

Fehér M. István

Az intencionális léte
Intencionalitás és transzcendencia*

(*Magyar Filozófiai Szemle* LII, 2008/1–2, 1–47. old.)

Husserl fenomenológiájával való kritikai számvetése során a fiatal Heidegger legalább két kérdéskör kapcsán tért ki – jellegzetes és visszatérő módon – az intencionalitás fogalmára. Az első akörül a kérdés körül forog, vajon minek – milyen létezőnek – a struktúrája az intencionalitás. Ez a kérdésfeltevés és a reá adandó heideggeri válasz döntő lépést jelent azon az úton, melyen Heidegger a fenomenológiát ontológiai irányban radikalizálja, s egyszersmind elvezeti a *Lét és idő* látásmódjára jellemző egzisztenciális analitika némely középponti fogalmához. A másik (ugyancsak jellegzetes és az elsővel bizonyos értelemben összefüggő) kérdéskör – olyan kérdéskör, amely a fiatal Sartre-ra is nagy mértékben hatott, és saját fenomenológiai ontológiája számára nem kevésbé meghatározóvá vált – azokat a megfontolásokat illeti, melyekben Heidegger az intencionalitás fogalmát a transzcendencia fogalmába vezeti át és benne konkretizálja, illetve az intencionalitás fogalmáról a transzcendencia fogalma révén igyekszik számot adni. Jelen dolgozatban mindkét kérdéskört megpróbálom röviden vázolni (I., II.), majd Sartre vonatkozó gondolatainak összegző rekonstrukciója (III.) után néhány következtetést próbálok megfogalmazni (IV.).

I.

Az intencionalitás fogalma Heidegger *Lét és idő*jében alig fordul elő. A Bast–Delfosse-féle filológiai kézikönyv a heideggeri fő műben a fogalom összesen négyszeri előfordulását regisztrálja – ebből egy főnévi előfordulás, három alkalommal a fogalom melléknévként bukkan föl,¹

* Az *Intencionalitás* címmel a Magyar Fenomenológiai Egyesület rendezésében 2007. december 20. és 21.-én rendezett konferencián elhangzott előadás átdolgozott, kibővített szövege.

ráadásul jórészt teljesen jellegtelen kontextusokban. Bizonyos fókig kivétel a szónak egy lábjegyzetben való előfordulása,² amelyre később még visszatérek; a vonatkozó mondat azonban az adott helyen – egy kurta lábjegyzetbeli hivatkozástól persze nemigen meglepő módon – fölöttébb sommásan–ezoterikusan cseng, további Heidegger-szövegek ismerete nélkül, csak a fő mű szövegét szem előtt tartva, vajmi keveset lehet érteni belőle.

A husserli fenomenológiával való számvetés Heidegger gondolkodói útján persze a legelső kezdetektől jelen van. Még az egyetemi évek alatt született kisebb írásokban, recenziókban rendre fölbukkannak – elsősorban a logikai pszichologizmus bírálatának összefüggésében – a Husserlre történő hivatkozások, s a Heidegger-összkiadásnak a fiatalkori írások jelentős részét magában foglaló első kötetében (mely a disszertáción és a habilitációs íráson kívül hét, még ezt megelőzően, 1912 és 1914 között megjelent írást tartalmaz) a névmutató tanúsága szerint éppenséggel Husserl a legtöbbet hivatkozott szerző (a második Kant).³ A Brentanóra való gyakori utalások természetesen szintén nem hiányoznak – a disszertáció egyik fejezete szinte teljes egészében Brentano pszichológiájával, illetve ítéletelméletével foglalkozik⁴ –, maga az intencionalitás fogalma pedig ezekben az 1912 és 1915 között született korai írásokban hozzávetőleg egy tucatszor jelenik meg. Mint Heidegger egy későbbi visszatekintésben elmondta, Husserl *Logikai vizsgálódások* című alapvető művét már egyetemi stúdiumainak legelső évétől, 1909-től kezdődően újra és újra tanulmányozta.⁵ Husserl 1916-ban freiburgi katedrát fogadott el, s így Heideggernek módja volt közeli

¹ Lásd Rainer A. Bast – Heinrich P. Delfosse: *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers »Sein und Zeit«*. Band 1: *Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, 1979, 161. o.

² Heidegger: *Sein und Zeit*, 69.b) §. 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979, 363. o. (Magyarul lásd *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., 2. kiad., Bp. Osiris, 2001, 419. o.) Az, hogy itt „a »tudat« intencionalitása” megjelölésben a „tudat” idézőjelben szerepel, persze korántsem véletlen. Lásd ehhez a szövegben később, az 51. jegyzet után következő magyarázatot.

³ A habilitációs írás például a *Logische Untenrsuchungen*nek az intencionalitás-fogalom körébe vágó fejtegetéseiből idéz. Lásd Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től (a továbbiakban: GA), Bd. 1, 310. o.

⁴ Ld. GA 1, 115–124. o.

⁵ Ld. GA 1, 56. o.

kapcsolatba kerülni vele, s nemsokára „kedvenc tanítványává” is vált. Husserl pedig a maga részéről nem csupán elismerte tehetségét, de egyedülállóan nagy reményeket fűzött Heidegger gondolkodói kibontakozásához. Azokban az években, ha a fenomenológiáról kérdezték, Husserl azt szokta válaszolni: „A fenomenológia – ez nem más, mint én és Heidegger”.⁶

Heideggernek a husserli fenomenológiával való igazán elmélyült, elvi-kritikai számvetése azonban csak az első világháború után kezdődik meg. Az az egy évtizedes időszak, mely a fő mű megjelenéséig vezet, s melyben Heidegger semmit sem publikál, intenzív gondolati érlelődésről tanuskodik. Az egyetemi előadások témái között gyakran jelenik meg Husserl és a fenomenológia. Az utóbbi szó az 1919 és 1927 között tartott előadásoknak már a címében is meglepő gyakorisággal tűnik föl. A fenomenológia-szó az összkiadás 56/57-es dupla kötetétől a 62. kötetig kivétel nélkül mindegyik kötetnek (összesen hatnak) a címében szerepel – a 63. kötet tulajdonképpen az első, melyben magában a címben nem jelenik meg –; a marburgi korszakot fémjelző és a fő mű megjelenéséig húzódó 1923–1927 közötti időszakban pedig, melyet az összkiadás 17–25. kötetei adnak közre, háromnak (a 17.-nek, a 24.-nek és a 25.-nek) a címében ismét megjelenik.

Persze aligha volna célszerű a címben való jelenlétből messzemenő következtetéseket levonnunk – főleg azt a következtetést nem, hogy a címben való jelenlét hiánya egyúttal tárgyi távollétet is jelezne. Már csak azért sem, mivel Heideggernek a husserli fenomenológiával való legrészletesebb, legalaposabb számvetése, melyre az időfogalomról 1925-ben tartott előadáson kerül sor, s mely az összkiadás 20. kötetében „előkészítő rész” megnevezéssel majdnem kétszáz oldalt foglal el – ezen belül kifejezetten az intencionalitással egy harminc oldal hosszúságú paragrafus foglalkozik⁷ –, egy olyan előadás keretében megy végbe, melynek a címében a szó éppenséggel nem fordul elő. Ahogy nem fordul elő a 21. kötet címében sem, miközben a bevezető részben a fenomenológia-szó értelmezését követően

⁶ Lásd Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 188. o. Ld. még uo., 116. o.: „A fenomenológia – ez nem más, mint én és Heidegger, és senki más” továbbá Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague: Nijhoff, 1960, 3. kiadás 1982, 412. o.; Dorion Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Nijhoff, 1976, 9. o.

⁷ GA 20, 34–63. o. (5. §.)

Heidegger kijelenti: „ezen előadás egész menetében fenomenológiailag fogunk eljárni”.⁸ De Brentanóra és az intencionalitásra történik jellegzetes hivatkozás pl. a fakticitás hermeneutikájáról tartott (az összkiadás 63. köteteként megjelent) nevezetes 1923-as előadáson, melynek címében a szó ugyancsak nem fordul elő, s ahol Heidegger egyszersmind hangsúlyozza, Brentanonak ezt a pszichikai fenomének elhatárolására használt fogalmát Husserl nem csupán átveszi, de egyúttal radikalizálja.⁹ Noha e radikalizálást Heidegger teljes mértékben üdvözli, s kapcsolódik hozzá, mindazonáltal – mint nemsokára látni fogjuk – annak mértékével nem elégedett, nem találja úgyszólván kellőképpen radikálisnak, s éppen-séggel tovább radikalizálni törekszik.¹⁰

Heideggernek a husserli fenomenológiával foglalkozó sokoldalú, szerteágazó elemzéseiből az alábbiakban elsősorban az 1925-ös előadásra, s azon belül is az intencionalitás fogalmára vonatkozó részekre szorítokozom, továbbá az utóbbiakból is csupán egyetlen gondolatsort ragadok ki – olyat, mely nem csupán a fenomenológia Heidegger által végbevitt elsajátítására, de az intencionalitás fogalmára és Heidegger további gondolati útjára nézve is jellegzetes tanulságokat rejt magában.

⁸ GA 21, 33. o.

⁹ GA 63, 70. o. Heidegger ugyanitt megjegyzi, a „fenomenológiai filozófia” megjelölés hozzávetőleg annyit tesz, mintha egy művészettörténész még külön is hangsúlyozná: az, amit művel, nem más bizony, mint „tudományos művészettörténet” (uo., 72. o.). – Heidegger számára a fenomenológia alapjában véve egybeesett a filozófiával. Lásd GA 58, 139., 233. (“[...] Phänomenologie [...] mit Philosophie zusammenfällt”; “Phänomenologie ist gleichbedeutend mit Philosophie”). A háború utáni évektől kezdve a hatvanas évekig számtalanszor hangsúlyozta, hogy a fenomenológia nem csupán egy a sok lehetséges filozófiai irányzat közül, hanem – helyesen felfogva – egybeesik a filozófia legbensőbb lehetőségével (lásd pl. GA 56/57, 110. o.; GA 58, 171. o.; GA 61, 187. o.; GA 62, 364. sk. o.; GA 63, 72. o.; GA 19, 9. o.; GA 20, 184. o.; GA 21, 32., 279. sk. o.; GA 24, 3. o.; GA 29/30: 534. o.; *Unterwegs zur Sprache*. 7. kiad., Pfullingen: Neske, 1982, 95. o.; *Zur Sache des Denkens*, 2. kiad., Tübingen: Niemeyer, 1976, 90. o.).

¹⁰ Hogy Husserl is Brentanót ebben a tekintetben radikalizálni törekszik, már abból kitűnik, hogy a brentanói klasszifikációt kommentálva megjegyzi: nem ért egyet azzal, hogy ez a klasszifikáció kimerítő volna. Lásd *Logische Untersuchungen* II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, V. Unt. 9. §. Tübingen: Niemeyer, 1980 (a II. átdolg. kiad. változatlan utánnyomása), 364. o.

Nem lesz haszontalan azonban, ha mindenekelőtt fölidézzük Brentanónak e fogalom bevezetésekor adott – egy egész későbbi tradíció számára mértékadóvá vált – alapvető megfontolásait:

„Minden pszichikai fenomént jellemez az, amit a középkor skolasztikusai egy tárgy intencionalis [...] bennelézésének neveztek, s amit mi, noha nem teljesen egyértelmű kifejezésekkel, tartalomra való vonatkozásnak, tárgyra való irányulásnak [...] vagy immanens tárgyiságnak neveznénk. Mindegyik [pszichikai fenomén] tartalmaz valamit tárgyként önmagában, noha nem mindegyik ugyanazon a módon. A megjelenítésben valamit megjelenítünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben valamit szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk, a kívánságban kívánunk stb.”¹¹

Az „intencionalis bennelézés” illetve az intencionalitás fogalmát – mint az idézetből is látható s mint Heidegger külön is kiemeli¹² – Brentano a pszichikai jelenségeknek a fizikaiktól való elhatárolására, a megkülönböztetés kritériumaként vezeti be. E fogalmat azon az alapon diszkreditálni – amint az manapság széleskörűen történik, s miként azt Rickert is

¹¹ F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 2. könyv, I. fejt., 5. §. Hamburg: Meiner, 1971 (az 1924-es II. kiad. változatlan utánnomása), I. köt., 124. sk. o.: „Jedes Psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale [...] Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt [...] oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.” Brentano ugyanitt lábjegyzetben hozzáteszi, hogy „már Arisztotelész beszélt erről a pszichikai bennelézésről”. – Heidegger az 1925-ös előadáson részletesen kommentálja ezt a brentanói helyet – s egyáltalán a pszichológia brentanói felfogását (ld. GA 20, 24. skk. o.) –, idézni azonban, ha jól látom, nem idézi, nyilván ismertnek feltételezve, ami annyiban kézenfekvő is, hogy Husserl viszont alapvető művében idézi és kommentálja a brentanói szöveget. Lásd Husserl: *Logische Untersuchungen II/1, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, V. Unt. 10. §. Tübingen: Niemeyer, 1980 (a II. átdolg. kiad. változatlan utánnomása), 366. sk. o. Lásd még *Logische Untersuchungen II/2, Beilage*, különösen 2. és 7., §§.; id. kiadás, 223. skk., 240. skk. o.

¹² GA 20, 34. o.

teszi –, hogy Brentano a skolasztikából merítette, s így az „nyilván” homályos, dogmatikus, metafizikai dogmákkal terhelt, Heidegger szerint fölöttébb meggondolatlan, elsietett lépés.¹³ Azt mutatja, mennyire kész ítéletek vagy egyenesen előítéletek alapján ítélni még a filozófusok is, ahelyett, hogy magával a dologgal foglalkoznának. Azt mutatja, hogy a fenomenológia által megkövetelt előítéletmentesség, friss naivitás és magára a dologra való egyszerű koncentráció, alapjában véve milyen nehéz is.

A közelebbi vizsgálat ezek után Heidegger számára azt a belátást eredményezi: nem az intencionalitás mint olyan dogmatikus, hanem az, amihez hozzárendelik, az, aminek a struktúrájaként mutatják fel. Az intencionalitást ugyanis naívan (rossz naivitással, mintegy magától értetődő természetességgel) Brentanótól kezdődően a pszichikai szférához kapcsolják, annak végső magyarázatát vélik megadni vele. Hogy az intencionalitás minnek is a struktúrája – ebben a kérdésben mutatkozik alapvető bizonytalanság, sőt tanácstalanság. Azzal, hogy az intencionalitást Brentano a pszichikum, Husserl az ész, Scheler a szellem vagy a személy struktúrájaként fogja fel, még nem történik lényeges előrehaladás, mivel mindezen tradicionális fogalmak hagyományos meghatározatlanságban szenvednek. Sőt, olyan ontológiai elkötelezettségű megállapításokról van szó, melyekhez épp nem fenomenológiai úton jutottak. Kritikátlan kapcsolódás történik itt hagyományos metafizikai régiókhoz. Az intencionalitás fogalma ilyenformán persze nem képes a maga radikális potenciálját kifejleszteni, eleve letompított, úgyszólván ártalmatlanított formában veszik csak igénybe. Az intencionalitásnak a pszichikumhoz, a tudathoz való rendelése, mint Heidegger egy három évvel későbbi előadáson, 1928-ban kifejti, azt eredményezi, hogy miként Brentanónál a lélek fogalma érintetlen marad, úgy Husserlnél sem tevődik fel a tudatként konstituált létezőre vonatkozó kérdés. Az intencionalitás lényegébe való bepillantás nem terjed odáig, hogy észrevegyék: ha ezt a struktúrát az ittlét lényegi struktúrájaként ragadjuk meg, akkor ennek „az ember egész fogalmát forradalmasítania kell.”¹⁴ Az intencionalitás fogalma „nem pusztán

¹³ Lásd GA 20, 35. sk., 121. sk. o.; GA 24, 81. o. Az intencionalitás fogalmával a skolasztikát jól ismerő Heidegger persze már korábban találkozhatott; emlékeztethetünk arra, hogy habilitációs írása épp egy „skolasztikus” témát tárgyalt.

¹⁴ GA 26, 167. o.

a hagyományos tudat- és szellemfogalom módosulását vonja maga után”, hanem ennek a pozíciónak az alapvető meghaladását.¹⁵ Innen szemlélve az intencionalitás eddigi felfogása leszűkítettnek tekinthető. – Radikálisan szemlélve az intencionalitás nem a pszichikai végső magyarázata – mondja jelentőségteljesen Heidegger 1925-ben –, hanem épp út afelé, hogy meghaladjunk olyan hagyományos létszférákat, mint pszichikum, ész, tudat, szellem.¹⁶

Heidegger kritikájának nézőpontja és beállítottsága jól mutatja, hogy a fenomenológiát milyen irányban próbálja radikalizálni. Elvi számvetésének irányultsága a fenomenológia látásmódjának az ontológiával, a létkérdéssel való összekapcsolása irányába mutat. Fenomenológia mint tudományos lehetősége annak – mint út afelé –, hogy meghaladjunk hagyományos ontológiai régiókat, hogy végre valahára – hosszú mulasztás, vagy még inkább felejtés után – föltegyük ismét a létre vonatkozó kérdést.

Heidegger egyik legkorábbi törekvéséről van itt szó. Miként a Husserlrel szemben megfogalmazódó kritikai megfontolás is csak egyik utolsó – bár alighanem legkiérleltebb – megfogalmazása kritikai észrevételek egy olyan hosszú sorának, mely a háború után tartott legelső előadástól kezdve a husserli fenomenológiával folytatott egyre mélyülő párbeszédében vissza-visszatérő módon megjelenik. Ha az 1925-ös előadás egyik összegző megállapítása szerint „az intencionalitás az élmények struktúrája”,¹⁷ akkor jellegzetes, hogy már 1919-ben elhangott a kétely: „vajon nem bujtatott teória-e már az is, ha az élményszférát egyfajta adottság pecsétjével látjuk el?”¹⁸ Az élményszférát valamilyen adottsággá, tárgyi tartománnyá lezárni-kimerevíteni, valamint – ennek logikus velejárójaként – e tartományt más metafizikai szférákkal szembeállítani, tőlük elhatárolni – sugallja Heidegger – annyi, mint az intencionalitást elevenségétől megfosztani, egyszersmind homályos metafizikai elméletek mellett kritikátlanul elköteleződni: olyan elméletek mellett, melyek attól még nem lesznek

¹⁵ GA 26, 168. o.

¹⁶ GA 20, 62. sk. o.

¹⁷ GA 20, 36. o. [die Intentionalität eine Struktur der Erlebnisse]

¹⁸ GA 56/57, 111. o.: „ist es nicht schon versteckte Theorie, die Erlebnissphäre zu einem Gegebenen zu stempeln?” Lásd ugyancsak GA 58, 221. o.: „Ebenso sind die Selbstwelterfahrungen nicht [...] als ein Sachgebiet gegeben.”

jobbak, hogy a kiüresedett filozófiatörténeti tradíció sodrában a dolgokhoz való minden eredeti visszanyúlás nélkül újra és újra gondolattalanul átadták és továbbörökítették őket.

Az 1923-as előadásnak a fenomenológiára vonatkozó mintegy tíz oldalas összefoglalójában Heidegger távolságtartó értelemben állapítja meg: a fenomenológia „tematikus mezője a tudat elnevezés alatt továbbra is szilárdan fennmarad”, s „a transzcendentális idealizmus utat talál a fenomenológiába”.¹⁹ E megjegyzés 1925-ben erősebb formában megismétlődik. Heidegger helytelenítőleg s mintegy sajnálkozva állapítja meg: „A tudat meghatározása és megragadása az a pont, ahol [...] a neokantianizmus értelmében vett idealizmus a fenomenológiába betör”.²⁰ Miután a *Logikai vizsgálódásokban* Husserl közel jutott a voltaképpeni létkérdéshez, az akkori filozófiai atmoszférában nem tudott kitartani mellette, Natorp hatása alá került, és végbevitte azt a transzcendentális fenomenológiához vezető fordulatot, amely első csúcspontját az *Ideenben* érte el.²¹ 1923/24-ben, az első marburgi előadáson Heidegger rögzíti: a tudat tipikusan a mai filozófia témája, a görögök valami olyat mint tudat nem ismernek.²²

Amikor Heidegger a *Lét és időben* – némileg ezoterikus formában (talán mert mesterével Husserlrel szemben kifejtett kritikáról van szó) – arra utal, hogy „a fenomenológia lényege nem abban rejlik, hogy »irányzatként« *valóságos*”, továbbá megjegyzi, hogy „a valóságnál magasabb a lehetőség”²³ – olyan megjegyzés, mely ugyancsak korábbi időkre nyúlik vissza²⁴ –, akkor ezzel nem utolsósorban azt akarja mondani, hogy a *tényleges* fenomenológiai kutatás és filozófia, ahogy az Husserlnél és követőinél alakot öltött, korántsem meríti ki a fenomenológia lehetőségeit vagy *eszméjét*, hanem annak csak egy partikuláris megvalósulása. Ily

¹⁹ GA 63, 73. o.

²⁰ GA 20, 147. o.

²¹ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 2. kiad., 1976, 47. o. (Ld. most GA 14, 53. o.)

²² GA 17, 47. o. (4. §.: „Bewußtsein als Thema der heutigen Philosophie”); 48. o.: „die Griechen so etwas wie Bewußtsein nicht kennen”.

²³ *Sein und Zeit*, 7.C) §., 38. o., id. magyar kiadás, 56. o.

²⁴ Lásd pl. GA 63, 74., 107., 110. o.

módon a fenomenológiának még vannak ki nem merített lehetőségei, van valóban radikális potenciálja.

Az intencionális léte volna az eddigiek szerint a husserli fenomenológia egyfajta „vakfoltja” – az a pont, ahol hűtlenné válik önmagához. (A dolgozat címében is szereplő „intencionális léte” kifejezésben – jegyezzük meg közbevetőleg – az „intencionális” főnévként áll, a kifejezés, meglehetősen kissé szokatlan – a „szép”, a „jó” és még egy néhány kivételtől eltekintve a magyar nyelv mellékneveket nemigen használ főnévként –, az alternatívaként fölmerülő kifejezés: „az intencionális létező léte” számomra nem cseng jobban, legföljebb még körülményesebben. Mindenesetre az 1925-ös előadásban a „das Intentionale” gyakran fordul elő, összetételben pedig ugyancsak többször fölbukkan a „das Sein des Intentionalen” kifejezés is, innen a cím.²⁵) – Ha a fenomenológia alapelve („Vissza a dolgokhoz!”) azt az igényt fejezi ki, hogy minden elméleti konstrukció elutasításával, minden előzetes feltevés, dogma, hipotézis, elmélet nélkül, minden előfeltevéstől megszabadulva úgy vegyük a dolgokat, ahogy azok adódnak, és minden konstruálás nélküli tiszta leírásra szorítkozunk, akkor Heidegger ellenvetését a következő formában összegezhetjük. Amikor az intencionalitást mint létstruktúrát a pszichikumhoz, a tudathoz, a transzcendentális énhez rendelik, akkor mindez vajon csakugyan fenomenológiai eljárás alapján történik? Amikor Husserl az intencionalitást a tiszta tudathoz mint ideális szférához rendeli, amellyel szembeállítja az empirikus valóság – zárójelbe tett, letiltott – szféráját, akkor e megkülönböztetéshez valóban fenomenológiai úton jutott, vagy nem egyszerűen úgy, hogy – a dolgokhoz való eredeti visszanyúlás nélkül, azaz „dogmatikusan” – az újkori filozófia karteziánus-kantiánus hagyományához, a tudatról mint tiszta régióról kiépítendő tudomány eszméjéhez kapcsolódott?²⁶ Vajon a fenomenológia nem épp ott válik-e hűtlenné legbensőbb

²⁵ A teljesség igénye nélkül felsorolok néhány helyet. A „das Intentionale”-t ld. pl. GA 20, 146., 150., 152. (háromszor), 153. (ötször), 155., 157., 174., 190. o. – A „das Sein des Intentionalen”-t lásd uo., 148., 153., 157. („In der Herausarbeitung der Intentionalität als des thematischen Feldes der Phänomenologie bleibt die Frage nach dem *Sein des Intentionalen* unerörtert” – kiem. F.M.I.), 178., 179., 185. o.

²⁶ Vö. GA 20, 147. o.

elvéhez, ahol legsajátabb tematikus szférájának meghatározásáról van szó?²⁷ Ugyanis a Husserl vezérlő eszme – „a tudatnak egy abszolút tudomány régióját kell alkotnia” – „ez az eszme foglalkoztatja az újkori filozófiát Descartes óta. A tiszta tudatot mint a fenomenológia tematikus mezőjét” – jegyzi meg jelentőségteljesen Heidegger – „[...] *nem fenomenológiailag* nyerjük, nem úgy, hogy a dolgokhoz, hanem úgy, hogy a filozófia egy hagyományos eszméjéhez nyúlunk vissza”.²⁸

Ehhez az ellenvetéshez kapcsolódik kapcsolódik egy második, ha lehet még radikálisabb kritikai megfontolás. Az eddigiekben ugyanis még csupán egy (vélelmezett) *mulasztásról* van szó. Arról, hogy saját tematikus tárgya meghatározásának feladata tekintetében a fenomenológia saját elveivel ellentétes, éppenséggel – mint Heidegger fogalmaz – „fenomenológiátlan” módon jár el.²⁹ Ehhez a negativitáshoz járul mármost egy sajátságos „pozitivitás”. Más ugyanis az, hogy a tudat régiójához nem fenomenológiai módon jutottunk, hogy annak a léte, aminek az intencionalitás a struktúrája, homályban marad, illetve dogmatikusan hozzárendeljük egy fenomenológiai vizsgálatnak alá nem vetett létrégióhoz. S megint más az, ha e mulasztás – esetünkben egy fenomenológiai vizsgálatnak alá nem vetett létrégió feltételezése – immár további elméletképzésnek, azaz metafizikai megkülönböztések megvonásának kiindulópontjává válik. Ezen a ponton a negativitás mintegy „pozitivitásba” csap át.

Husserl az *Ideen* egy helyén így fogalmazott: „A kategóriatannak [...] minden létmegkülönböztetések eme legradikálisabbjából – a létből mint tudatból, s a tudatban »bejelentkező«, »transzcendens« létből – kell kiindulnia [...]».³⁰ Hogyan – kérde Heidegger –, a legradikálisabb létmegkülönböztetést viszik itt végbe anélkül, hogy a szóban forgó létezők létére rákérdéznének? Nem pusztán az intencionális léte, tehát egy adott létező léte marad

²⁷ Vö. GA 20, 178. o.

²⁸ GA 20, 147. o.

²⁹ GA 20, 159., 178. o.

³⁰ Lásd *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I.* 76.§. 2. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1922, 141. o.

meghatározatlan, hanem egyenesen a létezőt illető kategoriális megkülönböztetések történnek (tudat-reálitás), „anélkül, hogy a vezető szempont, az, ami szerint a megkülönböztetés végbemegy – éppenséggel a lét –, a maga értelme szerint megvilágításban, vagy egyáltalán csak rá vonatkozó kérdésben részesült volna”.³¹ A következtetés adott: a létkérdés tehát „nem valami tetszőleges, pusztán csak lehetséges, hanem a legsürgetőbb kérdés is”.³² Az empirikus valóság szféráját zárójelbe tevő, metafizikai tekintetben egyébként szkeptikus fenomenológia hirtelen ontológiai elkötelezettségű állításokhoz érkezik el. Ezzel a „fenomenológiátlan” eljárás mód – a fenomenológián belül – úgyszólván generalizálódik.

Az intencionalitás fogalmából kinövő kritikai vizsgálódás tehát, mint látható, döntő lépést jelent azon az úton, melyen Heidegger a fenomenológiát ontológiai irányban radikalizálja. A létkérdésre orientált, a létkérdés irányában nyitottá tett fenomenológia, azaz a fenomenológiai ontológia fogalmát Heidegger a húszas évek előadásai során több alkalommal különböző oldalokról vázolja – az 1925-ös előadáson pl. „A létkérdésben megalapozott fenomenológia” című fejezetben vezeti föl a témát –, végül pedig – célratoró tömörséggel – a *Lét és idő* 7. §-ában összegzi. Ennek részletesebb diszkussziója meghaladná jelen tanulmány kereteit. E tág problémakörnek e helyen csupán egyetlen vonatkozására szeretnék kitérni; arra, ahogy – mint bevezetőben utaltam rá – az intencionalitás husserli fogalmának kritikai elsajátítása elvezeti Heideggert a *Lét és idő* látásmódjára jellemző egzisztenciális analitika némely középponti fogalmához.

Hogy a létkérdés kidolgozását honnan lehet indítani, arra nézve Heidegger ugyanis ismét csak Husserlből – alapvető husserli megfontolások mélyreható kritikai felülvizsgálatából – merít fontos belátásokat. „Legradikálisabb létmegkülönböztetésének” háttérében Husserlnél az ember világhoz való viszonyulásának, „beállítódásának” megváltozása húzódik meg. A természetes beállítódásból lépünk át a filozófiai (fenomenológiai) beállítódásba, s itt teszünk szert a tudat tiszta régiójára. Hogy’ is írja le Husserl ezt a beállítódás-változást? – A természetes beállítódásban, melyet most a filozófiai

³¹ GA 20, 158., 178. o.

³² Uo. 158. o. Vö. uo., 140. o.

nézőponthoz való felemelkedés végett magunk mögött hagyunk, az ember maga is pszichofizikai élőlényként jelenik meg; „reális tárgy, mint bármelyik más a természetes világban”,³³ tudati aktusai ugyanannak a természeti világnak a folyamatai.³⁴ Husserl számára persze a természetes beállítódás elsősorban mint olyan valami jön számításba, *amitől* eltekintünk, *amitől* elfordulunk, és pedig azért, hogy egy új birodalomba, a tiszta tudat sajátos létrégiójába lépünk. Heidegger azonban arra kér itt bennünket, hogy mielőtt e lépést megtennénk, időzzünk még egy kicsit a természetes beállítódásban, vegyük jobban szemügyre, s egyúttal azt is, ami benne megmutatkozik. Vajon tényleg úgy áll-e, hogy az ember pszichofizikai élőlényként, „reális tárgyként”, általában vett „élőlényként” tapasztalja magát? Akinek pszichikai folyamatai vannak, melyek állati testekhez kapcsolódnak? Fölbred a gyanu: az ezen a nyelven beszélő természetes beállítódás valóban olyan *természetes*? Nem inkább meglehetősen mesterséges, azaz egy jól meghatározott *teoretikus* beállítódás, melynek a nézőpontjából minden létező eleve törvények által szabályozott tér-időbeli események lefolyásában jelenik meg? Az efféle „tapasztalás” vajon csakugyan előfeltevéssmentes? S nem inkább sok mindent feltételez-e már, de legalábbis a fizika és a természettudományos pszichológia századfordulóbéli szemléleti perspektíváját, s voltaképpen egy egész *naturalista* beállítódást? Mert különben honnan merítjük az efféle fogalmakat – s a hozzájuk tartozó világszemléletet – , mint „élőlény”, „állati lény”, „reális tárgy” stb.? A hétköznapi világból, ahol dolgainkat végezzük, embertársainkkal kapcsolatba lépünk, aligha. Beállítódásnak persze mindenképpen beállítódás, hiszen be kell állítanom – *bele* kell állítanom – magam, hogy így tapasztaljak; tehát valami olyan, amit a természetes viszonyulásból kell nyerni, azaz – áthelyezkedés révén – *bele* kell helyezkedni.³⁵

³³ *Ideen I.* 33. §. Id. kiadás, 58. o.

³⁴ GA 20, 131. o.

³⁵ „Bizonyosan igaz,” írja Spiegelberg, „hogy a redukció végrehajtásában Husserl nem nagyon törődött annak rögzítésével, hogy mi volt az, amit felfüggesztett, amikor zárójelbe tette az »egzisztenciát«, és csupán a »tiszta fenoménekre« koncentrált. [...] Heidegger sajátos vállalkozása számára az eidetikus és transzcendentális fenomenológia jobb esetben használhatatlan, rosszabb esetben meghamisító jellegű volt” (Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. kiadás 1982, 361. sk. o.).

E ponton az egész transzcendentálfilozófia (fenomenológia és neokantianizmus) nézőpontja ingataggyá válik. Kiderül, hogy a pszichologizmus, naturalizmus kritikája nem eléggé radikális, hogy az antipszichologizmus a maga benső lényegét tekintve éppenséggel pszichologizmus.³⁶ Hogy amit természetes beállítódásnak tekintenek, az éppenséggel a naturalizmus sugallta világkép. Ha a létkérdés elmulasztása előzetes, dogmatikus megválaszolásával egyenlő, akkor ugyanez érvényes az intencionális létező létére vonatkozó kérdésre is. Az előzetesen, explicit tematizálás nélkül adott válasz valahogy úgy hangzik: az ember – létét tekintve – „animal rationale”, eszes állat. Kérdés azonban, hogy ez a meghatározás az ember létének eredeti tapasztalásából fakad-e, s nem inkább egy olyan tapasztalásból – az ember egy „meglevő” dolog a világban, „állat”, melyhez „ész” járul³⁷ –, mely maga is egy levezetett, teoretikus, azaz „mesterséges beállítódás” terméke. A létkérdés explicit feltevésének, kidolgozásának tehát egy létező létének kidolgozásából kell kiindulnia. Ez a létező azonban semmi esetre sem a „tudat”.

Ily módon eljutottunk arra a pontra, ahonnan a fenomenológiának a fenomenológia legbensőbb szellemében történő – a „fenomenológiátlanságok” kiküszöbölése révén végrehajtandó – radikalizálása, megújítása, önmagával való konzisztenssé tétele kiindulhat. A feladat: eredetiben, radikálisabban, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben”, azaz éppenhogy „fenomenológiaiabb” módon tapasztalni az intencionális létező létét – úgy, ahogy az a „természetes beállítódásban” van. A feladat mintegy kiterjeszteni az intencionalitást a természetes beállítódásra is, miáltal feleslegessé válik a reális és ideális szféra megkülönböztetésének szükségessége s a vele együtt járó átlépés a „tisza tudat” régiójába. Ez utóbbira csak addig és annyiban van szükség, amíg és amennyiben a természetes beállítódás valóságát naturalista szemüvegen át, naturalista elfogultságok fényében „tapasztaljuk”. A fenomenológia innen

³⁶ Vö. GA 20, 133., 155. skk. o. „Az *alapszint a természeti valóság* marad; erre épül rá a lelki, utóbbira pedig a szellemi valóság” (uo. 172. o.).

³⁷ Vö. uo. 174. o.

szemlélve nem más, mint „az intencionalitás analitikus deskripciója a maga apriori voltában”.³⁸

Ezzel előttünk áll a *Lét és időben* kidolgozásra kerülő egzisztenciális analitika alapvető szemléleti horizontja. Innen szemlélve – husserli eredete felől, a husserli fenomenológiával való kritikai számvetés felől –, a heideggeri egzisztenciális analitika nem más, mint az intencionális létező „természetes beállítódásbeli” vizsgálata (szakszerűbben: hermeneutikai fenomenológiája). Ezt a létezőt Heidegger emberi ittlétnek, vagy egyszerűen ittlétnek [Dasein] nevezi. Ez a létező már mindennapi létében eleve viszonyul – ha úgy tetszik: intencionálisan viszonyul³⁹ – világának dolgaihoz és a vele együtt létező embertársaihoz. Az intencionalitás tehát semmiképpen sem valami olyannak a sajátossága, mint tudat, pszichikum, szellem.

Próbáljunk összegezni, ideiglenes mérleget vonni. A husserli fenomenológia Heidegger általi elsajátítását kezdettől fogva életfilozófiai-historicista motívumok kísérték.⁴⁰ Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata, az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való visszafordulásban állott. Ez a

³⁸ GA 20, 108. o.

³⁹ Az „intencionális viszonyulás” kifejezés, mondja Heidegger 1927-ben, már önmagában pleonazmus; olyan mintha „térbeli háromszögről” beszélénk (GA 24, 85. o.). – Heidegger Husserl-kritikáját összegezve találóan írja Rudolf Bernet: "Amiről szó van, az, hogy a szubjektumot fogjuk fel az intencionalitás alapján, ne pedig az intencionalitást a szubjektumról vallott prekoncepciók alapján" (R. Bernet, "Husserl and Heidegger on Intentionality and Being", *Journal of the British Society for Phenomenology* 21, 1990. május, 143. o.).

⁴⁰ A következőkben vázolt összegzést korábban publikált tanulmányokban részletesebben is megpróbáltam kibontani. Lásd I.M. Fehér: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers", Th. Kisiel, J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, New York: State University of New York Press, 1994, 73–89. o.; „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruktion' on the Way to *Being and Time*", in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, vol. 21, eds. John D. Caputo, L. Langsdorf. *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1, Spring 1996, 9–35. o., valamint újabb szempontok bevonásával: „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*: Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum”, *Heidegger Studies*, vol. XXIV, 2008, 103–144. o.

tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyszersmind az „eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat, annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete – e fogalmat Heidegger kezdettől fogva idegenkedve szemléli –, hanem a tényleges-történeti élet. Ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja. A tényleges-történeti élet felé való fordulás szempontjából a „tudat” fogalma csak a teoretikus beállítódás horizontjában adódik; a teoretikus beállítódás viszont a természetes élet átállításának eredményeként, annak levezetett formájaként áll elő.⁴¹ Az ember már mindig is viszonyul (ha úgy tetszik: intencionálisan) világa dolgaihoz, s e viszonyulásmódok csupán egyike a teoretikus-megismerő viszonyulás. Ez utóbbi a természetes beállítódásból – és pedig tőle való distanciálódásként-módosulásként – jön létre, melynek során világa már felfedett dolgaihoz az ember más, újfajta viszonyt épít ki. „A kalapács nehéz” kijelentés pl. az előbbiben azt jelenti: „Túl nehéz! Egy másik kalapácsot!”, az utóbbiban azt: a kalapács-szubsztancia rendelkezik a nehézség attribútumával.⁴² A teoretikus-megismerő viszonyulás mindenesetre nem az egyetlen s nem is a legeredetibb. Ez az újfajta viszony persze – ha egyszer már létrejött – hajlamos saját eredetére homályt borítani, s önmagát akként a kitüntetett módként föltüntetni, ahogy a világ dolgaihoz mindenekelőtt hozzáférhetünk – akként az instanciaként, mely mértékadó rálátást, fogalmiságot és nyelvezetet biztosít a világ dolgaihoz való hozzáférés számára. Az ember eredeti világban-léte ilyenformán „láthatatlanná” lesz.⁴³ A teória szem-

⁴¹ A "vissza a dolgokhoz", "vissza a kezdetekhez" husserli elv Heidegger számára egyúttal a "vissza a történeti kezdetekhez" jelentését is hordozta. Innen szemlélve a feladat – nem a filozófiatörténeti tradíciótól való elfordulás, a hagyomány Husserl által végbevitt zárójelbe tétele, hanem – az Arisztotelészhez és a görög filozófiához való (éppen nem tradicionális, hanem a megkövesedett tradíciót mintegy átugró) eredeti (azaz pregnáns értelemben fenomenológiai) visszafordulás. Ebből a perspektívából viszont egy második szinten adódik a felismerés: Arisztotelész és a görög filozófia nem ismeri a tudat fogalmát, s egészen jól megvan nélküle. Így inkább az újkori filozófiára jellemző tudatfogalom keletkezése, létrejötte az, ami magyarázatra vár, nem pedig hiánya. Az utóbbi voltaképpen a „természetes”.

⁴² Lásd *Sein und Zeit*, 157 o. (33.§) Id. magyar kiad., 187. sk. o. Lásd ugyancsak uo. 360. sk. (69b.§.), illetve 416. o.

⁴³ Lásd *Sein und Zeit*, 58. sk. o. (12.§) Id. magyar kiad., 78. o.

üvege ezért torzítóan hat, az ezen a prizmán keresztül szemlélt élet nem az igazi élet, s nem is szolgálhat alapul, ha a dolgokat elfogulatlanul akarjuk megközelíteni, úgy nevezetesen, ahogy azok adódnak. A teoretikus beállítódás olyan valami, ami eredetiségre semmiképpen sem tarthat igényt, inkább önmaga is magyarázatra vár. Az újkori filozófiára jellemző teoretikus- ismeretelméleti beállítódást Dilthey, Nietzsche és az életfilozófia – nem utolsósorban pedig a teológiában végbemenő diszkussziók, a korai kereszténységhez való visszafordulás – hatására Heidegger az ember nem-eredeti létmódjaként, származékos viszonyulásaként ismeri fel, s ez a motivációs háttér (úgy is mondhatnánk: hermeneutikai szituáció) határozza meg a brentanói–husserli intencionalitásfogalommal való elvi számvetésének horizontját. A husserli fenomenológia kritikai elsajátítása Heidegger számára kezdettől fogva a „teoretikus szféra jogosulatlan uralma” ellen meghirdetett küzdelemnek a jegyében megy végbe.⁴⁴ „Arra kell kísérletet tennünk”, mondja Heidegger 1927-ben, „hogy az intencionalitás fenoménjét egyszerűen és előítéletek nélkül lássuk”.⁴⁵

Az intencionális létezőt Heidegger nézőpontjából így Husserlnél eredetiben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” – éppenhogy „fenomenológiaibb módon” – kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és időben* „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik. Husserlhez hasonlóan Heidegger számára is ilyenformán egyedül és csakis maguk a dolgok dönthetnek; az, ahogyan és amiként maguk a dolgok vannak. Ám nem úgy, ahogy a *tudatban*, hanem úgy, ahogy a tényleges emberi életben adódnak, megjelennek. Így mondhatja Heidegger már 1922-ben: „a

⁴⁴ Lásd GA 56/57, 89. o.: „die unberechtigte Vorherrschaft des Theoretischen”. Lásd még uo. 87. o.: „Kezdetől fogva és mindig is a teoretikus szféráján belül mozgunk [„Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen]”; uo. 59. o.: „A teoretikus szféra ezen uralmát meg kell törni, ám nem azon a módon, hogy a gyakorlati primátusát hirdetjük meg [Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der Weise*, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert]”. Innen szemlélve a *Lét és időben* a „Sorge”-fogalma hivatott ezt a funkciót betölteni. Vö. *Sein und Zeit*, 41.§., különösen azt a megállapítást, mely szerint a „Sorge” semmiképpen sem a „gyakorlati” viszonyulásnak a teoretikussal szembeni primátusát kívánja kifejezni. Egy pusztán meglévő dolog szemléleti meghatározása nem kevésbé bír a gond jellegével, mint egy „politikai akció” (193., ld. id. magyar ford. 227. o.). Heidegger törekvése a teória-praxis tipikusan újkori megkülönböztetése mögé való visszanyúlás. Lásd ehhez még GA 26, 236. sk. o.

teljes intencionalitás [...] nem más, mint egy olyan tárgy intencionalitása, mely *a tényleges élet létjellegével bír*".⁴⁶ Jelen elemzési szempontunkból ez az idézet egyszerűen így olvasható. Az intencionalitás nem a tudatnak: sokkal inkább a tényleges életnek az intencionalitása.⁴⁷

II.

Ha az ember már mindig és eleve (intencionálisan) viszonyul világa dolgaihoz, akkor ez egyszerűs mind azt jelenti, hogy az ember nem önmagában van, hanem önmagán kívül, önmagán túl. Ebben az eredendő irányulásban nem az történik, hogy az ember – mint Heidegger a *Lét és időben* írja – belső szféráját elhagyva mintegy kilép önmagából. Sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy „már mindig is kint van”, éspedig „a már mindig is felfedett világ valamely útjába kerülő létezőjénél”.⁴⁸ Sőt, amikor a tevés-vevést felfüggesztve éppen „megismerést” végez, akkor is – megismerőként is – „kívül marad.” Az ember nem képzetekre irányul, melyeket a

⁴⁵ Lásd GA 24, 82. o.

⁴⁶ GA 62, 365. o. (= Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. G. Neumann, Stuttgart: Reclam 2002., 30. o.): „die volle Intentionalität (das Bezogensein auf, das Worauf des Bezugs als solches, der Vollzug des Sichbeziehens, die Zeitigung des Vollzugs, die Verwahrung der Zeitigung) ist keine andere als die des Gegenstandes vom Seinscharakter des faktischen Lebens.” (az utóbbi kiemelés F.M.I.). Lásd ehhez Jacques Taminiaux: „Philosophy of Existence I. Heidegger”, in: *Twentieth-Century Continental Philosophy*, ed. R. Kearney (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), London – New York: Routledge, 1994, 40. o.: „According to Husserl, intentionality is the very structure of consciousness in all its modes [...]. In every form of consciousness there is a specific relatedness between a specific way of intending and a specific correlate which has its way of appearing qua intended. Already in the 1922 manuscript Heidegger makes clear that for him this structural relatedness is much more than a basic feature of consciousness. It is the fundamental character of the very life of each human being. De facto, or factically, the life of an existing human being is essentially related. In Heidegger’s language of that time this means that such relatedness is an ontological character of ‘factual life’.” A tényleges életnek a korai húszas évekbeli fogalma a *Lét és időben* eltűnik; helyét többé-kevésbé az egzisztencia fogalma veszi át.

⁴⁷ Lásd még GA 20, 47. o.: „az élet összes vonatkozásai ezen struktúra [ti. az intencionalitás] által határozódnak meg.”

⁴⁸ Lásd *Sein und Zeit*, 62.. o. (13.§) Id. magyar kiad., 82. o. A következőkhöz ld. uo.

bensőjében őriz és tárol, hanem magukra a dolgokra. Az észrevevésben az észrevett dolog van jelen, nem annak valamilyen képzete. Hogy ez utóbbi látszat keletkezhetett, azzal függ össze, hogy az újkori filozófia valamiféle elszigetelt, szolipszisztikus én- illetve szubjektumfogalomból indult ki – azok után persze, hogy még ezt megelőzően ebbe a szolipszisztikus én- illetve szubjektumfogalomba költözött be, azaz mindenekelőtt létrehozta. Mint Heidegger kifejezetten utal rá: „A félreértés az intencionalitás fonák szubjektivizálásában rejlik.”⁴⁹

Az intencionalitás helyesen értett fogalma ezzel szemben egy csapásra feleslegessé teszi ezt a mentális képzetektől álló egész szférát. Mint egy évvel későbbi előadásán Heidegger utal rá: arra az ellenvetésre, mely szerint az általa javasolt megközelítésben eltűnik a szubjektum-objektum egymásra vonatkozóan problémája, azt lehet felelni: ez kétségkívül így van, „ám az intencionalitásfogalom célja épp az, hogy ezt a látszatproblémát eltüntesse”.⁵⁰ Elesik tehát az az – egyébként fonák – kérdés, hogy az intencionális élmény hogyan tesz szert transzcendens érvényességre, illetőleg e kérdés egyszerűen azáltal válaszolódik meg, hogy belátjuk: „Épp az intencionalításban – és nem egyébben – áll a transzcendencia.” A gyakorlati tevés-vevésben éppúgy, mint az – ebből átállítódás révén előálló – „elméleti” megismerésben az emberi ittlét túl van a létezőn: a kéznéllevő létezőnél való „gyakorlati” tartózkodás „alapját az ittlét transzcendenciája alkotja”.⁵¹

E „túllét”, „önmagán kívül való lét” teheti mármost érthetővé az intencionalitásfogalom ama lábjegyzetbeli előfordulását, melyre korábban hivatoztunk, de magyarázatát elhalasztottuk. E sommás utalás így hangzik: „Daß und wie die Intentionalität des

⁴⁹ GA 24, 89. o.

⁵⁰ GA 26, 168. o. A következőkhöz GA 24, 89. o.

⁵¹ Lásd *Sein und Zeit*, 363. sk.. o. (69b.§.): „Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, *muß das Dasein* das thematisierte Seiende *transzendieren*. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus. Wenn aber die Thematisierung des innerweltlich Vorhandenen ein Umschlag des umsichtig entdeckenden Besorgens ist, dann muß schon dem »praktischen« Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen.” Lásd id. magyar kiad., 419. o. Heidegger már a bevezetésben az „ittlét létének kitüntetett transzcendenciájáról” beszél (7c.§., 38., illetve 55. o.).

»Bewußtseins« in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet*, wird der folgende Abschnitt zeigen [A következő szakasz fogja megmutatni, hogy a »tudat« intencionalitása miképp gyökerezik az ittlét időiségében]”.⁵² – Az intencionalitásnak végső elemzésben az időre való visszavezetéséről esik itt szó, s e visszavezetés érthetővé válik, ha meggondoljuk, hogy az idő, mint Heidegger megmutatni törekszik, eredendően ekstatis, önmagán kívüli. Sohasem „önmagában van”: mindig eleve önmagán kívül. Olyannyira, hogy Heidegger egyenesen így fogalmaz: „Az időiség az eredendően – önmagában és önmaga számára – »önmagán kívüli«.”⁵³ Az idő nem valamely létező, mely önmagából egyszer csak hirtelen kilép, hanem lényege épp ekstázisainak (jelen, múlt, jövő) egységében való „időiesülése”. Ebben az értelemben föltűnő a párhuzam emberi ittlét és idő között, s korántsem véletlen, hogy Heidegger az ember létét végső fokon az időben-időiségben horgonyozza le. Amint az 1924-es marburgi előadáson elhangzik. „az idő maga az ittlét”.⁵⁴ Emberre és időre egyaránt jellemző az önmagán-kívül-lét.

Az emberi lét e jellegére utal azonban már az „egzisztencia” fogalma is. Egzisztálni annyi, mint intencionálisan viszonyulni, azaz önmagán túllépni. Az ember ekstatis lényege az ex-isztenciában rejlik.⁵⁵ Valami pusztán meglévő dolog és az egzisztáló között a különbséget épp az intencionalitásban lehet megvonni.⁵⁶ Az intencionalitás fonák szubjektivizálásának (miszerint az intencionalitás valami „belső”, a szubjektumban „immanens”, és ily módon rá-szorul a transzcendenciára) megfelel a túoldal az intencionalitás fonák objektivizálása.

⁵² *Sein und Zeit*, 69.b) §. id. kiadás, 363. o. Lásd id. magyar kiadás 419. o. Heidegger nyomtatékkal utal később erre a lábjegyzetre, ami azt mutatja, hogy számára lényeges dologról volt itt szó (GA 26, 215. o.).

⁵³ *Sein und Zeit*, 329 o. (65.§.) Ld. id. magyar kiad., 380. o. A következőkhöz uo.

⁵⁴ *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, sajtó alá rendezte H. Tietjen, Tübingen: Max Niemeyer, 1989, 26. o. (Lásd most GA 64, 123. o.; vö. még ugyanitt pl. 61. o.) Magyarul lásd Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, Budapest: Kossuth, 1992, 49. o.

⁵⁵ *Brief über den „Humanismus”*, GA 9, 325.o. „Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz”. Ld. még uo. 326. o.: „Hin-aus-stehen”. Ez a fő műben még nem szereplő írásmód azonban már a húszas-harmincas évek fordulóján megjelenik. Lásd GA 29/30, 531. o.

Eszerint az intencionalitás nem egyéb, mint két meglévő dolog – szubjektum és objektum – közötti viszony. E kettős félreértelmezéssel szemben azt kell mondani: az intencionalitás a szó hagyományos értelmében sem nem objektív, sem nem szubjektív. „Az intencionalitás megfelelő értelmezésével a szubjektum és a szubjektivitás hagyományos fogalma tökéletesen kérdésessé válik.”⁵⁷ Az ember viszonyulásainak intencionális szerkezete alkotja mindenfajta transzcendencia ontológiai lehetőségfeltételét. Úgy is lehet ezt megfogalmazni: transzcendencia, transzcendálás egy olyan létező lényegét alkotja, mely intencionális módon létezik. „Az intencionalitás a transzcendencia *ratio cognoscendije*, a transzcendencia pedig az intencionalitás *ratio essendije*”. – A Husserl 70. születésnapjára 1929-ben megjelent *Festschriftben Vom Wesen des Grundes* címmel közzétett tanulmányában Heidegger – a fő műre visszautalva – hasonlóképpen azt írja: „az intencionalitás csak a transzcendencia alapján lehetséges, ám nem esik egybe vele, sem pedig nem az, ami lehetővé teszi a transzcendenciát”.⁵⁸

Az idézett gondolatok, főképp pedig az utóbbi megfontolások alapján azt mondhatjuk: a transzcendencia nem más, mint az intencionalitás létfogalma. A természetes beállítódásra – a tényleges életre, az ittlétre – kiterjesztett intencionalitás átfogó fogalma ezért így hangzik: világban-való-lét. Én és világ ebben a perspektívában nem két különböző létező, nem szubjektum és objektum.⁵⁹ Egy ontológiai irányban tájékozódó, ontológiai irányba törekvő fenomenológia az intencionalitás fogalmából a maga részéről teljes következetességgel ver hidat és jut el a transzcendencia, illetve a világban-való-lét fogalmához. Az ember innen szemlélve a transzcendens létező.⁶⁰

A „transzcendens”, „transzcendencia” fogalmát Heidegger eközben teljességgel a szó hagyományos, eredeti értelmében érti, nem pedig a filozófiai tradícióban meggyökerezett –

⁵⁶ GA 24, 90. o.

⁵⁷ GA 24, 91. o. A következő idézet uo.

⁵⁸ GA 9, 135. o. Intencionalitás és transzcendencia összefüggéséről lásd még GA 9, 168. o.

⁵⁹ GA 24, 422. o.

⁶⁰ GA 24, 423. o. A következőkhöz uo. Lásd még uo., 460. o.

egyébiránt többértelmű és meghatározatlan – jelentésében. *Transcendere* – magyarázza – annyi, mint: „átlép”, „túllép”, „felülmúl”, „meghalad”, „áthalad”, „keresztülhalad” („hinüberschreiten”, „passieren”, „hindurchgehen”, „übertreffen”). Filozófiailag közkeletű jelentésében a szó a túlsó, túlvilági létezőt – gyakran Istent – jelenti. Ismeretelméletileg azt értik rajta, ami a szubjektum szféráján túl van, a magukban való dolgokat, a tárgyakat. Ezen utóbbiak volnának akkor azok, amelyek az ember (megismerőkéességének) határán kívül találhatóak. Így keletkezik az a látszat, mely szerint az ember akkor lép ki önmagából, amikor a dolgokhoz akar eljutni, s a dolog lesz az, ami „transzcendál” (transzcendálja ti. a megismerést), s ami ilyenformán „transzcendens”. Ami „transzcendál”, s ami „transzcendens”, ezzel szemben helyesen értve maga az ember. Ahhoz, hogy bármely objektum az ember számára fölbukkanhassék, valami olyannak, mint világ már eleve adva kell lennie. Valamely világ háttérében vagy horizontjában képes csak bármilyen dolog megjelenni. Ha innen szemléljük, akkor a világ a transzcendens – az, ami túl van minden objektumon⁶¹ –, ez a transzcendens egyúttal azonban a leginkább innenső, immanens is, amennyiben az emberi ittlétnek mint világban-való-létnek a meghatározottságát alkotja.⁶²

Ha a világról állítható, hogy transzcendens, akkor az „igazán transzcendens az ittlét. Ezzel jutunk csak el a transzcendencia eredeti, ontológiai értelméhez.” Ez a jelentés kapcsolódik a közkeletű jelentéshez is; ám „a transzcendáló nem más, mint az átlépő mint olyan, nem pedig az, ahova átlépek.”⁶³ Dolgok sohasem lehetnek transzcendensek, csak – helyes értelemben felfogott – szubjektumok.⁶⁴ Amennyiben az emberi ittlét ebben az értelemben transzcendál, túllép önmagán, annyiban önmagán túl van; önmagát egy világból érti meg. A

⁶¹ GA 24, 424. o. Lásd ugyancsak *Sein und Zeit*, 69.§. (366. o.)

⁶² Lásd ehhez ugyancsak GA 26, 213. skk. o.

⁶³ GA 24, 425. o. A következőkhöz uo.

⁶⁴ Heidegger már a *Sein und Zeit*ben jelezte, hogy a kérdésfeltevés átfogalmazásra szorul: „Das »Transzendenzproblem« kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begehnen und als begehndes objektiviert werden kann?” (69.§., 366. o.)

helyzet nem az, hogy „az ember először is valamilyen rejtélyes módon egzisztál, hogy azután a világ dolgaihoz vagy az embertársaihoz való átlépést végbevigye; egzisztálni épp annyit tesz, hogy oda átlépek, vagy jobban mondva: már mindig is átléptem.”⁶⁵ Miként a fő mű idézett lábjegyzete arra utalt, hogy „a »tudat« intencionalitása az ittlét időiségében gyökerezik”, úgy most hasonlóképpen hangsúlyozza az 1927-es előadás: „az idő eksztatikus jellege teszi lehetővé az ittlét specifikus átlépés-jellegét, a transzcendenciát”; „a világbanvaló-lét transzcendenciája az időiségben [...] gyökerezik”.⁶⁶

Az átlépés végső elemzésben a létezőtől a lét felé történik. A kettő különbsége, az ontológiai differencia megnyílása egy olyan létezőt feltételez, mely – „létmegértve” – képes a létezőhöz viszonyulni, azaz a létezőt a lét irányában átlépni. Ez az átlépés – s ezzel az ontológiai differencia alapja – az ittlét transzcendenciája.⁶⁷ A transzcendenciának ezt a – nézete szerint egyedül helyesen értett – fenoménjét sajnálatos módon a jelenkori filozófia: Bergson, Dilthey, de Husserl sem látta meg. Sőt, mint 1928-ban Heidegger egy megjegyzés erejéig előadásban utal rá, „Husserl két évvel korábban hevesen ellenezte”.⁶⁸

A fő műben és az annak megjelenésével egy évben tartott egyetemi előadáson kifejtett megfontolásokra Heidegger a következő években még többször visszatért. Az 1929-es *Vom Wesen des Grundes* című tanulmány mellett az ugyanebben az évben tartott freiburgi székfoglaló előadásban, a „Was ist Metaphysik?”-ben – bár némileg más hangsúllyal – ugyancsak kitér a problémára. Az emberi ittlétnek „semmibe való beletartottságként” való (nem kifokú értetlenséget-meghökkenést, sőt megbotránkozást keltő, majd többszörösen félreértett) meghatározásához kapcsolódva, kifejti: ez a „semmibe való beletartottság” azt jelenti, hogy az emberi ittlét már mindig is túl van a létező egészén. Majd hozzáfűzi: „Ezt a létező egészén

⁶⁵ GA 24, 426. o. Lásd ugyancsak GA 26, 211. o.

⁶⁶ GA 24, 428. sk. o. Lásd ugyancsak GA 26, 211. o.

⁶⁷ GA 9, 135. o.

⁶⁸ GA 26, 214. o. Ennek okáról Heidegger nem ad bővebb felvilágosítást. Megkockáztatom a feltevést, hogy Husserl a *végességnek* a transzcendenciaprobléma heideggeri kifejtésében játszott szerepével nem érthetett egyet. Heidegger kicsit később hozzáteszi, hogy a problémát Scheler sem érzékelte (uo., 215. o.).

való túllétet transzcendenciának nevezzük. Ha létének alapján az ittlét nem transzcendálna – s ez itt most annyit tesz: nem tartaná bele magát a semmibe –, akkor nem tudna a létezőhöz, s így önmagához sem viszonyulni”.⁶⁹ Ez a „semmibe való beletartottság”, tér vissza a kérdésre más összefüggésben kicsit később, „a létező egészének átlépése: a transzcendencia.”⁷⁰

*A Vom Wesen des Grundes*ben e kérdéskör éppenséggel a középpontba kerül és részletekbe menő, sokfelé ágazó kidolgozásban részesül. Heidegger a transzcendenciafogalom különböző jelentéseit különíti el. A transzcendencia „átlépést” (Überstieg) jelent, hangsúlyozza ismét: „transzcendens (transzcendáló) az, ami az átlépést végrehajtja, az átlépésben tartózkodik”.⁷¹ Ha az emberi ittlétre a szubjektum hagyományos fogalmát akarjuk használni, akkor azt lehet mondani: a szubjektum lényegét a transzcendencia alkotja, ez a szubjektivitás alapstruktúrája”.⁷² A szubjektum sohasem létezik először szubjektumként, hogy azután második lépésben – amennyiben tárgyak jelen vannak –, hozzájuk átlépjen, azaz transzcendáljon *is*: e transzcendálás épp létének lényegéhez tartozik. A transzcendencia – amely nem a létezők irányában, hanem a létezők megjelenését lehetővé tevő világ irányában történik – egy olyan létezőt jellemez, melynek alapstruktúrája a világban-való-lét.⁷³ A transzcendenciát a világban-való-lét jellemzi, világban-való-létként határozható meg; ennek történése pedig szabad történést, alap- vagy még inkább „őstörténést”.⁷⁴ Az ittlét maga a transzcendens létező: átlépi önmagát, azaz meghaladja magát a transzcendenciában. A transzcendencia teszi lehetővé

⁶⁹ GA 9, 115. o.

⁷⁰ GA 9, 118. o. Lásd még *uo.*, 120. o. A semmire vonatkozó heideggeri gondolatkör hangsúllyal tér vissza majd Sartre-nál.

⁷¹ GA 9, 137. o.

⁷² GA 9, 137. o. Lásd még GA 26, 211. o.

⁷³ GA 9, 139. sk. o.

⁷⁴ GA 9, 175. o. Lásd ugyancsak GA 26, 212. sk. o.

mindenekelőtt az egzisztálást az önmagához, a létezőhöz és a másik emberhez való viszonyulás értelmében.⁷⁵

Heideggernek a fő mű megjelenésétől a második gondolkodói korszak, a „léttörténeti” perspektíva kibontakozásáig terjedő, átmeneti korszakában, mely 1927-től a harmincas évek elejéig-közepéig húzódik, és bizonyos értelemben az első gondolkodói korszak válságát jelzi,⁷⁶ éppenséggel a transzcendencia fogalma az egyik újra és újra visszatérő – különböző oldalokról megvilágított – fő téma. Ha a székfoglaló előadásban a transzcendencia fogalma a semmi fogalmával, emberi ittlétnek „semmibe való beletartottságként” való meghatározásával összefüggésben merült fel, akkor az 1929-es Kant-könyvben a transzcendencia fogalma megint új oldalról: a végesség fogalmára vonatkoztatva kerül ismétlődően tárgyalásra.⁷⁷ Az 1928-as előadás és a *Vom Wesen des Grundes* e kérdéskört a szabadság fogalmával hozza azután összefüggésbe, elsősorban annak a meggondolásnak az alapján, mely szerint a világban-való-léthez mint Sorgé-hoz hozzátartozik az „umwillen”, amely a maga részéről feltételezi a „Wille”-t, s ezáltal a szabadságot.⁷⁸ Ezzel összefüggésben az a kijelentés is elhangzik, mely szerint „az ittlét transzcenciája és a szabadság azonosak”, illetve „magában a szabadságban keresendő a transzcendencia alapvető lényege”.⁷⁹ Ez a szabadság persze véges szabadság,⁸⁰ s Heidegger nem véletlenül hangsúlyozza nagy erővel az „Ohnmacht”

⁷⁵ GA 24, 460. o.

⁷⁶ Ez az átmeneti korszak annyiban nevezhető válságnak, amennyiben a létkérdés kidolgozásának az az útja, melyre a húszas években a *Lét és idő* révén lépett, azaz a létkérdés kidolgozásának *fundamentálonológiai* tervezete egyre inkább a saját határaihoz érkezik el, s úgyszólván „falba ütközik”. Lásd ehhez utalásaimat korábbi Heidegger könyvemben (Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bőv. kiad. Budapest: Göncöl, 1992, 221. skk. o.).

⁷⁷ Vö. GA 3, pl. 73., 91. („Nun ist aber die Transzendenz gleichsam die Endlichkeit selbst”), 120., 235. („Die existenziale Analytik will zeigen, [...] daß und wie allem Umgang mit dem Seienden [...] schon die Transzendenz des Daseins – das In-der Welt-sein – zugrunde liegt”), 243 („endliche Transzendenz”), 268., 281. o.

⁷⁸ Vö. GA 26, 238. skk.o.; GA 9, 163. skk. o.

⁷⁹ GA 26, 238., 247. o.

⁸⁰ Vö. GA 9, 173. o. („endliche Freiheit”)

bennerejlő mozzanatát, melyet egyenesen „metafizikainak” nevez.⁸¹ Ezt a következtetést nem lehet azáltal elhárítani, teszi hozzá, hogy a természet uralom alá hajtására hivatkozunk, hiszen ez az uralom épphogy a „metafizikai erőtlenség” bizonyítéka. Másfelől viszont az ember erőtlenség is csak szabad lényként képes lenni: „Freiheit” és „Ohnmacht” ily módon szorosan összetartozik – szabadság és fakticitás ezen összefüggése Sartre egyik fő témája lesz majd.

Heidegger ama megállapítása, mely szerint „csak egy szabad lény lehet nem-szabad”,⁸² ugyancsak hangsúllyal tér vissza Sartre-nál. Mivel a húszas évek második felének és a harmincas évek elejének egyik középponti témája Heideggernél a transzcendencia (mint világban-való-lét) fogalma, s francia fenomenológusok egy első nemzedéke épp ebben az időben ismerkedik behatóbban a fenomenológiával, s folytat e célból részben németországi tanulmányokat is (Lévinas 1928–29-ben, Sartre 1933–34-ben), e fogalom a fenomenológia francia recepciója-továbbépítése szempontjából is döntő jelentőségre tett szert. Általában elmondható: az a gondolkör, melynek keretében Heidegger az intencionalitás husserli fogalmát a transzcendencia fogalmába vezeti át, a fiatal Sartre-ra jelentős mértékben hatott, és saját fenomenológiai ontológiája számára nem kevésbé meghatározóvá vált. A következő lépésben ezt próbálom röviden illusztrálni.

III.

Először is lényeges, hogy Sartre mindenekelőtt örömmel üdvözölte azt a tágabb fogalmi keretet, melyben az intencionalitás husserli fogalmát Heidegger a transzcendencia illetve a világban-való-lét köré összpontosuló fogalmi horizontba ültette át. Fentebb láttuk, hogy Heidegger bírálja az intencionalitásnak mind szubjektivizálását, mind objektivizálását. Az

⁸¹ Vö. GA 26, 279. o. A következőkhöz. uo.

⁸² GA 26, 247. o. Vö. még uo. 248. sk. o.: „A szabadság teljes faktikus hiánya [völlige faktische Unfreiheit]” nem cáfolata, sokkal inkább „elemi dokumentuma a transzcendenciának; a kétségbeesés ugyanis épp abban áll, hogy aki kétségbeesik, nagyon is látja a lehetséges lehetetlenségét. Tanúsítja a lehetségest, amennyiben kétségbeesik rajta”. „Emberi ittlét lényegű létező szabadságként kell, hogy feltűnt legyen önmaga számára.” Ezek a gondolatok is rezonanciára lelnek Sartre-nál.

előbbi szerint az intencionalitás valami „belső”, a szubjektumban „immanens”, és ily módon rászorul a transzcendenciára, az utóbbi az intencionalitást két meglévő dolog – szubjektum és objektum – közötti viszonyra nivellálja-laposítja. Ezzel szemben „az intencionalitás megfelelő értelmezésével”, idéztük Heideggert, „a szubjektum és a szubjektivitás hagyományos fogalma tökéletesen kérdésessé válik.” Mármost épp ez az idealizmus és realizmus közti *tertium datur* volt az, ami Sartre figyelmét felkeltette, s ifjúkori útkeresésében irányjelzésül szolgált.

Az individuális szabadság dicsőítése, az emberben mint sorsát tudatosan alakító, értékteremtő lényben való hit; ugyanakkor az akadémikus idealizmus elutasítása, a kortársi pszichológiától való idegenkedés; a konkrétum megértésének vágya, ám a materializmus és empirizmus, a tudomány és technika megvetése – ezen pólusok között mozgott a fiatal Sartre világnézete. Hogyan, milyen elméleti keretben lehet mindezeket az igényeket egyesíteni: „diadalmos függetlenséget tulajdonítani a szellemnek”, s egyúttal „elismerni a valóság súlyát”; azt állítani, hogy „a valóság tökéletesen egybeesik mindazokkal az ismeretekkel, melyeket az ember megszerzett róla”, s mégsem beleesni az idealizmus csapdáiba?⁸³

Ebben a fogalmi keretben jelentett elméleti fogódzót Sartre számára a husserli fenomenológiával való találkozás. Egyetemi évfolyamtársa, Raymond Aron történelmi tárgyú disszertációja írása közben egy évet töltött a berlini Francia Intézetben és megismerkedett Husserl filozófiájával, hazatérése után pedig beszámolt Sartre-nak tapasztalatairól. Amint Simone de Beauvoir írta visszaemlékezéseiben, egy vendéglőben ültek s barackkocktétlt ittak, amikor Aron hirtelen poharára mutatott, s kijelentette: „Látod [...], ha fenomenológus vagy, amennyiben erről a koktélról beszélsz, akkor is filozofálsz!” „Sartre elsápadt az izgalomtól”, emlékszik vissza Beauvoir, „évek óta erre vágyott, pontosan erre: beszélni a dolgokról, úgy, ahogy azok léteznek [...]. Aron meggyőzte, hogy a fenomenológia pontosan megfelel

⁸³ Simone de Beauvoir: *A kor hatalma*, ford. Réz Pál, Budapest: Magvető Kiadó, 1965, 37., 47. o. – Az itt következő összefoglaló leírásban felhasználom Sartre-monográfiám II. fejezetének egyes megfogalmazásait (*Jean-Paul Sartre*. Budapest: Kossuth, 1980, 12. skk. o.).

törekvésének: annak, hogy *túljusson az idealizmus és realizmus ellentétén*, egyszerre bizonyítsa a tudat felsőbbrendű voltát és a világ jelenlétét – úgy, ahogyan megmutatkozik.”⁸⁴

Sartre rokonszenve a fenomenológia iránt érthetővé válik, ha meggondoljuk, hogy Husserl vizsgálódásai nem a maga naturalisztikus objektivitásában tekintett valóságra irányulnak, sem pedig arra az Én-re vagy Szellemre, amelyről a korabeli francia filozófia annyit beszélt; a fenomenológia központi gondolata innen tekintve tudat és valóság korrelatív fennállására vonatkozik. Az intencionalitás elve szerint a tudat mindig valaminek a tudata: ha gondolkodom, mindig *valamiről* gondolkodom, ha akarok, mindig valamit akarok stb. A tudat az ekképpen felfogott intencionális aktusokban létezik csupán; ha ezektől eltekintünk, a tudat szertefoszlik. Sartre élénk helyesléssel fogadta, hogy a tudat nem valami második szubsztancia, valamely okkult erő, amely a külső dolgok mellett, velük párhuzamosan létezik, nem Én vagy Szellem – ahogy az idealizmus hagyományosan hirdette –, mely szembenáll a külvilággal és kizárja magából azt, miközben rejtélyes módon még kapcsolatban is áll vele, hanem épp ellenkezőleg, eredendően a külvilág tárgyaira *irányulva*, hozzájuk különféle módon viszonyulva létezik. Másfelől, a külvilág tárgyai pontosan annyiban és oly módon léteznek, amennyiben és ahogyan a tudat intencionális aktusaiban megjelennek; így éppenséggel azt sem lehet mondani, hogy a külvilág tárgyai „meghatározzák” a tudatot, vagyis hogy a tudat okozatilag levezethető volna belőlük. Hiszen a külvilág tárgyai csak a megfelelő tudati aktusokban jönnek létre. Ezek nélkül a tárgyak abszolúte semmik, mint ahogy a tudat is semmi, ha eltekintünk a tárgyra való irányultságától. Így az emberi szabadság meg van mentve, és a külvilágot megillető – az idealizmus által háttérbe szorított – fontosság is biztosítva van, vélte Sartre. Az intencionalitás elvét, azt, hogy a tudat csakis és mindig a tárgyra való irányultságban létezik, tartotta Sartre a fenomenológia alapvető eszméjének, amint azt egy 1939-ben született „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité” című írásában összefoglalóan papírra vetette. Ezen eszme segítségével, úgy vélte, meg lehet oldani objektum és szubjektum viszonyának hagyományos kérdését,

⁸⁴ Beauvoir: *A kor hatalma*, 133. o. (Kiem. F.M.I.)

amennyiben „a tudat és a világ egyidejűleg vannak adva”,⁸⁵ ugyanabban a pillanatban jönnek létre. A tudat attól létezik, hogy „szüntelenül meghaladja önmagát egy tárgy felé irányulva; minden a külvilágban van: a dolgok, igazságok, érzelmek, jelentések, maga az Én is; semmilyen szubjektív tényező sem másította meg a világ igazságát, ahogy az elénk tárja magát. A tudat megőrizte szuverenitását, a világ meg valóságos létét, amit Sartre mindig is biztosítani kívánt számukra.”⁸⁶

Az 1939-es írás a kérdéskör tömör bemutatását nyújtja, az intencionalitás összefoglaló jellemzése és értelmezése azonban már inkább heideggeri, mint husserli optikán keresztül történik. Sartre kifejezetten utal is Heideggerre, említést tesz „a transzcendencia filozófiájáról”, valamint arról, hogy a lét Heidegger számára elsődlegesen világban-való-lét.⁸⁷ Az intencionalitásfogalom köré szerveződő fenomenológia vonzóereje Sartre számára abban állott, hogy – amint arra *A lét és a semmi* transzcendencia-fejezetében is utal, s Beauvoir idézett megjegyzései is mutatják – ezáltal elkerülheti az ismeretelméleti realizmus és idealizmus rossz alternatíváját, ez a gondolat pedig a transzcendenciafogalom kifejtésében Heideggernél is hangsúllyal jelen van.⁸⁸ A transzcendencia és a világban-való-lét fogalmaiba átvezetett és bennük továbbgondolt intencionalitásfogalom azután sokoldalúan jelen van Sartre korai fenomenológiai fő művében. Szó esik, Heideggerhez hasonlóan, az embernek illetve az időnek az ek-sztatikus jellegéről.⁸⁹ „Az önmagáért-való önmagán kívül van”,⁹⁰ olvasható például a Heideggerre emlékeztető megállapítás. A transzcendencia mint túllépés fogalma

⁸⁵ Sartre: „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité”, lásd Sartre: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947. 30. o.

⁸⁶ Beauvoir: *A kor hatalma*, 180. o.

⁸⁷ Sartre: „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité”, 31. o.

⁸⁸ Lásd Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1998, 207. o. Magyar ford.: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 223. o. Heideggernél lásd pl. GA 26, 167. o.

⁸⁹ Lásd pl. *L'être et le néant*, 213., 228. o.; id. magyar ford. 229., 246. o.

⁹⁰ *L'être et le néant*, 213. o.; id. magyar ford. 229. o.

Sartre-nál ugyan bizonyos hangsúlyeltolódásokkal szerepel – miként maga a fő mű is Heidegger *Lét és időjéhez* képest számos különbséget mutat, mindenekelőtt a fenomenológia ontológiával való összekapcsolásának módját illetően⁹¹ –, ezek egyike pedig az, hogy a túl- vagy átlépés nem annyira a világ vagy a lét, mint inkább önmaga irányában történik. „Az emberi valóság örökös túllépés egy önmagával való olyan egybeesés felé, mely soha sincs adva”, írja.⁹² Ám az önmagán túl vagy önmagán kívül lét – vagy ahogy Sartre előszeretettel ugyancsak nevezi, az önmagával való egybeesés hiánya – alapvetően kapcsolódik ahhoz a módhoz, ahogyan Heidegger az intencionalitás fogalmát a transzcendencia illetve a világban-való-lét fogalmába átvezette és ontológiai dimenzióba ágyazta. A mentális képzetekből álló tudati szféra kiküszöbölését illetően Sartre ugyancsak messzemenően egyetért Heideggerrel.⁹³ Egyáltalán, amint arra Gadamer is hangsúllyal utalt, azáltal, hogy Sartre a fenomenológiai tradíciónak megfelelően a tudatot mindenekelőtt intencionalitásként gondolja el, egycsapásra megszabadul a tudat zárt tokként való felfogásától, és attól a kérdéstől, hogy miképp jut ki innen a valóságba; „amit Scheler a tudat »ekszztatikájának« nevezett”, írja Gadamer, „a tökéletes önmagán-kívül-lét Sartre-nál is teljes egészében visszanyeri a maga jogait.”⁹⁴

Különösen Heideggernek az emberi ittlét véges szabadságára vonatkozó gondolatai hullanak azonban termékeny talajra Sartre-nál. Heidegger ama idézett megállapítása, mely szerint „csak egy szabad lény lehet nem-szabad”,⁹⁵ különböző összefüggésekben hangsúllyal

⁹¹ Lásd ehhez tanulmányomat: „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása”, *Pro Philosophia*, 46. sz. 2006, 3–34.o. (<http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>)

⁹² Lásd *L'être et le néant*, 125. sk. o.; lásd id. magyar ford. 133. o. Vö. még uo., 52., 228., 239. o.; ford. 52., 246., 257. o.

⁹³ Lásd pl. a következő megjegyzést: „Az asztal nincs a tudatban, még reprezentációként sem. Az asztal a térben van, az ablak mellett. [...] aktuális tudatom minden *intenciója* kifelé, az asztal felé irányul” (*L'être et le néant*, 17. sk. o.; id. magyar ford. 16. o.).

⁹⁴ H.-G. Gadamer: „»Das Sein und das Nichts« (J.-P. Sartre)”, Gadamer: *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr, 1985–95, 10. köt., 109–124.o., itt 116. o.

⁹⁵ Lásd fentebb a 82. jegyzetet.

tér vissza Sartre-nál. „Az ember csak szabadsága terében találkozik akadályokkal”,⁹⁶ írja például egy helyen. Ha Heidegger szerint a transzcendencia alapvető lényege a szabadság,⁹⁷ s ha ezen véges szabadsága alapján képes az ittlét a létezőn túllendülve, a létezőt átlépve, ez utóbbit „mindenekelőtt az ellenállásban tapasztalni akként, amivel szemben a transzcendáló ittlét erőtlén”,⁹⁸ akkor Sartre-nál erre a következő megjegyzések rímelnek: „a dolgok ellenségessége nem szolgálhat érvként szabadságunkkal szemben, mivel az ellenségesség csak *általunk*, vagyis egy előzetes céltételezés által bukkan fel. Ez a szikla, amely keményen ellenáll, ha el akarjuk mozdítani, értékes segítségnek bizonyul, ha fel akarok mászni rá, hogy körültekintsek a tájon [...] egy cél fényébe kell állítanunk, hogy ellenségesnek vagy segítőkésznek mutatkozzék.”⁹⁹ „Az önmagában adott csak a kivetülő szabadság fényében tárul fel *ellenállónak* vagy *segítőkésznek* [...] A világ tehát csak egy szabadság szabad felbukkanásában és általa állítja elő és fedi fel azokat az ellenállásokat, amelyek a kivetített célt megvalósíthatatlanná tehetik”.¹⁰⁰

Az itt megfogalmazott belátások Sartre további gondolkodói útján, marxista irányba való fordulása után is meghatározóak maradtak. Ha az embert elnyomják, érvel egy későbbi írásban, akkor lényegileg szabadnak kell lennie, mert egy dolgot nem lehet elnyomni – csak egy szabadságot.¹⁰¹ Fakticitás és szabadság összefüggéseinek részletes fenomenológiai

⁹⁶ *L'être et le néant*, 533. o.; id. magyar ford. 577. o.

⁹⁷ GA 26, 247. o.

⁹⁸ GA 26, 279. o.

⁹⁹ *L'être et le néant*, 527. o.; id. magyar ford. 570. o.

¹⁰⁰ *L'être et le néant*, 533. o.; id. magyar ford. 577. o. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁰¹ Vö. J.-P. Sartre: „Materializmus és forradalom”, in uő.: *A szabadságról*. Budapest: Kossuth, 1992, 120. o.: „az emberek szabadok, hiszen az anyag anyag általi elnyomása nem lehetséges”, „mindig csak valamely szabadságot nyomnak el”. Vö. még uo. 116. o.: „Ha a valóságot mint [...] legyőzendő ellenállást akarjuk megmagyarázni, akkor ehhez az szükséges, hogy ezt az ellenállást egy szubjektivitás élje át, aki megpróbálja legyőzni.” „A valóság *ellenkezését* az emberi szubjektivitás fedezi fel ama tervben és ama terv révén, amelyet abból a célból vázol fel, hogy a jövő felé irányulva meghaladja azt”.

kidolgozása mindenképpen Sartre egyik fontos filozófiai teljesítménye,¹⁰² mely az intencionalitás–transzcendencia–világban-való-lét husserli–heideggeri kérdésköréhez való lényeges hozzájárulásként fogható fel. Általában elmondható: Sartre teljességgel egyetérteni látszik azzal a fentebb idézett heideggeri kijelentéssel, mely szerint „az intencionalitás megfelelő értelmezésével a szubjektum és a szubjektivitás hagyományos fogalma tökéletesen kérdésessé válik”.¹⁰³ A korai fenomenológiai fő mű innen tekintve felfogható úgy, mint ami ennek épp részletes, nagyszabású kidolgozását nyújtja.

Mielőtt ezt a részt zárnánk, nem érdektelen még megemlíteni, hogy az intencionalitás fogalmának a transzcendencia illetve a világban-való-lét fogalmaiba való átvezetésével szemben kritikai észrevételeket fogalmazott meg Lévinas, aki emiatt nemcsak Heideggert, de Sartre-t is bírálta. Lévinas 1928/29-ben Freiburgban tanult,¹⁰⁴ így valószínűleg neki lehetett a későbbi francia fenomenológusok közül legelőször is a leginkább első kézből tájékozódása a fenomenológia legújabb fejleményeiről. Lévinas korai írásaiból ki is tűnik, hogy megfelelőképpen ismeri és értékeli a heideggeri perspektívát. 1930-as Husserl-könyvében például többször is szembeállítja Husserl intellektualizmusát a heideggeri *Sorgéval*,¹⁰⁵ s az ehhez kapcsolódó észrevétel, mely szerint Husserlnél a teoretikus tudat elsőbbségével van dolgunk, később is föltűnik.¹⁰⁶ Tárgyalási szempontunkból ugyancsak nem érdektelen az a megjegyzése, mely szerint Heidegger egyik fő érdeme annak megállapítása,

¹⁰² Némileg részletesebben próbáltam ezt vázolni a 91. jegyzetben idézett írásom IV. részében, illetve Sartre-monográfiám „Szabadság és szituáció” című alfejezetében.

¹⁰³ GA 24, 91. o. (Lásd fentebb a 57. jegyzetet).

¹⁰⁴ Lásd S. Strasser: „Emmanuel Levinas”, in Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. kiadás 1982, 612. o.

¹⁰⁵ Lásd E. Lévinas: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 4. kiad. Paris: Vrin, 1978 (1. kiad. 1930), pl. 99., 141., 174., 184., 192., 203., 222. o.

¹⁰⁶ Lásd Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3., bőv. kiad. Paris: Vrin, 1974. (1. kiad. 1949), 23., 25. o.

hogy a világ nem tárgyak struktúrája, s hogy a heideggeri gond nem más, mint önmagán kívül való lét.¹⁰⁷

Az *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* című könyvben viszont Lévinas nem ért egyet Heideggerrel abban, hogy a husserli intencionalitás világban-való létként volna értelmezhető, mivelhogy – mint fogalmaz – az utóbbi eleve kívül van önmagán [d'ores et déjà débordé], míg az intencionalitás egy monászt jellemez.¹⁰⁸ E megjegyzés kétségkívül helytálló, ám Heidegger számára – mint láthattuk – ez épp ösztönzést jelent arra, hogy az intencionalitás – szerinte helyesen értett – fogalmát a világban-való-lét fogalmába vezesse át. Akárhogy értékeljük is ezt az „átvezetést”, figyelemre méltó, hogy Lévinas nem látja – a rendelkezésre álló megjelent Heidegger-szövegek alapján talán nem is láthatta – a kapcsolódást; azt, hogy a világban-való-lét heideggeri fogalma az intencionalitás husserli fogalmának kritikai továbbgondolásából, a vele való kritikai számvetésből nőtt ki.¹⁰⁹ Más szóval, intencionalitás és világban-való-lét között csak a különbséget érzékeli – azt viszont meglehetősen pontossággal –; a kontinuitást – azt, hogy a világban-való-lét heideggeri fogalmának a husserli intencionalitásfogalom az egyik fontos (vagy tán épp a legfontosabb) forrása, „szülőhelye” – már nem. Egy a kritikai észrevételhez kapcsolódó lábjegyzetében pedig – innen tekintve persze konzekvensen – Sartre-t is megrója azért, mert egy 1928-as írásában a tudatot hasonlóképpen önmagán kívül való létként jellemezte.¹¹⁰

¹⁰⁷ Lásd Lévinas: *De l'existence à l'existant*, 2., bőv. kiad. Paris: Vrin, 1981 (1. kiad. 1947), 64., 138. o.

¹⁰⁸ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, id. kiad., 50. o.

¹⁰⁹ Ellenvetésekettől még persze lehet tenni vele szemben, de itt nem erről – az intencionalitás husserli fogalmának a világban-való-lét heideggeri fogalmába való átvezetésével szemben fölhozott ellenvetésről avagy a világban-való-lét heideggeri fogalmát illető kritikai megfontolásokról – van szó, hanem a különbség egyoldalú rögzítéséről.

¹¹⁰ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, id. kiad., 50. o. Kicsivel korábban, a husserli tanulságokat összegezve, Lévinas azt írta, a fenomenológia számára „a valóságnak – dolgoknak és gondolatoknak – csupán a tudaton belül van értelme” (uo., 49. o.) – oly fogalmazásmód, mely épp Heideggert (és Sartre-t) ösztönözte volna kritikai megjegyzésre. Ugyanakkor Lévinas jól látja a Husserl és Heidegger között meghúzódó egyik alapvető különbséget. „Heidegger számára az életem nem egyszerűen olyan játék, amely végső elemzésben egy gondolat számára játszódik le. Az a mód, ahogy az egzisztenciába vagyok illesztve [engagé], ere-

IV.

A bevezetésben utaltam rá, hogy a jelen dolgozatban tárgyalt két kérdéskör, melyet a cím két része próbált kifejezni („Az intencionális léte – intencionalitás és transzcendencia”), bizonyos értelemben összefügg egymással. E két kérdésre illetve a dolgozat címére visszatekintve ezt az összefüggést összegzőképpen és tézisszerűen – a fentieket némiképp rövidre zárva – a következőképpen fogalmazhatjuk meg: az intencionális (létező) léte a transzcendencia. Az a létező, amely intencionálisan létezik, eleve önmagán kívül létezik; „kint a világban”, és pedig olyan létezőként, melynek lényege az, hogy – illetve amely csak annyiban van, amennyiben – önmagából kilép, önmagán túlnyúl, önmagát meghaladja.¹¹¹ Az intencionalitás fogalma ontológiai perspektívából az ittlét és a világban-való-lét fogalmaiba kerül átvezetésre és bennük él tovább. Az intencionális létező a természetes beállítódásban: ezzel nagy vonalakban megkaptuk az ittlét (Heidegger) vagy az emberi valóság (Sartre) fogalmát.

Mindkét kérdéskör, illetve a rájuk vonatkozó vizsgálódás tekintetében helyénvaló lesz e ponton – egyfajta ideiglenes mérlegvonás és kitekintés szempontjából – némi további kontextualizáló pontosítás az elvégzett rekonstrukció jellegét illetően. Jelen tanulmány azt próbálta megmutatni, hogy – amint arról a bevezetőben szó esett – az intencionális létére vonatkozó heideggeri kérdés és a reá adott válasz hogyan vezette el Heideggert a fenomenológia ontológiai irányban való radikalizálásához s a *Lét és idő* látásmódjára jellemző egzisztenciális analitika némely középponti fogalmának (az ittlétnek mint egzisztenciának, mint világban-való-létnek) a körvonalazásához, továbbá hogy az intencionalitás fogalmát Heidegger miképp vezette át a transzcendencia fogalmába. Ez a kérdésfeltevés úgyszólván historiográfiai jellegű,

deti értelemmel bír, amely nem redukálható arra az értelemre, amellyel egy noéma bír valamely noézis számára. A tudat fogalma nem tudna számot adni róla” (uo., 48. o.). Az a megjegyzése, mely szerint a heideggeri létmegértés maga is lét, nem csupán az ontológiára való előkészület, hanem már maga is ontológia (uo., 59. o.), előlegzi Ricoeurnek a heideggeri „rövid” útra vonatkozó kritikai észrevételeit. A heideggeri transzcendenciafogalomról lásd még itt 65. sk. o.

¹¹¹ Heideggerhez kapcsolódó plasztikus összefoglalását lásd Sartre-nál: *L'être et le néant*, 53. o.; id. magyar ford. 54. o.

így az elvégzett rekonstrukció nem érintett olyan továbbvezető – érvényességre vonatkozó – kérdéseket, mint pl. azt, hogy ez az ontológiai radikalizálás illetve átvezetés vajon „jogosnak” tekinthető-e vagy nem, elfogadható-e vagy nem.

Ezen kérdések valamelyest is érdemi tárgyalása egy további tanulmány feladata volna; e helyen ennek legfőljebb a körvonalait vázolhatom, s ilyenformán néhány szükségképpen sommás megjegyzésre szorítkozom. Ezek azonban a fenti rekonstrukció értelmezése szempontjából nem csupán hasznosnak, de talán szükségesnek is tűnnek.

A fenomenológiának az intencionális létére vonatkozó kérdés vizsgálata során megállapított „fenomenológiatlanságát” illető Husserl-kritika számomra jogosnak tűnik. E ponton persze további kérdések merülnek föl. Vajon nem minden fenomenológia „fenomenológiátlan”-e valahol? Vajon lehetséges-e végső fokon tisztán fenomenológiai – minden „fenomenológiátlanságtól” mentes – fenomenológia? Amennyiben pedig ilyen egyáltalán lehetséges, nincs-e valamilyen jól meghatározott következménye vagy „ára”: például a fenomenológiai pillantás körébe vonni kívánt tárgy (tapasztalat előli, ám ilyenformán mégiscsak megtapasztalt) „visszahúzódása”?¹¹²

Miközben az intencionális létét illető kritika jogosnak tűnik, ettől ugyanakkor alighanem megkülönböztetendő az ittlét irányában tett további argumentatív lépés, bármennyire is az a helyzet, hogy Heideggernél e kettő egymástól *de facto* aligha szakítható el, hiszen az előbbi kritika háttérében e lépésnek mintegy az előkészítése húzódik meg. Más szóval: noha Heideggernél e két lépés egymással a lehető legszorosabban összefügg, s egymástól nem szakítható el – épp ennek megmutatására tettem főntebb kísérletet –, argumentatív szempontból mégiscsak más dolog azt állítani, hogy az intencionális létező létére vonatkozó kérdés megválaszolásában Husserl dogmatikusan, „fenomenológiátlan” módon jár el, s megint más azt, hogy az „intencionális tudat” helyébe az „ittétnek mint világban-való-létnek” a fogalma állítandó. Az előbbi tézist, úgy gondolom, akkor is el lehet fogadni, ha az utóbbit nem osztjuk. Ebben az esetben persze egyfajta hiány, űr, eldöntetlenség marad hátra: úgy tűnik, az intencionalitást, ha nem a tudathoz (hiszen ennek dogmatikus voltát beláttuk), s nem

is az ittléthez (mivel a heideggeri lépést bármilyen okból is vonakodunk megtenni) – de valamihez azért mégiscsak hozzá kell rendelni.

Ha az intencionális létét illető kritika jogosnak tűnik, s ettől megkülönböztetendő az ittlét irányában tett további argumentatív lépés, akkor ebből az következik, hogy az utóbbi lépés immár nem írható le olyan terminusokkal, mint „jogos” vagy „jogosulatlan”. Elfogadása más, új feltevések függvénye. E további lépés – az előbbivel szemben – már nem tartozik a husserli fenomenológia „immanens” kritikájának körébe. Többé már nem kritikáról, hanem valami másról: teljeskörű átformálásról, az alapokból kiinduló radikális megújításról, újrafogalmazásról, átalakításról van szó, mindez pedig annak a körébe tartozik, amit a filozófus „kreativitásának” lehet nevezni. Egy „kreatív” lépés elfogadása viszont logikailag sohasem lehet szükségszerű vagy kikényszeríthető. Nem nevezhető „jogosnak” vagy „jogosulatlannak”. A husserli fenomenológia „fenomenológiátlanságának” – általánosan fogalmazva: bármely filozófia benső inkonzisztenciájának – kimutatása még nem határozza meg egyértelműen azt a módot, ahogy ezt a hiányosságot kiküszöbölni, orvosolni lehet. Erre elvileg mindig több lehetőség van, még akkor is, ha ezekből csupán egy valósulván meg az a benyomás uralkodik el, mintha több nem is léteznék. A „kreativitás” mozzanata, úgy gondolom, igen lényeges a filozófiában, és kár volna tagadni a jelenlétét és fontosságát. A kreativitást azonban nem lehet a „jogosultság” vagy „jogosulatlanság” mércéje alá állítani, elfogadását logikai következtetéssel sohasem lehet kikényszeríteni.

A kreativitásra való hivatkozással a filozófiát, úgy tűnik, eltávolítjuk a tudománytól, és a művészethez vagy az irodalomhoz közelítjük. Hiszen a közkeletű elképzelés szerint a tudomány sajátja a módszeresség, kiszámíthatóság, logaritmizálhatóság, a fejlődés, haladás, előrelépés mérhetősége, a teljesítmények összemérése, míg a kreativitásra vagy a produktivitásra a kiszámíthatatlanság, előre nem láthatóság, az önkény, a tehetség, a zsenialitás, az összehasonlíthatatlanság, összemérhetetlenség a jellemző. Itt egyéni teljesítmények vannak, s hogy egy irodalmi mű a másikhoz képest jelent-e „előrelépést” vagy „haladást”, messzemenően irreleváns megközelítésnek tűnik. Egy irodalmi mű értékét nem az határozza meg, hogy más

¹¹² Egy ilyen következtetés irányába mutatnak „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása” című, a 91. jegyzetben idézett tanulmányom záró megfontolásai.

művekhez képest vajon jelent-e „fejlődést”, hogy netán „meghaladja-e” őket vagy sem. A husserli fenomenológia Heidegger általi átfogalmazását is ily módon tarthatjuk produktívnak vagy kreatívnak, termékenynek vagy gyümölcsözőnek, ám legalábbis kétséges, hogy helyénvaló-e „haladásról”, „előrelépésről” (pl. a fenomenológián belül elért haladásról, előrelépésről) beszélni. Filozófiai művek és teljesítmények összemérhetősége itt a kérdés – oly kérdés, melynek valamelyest is érdemi kifejtése újfent önálló tanulmányt kívánna –, s e helyütt ismét csak néhány irányjelző megjegyzésre van mód. E megjegyzések azonban a fenti rekonstrukció értelmezése szempontjából megint csak feltehetően nem fölöslegesek vagy haszontalanok. A vitatott kérdésnek – ezt még érdemes lehet megjegyezni – ugyanakkor ahhoz a tágabb kérdéshez is van köze, vajon a filozófiatörténetben beszélhetünk-e irányzatokról, haladásról, vagy – fordítva és kiélezve – a különböző filozófiák „ablaktalan” monásként viszonyulnak-e egymáshoz.

Megfontolandó válaszlehetőséget jelent itt Heidegger értelmezése vagy önértelmezése (nem utolsósorban Husserlhez való viszonya tekintetében is), s pusztán ennek – pontosabban: ezen belül is csak egy igen szűk metszetnek – a felvillantására és rövid körvonalazására vállalkozom. Ez az értelmezés – ha jól látom – a vázolt két véglet között helyezkedik el egyfajta *tertium datur* gyanánt, ám kétségtelen, hogy végkicsengésben mintha a „monadikus” felfogás irányába mozdulna el.

1929/30-as előadásának egy helyén ezt mondja Heidegger: „A filozófia [Philosophieren] minden embernek alapjában véve sajátja, [...] bizonyos emberek csupán abban a különös sorsban részesülhetnek – vagy abban kell részesülniök –, hogy mások számára alkalmat [Veranlassung] adnak arra, hogy felébredjen bennük a filozófia”.¹¹³ Ha ezt a megjegyzést szóban forgó kérdésünkre vetítjük, az olvasható ki belőle: az egyik filozófus annyiban képes befolyásolni a másikat, avagy „hatni” rá, hogy „alkalmat” ad neki arra, hogy

¹¹³ GA 29/30, 5.§. 19. o. (Magyarul ld. Heidegger: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány*, ford. Aradi László és Olay Csaba, Budapest: Osiris, 2004, 36. o. „A filozófia úgyszólván csak alszik bennünk”, mondja másutt Heidegger, a bevezetés anyyi, mint a filozófia mozgásba hozása (GA 27, 4. o.). Ld még GA 24, 72. o.: az összes pozitív tudomány, amint Platón mondta egyszer, csak álmodik a létezőről.

mintegy beinduljon benne a filozófia – értelemszerűen: a *maga* filozófiája.¹¹⁴ Ebben az értelemben Husserl fenomenológiája *alkalom* volt Heidegger számára arra, hogy annak közegében – beható elsajátítása, immanens kritikája és radikális átalakítása révén – eljusson *saját* (vagy éppen legsajátabb) gondolataihoz. Noha az idézett megjegyzéseket Heidegger az adott helyen általánosságban tette, azaz szövegszerűen semmi nem utal arra, hogy saját, Husserlhez fűződő viszonyáról akart volna szót ejteni, úgy gondolom, ez utóbbi mintegy hallgatólagosan beleértendő a vázolt tényállásba, s hogy a húszas-harmincas évek fordulóján, fő műve megjelenése után gondolkodói útjára visszapillantva, többé-kevésbé ténylegesen is így láthatta Husserlhez való viszonyát.¹¹⁵

Egy ilyen felfogás egyébiránt megtalálható mind Husserlnél, mind a későbbi Husserl–Heidegger irodalom egy részében is. Amint azt Husserl egy 1927. november 19-i levelében írta, „nem én határoztam meg [Heidegger] filozófiai fejlődését; már nyilvánvalóan kialakult eszméi voltak, amikor írásaimat tanulmányozta”.¹¹⁶ Herbert Spiegelberg hasonló értelemben utal arra, hogy „Heidegger fenomenológiájának fő témái, a lét, az idő és a történelem már kialakultak, amikor Heidegger személyes kapcsolatba került Husserlrel”, ill. hogy „Husserl fenomenológiájához Heidegger már saját kiformált kérdéseivel érkezett el”.¹¹⁷

¹¹⁴ Az alkalom és az ösztönzés persze hatás és következmények nélkül marad – amint azt Heidegger Scheler-nekrológiájában mondja –, ha nem talál már eleven akaratra és törekvésre (GA 26, 63. o.).

¹¹⁵ Ez az állítás első megközelítésben kétféle – egymással homlokegyenest ellenkező – dolgot *nem* akar sugallni. Egyrészt azt, hogy Husserl fenomenológiája pusztán külsődleges *instrumentum* lett volna Heidegger számára ahhoz, hogy saját gondolatait annak közegében kifejezze. Másrészt azt, hogy a husserli fenomenológia általa végbevitt átalakítása, újrafogalmazása valósította volna meg a fenomenológia *igazi* – mintegy platóni – eszméjét. Ha a fenomenológia Heidegger számára nem annyira valóság volt, mint lehetőség, akkor e lehetőség-jellegnek a fenomenológia heideggeri átformálása után is meg kell maradnia.

¹¹⁶ Husserl: *Briefe an Roman Ingarden*, sajtó alá rendezte R. Ingarden, Den Haag: Nijhoff, 1968, 41. o.

¹¹⁷ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. kiadás 1982, 358., 409. o.

Walter Biemel is hangsúlyozza: Heidegger nem volt Husserl „követője”.¹¹⁸ Tegyük hozzá: nagyon is kérdéses, hogy lehet-e – és milyen értelemben – a filozófiában „követőkről” beszélni, pontosabban arról, hogy egy eredeti gondolkodó lehet-e egy másik eredeti gondolkodó „követője”. Főleg akkor, ha az eredeti gondolkodóra éppen az jellemző, hogy visszanyúl az eredethez (azt újfajta módon kívánja elsajátítani, újfajta hozzáférést keres hozzá), míg a „követő” valaki után, valaki mögött jár, s éppen azért „követő”, mert bizonyos dolgokra *nem* kérdez rá. – A kreativitás mozzanatára visszatérve, érdemes megemlíteni, hogy visszaemlékezéseiben Gadamer többször is hangsúllyal emeli ki ezt a vonást Heideggernél. Amikor először találkozott vele, és a szemébe nézett, írja egy helyen, minden további nélkül megértette, hogy a fenomenológiának valami köze van a látáshoz. Heidegger tekintetéből nem csupán átható okosság, hanem mindenekelőtt fantázia és szemléelőerő [Phantasie und Anschauungskraft] sugárzott.¹¹⁹

Ha a heideggeri megjegyzés értelmében egy filozófusnak a másikhoz való kapcsolódását ezen alkalom-felfogás szerint értjük, elmondható: egy lappangó vagy szunnyadó gondolkör egy másik filozófus gondolati közegében talál alkalmat arra, hogy önmagára találjon, önmagának egyre inkább tudatára ébredjen, azaz „fölébredjen”, mintegy „belobbanjon”. Ez a felfogás, úgy gondolom, a filozófiatörténet egy jelentős részére nézve tetemes magyarázóerővel bírhat. A lappangó gondolkör mintegy szendereg, s elegendő csak arra az ismert tényre utalni, hogy Kantot Hume ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”.¹²⁰ Azt is mondhatjuk:

¹¹⁸ Walter Biemel: *Martin Heidegger*, Hamburg: Rowohlt, 1973, 37. o.

¹¹⁹ *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 4. o. Vö még pl. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], *Gadamer Lesebuch*, szerk. J. Grondin, Tübingen: Mohr, 1997, 280–295. o.; itt 293. o.: „Denkphantasie und Denkkraft”); *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 188. o. („ein Sehender. Ein Denkender, der sieht”).

¹²⁰ Lásd Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in: *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, V. köt., 118. o.: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.” Magyarul: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. John Éva és Tengelyi László, Budapest: Atlantisz, 1999, 12. o.: „Nyíltan megvallom: sok évvel ezelőtt éppen David Hume figyelmeztetése ébresztett fel először dogmatikus szendergéséből, és a spekulatív filozófia terén

Kant kritikai fordulata az okság hume-i kritikáján és Hume szkepticizmusán „lobbant be”. Úgy gondolom továbbá, hogy ez az „alkalmi” felfogás termékenyen hasznosítható a német idealizmus értelmezése során, a Kant–Fichte–Schelling–Hegel sorban, amivel elkerülhető mind a „Kanttól Hegelig” töretlenül fölfelé ívelő lineáris fejlődés hagyományos–hegeliánus elképzelése, mind a vele szemben – egyfajta dac-reakcióként – érvényre jutó, az idealista filozófusok mindegyikének abszolút önállóságát hangsúlyozó ellentétes (a „monadikus” felé hajló) felfogás.¹²¹ Más szóval, elkerülhető a filozófiai-filozófiatörténeti megközelítésnek az a pedánsan akadémikus, unalmas-leegyszerűsített sémája, mely azt firtatja, pl. a Kant–Hegel viszonyban Kantnak vagy Hegelnek van-e „igaza”. Miközben Kant csöppet sem ismerte el Fichtét gondolatai hiteles tolmácsolójaként vagy folytatójaként¹²² (miként Husserl sem

folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott.” (Kiemelés F.M.I.) – Föltehető a kérdés: vajon vonatkozó gondolatait Hume csakugyan „figyelmeztetésnek”, „emlékeztetésnek” szánta? S nem inkább arról van-e szó, hogy már eleve meghatározott módon – meghatározott, noha alkalmasint még önmaga előtt is rejtett filozófiai törekvésekkel, gondokkal – kell ezekhez a gondolatokhoz közelíteni ahhoz, hogy azokat „figyelmeztetésnek” érzékeljük vagy akként azonosítsuk? Hume végső fokon csak azt tette, amit Kant maga is meglehetősen pontossággal regisztrál, ti. „ellentmondást nem tűrően bizonyította: teljességgel lehetetlen, hogy az ész *a priori* és fogalmak alapján gondoljon el ilyen [okági] kapcsolatot”, ebből pedig végül is az következett, hogy „metafizika egyáltalán nincs és nem is lehetséges” (115. sk. o.; id. magyar ford. 9. sk. o.). Hogy ehhez az – elháríthatatlannak tűnő – következtetéshez azután a maga részéről ki hogyan viszonyul a továbbiakban: egyéni dolog. Lehetséges higgadtan (vagy szomorúan) tudomásul venni és belenyugodni, de lehetséges nem belenyugodni is, és utánajárni annak, vajon a dolgot nem lehet-e differenciáltabban, új oldalról megközelíteni (lásd a csatlakozó lábjegyzetben Kant további megkülönböztetését „negatív haszon” és „pozitív kár” között). Kant mindenesetre ebben a formában berzendekett elfogadni – s erre a maga szemszögéből megvolt minden oka –, noha ugyanakkor kitérni sem tudott előle. Kihívásnak tekintette, amivel szembe kell nézni. Egy kihívás azonban attól kihívás, hogy ilyenek, azaz kihívásnak (felszólításnak, figyelmeztetésnek) tekintjük. Egy adott tényállásra meghatározott módon kell pillantani ahhoz, hogy benne a figyelmeztetés-, kihívás-jelleg domborodjék ki.

¹²¹ A Fichte–Schelling viszonyt illetően egy korábbi tanulmányomban egy ilyen szempontú vizsgálódást próbáltam vázlatosan elvégezni (ld. I. M. Fehér: „Zur Auseinandersetzung von Fichte und Schelling. Hermeneutische Überlegungen im Anschluß an die Untersuchungen R. Lauths”, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* III, 1993/1, 98–117. o.).

¹²² Erről kellőképpen tanúskodik 1799-es nevezetes nyilatkozata, s az ebben szereplő ismert olasz közmondásra való hivatkozás: „Isten óvjon a barátaimtól, mivel hogy ellenségeimtől magam is meg tudom óvni magam” (Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabge, Berlin-Leipzig, Band. XII, 370. o.)

Heidegger), Fichte saját gondolatrendszere – amelyet ő maga csupán a következetessé tett kantinak gondolt – éppenséggel a kanti kriticismus hatására „lobbant be”. Fichte azután azt vetette Schelling szemére, hogy nem értette meg igazán a tudományt, amikor természetfilozófiával vélte kiegészíteni, Schelling pedig új Wolffként érzékelt Hegel színre lépését.

Az ecsetelt tényállást Heidegger a fő mű felé vezető úton, majd annak megjelenését követően többször is átgondolta. „Minden filozófiai problematikának”, fogalmazott az 1925/26-os előadáson, „van valami a háta mögött, amit – bármily széles áttekintéssel rendelkezék is – saját maga nem képes pillantásába befogni, mivel az áttekintést [Durchsichtigkeit] éppen azáltal bírja, hogy amaz előfeltevésről nem tud”. Minden filozófiai életműben – mondta kicsit később ugyanezen az előadáson –, vannak „határok, melyek nem az élelméjűség és az ismeretek és a műveltség fokát érintik, hanem a történeti egzisztenciával együtt vannak adva. Amennyiben azonban [...] ezeket komolyan vesszük, e határok a valódi filozófiai *produktivitas* lehetőségének feltételeivé válnak”.¹²³ A produktivitásra pedig az jellemző, amit Scheler halálakor mondott: „Nagyságát csak azzal a mércével lehet mérni, amelyet ő maga állított fel magának.” A harmincas évektől kezdve mintha a monadikus felfogás kerülne túlsúlyba. Legalábbis a *Holzwege*-kötet mottója valami ilyet sugall. A filozófiai utak külön ösvényeken futnak, ám ugyanabban az erdőben. Gyakran tűnik úgy, mintha az egyik azonosulna összefonódna, egybeesnék (?) a másikkal. Ám ez csak a látszat. („Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Aber es scheint nur so.”¹²⁴) Innen tekintve gondolati útjának egy szakasza valóban azonosnak tűn-

¹²³ GA 21, 280., 344. o. (Kiem. F.M.I.) Lásd még GA 25, 324. o. : „Kant tényleges eljárása szerencsére sokkal jobb, mint róla alkotott tudása, ám ez minden produktív gondolkodónál így fog maradni – ahol a módszert illető tudásban szélesebb áttekintőképesség [Durchsichtigkeit] van jelen, ott sem tud ez a tudás a kérdésfeltevés őt igazán előrehajtó törekvéséről”. Ld. még GA 26, 198. o.

¹²⁴ A *Holzwege*-motívum felbukkan már 1929/30-ban (ld. GA 29/30, 11. o.). Előzményének tekinthető a Scheler-nekrológ utolsó mondata „Egy filozófiai út ismét a homályba hull vissza.” (GA 26, 64. o.).

hetett Husserlével, ám az utak elváltak – mert már kezdetben sem voltak azonosak: más irányból jöttek, más motivációt hordoztak magukban.

További kérdés lehet azután a következő. Lehet-e, kell-e egy fenomenológiát ontológiai irányban radikalizálni, átalakítani? Ha úgy tetszik: „jogos”-e az erre a radikalizálásra való törekvés? – Ez igen nehéz kérdés, s ebben az általánosságban értelmesebben nem is igen válaszolható meg. A kérdésre adandó válasz nyilván számos további előfeltevés előzetes elfogadásától függ, s a mindenkori válasz ennek függvényében fog körvonalazódni.

Amennyiben viszont e törekvés értelmességét vagy szükségességét elfogadjuk, bizonyára elmondható: az intencionális létező létére történő rákérdezés – az az út, amelyre Heidegger, majd őt követve Sartre lépett – mértékadó módja annak, ahogy a fenomenológiát ontológiai célokra igénybe lehet venni, ahogy a fenomenológiát – épp „fenomenológiai” szellemben – ontológiailag radikalizálni lehet (ezen állításból hallgatólagosan következik persze az, hogy a fenomenológia ontológiai vagy metafizikai célokra való igénybevételére Nicolai Hartmantól kezdődően a mai napig történt egyéb kísérletek nem igazán „fenomenológiai” szellemben, azaz nem a fenomenológiai eredeti szellemében mentek végbe).

Fölvethető volna ebben az összefüggésben – hogy az itt fölmerülő számos megfontolásból legalább egyre utaljak –, hogy a fenomenológia benső dinamikája vajon nem mutat-e önmagától logikusan – mintegy természetes módon – az ontológiai radikalizálás irányába; hogy a fenomenológia benső, immanens sodrása nem követeli-e meg éppenséggel ezt „kiterjesztést”. Hiszen – amint arról szó esett – az intencionalitás fogalmát Brentano a pszichikai jelenségeknek a fizikaiktól való elhatárolására, a megkülönböztetés kritériumaként vezette be, ilyenformán pedig mintegy korlátozott módon vette csak igénybe, s ebben a tekintetben Husserlnél sem következett be döntő változás. Heidegger ezzel szemben az intencionalitás fogalmát úgyszólván univerzalizálta, kiszabadította a pszichikai–fizikai megkülönböztetés fogságából, sőt magát ezt a megkülönböztetést is – az univerzalizált s ennek megfelelően átalakított intencionalitásfogalom segítségével – egyúttal fölszámolta. Innen tekintve – amint arról ugyancsak szó esett – az intencionalitás eddigi felfogása túl szűknek tekinthető; ha viszont az ittlét lényegi struktúrájaként ragadjuk meg, vagyis ha az intencionalitást helyesen,

nem leszűkítve értjük, akkor ennek „az ember egész fogalmát forradalmasítania kell.”¹²⁵ A természetes beállítódásra kiterjesztett intencionalitás – mint ugyszintén szó volt róla – feleslegessé teszi a reális és ideális szféra megkülönböztetésének s a „tisztá tudat” régiójába való vele együtt járó átlépésnek a szükségességét. – Ezeknek a megfontolásoknak a fényében nem alaptalanul lehetne érvelni amellett, hogy a fenomenológia ontológiai irányban való radikalizálása nem más, mint a a fenomenológia „univerzalizálása”, mely magából a „tárgyból” nagyon is folyik, s ilyenformán végül is „jogos”.

Bárhogy legyen: a fenomenológia fenomenológiai szellemben való megújítása mindeképpen Heidegger legelső és legfontosabb filozófiai gondjai közé tartozott. Amikor 1919/20-ban „A fenomenológia alapproblémái” című előadását megkezdte, az első óra legelső mondatában, a kurzus címét magyarázandó, nyomban így fogalmazott: „önmagá számára a fenomenológia legégetőbb, sohasem nyugvópontra jutó, legeredetibb és legvégső problémája – *önmagá*”.¹²⁶ „A fenomenológia alapbeállítottsága a legteljesebb radikalizmus,” mondta később, majd elhangzott az a további, ebből folyó sürgető követelmény: „a fenomenológia radikalizmusának a legradikálisabban önmagára kell irányulnia.” Ha ezen motívumok felől nézzük, a fenomenológia radikalizálása jórészt egyjelentésű lesz ontológiai radikalizálásával.

Ha az ontológiai radikalizálás „jogosságára” vonatkozó kérdésre a választ itt függőben hagyjuk is, nagyon is körvonalazható ezzel szemben egyfajta „historiográfiai” válasz, ez pedig a maga részéről további adalék lehet – talán nem is lényegtelen adalék – a kérdés megválaszolásához. A „historiográfiai” válasz a motivációra nyúlik vissza, s arra a kortudatra, korszellemre utal, amelyben Heidegger, majd Sartre számára egy efféle radikalizálás kívánatosnak, sőt sürgetően szükségesnek tűnt föl.

Heidegger első világháború alatt tartott habilitációs előadása abból a történeti tényből indult ki, hogy néhány év óta a filozófiában egy bizonyos „metafizikai szükséglet” [metaphysischer Drang] jelentkezése figyelhető meg, s hogy a pusztá ismeretelméleti problémákba való belemerülés immár nem elégít ki. Erősödik a belátás, írta, hogy az

¹²⁵ GA 26, 167. o. Lásd fentebb a 14. jegyzet szövegkörnyezetét.

¹²⁶ GA 58, 1. o. A következőkhöz *uo.*, 237., 145. o. Lásd még *uo.*, 6. o.

ismeretelméleti problémák boncolgatása – az ilyen jellegű kritika szükségességének és értékének minden elismerése mellett – nem teszi lehetővé a filozófia végső kérdéseinek [Ziel- und Endfragen der Philosophie] föltevését.¹²⁷ Ebből a szempontból nem közömbös, hogy már a – túlnyomórészt logikai, ismeretelméleti irányultságú – habilitációs írás zárófejezete is „az ismeretelméleti probléma metafizikai lezárásának szükségességére” utalt mint sürgető követelményre. „A filozófia huzamosan nem nélkülözheti sajátos optikáját, a metafizikát”, hangzott azután a jelszószerű megfogalmazás.¹²⁸ A *Lét és idő* első paragrafusának első bekezdése pedig abból indul ki, hogy a létre vonatkozó kérdés annak ellenére feledésbe merült, hogy korunkat a metafizika iránti megújult érdeklődés jellemzi. Erre a kortendenciára, a metafizika úgymond „feltámadására” – részben Peter Wust *Auferstehung der Metaphysik* című, a korban nagy visszhangot kiváltó könyvével összefüggésben – Heidegger már az egyetemi előadásokon is többször utalt.¹²⁹

Ami Sartre-t illeti, ifjúkori útkeresését – mint fentebb elhangzott – Heideggerhez hasonlóan a konkrétum megértésének vágya, idealizmus és realizmus ellentétének meghaladása vezérelte, s ebben a fogalmi keretben jelentett ígéretes elméleti perspektívát számára a husserli fenomenológiával való találkozás. E kortendenciát mutatja egy akkortájt Franciországból népszerű könyv, melyre visszaemlékezéseiben maga Sartre is hangsúllyal utalt. Jean Wahl *Vers le concret* című 1932-ben megjelent könyvéről van szó. E mű már címében is jelzi a konkrétum, a valóság megértése iránt Franciaországban nem kevésbé, mint Németországban tanúsított sürgető korigényt. Ez a könyv, írja visszapillantva Sartre, „nagy sikert aratott közöttünk”. „Minket [...] a valódi hús-vér emberek érdekeltek, munkájukkal, gondjaikkal”, fejt ki ugyanitt. Ez az igény ugyanakkor összekapcsolódott generációja számára egy meghatározott Kierkegaard-értelmezéssel; egy olyan interpretációval, mely a dán gondolkodó fő törekvését – korántsem jogosulatlanul – abban pillantotta meg, hogy „Hegel-

¹²⁷ Vö. GA 1, 415. o.

¹²⁸ Vö. GA 1, 403., 406. o. Az utóbbi idézet az eredetiben kiemelve, ami az állítás nyomatékosságát növeli.

¹²⁹ Vö. GA 59, 173., 181., 189. o.; GA 63, 20. o.

hez viszonyítva [...] egy bizonyos realitásnak a gondolatra való redukálhatatlanságát és a realitás primátusát hangsúlyozza”.¹³⁰

Ha figyelembe vesszük a korabeli Európa ezen jellegzetes kor- és szellemtörténeti tendenciáit, megfelelő motivációs háttérét kapjuk annak a fenomenológián belül kifejezésre jutó törekvésnek, hogy az intencionális létező létére kérdezve megpróbáljanak hidat verni az egzisztáló ittlét, a világban-való-lét és az emberi valóság felé. Azon realitás felé, melynek létmódja a transzcendencia – mely ilyenformán önmagán kívül létezik, „kint a világban”, s csak annyiban van, amennyiben önmagából kilép, önmagán túlnyúl, önmagát meghaladja.

* * * * *

A transzcendencia ezen fogalmára általánosított, szép példát hoz 1928/29-ben tartott előadásán Heidegger, s ennek felidézésével szeretném e dolgozatot zárni. – A már ismert gondolatokat összefoglalva arról beszél, hogy az emberi ittlét túl van a létezőn, hogy ezen átlépéssel történik meg voltaképpen „legbenső önmagának a fölemelése-fölfokozása-fölmagasodása [ureigene Erhöhung seiner selbst]”. Az a létező, amely intencionálisan létezik, túl van önmagán.¹³¹ E túllépés egyik alapvető módja mármost – hangzik az eddigiekhez képest új tézis – maga a filozófia. Transzcendálni annyi, mint filozofálni. Az emberi ittlét azért tesz fel filozófiai kérdéseket, mert kifelé mozog, át- és túllép önmagán. Ha transzcendálni (önmagát meghaladni, önmagán túllépni) annyi, mint filozofálni, akkor viszont a filozófia az ember természetében gyökerezik.¹³²

¹³⁰ Vö. Sartre: „A módszer kérdései”, in *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Hean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, vál. Tordai Zádor, ford. Nagy Géza, Budapest: Gondolat Kiadó, 1976, 113., 106. o. Vö. még uo., 123 o.

¹³¹ Ennek a tényállásnak egyik ezzel összefüggő további heideggeri megfogalmazása szerint az ember mint egzisztáló transzcendencia nem más, mint „Wesen der Ferne” (GA 9, 175. o.; GA 26, 285. o.); e fogalom is többször visszatér Sartre-nál (lásd pl. *L'être et le néant*, 52. sk. o.; id. magyar ford. 53. sk. o.).

¹³² GA 27, 207., 214. sk. o. Lásd ehhez ugyancsak a székfoglaló előadás záró részét (GA 9, 121. sk. o.).

Az intencionalitás problémájától eljutottunk így végső fokon magához a filozófiához, a filozófia egészéhez. Intencionálisan létezni – kifelé irányulni – önmagunkon túllépni – filozófiai kérdéseket föltenni/filozófiát művelni: intencionalitás, fenomenológia és filozófia ezen a módon fonódik végül egybe a húszas évek Heideggerének gondolatvilágában.