvészet még egy általános grammatikát feltételezett, amelyhez a beszélő szubjektum ökonómiáját rendelte, a posztstrukturalizmus azonban megkérdőjelezi az önmagával identikus szubjektum lehetőségét. A szemiotikai és poszt szemiotikai teóriák pedig – magukévá téve a pszichoanalízis felfedezéseit is – a beszélő-fenntartó alanyt immár nem határolják el a testiségétől, hanem megalkotják az esendő, a folyamatban lévő szubjektum fogalmát, amely a megnyilatkozás nyitott terében, a jelölő és a jelölt közötti nyitott résben a vágytartalmakkal együtt is ki tud fejlődni. A Kristeva által kidolgozott szemiotikus jelölődés elmélete a nyelv mint társadalmi gyakorlat két modalitását feltételezi: egyik a jelentődés szimbolikus funkciója, a másik pedig a jelölődés szemiotikus folyamata. Az utóbbi az, amelyik a heterogenitásként tételezett szubjektumot a „jelölő/jelölt közti nyitott résben” elhelyezi...

Mindez csak egy kis ízelítő abból a „gyászmunkából”, ami a halott Isten körül zajlik. Ám ez a rövid és vázlatos összefoglalás is elegendő arra, hogy rávilágítson, nem tekinthető véletlennek, hogy a 20. századi filozófia különféle irányzataiban szinte egyszerre, egymással párhuzamosan fogalmazódik meg az önmagával immár nem azonos szubjektum gondolata. Ezek az egy irányba tartó teóriák mind szimptomatikus tünetei annak a válságnak, amely magából a metafizikus filozófiai hagyományból következik. Ennek a filozófiai hagyománynak jelentette az origóját a szubjektum, amely identitását a transzcendenciából, Isten létéből nyeri – struktúrája így a középpontiságon alapul. Isten halálának belátása s a középpont elvesztése után ez a struktúra egyre súlyosabb teherteretnek bizonyul. A végességen alapuló, az élő mivolt, a hússzerűség kérdésének mind nagyobb teret engedő, a mássággal egyre szorosabb kapcsolatot fenntartó énszerű létezőnek szükségszerűen ki kell törnie a szubjektum nevet viselő halotti maszkból – akkor is, ha ez a pompázatosan kifestett és Isten nevével megjelölt maszk egyébként képes a túlvilág és az örökkévalóság ígéretét is felmutatni.

Mi az a szubjektum struktúrájában, ami immár alkalmatlanná teszi az én viszonyulásainak és tapasztalatainak a kifejezésére?

A szubjektum szerkezetét tekintve egyetlen középpont köré szerveződik: az „én” itt egy rögzített, önmagába tömörülő magba projektálódik. És ez egyszerre mindjárt két sajátosságot is jelöl: a szubjektum egyszerre hordozza a belevettség és az alárendeltség struktúráját. Egyrészt belevetett, mert egy adott helyhez/helyre rögzített, melynek „értékvilágával” eggyé válik, vagyis tiszta azonossággá lesz. Másrészt alárendelt, mert egy adott törvénynek, pontosabban „a Törvénynek” engedelmeskedik. Ezek miatt a jellemzők miatt képes stabil minőséggel rendelkezni és önmagával mindenkor identikus lenni. Az önmagával fenntartott viszonya révén kötődik a tudathoz, az emberi léthez, az egzisztenciához, az etikához, a történelemhez stb.; létét a kötődés és a kötöttség határozza meg. Ez a struktúra a tökéletes magába zártágon alapul, hiszen magában rejtje az elválasztottság ideáját mindattól, ami nem ő: a szubjektum elválasztottságát attól a „külső” világtól, amelyet ebben a metafizikus rendszerben objektumnak hívunk. Ez a felépítés nem engedi meg a kitérést, a kimozdulást, az átjárást egy „másik szubjektumba”, egy „másik helyre” vagy egyszerűen csak ennek az önmagaságnak a másfajta törvényei felé. Már csak azért sem, mert a szubjektumot a lényegiség, a tulajdonképpeniség általi meghatározottság jellemzi – az az attribútum, amely éppenséggel a legnagyobb akadályt jelenti egy „valódi” szubjektivitás (avagy éppenséggel a nem szubjektivitás) megnyilatkozása előtt. A tulajdonképpeniség ugyanis nem enged érvényesülni lényeges mozzanatokat: a személyességet, a pillanatnyiságot, az esetlegességet. A metafizika szubjektuma csak általános és tulajdonképpeni tapasztalatok alanyává tud válni.

A szubjektum halotti maszkja alól tehát aligha hallható meg az élet „lélegzetsikolya”, amely pedig az Isten nélkül magára maradt, individualitással rendelkező, a változásnak és mulandóságnak kitett énszerű létezőt alapvetően jellemzi. Ez a halotti maszk úgy simul az „én”-re, pontosabban egy hússal, ösztönökkel, vágyakkal rendelkező, filozófiailag még alig-alig felfedezett létezőre, hogy eleven testét bezárja, és mozdulatlaná dermeszti.

2. A viszonyban álló én

De mit találunk a szubjektum nevet viselő halotti maszk alatt: miféle „én”-t?

Az a szubjektum, amelynek léte a kitérésre, a kimozdulásra épül – vagyis az átjárásra egy „másik szubjektumba”, egy „másik helyre” –, csak a nyitottság eszméje révén ragadható meg. Ám egy *nyitott szubjektum* aligha tételezhető önmagával való egybeesésként, olyan létezőként, amely a Másiktól elkülönült, önálló identitással rendelkezik. Az „én” mint *nyitott szubjektum* pontosan azt jelenti, hogy amikor viszonyt létesít valamivel vagy valakivel, aki radikálisan más, mint ő, aki idegen számára, akkor tagadja az önmagával

való egybeesés lehetőségét, amely pedig identikusságát megteremthetné: az azonosság helyére a „másság”-ot engedi be. Ahhoz, hogy az „én” viszonyt tudjon létesíteni a Másikkal, képessé kell válnia erre a tagadásra. Az azonosság tagadása megnyílást és befogadást jelent. Erre csak egy nyitottnak tételezett létező lehet képes. A „nyitott én”-t a viszonyba kerülés pillanatában sokkal inkább a nem énszerűség határozza meg. Ha az énről mint a mássággal szüntelen viszonyban álló létezőről beszélünk, akkor kétségessé válik, hogy egyáltalán lehet-e ipszeitásról és elkülönültségről beszélni, s nem inkább folyamatos felejtésről van szó, netán az ego teljes kiüresítetttségéről.

A *nyitott szubjektumot* nem lehet a tudati egység vagy a tulajdonképpeniség felől elgondolni. Inkább a felől a most pillanat felől közelíthetjük meg, amely az *eredeti alapítás [Urstiftung]* mozzanatát hordozza magában: az identitás kezdetpontját. A *nyitott szubjektum* legalapvetőbb képessége nem az önmagára vonatkozás, hanem az önmagán való túllépés, az önmagáról való elfelejtkezés. A felejtés nem a hanyatlás, a kihullás, az eltűnés, a „kevesebbé válás” értelmében merül fel, hanem úgy, mint a másság által szüntelenül újratereződő identitás – újra és újra bekövetkező – alapítása. A most pillanatban történő, szüntelen újraalapítás által a jelent kezdetszerűség jellemzi. Ugyanakkor meghatározza a voltta válás mozzanata is, amely a jelenbe történő szüntelen visszaáramlást jelent – sőt voltaképpen a visszaáramlás adja a felejtés mélyebb értelmét. Ha a visszaáramlást a jövő felőli visszajövetelként gondolnánk el, akkor a létét a felejtésben megalapozó szubjektumot bevégezett, dologszerű entitásként tételeznénk. Ám a bevégeztség ellentmond a nyitottság eszméjének. A *nyitott szubjektumot* éppen hogy a folyamatos változás jellemzi – különben aligha tekinthetnénk élő létezőnek! A szubjektum a felejtés értelmét alkotó voltta válás aktusa révén tud nyitottá válni az újat, a másságot hordozó jövő felé. Nyitottsága azt jelenti, hogy az élet sodrása uralja, hogy eleven és életteli.

A Másikkal viszonyt létesíteni képes *nyitott szubjektumot*, pontosabban a szubjektivitás legfőbb attribútumát, a nyitottságot az alábbiakban a felejtés fenoménjén keresztül próbálom megvilágítani. Ennek megfelelően a szubjektivitást az időiség szerkezetében megragadva tárgyalom. Elemzésemet a husserli tiszta én gondolatánál kezdem, amely a kérdésfeltevés szempontjából fontosnak bizonyuló fenomenológiai kiindulópont, majd rátérek a heideggeri Dasein-analitika vizsgálatára.

3. A transzcendentális ego mint kiüresített én

Husserl kezdetben maga is kétellyel illette a szubjektivitás létjogosultságát a szigorú fenomenológiai vizsgálódások keretében, később azonban transzcendentális vizsgálódásai kiindulópontjául a szubjektumot választja mint *tiszta ént*. A tiszta én fogalmát Natorptól veszi át és gondolja újra: az Ötödik Logikai Vizsgálódásban még egyértelműen elutasítja

és kritikával illeti a tiszta én elméletét, később viszont megteszi azt a felfedezést, amely egyúttal a fenomenológia transzcendentális fordulatát jelenti. Az *Eszmé*kben elérkezik a transzcendentális ego gondolatához, azaz egy olyan én feltevéséhez, melyet szükség-szerűnek tart megkülönböztetni a természetes beállítódás énjétől. Husserl úgy véli, a tudatfolyam nem generálhatja önmagát, szükségszerű hát tételezni egy eredetpontot, egy generátort, amely sajátos módon kívül esik a tudatfolyamon: „transzcendencia az immanenciában”.¹ Igaz, a transzcendentális fenomenológia fogalmát már a fordulat előtt is használta, mielőtt megszületett volna a transzcendentális ego elmélete. A fordulat előtt egy olyan szubjektum nélküli, tiszta tudatot gondolt el, amelynek nincs szüksége az énrre: a tudat „nem szorul semmiféle hordozóra”.² Husserl sokáig viaskodott a szubjektivitás problémájával, próbált ellenállni a szolipszizmus veszélyét hordozó szubjektum előfeltevésének, az *Eszmé*ket követően azonban fenomenológiája végérvényesen szubjektív karakterűvé vált. A *Dolog és tér* címet viselő egyetemi előadásában még arról beszél, hogy nem tudja elfogadni az én mint identitás evidenciáját, mert szerinte az én nem fogható fel összefüggésként.³ Ezen az elgondoláson azonban túllép, amikor filozófiájában megjelenik az interszubjektivitás problémaköre; ekkortól a transzcendentális tudat aszubjektív álláspontjáról a transzcendentális szubjektum álláspontjára helyezkedik.

Husserl az interszubjektivitásról szóló előadásaiban gondolja végig legkövetkezetesebben az én és a Másik problematikáján túl az identitás kérdését. Monadikus interszubjektivitás-elméletében szükségszerűen jelenik meg az az énpólus, amely a beleézés révén közvetít egy másikként tételezett énről, s ezáltal lehetővé teszi az elkülönülés tapasztalatát. Ez után a belátás után már elkerülhetetlen, hogy a tudatot ne csak mint saját élményfolyamot vizsgálja, hanem úgy is, mint az „idegen” élményeknek a saját élményekkel való egybeesését.⁴ Sőt, a megjelenítések során tapasztalt énről is mint megkettőződött énről kezd el gondolkodni: egyfelől „aktus-én”-ről beszél, amely a jelenlegi énrre vonatkozik, másfelől „korrelátum-én”-ről, amely a visszaemlékezés aktusát végrehajtja, s amely ily módon képes visszahelyezkedni a „voltba”. Husserl szerint e kétféle én egymást fedő egysége adja az önazonosság értelmét, az identitás evidenciáját. Azonban az önazonosság még a megjelenítések esetében sem jelent szigorú azonosságba tömörülést, hiszen szüntelen kimozdulás jellemzi valami más felé (mindez az intencionalitás legmélyebb értelmét alkotja), vagyis az önazonosság egyben állandó

¹ Vö.: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana, III/1. kötet, (hrsg. von K. Schumann), M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

² Vö.: E. Husserl: *Ding und Raum*. In: *Husserliana*, XVI. kötet. M. Nijhoff, Den Haag, 1977. 40.

³ Vö.: E. Husserl: *I. m.* 420–422.

⁴ Vö.: E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (hrsg. von I. Kern) In: *Husserliana*, XIV. kötet. Den Haag: M. Nijhoff, 1973. Főként: 167–190.

mássá alakulás is.⁵ A beleérzés során az identitás tapasztalata nem szükségszerű, hogy létrejöjjön, a megkettőződött én ugyanis nem rendeződik az azonosság alakzatába akként, ahogyan az a megjelenítések alkalmával megtörténik, ehelyett inkább mélyül az énben az úgynevezett *hasadás*. Hiszen a beleérzésben megtapasztalt Másik idegenséget teremt a tudaton belül: a Másik alakjában (önmagam duplumaként) tételezett én „mégis idegen”, akkor is az, ha benne érzem magam.⁶ A kifejezés valódi értelmében azonban nincs szó sem hasadásról, sem önelvesztésről, a beleérzésben egyszerűen csak a még kifejezettebbé váló megkettőződés, illetve a megnyílás mutatkozik meg. Erről a jelenségről mondja azt Husserl egy későbbi előadásában, hogy a monászoknak mintha ablakaik lennének, de ezeken egy másik szubjektum nem tud ki- vagy belépni. Mégpedig azért nem tud, mert az én a megnyílás ellenére is egyetlen egység, ugyanaz a tudatfolyam marad. Az egységet az *ipszeitás* tapasztalata biztosítja, amely az identitás eredetpontjának tekinthető, és amely akkor is bekövetkezik, ha az identitás evidenciája nem kíséri. Az ipszeitás ez esetben semmi mást nem jelent, csupán annyit, hogy az élménytartalmak megváltozása ellenére is érvényes marad az az állítás: „*én gondolom*”. Vagyis az én – mint gondolkodó alany, mint az élmények és tudati állapotok vonatkozási pontja – szigorú értelemben önmagával mindig azonos. A husserli transzcendentális ego bár nyitottá válik a másásra, valójában mégsem képes abba áthajolni, nem képes azt magába fogadni, nem képes az idegenszerű élmények hatására *valaki mássá* átalakulni. S ha nem képes a változásra, akkor aligha tekinthető élőnek, azaz a mindennapokat a maga folyamatszerűségében átélő, *eleven szubjektumnak*.

A husserli transzcendentális egót sokan bírálták, többen a szubjektivitáshoz való „visszalépésben” látták a fenomenológia félresiklását. Sartre *Az ego transzcendenciájában* a transzcendentális szubjektumot próbálta elszemélyteleníteni és világtalanítani, hogy ezáltal egy aszubjektív, áttetsző tudathoz jusson el. *A lét és a semmiben* egy olyan tiszta tudatot tételezett, amely szemben a husserli egóval önmagát generálja. Úgy vélte, a reflektálatlan élet, a *prereflexív cogito* szintjén nincsen semmiféle én, semmiféle önvonatkozás – mindezt majd csak a reflexió viszi bele a tudati életbe. Merleau-Ponty annyiban Sartre-ot követi, hogy ő sem a konkrét szubjektumot ragadja meg, hanem a szubjektumok mélyén rejlő aszubjektív mozzanatot. Ugyanakkor egészen más irányba indul el a szubjektivitás elemzése során. *Az észlelés fenomenológiája* című művében nemcsak Husserl reflexiós tudatfilozófiáját utasítja el, hanem az önmagában megálló, testetlen, transzcendentális ego fogalmát is, amelyhez viszont Sartre ragaszkodott. Merleau-Pontynál a szubjektivitásnak egy radikálisan újszerű elgondolása születik meg. Azzal ugyanis, hogy elutasítja a testetlen lélek vagy elme lehetőségét, s a testet azonosítja a szubjektummal, óhatatlanul elutasítja a karteziánus dualizmust is, és kilép

⁵ Vö.: E. Husserl: *I. m.* Főként: 278–320.

⁶ E. Husserl: *I. m.* 320.

a metafizikus filozófiai hagyományból. Merleau-Ponty filozófiájának alanyát, aki tehát már egyáltalán nem hasonlít a klasszikus szubjektumhoz, transzcendentális akárkiként szokás megnevezni. Egyfelől azért, mert rendelkezik azzal a transzcendentális mezővel, amely a kiazmatikus tapasztalást lehetővé teszi; másfelől pedig azért, mert egy végtelenül nyitott, nem énszerű létezőt takar, egy *senkit*, a tapasztalatok üres alanyát.

A szubjektivitás újraértelmezésének egészen másfajta útját követi Heidegger a *Lét és idő* című művében. Heidegger – hűen a husserli elgondoláshoz – a szubjektivitás analízisét az időiség struktúrájában végzi el: *Dasein*-analitikáját az időelemzésre építi. Csakhogy mint látni fogjuk, sajátos időkonceptiója egybefonódik a tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni lét szembeállításával – azzal az oppozícióval, ami aláássa a metafizikus szubjektumörökséggel való szakítást. Ennek ellenére is jelentős ez a teória. Többek között azért, mert a *Lét és idő*ben bukkan fel elsőként a filozófia általános alanyként egy olyan létező, aki a mindennapiságból, a jelentéktelen tevés-vevésből érthető meg.

Mint ismeretes, Heidegger korai teóriáját nem a szellemisége által meghatározott, a létezők közötti hierarchia tetején álló, kitüntetett létezőre alapozza, amely a karteziánus ontológiai rendszerek középpontjában áll, hanem a *Dasein*ra, a jelenvalólétre.⁷ A jelenvalólétben mint világba „belevetett” létezőben feloldódik a megosztottság szubjektum és objektum között. A *Dasein* eszméjéhez társított benne-lét ontológiai konstitúció: nem egy kéznélévő létező térbeliségére vonatkozik (pl. az emberi test térbe vetettségére), hanem ez a jelenvalólét létének „egzisztenciális kifejezése” (vö.: *I. m.* 12. §, 71–79). A jelenvalólét maga is része annak a világnak, amelyhez állandóan és eredendő módon viszonyul. Ily módon a jelenvalólét önmagához és a világhoz való *közelséget* jelent – közelséget az állandó viszonyban-állás, a viszonyban-lét értelmében. Csakhogy a jelenvalólét kétféleképpen viszonyul a világhoz: tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni módon. Heidegger ezt a kétféle viszonyban-léteket nem kívánta egymással szembeállítani, sem meghaladhatatlan dualizmusként tételezni; a *Lét és idő* bevezetéséből s különösen a hatodik fejezetből kitetszik, hogy ezt a kettősséget a gondozás struktúrájában éppenséggel feloldani szerette volna. Azonban a nagyszabású tervet, amelyben a lét mint *önmagamhoz való közelség* feltárható lett volna (magyarán: amelyben az önmagaság a mindennapi-lét felől megközelíthető lett volna), aláásta az a radikálisan újszerű nyelvezet és terminológia, amelyet Heidegger a kétféle viszonyulásmód leírására bevezetett. Ez a nyelvezet továbbra is magában hordozza az opponálás retorikáját, amely a kétféle létmód megkülönböztetésének a leírása mentén működésbe is lép. A tulajdonképpeni és a nem tulajdonképpeni létmód különválasztása hasadást teremt a jelenvalólétként a világba belevetett létező létén belül. A jelenvalólét csakis a tulajdonképpeniség létmódjában képes „elsajátítani

⁷ „A jelenvalólét az a létező, amely mindig én magam vagyok, a lét mindenkor az enyém.” Martin Heidegger: *Lét és idő* (Vajda Mihály és mások fordítása). Osiris, Bp., 2001. 25. §, 140. A továbbiakban a műből származó idézetek helyét a főszövegben, zárójelben adom meg.

önmagát”, mert ez az a mód, amelyben legsajátabb léte feltárul, amelyben képes lesz a léte eredetére vonatkozó kérdéseket megfogalmazni s ezáltal megérteni önmagát.⁸ A nem tulajdonképpeniség létmódja mindezt nem teszi lehetővé. Bár Heidegger úgy fogalmaz, hogy utóbbi „nem jelent valami »csekélyebb« létet vagy »alacsonyabb« létfokot” (9. §, 60), ezt a fajta létmódot mégis a jelentéktelenség és a lényegtelenység bélyegével illeti, s egy negatív, kritikával illetett utalásegészbe helyezi. Azáltal pedig, hogy filozófiai rendszerébe átemeli a tulajdonképpeniség metafizikus struktúráját, végképp elhibázza a karteziánus gyökerű szubjektumfogalom felszámolását.

4. A tekintet nélküli akárki

A *Lét és időben* az időiség feltárásának egyik legizgalmasabb kérdését a felejtés problémája alkotja – az alább következő Heidegger-kommentárban csak az erre vonatkozó passzusokat elemzem.

A felejtés kérdése az akárki (*das Man*) kapcsán merül fel. Az akárki leírásában magára vonja a figyelmet a tekintet kitüntettségének hangsúlyozása. A létezés mindennapiságába belevesző, a jelentéktelennek ítélt eseményekkel teleírt, hétköznapi ember, vagyis az akárki elől azért zárulnak el a feltárultság struktúrái, mert nem rendelkezik „egzisztenciális értelemben vett” tekintettel. A tekintet az a horizontális időszerkezettel rendelkező fenomén, amely a jelenvalólélet a megértéshez köti. Az akárki nem rendelkezik tekintettel, nem rendelkezik azzal a tulajdonképpeni jelenvalólélet (*Dasein*) jellemző lényegibb látással, amely az egzisztenciális megértésen alapul: a világ világosságának feltárásán, a lét eredendő lehetőségeinek, vagyis a jelenvalólélet eredendő lenni tudásának a megértésén. A lényegibb látás nem azonos sem a tiszta szemléléssel (hiszen a megismerendő tárgyat nem önmagában valóan, hanem a maga világosságában, feltárultságában szemléli), sem pedig a „testi látással”.⁹

Az időbeliségről szóló szakaszban, a hanyatlás időbeliségének tárgyalásakor Heidegger az akárki nézését a kíváncsiság fenoménjével felelteti meg. A kíváncsiság egyfelől „látást” jelent, másfelől „megtestesülést” takar:

„A »látást« ugyanúgy nem korlátozzuk a »testi szemünkkel« való felfogásra, mint a tekintet fogalmát. A felfogás a szó tágabb értelmében a kézhezállót

⁸ „A megértésben rejlik egzisztenciálisan a jelenvalólélet létmódja mint lenni-tudás [Sein-können].” *I. m.* 31. §, 172.

⁹ „A »látás« nemcsak a testi szemünkkel való észlelést nem jelenti, de nem jelenti valami kéznéllevőnek a tiszta, érzékmentes felfogását sem a maga kéznéllevőségében.” *I. m.* 31. §; 176.

és a kéznéllevőt önmagában, kinézetében, tekintetében »megtestesülten«
engedi utunkba kerülni.” (68. §; 400)

A kíváncsiság pusztán a látásról, s „nem a látott megértéséről gondoskodik”:

„Csak azért keresi az újat, hogy ettől újjólag tovaszökkenjen az újhoz. E látásnak nem az a gondja, hogy megragadjon és tudón az igazságban legyen, hanem lehetőséget keres arra, hogy átengedje magát a világnak.” (36. §; 204)

A kíváncsiság három alapvető jellemzője a *nem időzés* a környező világban, a *szétszóródás* az újabb és újabb lehetőségek között, valamint a *sehosem tartózkodás*. Heidegger a „kíváncsiság” kifejezést attól a filozófiai tradíciótól kölcsönzi, amely a görög gondolkodók megfontolásaitól kezdődően Augustinuson át különbséget tett a lényegi látás mint a lét tiszta szemlélése és a „szemek *kíváncsisága*” között, mely az érzékek egyetemes tapasztalatát hivatott kifejezni. A kíváncsiságként megragadott nézést ily módon a testies látás gondolatához, az érzékek általi *vak tapasztaláshoz* közelíti – persze tegyük hozzá: a test kérdését Heidegger nagyon óvatosan kezeli, hiszen el kívánja kerülni a karteziánus test-szellem szembeállítást. Ám az oppozicionálás retorikája – az óvatosság ellenére is – meghatározza a mű nyelvezetét (a tulajdonképpeniség és a nem tulajdonképpeniség különválasztása s gyakori ellentételezése révén), ami miatt a benne megfogalmazott teória nem tud mentesülni a nyelvünkben és gondolkodásmódunkban egyaránt rögzült s könnyen „működésbe lendülő” dualista szemlélettől. A kíváncsiság fenoménjét is csak úgy érthetjük meg igazán, ha belemegyünk az opponálás játékába, amelybe Heidegger hív, s a tekintet vonatkozásában – mely a tulajdonképpeniséggént megragadott jelenvalólétet jellemzi – kérdezzünk rá arra, hogy végső soron mi is az, amire az akárki „csak nézése” nem képes. Pontosabban: mi az ebben a „csak nézésben”, ami meggátolja a mindennapiságába belevesztett létezőt, hogy tulajdonképpenivé váljon.

Nézzük meg tehát, mit nevez Heidegger tekintetnek!

A jelenvalólét a tulajdonképpeni létmegértés során saját lenni-tudását konstituálja az önmaga számára való feltárultságban – vagyis a jelenvalólét képességei közé tartozik, hogy „át tudja tekinteni” saját létlehetőségeit. Ehhez szüksége van egy olyan „kivetülésjellegű” tekintetre, amely a temporalitás karakterével rendelkezik. A jelenvalólét az áttekintés során nem egy Önmaga-pontból fürkészi ki az éppen adott szituációt és az azon belül éppen adott lehetőségeket, mint valamiféle tényállást, hanem Önmagát az időbeliség szerkezetét mutató horizonton ragadja meg, feltárva ekként saját tulajdonképpeni lenni-tudását, azaz egész világban-létét.¹⁰

¹⁰Vö.: *I. m.* 31. §; 175.; továbbá: 68. §; 388.

A tekintet kérdése átvezet a *Lét és idő* eksztatikus időfelfogásához. A vulgáris időbeliséggel szembeállítva Heidegger az időt a tulajdonképpeni megértés szerkezeteként mutatja fel.

„Az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség a tulajdonképpeni jövőből időzik, mégpedig úgy, hogy mint ami már eddig is jövőbeli volt, mindenekelőtt a jelent ébreszti fel. [...] A tulajdonképpeni jövő, amely elsődlegesen *azt* az időbeliséget hozza létre [zeitigt], amely az előrefutó elhatározottság értelmét alkotja, ezzel magát is *mint végeset* leplezi le.” (65. §; 381)

Vagyis a tulajdonképpeni megértés kizárólag a jövő felől következhet be, amely a vulgáris végtelen időfogalommal ellentétben a végesség gondolatán alapul: a jövő végső pontjaként a halál tárul fel. A jelenvalólet a tulajdonképpeni megértés *pillanatában* előrefut a jövőhöz, ezt előlegzi a „véghez viszonyuló lét” fogalma is: „a halál mint a jelenvalólet vége a jelenvalólet legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége”. (52. §; 300) Mivel a jövőből Önmagát, saját létehetőségeit érti meg, ezért a feltárulás pillanatát „eksztázisként” kell felfogni (vö.: *I. m.* 68. §; 390), és nem lehet megvilágítani egy „most” fogalomból. A most az időnbélüliséghhez tartozik: olyan fenomén, „amelyben” valami keletkezik, elmúlik, kéznél van. A pillanat jelenidejűsége viszont maga a „tulajdonképpeni vártra irányulás”, megnyílás a jövő felé. Egyben megnyílás is a múlt felé, mert engedi „utamba kerülni” a „valamely időben” már utamba került kézhezállót vagy kéznéllevőt is. A heideggeri pillanat nem az a pillanat, amelyet Kierkegaard az örökkévalóhoz köt, hanem a tulajdonképpeni önmagához eljövétel végességén alapuló pillanata.

A megértés eksztatikus egységéhez hozzátartozik a *voltság* struktúrája is: „Az előrefutó elhatározottság tulajdonképpeni önmagához-eljövetele visszajövetel a maga egyediségébe vetett legsajátabb Önmagunkhoz.” (68. §; 391) Csakhogy éppen ez az „önmagához eljövétel” mint „visszajövetel” az, ami problematikus! Hiszen a tulajdonképpeni jelenvalóletnek ahhoz a „maga egyediségébe vetett” nem tulajdonképpeni jelenvalólethez kellene visszatérnie (persze mint immár elsajátított jelenvalólethez), amely a mások világába elvegyülve, a hanyatlás létmódján egzisztál. Ahhoz az akárkiléthez, amely nem rendelkezik tulajdonképpeni tekintettel, nem rendelkezik az időiség horizontjával, hanem a mindennapok világába van beleeszve, a tevés-vevésbe – nem áttekint, hanem csak kíváncsian szétnéz abban a környezővilágban, amelynek időisége a mosthoz, a jelenhez kötődik. Milyen tudással, milyen felismeréssel „jöhet vissza” egy csak önmagát megérteni képes jelenvalólet-szerű létező abba a világba, amelyben másokkal együtt van jelen, amelyben a világ csak akkor lehet valóban közös világ, ha közös belátások, közös tapasztalatok működtetik? Hogyan lehet a konkrét jelenvalóságból a maga tulajdonképpeniségébe és magányába *kiszakított* létező részese egyáltalán bármiféle együttlétnek?

Tovább bonyolítja a kérdést, hogy Heidegger a felejtésről – a kétféle időiségnek megfelelően – kétféle értelemben beszél, ám ezeket egybemossa. Az akárkilét kapcsán azt írja:

„minél nem-tulajdonképpenibb a jelen, azaz minél inkább »önmagához« jön a meg-jelenítés, annál inkább menekül elzárkózón egy meghatározott lenni-tudástól, akkor viszont a jövő kevésbé képes a belevetett létezőhöz visszajönni. A jelen »tovaugrásában« egyszersmind növekvő felejtés rejlik.” (68. §; 401)

A felejtés tehát – az akárki felől értelmezve – menekülést jelent egy meghatározott lenni tudástól: ilyenkor „a jövő kevésbé képes a belevetett létezőhöz visszajönni”. A tulajdonképpeniség előli elzáródás (akárkiként való egzisztálás) meggátolja a visszajövetel lehetőségét. Mint láthattuk, a visszajövetelt Heidegger az imént még úgy ragadta meg, mint a felejtés tulajdonképpeni értelmét; ebben a szövegpaszusban viszont határozottan megkülönbözteti egy másik felejtésfogalomtól: attól, amit a jelen tovaugrása jelent.

A felejtés egyfelől tehát visszajövetel a „voltságba”. Ilyenkor a jelenvalólét azért „tud” visszatérni nem tulajdonképpeni önkivetülésébe (létszituációjába), mert „képes” elfelejteni magát legsajátabb lenni-tudásában. A felejtés eksztázisa a legsajátabb lenni-tudás előli elfordulás, önmaga előli elzáródás. A felejtés ebben az értelemben *a nem tulajdonképpeni voltság időbeli értelme*. És mint ilyen korántsem a tulajdonképpeniség ellentétét jelenti, ellenkezőleg: lényegi kötődést mutat a tulajdonképpeniséghez, mégpedig azért, mert a feltárult jövő eksztatikus elzáródásaként lepleződik le.

„És csak ennek a felejtésnek az alapján képes a gondoskodó, váró meg-jelenítés *megtartani* valamit, éspedig a nem-jelenvalólétszerű, környezővilágian utunkba kerülő létezőt. Ennek a megtartásnak megfelel egy megnemtartás, ami nem más, mint a származékos értelemben vett »felejtés«.” (68. §; 392)

Másfelől viszont Heidegger olyanképpen is meghatározza a felejtést, mint a *jelen tovaugrását* – ez a hanyatló létmóddal rendelkező akárki időnbélüliségét jellemzi –, ilyenkor egyáltalán nem is vezet *híd* a tulajdonképpeniségbe. Ez a meghatározás megfelel annak a felejtéseszmének, amelyet a vulgáris időértelmezések tesznek lehetővé, s melyek a filozófiatörténetben időről időre felbukkannak. Az újdonságot inkább az eksztatikus időiség horizontján felmutatott felejtésfenomén jelenthetné, ám kétséges, hogy az ezen a horizonton valóban tételezhet. Kétséges, hogy a tulajdonképpeniség szerkezetéhez valóban hozzátartozhat-e egy olyan eszme, amely lényegileg kötődik az elvesztéshez, a kihulláshoz, a kiiktatódáshoz.

Összegezve amire jutottunk: A felejtés a jelenvalólét időbeliségének egyik alapfenoménje, amely egyfelől lényegileg kötődik a jövőre irányultsághoz, a tulajdonképpeni léthez, hiszen annak a tulajdonképpeni pillanatnak a feltárulásából (jövőbe nyílásából) ered, amelyet éppen a voltta válás tesz megragadhatóvá. Másfelől ez a fenomén a „meg nem tartáson”, az örökös voltságon, a múlt időbeliségén alapul.

A heideggeri gondolatmenet megértésének ezen a pontján következik a legnehezebb kérdés: *Ki az alanya a felejtésnek?* Alanynak tekinthetnénk a nem tulajdonképpeni módon egzisztáló jelenvalólétet, csakhogy az akárki éppen azért nem alanszerű létező, mert nem ragadható meg az eksztatikus időiség struktúrájában. Éppen ezért nem igazán lehet tudni, hogy amikor felejtésről beszél Heidegger, akkor *miféle* jelenvalólétre gondol. Merthogy a mindennapiság jelenvalóléte, az akárki „inkább menekül elzárkózón egy meghatározott lenni-tudástól” – a jelen ilyenkor tovaugrik. A tovaugrás okán pedig az akárkiben egyszerűen nem teremődhet meg a felejtés akként, ahogyan azt Heidegger tételezni szeretné: a tulajdonképpeni értelem előli elzáródásként. A „tovaugrás” jelensége az idő feltételezett egységében mutatkozó hézagra figyelmeztet. Az akárki a jelen tovaugrásában, a hézagban, a hasadékban rejtőzik. Az akárki nem rendelkezik az egész létezését átfogó tekintettel, hiszen az ő nézését csak a pusztán kíváncsiság uralja, nem értelmezhető tehát az egzisztenciális analitika által megkonstruált időiség keretein belül. Az akárki ideje csak és kizárólag a jelen idő: végtelen most. A mostnak nincs eksztatikus szerkezete (nincs sem jövője, sem múltja), mert nincs benne kimozdulás a saját idősíkból. A most semmi más, mint reflexió nélküli pillanat. Heidegger ezt negatív jellegzetességnek tekinti, ám számunkra inkább úgy tűnik, hogy pontosan ez kínál lehetőséget egy újfajta szubjektivitás megalapozásához. Az akárki (a felejtés alanyaként) pontosan azért válhat nyitott szubjektummá, mert nem ragadható meg az eksztatikus időszerkezet keretei között.

5. Az idő hasadékában – másokkal együtt

A heideggeri egzisztenciális analitika a *kimozdulás elvére* épül ugyanúgy, ahogyan az intencionalitás fenomenológiai elmélete is. A *kimozdulás* lehetővé teszi az eksztázist, azaz lehetővé teszi egyfelől az eltávolodást egy adott (éppen átélt) most pillanattól, másfelől a ráirányulást egy másik most pillanatra. A ráirányulást Husserl „valami felé tartó életként” magyarázza, amit a „benyomással adódó előrepillantás” (*impressionaler Blick*) tesz lehetővé.¹¹ Az akárki nem képes erre a kimozdulásra, nem rendelkezik sem tekintettel, sem „előrepillantással”, hiszen szigorúan csak a jelenben, az adott most pillanatban tartózkodik, éppen ezért nem is ragadható meg az idő eksztatikus

¹¹ Vö.: Tengelyi László: *Idő és ősbnyomás*. In: uő: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 125–156.

szerkezetében. Ahogyan az eksztatikus intencionalitásra épülő fenomenológia nem képes egy csak a mostot átélő szubjektumot megragadni, ugyanúgy az eksztatikus időbeliséget feltételező egzisztenciális analitika sem. Pedig Heidegger korai korszakának fenomenológiájában nagyon erőteljes a hermeneutikai összetevő: a fenomenológia problémája szigorúan a világban-benne-lét mezején kerül kifejtésre a lét kérdéséhez és egy kitüntetett létezőhöz, a jelenvalóléthez kötve. Ebben az egzisztenciális színezetű fenomenológiában a fenomén az emberi-megértő viszony függvénye. És mégis: az a létező, aki a mindennapiságba és jelentéktelenségbe beleveszett emberhez legközelebb állónak tűnik, aki tehát többnyire én vagyok, egyszóval az akárkiként megnevezett mindennapi jelenvalólét kitérül az egzisztenciális analitika vizsgálati módszere elől. Kitérül, mert ideje nem a kivételjellegű pillanat, hanem a folyamatos most – az idő hasadéka.

Az akárki létezésének a jelenben van egzisztenciális értelme, nem tud jövőre irányult lenni, ezért is jellemzi a hanyatlás. A tulajdonképpeniséggel nem a felejtés áll szemben, hanem a hanyatlás, pontosabban a hanyatlás diszpozíciói: a fecsegés, az elidegenedés, a kétértelműség, a kíváncsiság és így tovább (vö. 38. §; 207–212). A hanyatlás idősíkjá, amelyben Heidegger akárkije többnyire tartózkodik, amelyben „eloldódik Énjétől és Önmagától”, amelyben elidegenedik tulajdonképpeniségétől: a most jelene, a nem tulajdonképpeni jelen idő. A most hézagot képez, távolságot a tulajdonképpeni jövő és a tulajdonképpeni voltság között. És a távolságot az eksztatikus kimozdulások nem szüntetik meg, ellenkezőleg: fenntartják. Talán csak egy olyan felejtéseszmé révén lehetne a jövő és a voltság között átjárást teremteni, amely nem a voltá válság struktúráját hordozza, hanem az egyik most pillanatból a másikba való előretörékvő mozgást.

Heidegger a tulajdonképpeniséggel szembeni meghatározottságok leírása során rámutat az akárkilét és a felejtés filozófiai megkerülhetetlen kérdéseire. De az általa vázolt időszerkezet elhibázott: a múlttá válásként felfogott felejtésből mint a tulajdonképpeni jelenvalólétnek a mindennapi életbe való visszajöveteléből az akárkit egyszerűen nem lehet megérteni. Kérdés, hogy benne rejtőzhet-e egyáltalán a Dasein-analitikában az a mozzanat, amely a visszajövetelt lehetővé teszi. Vagy másképpen fogalmazva: tételezhető-e olyan valaki, aki képes közvetíteni a legsajátabb lenni tudás és a másokkal való mindennapos együttlét között – éppen önmaga elfelejtése révén? Tételezhető-e olyan valaki, aki elfelejtettként és öntudatlanul bár, de hordozza „önmagát” mint afféle tulajdonképpeniséget, s mindeközben képes együttlétet (*Mitsein*) is teremteni: odafordulást a Másikhoz, áthajlást a Másikba? És továbbmenve: a tulajdonképpeniségnek – már ha a mások létéhez kötődő megértést tulajdonképpeniségnek lehet nevezni – vajon nincs-e eredendő kötődése a végességre való irányultságon túl a jelenvalóság átélését lehetővé tevő (testies) gondoskodáshoz és gondozáshoz mint a másokhoz való létviszony alapfenoménjéhez? E kérdések megválaszolása újabb elemzéseket követel, de ezekre ebben az esszében nem térek ki.

Az viszont az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy a felejtés jelenségének megértéséhez alapvető felismeréseket kínál az akárkifenomén! Sőt, úgy vélem, hogy Heidegger korai opuszában éppenséggel ez a mindennapiság struktúrájában megragadott létező, a *das Man* a legnagyobb felfedezés, melynek jelentősége túlmutat a félbemaradt vállalkozás kudarcán. Az akárki fenomenjével Heidegger azt a létezőt állította a létezés középpontjába, amely képes eloldódni a tulajdonképpeniségtől, képes Önmaga elveszettségében tartózkodni, nem keresi az igazságot, hanem átengedi magát a világnak („abban találja meg magát, *amit művel*”). A *das Man* itt pontosan azok az attribútumok jellemzik, amelyekkel az imént a „nyitott szubjektum”-ot, azaz a viszonyban álló létezőt jellemeztük. Ugyanakkor világos, hogy a „nyitott én” szubjektivitásának feltárásához az időnek egy másféle, nem eksztatikus felfogására van szükség – nos, ezt Heideggernél nem találjuk meg.