

Schwendtner Tibor

Önazonosság és szabadság Husserlnél és Heideggernél

I. BEVEZETÉS

Az általam ismert Husserl-szakirodalom gyakorlatilag szó nélkül hagyta azt a – véleményem szerint – valójában megütközést keltő és értelmezést igénylő tényt, hogy a fenomenológia első nagyszabású kifejtéséből, Edmund Husserl filozófiájából szinte teljesen kimaradt a nyugati filozófiát évszázadokon keresztül nyugtalanító szabadságprobléma tematikus vizsgálata.¹ A szabadságfogalom tematizálatlansága még inkább érthetőnek tűnik akkor, ha arra gondolunk, hogy a husserli fenomenológia nagyon hamar mint „első filozófia” lépett fel, s azt az ígéretet hordozta magában, hogy eredeti módon lesz képes megújítani a megrekedni látszó európai filozófiai hagyományt.

E tematizálatlanság ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az előfeltételek szintjén ne érvényesülne a szabadság valamely felfogása. Az elkövetkezőkben a husserli szövegek ilyen irányú értelmezése megmutatja, hogy *a háttérben egy összetett, két szintre hasadt szabadságfogalom munkál, amely a husserli filozófia egészének vonatkozásában meghatározó szerepet játszik*. A továbbiakban e szabadságfogalom egyik rétegét *transzcendentálisnak, a másikat pedig pragmatikusnak* fogom nevezni.

Figyelemreméltó, hogy Heideggernél (vö. pl. HEIDEGGER 1993, 144; 188; 266 / 1989, 283; 343; 452; 1967, 12; 59–71; 83–87; 1983, 223 skk.) – aki egyébként sokkal több figyelmet szentelt e kérdésnek, mint Husserl – hasonló kettősséget találunk a szabadságfogalom vonatkozásában, továbbá Husserl és Heidegger szabadságfogalmának *pragmatikus rétege* is mély strukturális hasonlóságot mutat: mindkét szerző *szokás-szerűen elsajátított, horizontszerűen határolt képességről beszél*, amely a cselekvés lehetőségfeltételül szolgál. Husserl a „képes vagyok rá” (*ich kann*) kifejezést, illetve a „képesnek lenni valamire” (*Vermögen*) fogalmát használja, Heidegger pedig – ontológiai irányultságának megfelelően – a „lennitűdés” (*Seinkönnen*) terminust vezeti be.

2. A PRAGMATIKUS SZABADSÁGFOGALOM HUSSERLNÉL ÉS HEIDEGGERNÉL

Husserl pragmatikus szabadságfogalmát a horizont problematikája felől értelmezhetjük. Amint Husserl írja: „A horizont nem más, mint előre jelzett lehetőség. (...) E lehetőségeket mindenütt meghatározzák a *képes vagyok rá, megteszem*, illetve a *másképpen is tudnám, mint ahogyan teszem* mozzanatai (...)” (HUSSERL 1950a, 82 / 2000, 57.)

¹ Jellemző, hogy mértékadó Husserl-monográfia tárgymutatójában elő sem fordul a szabadság fogalma, s azt a kérdést sem vetették fel, hogy miért nem foglalkozott e problémával Husserl (vö. BERNET–KERN–MARBACH 1989; MARX 1987; STRÖKER 1987). Az egyetlen általam ismert tanulmány, amely Husserl szabadságfogalmát tárgyalja, Breda „Husserl und das Problem der Freiheit” című írása (BREDA 1973).

Horizontjaink tehát elsajátított képességeinkkel együtt öltenek alakot, s jelzik éppen aktuális mozgásterünk határait. E horizontok a megszokás révén megváltozhatnak, a megszokás azonban önmagában nem adhat elégséges magyarázatot a habitualitások történeti sokféleségére, újfajta habitusok kialakulására. A Husserl által bevezetett értelemadás (*Sinngebung*) fogalma azonban éppen azt az *aktivitást* fejezi ki, amelynek révén új habitualitások alakulhatnak ki. Így a horizont egyfelől – ha a geneziséét tekintjük – valamely eredeti értelemadó aktivitás eredménye, ám ha ugyanazt a horizontot az áthagyományozás folyamata felől nézzük, akkor a megszokás által passzívan elsajátítottnak bizonyul.² Husserl a passzív és aktív mozzanatok ezen összefonódottságát a *Krisz* egyik mellékletében a következőképpen írja le: „(...) a történelem a kezdettől fogva, eleve nem más, mint az eredeti értelemképződés és értelemleüledés párhuzamosságának és összefonódásának élő mozgása.” (HUSSERL 1954, 380. / 1998, II. 62.)

Heidegger a konkrét szabad cselekvés lehetőségfeltételét az emberi ittlét lennitudásában határozza meg. A lennitudás nem mást jelent, mint hogy az ember képes valamire, felnőtt valamely feladathoz. E képességet Heidegger megértésnek nevezi, amely a jövőre orientálódva mintegy előre ugrik, s olyan játékeret nyit meg, amely a cselekvés mozgástereként funkcionál (vö. HEIDEGGER 1993, 31. §). A cselekvés lehetséges játékeretét konstituáló értelmezésekbe belenövünk (*hineinwachsen*) (HEIDEGGER 1993, 169),³ ám e passzív befogadásra utaló leírás Heideggernél kiegészül azzal, hogy a lennitudás játékeretének konstitúciójában meghatározó szerepet játszik az úgynevezett előrevetés (*Entwurf*), ami azt jelenti, hogy Heidegger az emberi egzisztenciát olyan bázisnak tekinti, amely saját lehetőségeinek szerkezetét is aktívan formálja.

Mindkét filozófus tehát horizontálisan határolt, szokásszerűen elsajátított, illetve értelemképzéssel teremtett mozgástérként határozza meg a cselekvés közvetlen lehetőségfeltételét, s ezt pragmatikus irányultságú szabadságfogalomnak tekinthetjük. E meghatározás azonban nyitva hagyja azt a döntő jelentőségű kérdést, hogy ki birtokolja e mozgásteret, más szóval, *ki e szabadság alanya*. E kérdés, mint látni fogjuk, közvetlenül összefügg a kettéhasadt szabadságfogalom másik mozzanatával, s azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy milyen fundamentális különbség van a két gondolkodó között.

3. ÖNAZONÓSÁG ÉS SZABADSÁG

A válasz e kérdésre, vagyis hogy ki e konkrét, a cselekvéshez kötődő szabadság alanya, Husserl esetében magától értetődőnek tűnik: az úgynevezett *személyes én*. A személyes ént ugyanis, amelyet Husserl megkülönböztetett a transzcendentális, tiszta éntől, éppen azok a megszilárdult habitusok, leülepedett értelemrétegek alkotják, amelyek a konkrét cselekvés mozgásterét létrehozzák. A személyes én sajátos folyamatban konstituálódik,⁴ amelyben állásfoglalásaink, tapasztalataink, szokásaink

² A geometriát például tekinthetjük kész, lezárt értelemképződménynek, amelyet áthagyományozás útján sajátítottunk el, ám rákérdezhetünk azokra az eredeti értelemadó aktusokra is, amelyek ezt az értelemképződményt létrehozták (vö. „A geometria eredete”. In HUSSERL 1954, 365–386 / 1998, II. 41–70.)

³ Azt, hogy miként történik e belenövés, Heidegger nem vizsgálja részleteiben, ám annyi kiderül, hogy e folyamatban az uralmi viszonyoknak nagy jelentőséget tulajdonít. Amikor ugyanis az akárki (*das Man*) diktatúrájáról beszél (HEIDEGGER 1993, 126 / 1989, 259), akkor valójában többek között azt írja le, hogy az emberre miként *gyakorol nyomást* a környezete, hogy valamely értelmezést és életvitelt elfogadjon.

⁴ „Az én mint személyes én folyamatosan, teljesen sajátos módon »konstituálódik« – mint a habitualitások, a képességek, a karakter éneje.” (HUSSERL 1973a, 44.)

vesznek részt. Ez a konstitúciós folyamat egész életünk során *folymatosan* megy végbe, s ezért mondja Husserl a *Kartézianus elmélkedésekben*, hogy „az ego önmaga számára úgyszólván egy *történet* egységében konstituálódik” (HUSSERL 1950a, 109 / 2000, 90). A személyes én tehát élettörténetünk során kialakult habituális egységet jelent. A kérdés azonban az, hogy vajon Husserl e *személyes ént a cselekvések alanyaként fogja-e fel*.

Husserl egyik kiadatlan kéziratában a következőképpen fogalmaz: „A képességek visszautalnak a *birtoklás területeire (Felder der Habe)*, és ezzel kifejeződik egy eredeti és elsajátított lelki birtoklás, amely felől engem, a szabadság szubjektumát ingerek érnek, mely ingerek felett rendelkezem, miközben követem őket.” (BERNET–KERN–MARBACH 1989, 195.) E nem könnyen értelmezhető passzusból itt néhány pontra szeretném felhívni a figyelmet.

1. Husserl világosan megkülönbözteti a szabadság szubjektumát azoktól a képességektől, lelki birtokoktól, melyeket a fent jellemzett elsajátított habitusokkal azonosíthatunk.
2. Ezek a lelki birtokok egyszerre eredetiek és elsajátítottak, annak megfelelően, amit az értelemadás és értelemülepedés kettősségeként, a passzív és aktív mozzanat összefüggéseként értelmeztünk.
3. A szabadság szubjektumához ezek a hatások a habituális képességek által jutnak el, s e szubjektum a szabadságát annyiban tudja kifejteni, amennyiben támaszkodik e képességekre.

A szabadság szubjektuma tehát támaszkodik ugyan e habitualításokra, ám mégis ezektől elkülönülten létezik. Ez az összefüggés világosan megmutatkozik a fenomenológiai redukció husserli leírásában is: ennek végrehajtásakor ugyanis éppen azoknak a beállítódásoknak az érvényét függesztjük fel, amelyek a habitualizáció során alakultak ki. Az úgynevezett epoché végrehajtása, mint az *Ideen* első kötetében írja, „a tökéletes szabadságunk birodalmába tartozik” (HUSSERL 1950b, 64; vö. még 1959, 98). Bármilyen képességet is szerezzünk tehát, *a szabadságunkat e képességekkel, habituális rögzültségekkel szemben mindig és tökéletesen gyakorolni tudjuk*. A szabadság szubjektuma ezek szerint támaszkodik ugyan a pragmatikus szinten elnyert konkrét szabadságainkra, ám az intaktságát tökéletesen megőrzi, s ezekkel bármikor szembeállítható.

A szabadság szubjektuma tehát nem a személyes én, hanem a tiszta én, más szavakkal, a transzcendentális ego. A transzcendentális ego létmódjáról különösen sokat mond az a halál mibenlétére vonatkozó megfontolás, amelyet az idős Husserl *Az antropológiai világ* című írásában vetett papírra. Itt Heideggerrel vitatkozva⁵ azt írja, hogy „a halál nem más, mint a transzcendentális ego kikapcsolása e transzcendentális ego – emberként való – önobjektívációjából (*das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch*)” (HUSSERL 1993, 332). Az emberi létezés tehát a transzcendentális ego önobjektívációja. Ezek szerint a személyes én mélyén rejlő önmaga (Selbst) a transzcendentális ego maga, amely most éppen mint ez és ez az ember objektíválódik, azaz a személyes életben különféle értelemrétegeket ölt magára, melyeket aztán a halálban levet magáról. Ezért mondja Husserl már 15 évvel koráb-

⁵ „Az a megtévesztő, mély értelmű mód, ahogy Heidegger a halállal packázik, a halál vonatkozásában alig elviselhető.” (HUSSERL 1993, 332.)

ban is, hogy „az én mint tiszta én abszolút azonosan ugyanaz (*Das Ich als reines Ich ist absolut identisch dasselbe*)” (HUSSERL 1973a, 43).

A két típusú szabadsághoz tehát két radikálisan különböző önazonosság-fogalom tartozik. Habitualis szabadságaink személyes énkünkhöz kötődnek, melynek önazonossága a személyes élettörténetben konkretizálódik.⁶ Transzcendentális szabadságunk viszont az abszolút módon önazonos transzcendentális egóhoz kapcsolódik. E két szint hierarchikus viszonyban van egymással, s Husserl szerint nem kétséges, hogy igazi önmagunk nem más, mint az abszolút önazonos transzcendentális ego, s a személyes életünk e transzcendentális ego önobjektívációja. Ennek az önobjektívációnak (*Selbstobjektivation*) a „Selbst”-je az igazi önmagunk, amely azonban a hétköznapi életben elrejtőzik. „A minden egyes monásban benne rejlő individuális emberi önobjektíváció nem más, mint transzcendentális önfedés.” (HUSSERL 1973b, 388.) Ezzel az önfedéssel szemben lép fel a fenomenológus, amennyiben éppen az individuális emberi létben rejlő transzcendentális mélystruktúrát teszi láthatóvá, hogy ezáltal az embert mintegy igazi önmagához eljuttassa. Ám már e fenomenológiai önátvilágítás *kezdetén* támaszkodnia kell az embernek a transzcendentális szabadságára, hogy leküzdhesen minden olyan habitualizált berögződést, amely ezt az öneszmélést megakadályozhatná.

Azt a kérdést, hogy vajon ki a szabad cselekvés alanya, azaz ki az ittlét az átlagos mindennapiságban, Heidegger a *Lét és idő* 25–27. paragrafusában maga is felteszi. A válasz pedig a következő: „A »ki« (*Wer*) nem más, mint a neutrum, az *akárki* (*das Man*).” (HEIDEGGER 1993, 126 / 1989, 259.) Általában tehát nem mi magunk vagyunk saját cselekedeteink, életünk alanyai, hanem valamiféle látszólagos alany, amely a megszokás és a nevelés dresszúrája által kialakult habitualis sajátságaink mögött helyet foglal. Azért látszólagos, mert e sajátságok a többi emberrel való együttlétben úgy lettek a „mieink”, hogy eközben nem tettük őket ténylegesen magunkévá, ezért e vélemények és megszokások mögött *nem* önmagunkat találjuk, hanem tulajdonképpen senkit, ám ez a senki mégis a habitualis sajátságok metszéspontjában áll, egy személy szerveződési centruma, ezért a fenomenológus mégis azt mondhatja, hogy van ott valaki, csak éppen nem mi magunk vagyunk ott, hanem az akárki.

A *Lét és idő*ben természetesen nem ez a végső szó az emberi önazonosság kérdésében, sőt, azt is mondhatjuk, hogy e mű egyik vezérfonala éppen az önazonosság drámájának a kibontása. Heidegger az akárki létmódjával szembeállítja az úgynevezett „Eigentlichkeit” létlehetőségét. Eszerint lehetőség van arra is, hogy a megértés, azaz a konkrét szabadságterek felvázolása, „saját önmagunkból mint olyanból” jöjjön létre (*entspringen*) (HEIDEGGER 1993, 146 / 1989, 286), s ennyiben „az ittlét a legsajátabb lennitudásra való szabadelét lehetősége” (HEIDEGGER 1993, 144 / 1989, 283). A szabadelét tehát az emberi létezés olyan dimenziója, amelyre támaszkodva a lennitudás, azaz a konkrét szabadság tereinek a megnyitása immár tulajdonképpen önmagunkból indul ki.

A Husserllel való összehasonlítás fényében különösen fontosnak tűnik a kérdés, hogy vajon a szabadelét és a saját önmaga önálló, elkülöníthető létszintet jelentenek-e, vagy valami másról van szó. A szabadelét kifejezés véleményem szerint semmiképpen sem utal olyan önálló létszintre, amelyet párhuzamba állíthatnánk a transzcendentális

⁶ E husserli gondolatok értelmezéséhez lásd Tengelyi László „Élettörténet és önazonosság” című írását (TENGYELI 1998, 13–48; különösen 22 sk.).

ego husserli fogalmával, inkább arról van szó, hogy az emberi ittlét – ahogy a gondstruktúra is leírja – önmagán túllépő módon egzisztál. Ez az öntúllépés a távolságteremtés, térképzés képességében nyilvánul meg, s ez Heidegger szerint minden szabadság alapja. A fent vizsgált konkrét szabadságoknak is ez az alapja, amennyiben a konkrét, habitualizált szabadság mozgástere az emberi ittlét térképző képességén alapul – e szabadságterek létrehozását nevezi Heidegger létmegértésnek. Nos, e távolságteremtő, öntúllépő képesség hozza létre azt az extrém pozíciót, amelyet Heidegger szabadelétnak nevez, ahonnan úgymond az önmagunk választása megtörténhet. A szabadelét kifejezés tehát arra utal, hogy az önmagunkon való túllépés, távolságteremtés képessége azt a lehetőséget is tartalmazza, hogy létünk *egészével* szembekerüljünk, s ahhoz viszonyulni tudjunk. A kilépésnek e lehetősége azonban nem konstituál önálló létmódot, hanem *a meglévőt alakítja át*.⁷

Az igazi önmagunk tehát nem rögzített, s végképp nem abszolút önazonosság, mint ahogy Husserlnél láttuk, hanem az önazonosság válságára adott válaszból születik meg, s végső soron a távolságteremtő viszonyulás és az átvétel következtében jön létre. *Távolságteremtő viszonyulás* által, amennyiben kilépünk önmagunkból, s ezáltal – legalábbis bizonyos mértékig – képesek vagyunk önmagunkat mint idegent látni, s képesek vagyunk ehhez a –belevetettségtől és végességünktől szűkségszerűen adódó – feszültséghez viszonyulni. *Átvétel* által, amennyiben e távolságteremtő viszonyulás alapján megtaláljuk az elsajátított értelem-összefüggésekben, habitusokban azt, amit immár magunkénak tekintünk.

Az átvétel azonban nem jelenthet pusztán rábólintást arra, amivé – mondjuk így – a külvilág nyomására váltunk. Többek között azért sem jelentheti azt, mert az ember *lehetőlét* (*Möglichkeit* – HEIDEGGER 1993, 143 / 1989, 282 sk.), azaz lehetőségek sokaságát rejti magában, amelyek többsége – végességünk következtében – betöltetlen lehetőség marad. Az embernek ezért saját belevetett létét kell mintegy megfejtenie, értelmeznie, hogy megtalálhassa, kifejthesse az áthagyományozott sokféleségből azt, ami igazán ő maga.⁸ Az önmegértés, önértelmezés azonban csak az egyik oldala annak a folyamatnak, amely során az önelvesztésből kilábalhatunk, a másik oldal Heidegger egy sarkalatos előfeltevésével függ össze, nevezetesen azzal, hogy az önelvesztés – többek között – a választás elmulasztásában áll. E mulasztás belevettségünkből következik, a nyilvános értelmezettségekbe mintegy belenövünk, azaz a kezdeti habitualizációs folyamatot Heidegger szerint meglehetősen passzivitás jellemzi, s minden jel szerint úgy gondolja, hogy az egzisztenciális súlyú döntés, a választás késői fejlemény, s ez csak az inautenticitásból kilábaló személy sajátja. Azért beszél Heidegger a választás választásáról, mert az ember átlagos létét éppen a választás hiánya jellemzi.⁹ Az önmagunk választása tehát többek között azon alapul, hogy egy-

⁷ „A tulajdonképpeni önmagalét nem a szubjektumnak valamiféle, az akárkitől elválasztott kivételes állapotán nyugszik, hanem az *akárkinek mint lényegszerű egzisztenciálának egzisztens modifikációja*.” (HEIDEGGER 1993, 130 / 1989, 264. Vö. még 1993, 268 / 1989, 455.)

⁸ Heidegger már 1919-ben arról beszél, hogy a fenomenológia célja nem más, mint hogy a természetes élet mocsarából saját hajánál fogva húzza ki magát (HEIDEGGER 1987, 16). Véleményem szerint hasonló Münchhausen-probléma lép fel az önmagát kereső emberi ittlét vonatkozásában is. Neki is saját hajánál fogva kellene kihúznia magát az önelvesztés mocsarából: meg kellene találnia *magát*, azaz azt a személyt, *akinek* meg kellene találnia magát. Olyan keresésről van tehát szó, ahol nem csak az hiányzik, amit keresünk, hanem az is, aki ezt a keresést lefolytatja.

⁹ „A választás pótlása azonban *e választás választását*, a tulajdon önmagunkból eredő lennitásunk melletti döntést jelenti.” (HEIDEGGER 1993, 268 / 1989, 455.)

általán a választás létviszonyába kerülünk. Az önmegértést tehát szükségszerűen támogatnia kell a döntésnek, amely azonban még nem annak eldöntése, hogy kik is vagyunk valójában, hanem e döntési szituációba való belépés. Eltökéltségre (*Entschlossenheit*) éppen azért van szükségünk, hogy *benne tartsuk magunkat önmagunk választásának szituációjában*,¹⁰ mivel ez rendkívüli terhet jelent az egzisztenciának.

Ám a paradox nehézség továbbra is fenn áll: kérdéses, hogy ki választ, illetve mit választhatunk. A „ki választ” azért problematikus, mert éppen önmagunkat választjuk, s ha már e választás előtt is önmagunk lennénk, akkor fölösleges lenne a választás, ha viszont csak azáltal válunk önmagunkká, hogy magunkat választjuk, akkor nem világos, hogy ki e választás alanya. A választás tárgyát tekintve is komoly nehézségek merülnek föl, hiszen áthagyományozott tradícióink lehetőségek sokféleségét kínálják föl, amelyek sokszor ki is zárják egymást. Önmagunk választása tehát a korrelációs viszony tárgyi oldalán is kérdéseket vet fel, hiszen nem világos, hogy amit választok, az voltam-e már eleve is, avagy éppen a választás révén *leszek* önmagam, ami viszont azt jelentheti, hogy *ha mást választottam volna, akkor is önmagamot választottam volna*.

A választás választása tehát nem más, mit egy létviszonyba való belépés, a választás létviszonyába, ám a választó és a választott közötti viszony ebben az esetben még mindkét végén *betöltetlen*, azaz kezdetben hiányzik mind a választó személy, mind a választás tárgya. Ám annak kitüntetett jelentősége van, hogy egyáltalán e létviszony kifejezett módon kialakul bennünk: feladattá válik, hogy betöltsük e viszony két nyitott végét, válasszuk önmagunkat, azzá legyünk, akik vagyunk. A lelkiismeret hívása éppen e feladat megfogalmazódása, tanúsítása az ittlét számára (HEIDEGGER 1993, 54. §).

E viszony azonban – ezt fontos pontosan látnunk – nem a választás választása által keletkezik, hanem az emberi ittlét transzcendenciájának, szabadságának az egyik megnyilvánulása. E transzcendencia mindig is az emberi lét sajátja, ám általában nem kifejezetten, hanem rejtve van jelen. Már az ittlét első meghatározása a *Lét és idő* első paragrafusaiban is tartalmazza ezt a viszonyt: az ittlét „ontikusan kitüntetett, mint-hogy létében önnön létére megy ki a játék” (HEIDEGGER 1993, 12 / 1989, 100). Más szavakkal, a létünk a sajátunk még akkor is, ha erről nem veszünk tudomást. E nem kifejezett létviszony csak esetenként nyilvánul meg kifejezetten, például a szorongásban. „A szorongás megnyitja (*offenbaren*) az ittlétben a *létet* a legsajátabb lenni-tudásra, azaz a *szabadlétet* az önmagát választás és megragadás szabadságára.” (HEIDEGGER 1993, 187 sk.) A választás választása tehát éppen e szabadlét, e transzcendencia kifejezetté válása.

4. KONKLÚZIÓ

A szabadság és önazonosság összefüggésének kérdése – úgy vélem – mindkét filozófus esetében gondolatviláguk lényegi magvát érinti, s e problematika kidolgozását mindkettejük esetében döntő módon befolyásolja az, hogy számukra mi a filozófia valódi tétje. E tét Heidegger számára, legalábbis a vizsgált korai időszakban, az önelvesztés fenyegetésétől való megszabadulás, az *önelsajátítás lehetőségeinek felvázol-*

¹⁰ „A szituáció nem más, mint a mindenkor az eltökéltségben kinyitott itt (*Da*), amelyként az egzisztáló létező itt van (...), a szituáció csak az eltökéltség által és az eltökéltségben van.” (HEIDEGGER 1993, 299 sk. / 1989, 500.)

lása, mégpedig úgy, hogy az egzisztencia és a filozófia kölcsönös egymásra utaltságban az emberi végesség vonatkozásában dolgozza ki ezeket a lehetőségeket. Husserl célja viszont a bizonytalanság, a kétely leküzdése, nemcsak teoretikus, hanem praktikus értelemben is. *Olyan apodiktikus filozófiai tudományt akar létrehozni, amely nem csak a tudományok rendszerét alapozza meg, hanem az emberi együttélés új alapjait is megteremti.*

Heidegger egy „aláaknázott” önazonosság-fogalomból indul ki, amennyiben szerinte az elsődleges habitualizációs folyamat az *egyén saját választása nélkül* megy végbe, s az igazi döntés, a választás választása e belevetettségre adott válasz, amely által sajátunkká tesszük azt, amivé lettünk. Az önazonosság e feszültségtere az emberi ittlét transzcendenciájának, azaz öntüллépésének következtében alakul ki. Amint írja: „A transzcendencia konstituálja az önmagaságot.” (HEIDEGGER 1967, 34.) Az ittlét transzcendenciája formális dinamika, amely az önmaga minőségét egyáltalán nem határozza meg. A transzcendentális szint formális üressége következtében a fent vázolt paradoxon jellemzi az önmagunk választásának végrehajtását. *Önmagunkká akkor válunk, ha magunkra vesszük a transzcendenciánk terhét, ám azt, hogy mivé válunk, már nem a transzcendencia határozza meg.* Azzá leszünk, amit átveszünk az örökségünkben, amivé magunkat választjuk. Faktikusan adott örökségünkben választunk, ám ez mégis meghatározatlan: ugyanabból az örökségből sok út vezethet, így mégis döntő jelentősége van annak is, hogy ki választ, ki dönti el, hogy melyik utat járja, csak hogy nincs, ki válasszon, hiszen ha lenne, nem lenne szükség a választásra.

Az itt fellépő paradox nehézség részben talán abból az előfeltevésekből fakad, hogy e koncepció szerint az átlagos mindennapiságot a választás hiánya jellemzi.¹¹ Heidegger rendkívül szűkszavú a nyilvános értelmezettségekbe való belenövés vonatkozásában, annyi azonban kiderül, hogy ezt a folyamatot hatalmi jellegűnek és erőszakosnak gondolja, ám ez mégis úgy megy végbe, hogy *közben egzisztenciális súlyú döntés nem történik.* Úgy csúszunk tehát apáink világába, hogy közben komoly ellenállást nem fejtünk ki, ugyanakkor igenlő módon sem választjuk ezt a világot. Ezért az önelvesztés szükségyszerű velejárója a mindennapi létezésnek, s az önmagát kereső egzisztencia e *kész helyzet* elé van állítva. Ez a helyzet azonban már tartalmazza a jelzett paradoxont, mert nemcsak a választás tárgya, hanem a választó személy is hiányzik belőle, s ezért aztán a választással mindkét pólusnak egyszerre kellene megszületnie.

A husserli fenomenológia tétje egészen más, egyszerre szeretné a tudományok rendszerét megalapozni, s az emberi együttélés módját újra megalapítani. Az emberi szabadságnak mindkét vonatkozásban kulcsfontosságú szerepe van. Ahhoz, hogy Husserl a tudományokat új alapokra helyezhesse, meg kell kérdőjeleznie azt az alaphabitust, amelyen ezek eddig nyugodtak. E megkérdőjelezés nem más, mint az epoché, amely csak akkor tudja ezt a radikális szemléleti fordulatot véghezvinni, ha nem függ a már kialakított habitusainktól, ha az epoché végrehajtása „a tökéletes szabadságunk birodalmába tartozik”. Husserl másik célja, „az új emberiség kialakítása” (HUSSERL 1954, 329 / 1972, 342) sem alapozódhat a személyes én habitualizált szabadságára, hiszen ez kontingens és történeti¹² (vö. még HUSSERL 1954, 338 / 1972,

¹¹ Heidegger a választás elmulasztásáról (*Versäumnis*), illetve bepótlásáról (*Nachholen*) beszél (HEIDEGGER 1993, 268 / 1989, 455).

¹² A késői Husserl történelemfelfogásával egy külön tanulmányban foglalkoztam (lásd SCHWENDTNER 2002, 40–44).

354; 1993, 109). Husserl előfeltételezése szerint a személyes önazonosság és szabadság szintje alatt, az emberi lét mélyén megtalálhatjuk azt a bázist, amely egy ilyen fordulat archimédeszi pontja lehet. Ez pedig nem más, mint a transzcendentális ego abszolút önazonossága. Ezt az abszolút önazonosságot kell a fenomenológusnak felszínre hoznia, s mintegy a történelem szolgálatába állítania.

A transzcendentális ego abszolút önazonosságának explicitté tétele Husserl intenciói szerint azért tölthetne be ilyen kulcsszerepet, mert ezzel ez az önazonosság válhatna ezáltal az emberi cselekvés *alanyává*. A tét Husserl számára az, hogy a kontingens módon kialakult személyes én akarata és szabadsága dominálja-e a történeti folyamatokat, s ezzel az értékrelativizmus zűrzavara jellemzi-e az emberi életet, avagy a bennünk rejlő igazi alany, a transzcendentális szubjektivitás akarata fogja az egyes embert, s ezáltal a történelem menetét is meghatározni. Ez utóbbi esetben olyan rendező elv kerülne a történelembe, amely – ugyan egy végtelen folyamatban – az emberi életek és akaratok valamiféle összhangjához vezetne. Ezért hangsúlyozza Husserl olyannyira az akarat jelentőségét. Utópiája szempontjából ugyanis rendkívüli fontossága van annak, hogy az emberi akaratok végre összhangra találjanak, s kilépjen az emberiség a jelenlegi, rendet és békességet nélkülöző, zavaros állapotából. Az az akarat, amelyre Husserl támaszkodni szeretne, mindenkiben jelen van, ám általában csak mint „valamiféle homályos »életakarás«” (HUSSERL 1973b, 378). A fenomenológus ezt a homályos akaratot próbálja *felébreszteni* (*erwachen*), mert ez az akarat valójában a „lét »metafizikai« akarásának”, a „transzcendentális univerzális akaratnak” (HUSSERL 1973b, 379) a rejtett, visszafogott megnyilvánulása.¹³

A jelentős különbségek ellenére figyelemre méltó párhuzamokat találhatunk a két elgondolás között. Mindketten abból indulnak ki, hogy az ember elsődleges nevelődése, személyiséggé formálódása olyan elégtelen állapothoz vezet, amely nélkülözi az ember önmagával való igazi azonosságát, amelyet tehát az önelvesztés jellemez. Ez alapvetően mindkettejük szerint azért van, mert e nevelődés csak a „felszín” érinti, a habitualizációs folyamatok ugyan természetesen ráutaltak az emberi lét lehetőségfeltételeire, ám ez a lehetővé tévő szint mégis elrejtve, elzárva marad. Azzal, hogy megtanuljuk, hogyan kell „beleélnünk magunkat a világba”, egyben elfelejtkezünk magunkról. Leegyszerűsítve: külső szabadságunkért cserébe elveszítjük a belső szabadságunkat, a dolgokkal való banni tudásunkért elveszítjük az önmagunknál való tartózkodás képességét. Ezért aztán nem meglepő, hogy mindketten úgy gondolják, ez az önelvesztés a bensőnk mélyén rejtett módon működő transzcendentális szféra bevonásával, bevonódásával orvosolható. Önmagunkhoz akkor juthatunk el, ha a hatását látens módon kifejtő emberi transzcendenciát mintegy felébresztjük, explicitté tesszük.

Ám mit is jelent az emberi transzcendencia, mi a létmódja e transzcendentális szférának? Ez az a pont, ahol a két gondolkodó útjai radikálisan elválnak. Husserl a szemléleti adódás abszolút evidenciáira támaszkodva próbálja meg felderíteni e transzcendentális dimenziót, s ott tartalmak sokaságát véli megtalálni, többek között azt az univerzális „metafizikai” akaratot is, amely a homályos életakarásában mindenki számára megnyilvánul, s amely, ha a fenomenológus a maga tisztaságában felszínre hozza, egy végtelen tökéletesedési folyamat motorja lehet. Heidegger ezzel szemben

¹³ „Az univerzális abszolút akarat, amely minden transzcendentális szubjektumban benne él, és amely lehetővé teszi a transzcendentális összsubjektivitás */transzendente Allsubjektivität/* individuális-konkrét létét, nem más, mint az isteni akarat.” (HUSSERL 1973b, 381.)

a transzcendentális szinten üres, formális dinamikát talál, amely az otthontalanság és idegenség jeges ürességébe löki azt, aki eltökélten magára veszi ennek az utazásnak a terhét, s amely dinamika biztos, rögzített önazonosság helyett nyugtalanító bizonytalanságot, az önelvesztés-önmegragadás labilis egybefonódásának, egymásrautaltságának tapasztalatát eredményezi.

IRODALOM

- BERNET, Rudolf – KERN, ISO – MARBACH, Eduard 1989. *Edmund Husserl*. Hamburg, Meiner.
- BREDA, H.-L. van 1973. Husserl und das Problem der Freiheit. In Noack, H. (Hrsg.): *Husserl*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 277–281.
- HEIDEGGER, Martin 1967. *Wegmarken*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. / HEIDEGGER, Martin 1989. *Lét és idő*. Budapest, Gondolat.
- HUSSERL, Edmund 1950a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag, Nijhoff. / HUSSERL, Edmund 2000. *Karteziánus elmékedések*. Budapest, Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 1950b. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie I*. Haag, Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, Nijhoff. / HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Budapest, Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 1959. *Erste Philosophie II*. Haag, Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1972. *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In *Válogatott tanulmányok*, Gondolat, Budapest, (ford. Baránszky Jób László)
- HUSSERL, Edmund 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*. Haag, Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Haag, Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Ergänzungsband Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- MARX, Werner 1987. *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. München, Fink.
- SCHWENDTNER Tibor 2002. A történelem szerkezete a késői Husserl filozófiájában. *Világosság*, 4–7. 40–44.
- STRÖKER, Elisabeth 1987. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- TENGYELI László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.



Előtér és háttér, 1992–99 / 90×217 cm