

Az ember transzcendentális eredete. Genealógiai kísérletek Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél¹

Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*
Budapest, L'Harmattan, 2011. 127.o. 2000 HUF.

„- Hol kezdjem, felség? - kérdezte.
- Kezdd az elején - mondta a Király -, és leghelyesebb, ha a végén végzed.”
Lewis Carroll, *Alice Csodaországban*

Schwendtner Tibor *Eljövendő múlt* (L'Harmattan, 2011) című könyve bizonyos szempontból előző könyvének a folytatása, vagy még inkább előzménytörténete. Az előző mű ugyanis (*Husserl és Heidegger – Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, 2008) „a töréspontok fenomenológiáját” szerette volna megvalósítani, (Schwendtner, 2008: 16). Az írás vezérgondolata az volt, hogy „lehetetlen teljességre törekvő filozófiát úgy létrehozni, hogy a kifejtett fogalmi képződmény ne tartalmazzon töréseket a kifejtés rendjének, a filozófiát képező alapvető állításoknak és az előfeltevéseknek a tekintetében”. Ehhez a szerző hozzátette: „a töréspontokat nem hibaként kell felfognunk, hanem olyan szerkezeti jellegzetességekként, melyek éppen a végsőkig vitt gondolati erőfeszítések nyomán válnak az adott filozófia meghatározó jegyeivé”, (uo.). Ezt a tézist Husserl és Heidegger életművének főbb témáin, illetve a két gondolkodó konfliktusán keresztül próbálta meg bemutatni. A töréspontok, mint Schwendtner előző műve sejteti engedte, magának a létnek a töredékes szerkezetéből, „escheri geometriájából” származnak, (Schwendtner, 2008: 254-255). Ahol azonban törésekről beszélünk, ott óhatatlanul felvetődik a törések eredetére vonatkozó kérdés is. A törések kirobbanását egy feszültségtér alapozza meg és teszi lehetővé. Ezen a ponton veszi fel a fonalat a szerző legújabb könyve.

A törések mindig valamely eseményben, történetben válnak láthatóvá; viszont egy történet vagy egy történelem csak *megalapított* történetként vagy történelemként indulhat útjára; valamilyen „eredeti alapítással” tehát. Bármilyen alapítás azonban már a létben eleve benne rejlő feszültségek közegeiben, a lét feszültségterében mehet végbe, ezen feszültségtér által meghatározott. A feszültségek törésként jutnak kifejezésre a történetes folyamatban. Az a filozófiai eljárás mód, amely próbál visszajutni a történetiség és hagyomány rétegein keresztül, a *genealógia*. A hagyomány, a történetiség, inkább elfed, mint hozzáférhetővé tesz. A hagyományban elveszik az eredet, mely megalapozza a hagyományt és a történetiséget; s a hagyomány, alapjellegénél fogva, nem áthagyományozza, nem továbbadja az eredetet, hanem betemeti azt. A filozófusnak az eredet feltárásáért folytatott küzdelme tehát egy ambivalens munka: közege a hagyomány, amelynek forráspontjához szeretne leásni, de munkáját ezzel a közeggel szemben végzi, mely ily módon egyszerre akadályozza, és teszi lehetővé archeológiai munkálatait. A filozófiai genealógia bemutatása során Schwendtner fő témája a történetileg szituált szabadság és az önazonosság problémája; és ebben a tekintetben első megjelent könyvének központi kérdésfelvetéséhez kapcsolódik, (*Szabadság és fenomenológia*, L'Harmattan, 2003).

Egy eseménynek, történetnek, történelemnek megvan a maga apriori struktúrája. Ez a struktúra nem kényszeríti ki az események lefolyásának valamilyen pontos menetét, *nem determinál* oly módon, hogy a kezdetből meg tudnánk jövedölni a véget (mint azt Laplace démona tenné), hanem ez az apriori struktúra az események *mozgásterét* rajzolja ki. Mégis: a szóban forgó esemény alapítása más esetleges események és körülmények konstellációjában megy végbe, és ettől az őt körülvevő körülmény-együttestől meghatározott. Az esemény,

¹ A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíja BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

történet vagy történelem eredeti alapítása: az apriori betörése a faktikus történelembe; az eredeti alapítás fakticitás és apriori találkozása. Korábban szót ejtettünk arról, hogy minden eredeti alapítás szükségszerűen egy feszültségtérben jön létre. A feszültség egyik forrása éppen ez: apriori és ténylegesség (vagy fakticitás) egymásnak feszülése. Ennek a feszültségnek az érzékeltetésére Schwendtner egy részben Husserltől, részben Foucault-tól átvett kifejezést használ: *történelmi apriori*.

A szerző a könyvében elemzett három gondolkodóban (Nietzsche, Husserl, Heidegger) próbál szövetségést találni magának a posztmodern kihívással szemben, mely kiküszöbölné az egyetemes igazság és ésszerűség fogalmait a történelemtől és a létről való gondolkodásból. A posztmodern kihívást a könyvben elsősorban éppen Michel Foucault testesíti meg; az ő Nietzsche-értelmezésével, és fenomenológia-kritikájával száll vitába mindenekelőtt Schwendtner. Azt szeretné megmutatni, hogy egyfelől a *totális relativizmus*, mely kimondva vagy kimondatlanul, szándékosan, vagy pusztán szándékolatlan, nem kívánt következményként, de a posztmodern történetfilozófia és létgondolkodás lényegi jellemzője, illetve másfelől a *filozófiai abszolutizmus*, mely a létet és a történelmet „törésmentes egészként” próbálja meg elgondolni, van középút, mégpedig egy olyan *történelemfilozófia és ontológiai pluralizmus* mely a létet feszültségtér és töréspontok játékaiként értelmezve mégis képes elkerülni a radikális relativizmust, és megváltozott formában meg tudja őrizni az igazság és ésszerűség fogalmait. A kortárs filozófia átmeneti korban van, és Schwendtner is a maga módján a filozófia megújulásának lehetőségeit keresi.

A könyv fő témája az eredet problémája. Az eredetet a három említett szerző genealógiai gondolkodásának bemutatásán keresztül vizsgálja; ahol az eredetet elsősorban mint a szabadság eredetének kérdését veszi szemügyre. Az eredet, mely egy eseményt vagy egy történetet megalapító vagy elindító eredetként lép színre, fakticitás és apriori feszültségteli szembenállásával terhelt. Speciálisan a szabadság eredete egy további feszültséget visz a történetbe: szabadság és önazonosság szembenállását. A szabadság betörése a történelembe maga is egy feszültségtér megalapítását vonja magával: egyfelől a szabadság *az önazonosság talaján* válik lehetségessé; a szabadság mindig egy individuum cselekvésében és cselekvése által nyilvánulhat meg. Másfelől azonban ugyanez a szabadság folyamatosan ki is kezdi, megbontja és bomlasztja azt az önazonosságot, melyből felfakad. A szabadság egy individuum önazonosságából születik meg; ezt az önazonosságot azonban a *puszta lehetőségével* megkérdőjelezi, megbontja és meghaladja. Ebben áll a szabadság paradoxona. (Sartre megfogalmazásával élve: mindig választhatom magam radikálisan másnak is, aki éppen vagyok. Az időben megszilárdult és kijegecesedett önazonosságomat a szabadság mindig felrobbanthatja). Ezt a problémakört járja körül Schwendtner három, maga választotta szövetségésével, akik között a közös fonalat a történelmi apriori tézise, apriorinak és ténylegességnek a történelemben való feszültségteli együttes jelenlétének képzelete alkotja.

*

Nietzsche transzcendentális genealógiája

Foucault értelmezésében Nietzsche genealógiája (mely a legplasztikusabban a Schwendtner által is elemzett könyvében, *A morál genealógiájában* jelenik meg) a történelem talajtalanságát és eredetnélküliségét kívánja demonstrálni, az eredet feltárása az eredet elveszejtésére irányul, az önazonosság történelmi vizsgálata minden önazonosság felszámolását és szétforgácsolását célozza. Schwendtner ezzel a nagy hatású, és bizonyos határok között még jogosultnak is tekinthető olvasattal száll szembe. Arra próbál meg rámutatni, hogy Nietzsche bizonyos tekintetben egy egységes történelmi-elméleti keretet alakított ki, mely egyfelől annak ellenére nem számolja fel az önazonosságot, hogy azt lényegileg plurális jellegűként mutatja be; másfelől Nietzsche, Schwendtner olvasatában, egy olyan ontológiai és történetfilozófiai képet alakít ki, amelyben nagyon is jól kimutathatóan jelen vannak apriori, sőt metafizikai motívumok. „Nietzsche Genealógia-könyve tehát éppen hogy nem

szétforgácsol, hanem inkább összerak, s azt a pluralitást, melyet a filozófus más műveiben feltárt, most *egy egységes történetbe illeszti*, ráadásul egy olyan nagyobb program kontextusába, amely az eljövendő emberiség sorsáról és értékeiről szól”, (33). Ennyit a nagy történetekről való lemondásról Nietzschénél – tehetnénk hozzá némiképp cinikusan.

Schwendtner szerint Nietzsche vonatkozó, történeti jellegű fejtegetései kétfenekűek, és legalább két történet kiolvasható belőlük: egy *pszichológiai, morális, biologista* történet és egy *transzcendentális-metafizikai* történelem. Amikor elmeséli a morál eredetéről szóló történetét, hasonlóképpen Husserlhez, nem a konkrét, partikuláris történelmi tények érdeklik, hogy tehát a vonatkozó alapító tettet ki, mikor és hogyan hajtotta végre először, hanem az, hogy hogyan kellett kinéznie és végbemennie a történetet megalapító tettnek, bárki is hajtotta végre, ahhoz, hogy egyáltalán elindulhasson a történelem. Schwendtner ilyen transzcendentális motívumként értelmezi Nietzschénél a *hatalom akarásának elvét* is, (28-29). A hatalom akarása, Schwendtner olvasatában, éppen a pluralitást és az univerzalitást foglalja sajátos egységbe: „A pluralitás és monizmus sajátos összefüggést alkot a hatalom akarásának nietzschei fogalmában. *Egy elvről van szó, mely végső soron az egész világegyetemet*, illetve az emberi ösztönök, törekvések *teljességét* átfogja; ugyanakkor minden egyes erőcentrum esetében *sajátos tartalommal töltődik fel, és sajátos perspektívát képvisel*”, (29).

A szerző értelmezésében Nietzsche genealógiai törekvésének középpontjában három kérdés áll, melyek azonban filozófiai munkásságának egészében is kitüntetett helyet foglalnak el: 1. a „*mi az ember?*” kérdés újrapozicionálása; 2. *az emberi szuverenitás* lehetőségfeltételeinek történeti jellegű kidolgozása; 3. a *rossz lelkiismeret, a neheztelés* problémájának eredetvizsgálatán keresztül az emberi szabadság feltételeinek tisztázása.

Ad 1. Még a történelem előtti időkben Nietzschénél az ember teljesen az ösztöneiben élő, és ösztöneit kiélő lényként jelent meg. Ez egy teljesen egyértelmű képet rajzol ki, ahol a nagyobb erő magától értetődő módon győzedelmeskedik a kisebb fölött; és az erőcentrumok egyértelmű hierarchiája jön létre. Az ember azonban akkor kezd el ténylegesen emberré válni, azaz kilépni az emberi nem, mint biológiai fajta, előtörténetéből, amikor már nem egyszerűen az ösztöneit maradéktalanul kiélő lény, amelynek élete teljességgel ösztönélet. Az emberi élet az ösztönélet visszaszorításával kezdődik. Ami Nietzsche szerint egy hosszú és fájdalmas történeti folyamat.

Amikor az ember megtanulja visszaszorítani az ösztöneit, az erőit, az Nietzschénél egyszerre negatív és pozitív folyamat. Negatív, mivel az ember vagy bármely élőlény erői és képességei arra „rendeltettek”, hogy éljen velük, hogy aktualizálja őket. Az erő visszaszorítása az erőcentrum működésének eltorzult módja, diszfunkciója. Mégis: hosszú távon ez vezet el egyfelől a tulajdonképpeni értelemben vett ember, az ember, mint „transzcendencia”, mint önmeghaladásra képes lény megjelenéséhez, másfelől, ezzel közvetlen összefüggésben, egy magasabb rendű erő megszületéséhez. Ez a történet azonban Nietzschénél egy „tenyésztési folyamat”.

A probléma a következő: az ember csoportos lény. Egy csoportot viszont rendkívül nehéz úgy összetartani, hogy annak minden tagja közvetlenül kiéli ösztöneit, erőit és hajlamait. Ez az állatvilág szintjén a hordán, illetve a falkán belüli brutális és véres konfliktusokat szül; viszont az állatvilág és embervilág küszöbén ezek az összeütközések már egy célirányos folyamat kereteit közé illeszkednek: az előemberi szinten „tűzzel és vassal” szorítják rá a csoport minden egyedét a normák betartására és elfogadására. Nietzsche úgy fogalmaz, hogy „ki kell tenyészteni egy állatot”, melynek „*szabad ígéretet tennie*”, (38). Azért szabad, mert megszületik szabad lényként, *aki* nyitott a jövőre és képes visszaszorítani ösztöneit; s ezáltal mások – a csoport többi tagja – is *elismerik* azt a jogát, hogy ígéretet tudjon tenni.

Az erő visszaszorításának képességével az ember távolságot tud teremteni önmagához képest. Ezzel a távolsággal lesz képes az ember arra, hogy kiszakadjon a jelenből, mely az

állatot fogva tartja: az ösztön a jelenhez láncol. A „tűzzel és vassal” való büntetések révén az ember emlékezetre tesz szert; tudja, hogy mit *várhat*, ha megszegi a normákat. Az emlékezettel egy időben adódik a jövőre való irányultság: várni, valamire számítani, jövőbeli eseményekkel és lehetőségekkel kalkulálni csak múltbeli tapasztalatok alapján lehet.

Ad2. A szuverén individuum lehetőség-feltételét pontosan a belső dimenziók elmélyülése teremti meg. Az ember belső dimenziói viszont csak ezeknek a fájdalmas „mnemotechnikai gyakorlatoknak”, a normák kínzással és kegyetlenséggel, „vérrel és vassal” történő betartatásának a révén nyílnak meg; amikor az embert több tízezer évek, több száz generáció során emlékeztetik a legbrutálisabb módon arra, hogy mi jár azért, ha megszegi a normákat. Ennek következtében viszont az emberi élet mélységi dimenziója, mely korábban Nietzsche szerint „hártavékonyaságú” volt, olyan mértékben nő meg, hogy az ember mozgásteret, a korábbi állati szinthez viszonyítva elképzelhetetlen módon nyílik szét. A kiélni nem engedett, letiltott ösztönök befelé fordulnak; létrehozzák az *önvonatkozást*, mint olyat, továbbá az önvonakozás egyre újabb és újabb módjait; és ezzel az ösztönök gátlása megteremti az *emberi szubjektivitás létrejöttének és elmélyülésének a feltételét*.

Ennek a folyamatnak a „legérettebb gyümölcse” a *szuverén*, önmagához és az őt körülölelő közösséghez képest is távolságot tartó *individuum*, (40). A szuverén individuum képessé válik az alakoskodásra és a képmutatásra; pontosan e távolságnál fogva. Szuverenitásánál fogva képes arra is, hogy „maga szabja meg törvényeit”; leváljon a társadalom normarendszeréről, szembemenjen ezekkel a normákkal, kritizálja azokat, (vagy éppen ügyeskedve próbálja meg azokat kijátszani, épp azért, hogy elkerülje a retorziókat, amelyekkel korábban őseit rászoktatták e normák betartására, és amelyek éppenséggel lehetővé tették ennek a távolságteremtésnek a létrejöttét). A közösségi normákról való leválás képessége itt a szabadság következménye; (korábban a nyers ösztönkiélést kellett szabályozni azért, hogy a hordát egyben lehessen tartani); az individuum képes szabadon ígéreteket tenni, és képes saját törvényeket alkotni; ezek betartásáról vagy megszegéséről éppígy maga szabadon dönt; e szabadság azonban a „közösség terrorjának” a végeredménye, (40-41).

Ad3. A *rossz lelkiismeret* az adósság képzetével kapcsolódik össze; amikor valakinek meg nem fizetett tartozása van a közösség felé, amikor valakinek „van valami a rovásán”. Maga a bűn is az adóssággal függ össze; a bűn eredetileg adósságként jelent meg. „Aki nem adja meg adósságát, az adósságával ekvivalens büntetést érdemel, aki bünt követ el, megsérti a közösség szabályait, a sértés nagyságával arányos büntetést kénytelen elviselni”. A lelkiismeret a közösség belsővé vált hangja: immár nem kellett, hogy a bünt azonnal kövesse a megtorlás, az egykori kegyetlen büntetések a lelkiismeret hangjában éltek tovább, mely a bűnnek már a gondolatát is büntette. A lelkiismeret persze csekélyebb visszatartó erőt jelentett a tényleges büntetéshez képest, viszont a szubjektivitás mélységi dimenziójához tartozott, kialakulása és megszilárdulása összekapcsolódott a szabadság megszületésével.

A rossz lelkiismeret megjelenésével és fejlődésével tovább nő az emberi szubjektivitás felszíne és mélységi rétegei közti távolság, tovább gyarapodik az emberben megjelenő önvonakozások rendszere, tovább finomodnak, szocializálódnak, kulturálódnak ösztönei. Nietzsche szerint csak ezek teszik lehetővé a szabad individuum kibontakozását; majd azt, hogy mindezek alapján, mintegy a „tagadás tagadásaként” visszavonjuk a keresztény erkölcsiséget, és a szabad egyének legkiválóbb egyedeiből nekilássunk egy „új nemesség” kitenyésztésének.

*

Husserl és a transzcendentális felelősségvállalás éthosza

Husserlnél gyakorlatilag már pályája kezdetétől fogva jelen volt az etikai kérdésfelvetés, mely több korszakon át tartó fejlődésen ment keresztül. (Erről az érdeklődő már magyar nyelven is olvashat: *Az új Husserl* [Varga Péter András], L'Harmattan, 2011: 101-103, Horváth Orsolya, *Az öneszmélés fenomenológiája*, L'Harmattan, 2010). A filozófusi

hívás kérdése egészen sajátos módon fonódott össze nála az etika és az emberi szabadság problémáival; míg nem utolsó korszakában, a világtörténelmi fejlemények nyilvánvaló hatására, odáig jutott, hogy a filozófusnak (mint transzcendentális fenomenológusnak) lenne az a feladata, hogy kiutat mutasson a válságba jutott emberiségnek, visszaadja az észbe vetett bizalmat, és megmutassa, hogy a jelenkorban elhatalmasodó irracionális Európa és az egész egyetemes emberiség létét fenyegeti. Husserlnél tehát, különösen utolsó korszakában, világtörténelmi feladat jutna a filozófusnak.

Husserltől, még a harmincas éveket megelőzően, nem álltak távol a nacionalista megnyilvánulások, (vö. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, 2000: 81, 87. Lásd ezzel szemben: Philippe Ducat, „Rationalism, idealism, nationalism”, in Natalie Depraz [szerk.], *Alterity and facticity*, Kluwer Academic Publishers, 1998: 87-101. Ducat Husserl munkásságának nacionalizmus-ellenes, illetve a fenomenológia minden kulturális partikularitáson túllépő, nemzetek fölötti jellegét hangsúlyozza). A húszas évek elején a japán „Kaizo” folyóiratba írt cikkeiben arról ír, hogy az emberiségnek olyan nemzetközi kulturális megújulásra van szüksége, mely túllép a korlátolt nacionalizmusok körén, hogy közös érdekeken és eszményeken alapuló igazi emberiséget teremtsen, (Moran, 2000: 81). A harmincas években az egyik központi motívumot az „igazi emberiségért” tett filozófusi, filozófiai erőfeszítések kérdése jelenti; amikor is Husserl, részben kutatási kézírataiban, részben a nyilvánosság számára is megtartott előadásaiban (1935 májusában, Bécsben, majd ugyanez év novemberében Prágában tartott előadásai során) az európai emberiség egyetemes kulturális missziójáról beszél. Eszerint az európai kultúrát naggyá tevő eszme, a tisztán teoretikus tudomány gondolata, az ókori görögségben született meg. Ez az eszme adja az európai emberiség igazi téloszát, és ennek az eszmének kell áthatnia az egész összemberi létezését, és az egész emberiség vezérlő eszméjévé és céljává válnia. Az emberiség akkor jut el igazi létéhez, ha sikerül az európai eszmét az egész emberiség létét megszervező, egyetemes elvvé tenni; és ezzel elindítani az emberiség végső újjászületését. Ezt a végső újjászületést a fenomenológia vinné végbe; és általa egy olyan új, harmonikus társadalom születne meg, amelyben eltűnnének a nemzetek közötti ellenségeskedések, és az emberiség a végtelen fejlődésbe tartó útra lépne, amelyet a kultúra, a nemzeteket végre nem elválasztó, hanem valóban összekötő szellemiség, és a tudományos racionalitás jellemezne.

Az európai, és végső soron a világszerte létező emberiség sorsát Husserl szerint leginkább az irracionális veszélyeztette; és a nemzetiszocializmus sikerében is az irracionális győzelmét látta. Az eredeti európai racionalista hagyomány fonákja, visszajára fordulása, tehát végső soron irracionális elcsökevényesedése volt számára a pszichologizmus, a naturalizmus, a dolgokat csak instrumentális használhatóságuk felől megközelítő pozitivizmus, és nem utolsó sorban a biológista és rasszista ideológiájú nemzetiszocializmus is. A filozófus legszemélyesebb felelőssége, hogy ne hagyja kihunyni a racionalizmus lángját, hanem azt őrizze tovább a szellemi sötétség, az intellektuális hanyatlás idejében is. A filozófus feladata az, hogy leásson az eredetig, hogy feltárja, mit alapított meg voltaképpen a tradícióhoz tartozó első vagy eredeti alapító aktus. Az eredeti alapítást, mint korábban említettük, a tradíció Husserlnél (akárcsak Heideggernél) inkább elfedi, semmint láthatóvá teszi, ezért a feltárás során a filozófusnak a tradíció közegében, egyúttal azonban a tradíció ellenében kell dolgoznia. Ezt az eredeti alapítást kell aktív, alkotó-belátó módon megismételnie, úgy, hogy az a további *filozófus és tudós generációk* számára is hozzáférhető legyen a maga eredetiségében. (A tudós és filozófus generáció Husserlnél ezáltal hasonló szerepre tesz szert, mint a középkorban a kultúra és a filozófia örzőiként a szerzetesek és az egyetemi tudósok. Addig legalábbis mindenképpen, amíg az egész emberiségnek a fenomenológia által végbement megújítása le nem zárult).

A történetiségnek a kései Husserlnél három szintje van: 1. a tradíció, az egyes különös kultúrákra és népcsoportokra jellemző egyedi hagyományok története, 2. az európai

emberiség történetisége, és végül 3. a transzcendentális fenomenológia által elindított történetiség, melynek végül az egész emberiség intézményi és kulturális reformjához kellene vezetnie. Mindhárom szintnek megvan a maga rá jellemző teleologikus struktúrája. Husserlnél azonban fontos tudni, hogy a teleológia nem kényszerít, nem írja elő események egyértelműen megjósolható menetrendjét, hanem egy sajátos apriori struktúrával bíró mozgásteret nyit meg. De minden egyes szint teleológiája közelebb viszi az egész emberiségben (potenciálisan minden szubjektivitással rendelkező lényt az univerzumban) a maradéktalan önmegismerés felé, amely viszont Husserl szerint a végtelenben elhelyezkedő eszme. Az önmegismerés tulajdonképpen, valódi, egyre radikálisabb eredmények folyamatosan összefüggő sorát alkotó módszere a transzcendentális fenomenológia. Ez alapozza meg a legmagasabb rendű, „leghatékonyabb” teleologikus működést az emberiség, illetve általában a szubjektivitás történetében. Viszont Husserl hangsúlyozza azt is, hogy ez az önmegismerés *végtelen* folyamat – tehát lényegében feladja azt a kartézianus előfeltevést, mely szerint a szubjektivitás önmaga számára aktuálisan teljesen megismertté és transzparenssé válhat.

*

Heidegger és a tulajdonképpeni hagyomány vállalása

Husserlnél és Heideggernél is közös motívum, hogy az eredetig le kell ásni. Ez Heideggernél a *destrukció* módszere révén válik lehetővé. Mivel Schwendtner az elemzett három szerzőben a transzcendentális motívumát szeretné kiemelni, mint közös elemet, ezért Heidegger esetében is a „transzcendentális Heideggerre”, tehát a „fordulat” („die Kehre”) előtti Heideggerre helyezi a hangsúlyt; különösképpen pedig a „Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez”, az 1921/22-es Arisztotelész-szemináriumot (GA61), valamint az első főmű, a *Lét és idő* szövegeinek fejtegetéseit tartja szem előtt. (Nekem személyes véleményem az, hogy Heidegger élete végéig megőrzött egy nagyon határozott transzcendentális attitűdöt, de Schwendtner saját elemzései szempontjából igazoltnak tekinthető a korai szövegekre, illetve a főműre való korlátozódás).

Heideggernél a tét, hogy hogyan tudunk kitörni a tradíció fogságából. A filozófust, akinek nincs rálátása a tradícióra, melyben benne áll, aki képtelen távolságot felvenni ahhoz a tradícióhoz képest, amelyben és amelyből filozófiai gondolkodása megnyilvánul, ugyanúgy egyfajta nem-tulajdonképpeniséggel jellemezhető, mint a közösségi rutinok uralta hétköznapi emberi létezés is, amely nem mint önmaga, hanem mint akárki-önmaga, mint „az-ember” éli az életét. Ugyanúgy, ahogy a faktikus emberi létezésben általában, a filozófiában is van tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség. Tulajdonképpeni módon engedi működni a filozófiát az a filozófus, aki képessé válik arra, hogy szakítson a tradícióval, nem azért, hogy megszabaduljon tőle (ilyesmi Heidegger szerint nem is volna lehetséges), hogy megtagadja azt, vagy leszámoljon vele, hanem hogy ráeszméljen, miképpen határozta meg gondolkodását ez a tradíció, és témává tegye a tradíció addig nem tematizált, problematikus pontjait.

A filozófia Heidegger szerint a faktikus élet alapmozgása, (77-78). A filozófia egyik sajátképpeni témája éppen ez a faktikus élet kellene, hogy legyen. Mint ismeretes, Heideggernél a filozófia első, utolsó és egyben legfőbb kérdése a létkérdés. Minden kérdés a lét értelmére irányuló kérdésből kell, hogy kiinduljon, ennek a kérdésnek a közegében kell, hogy mozogjon, és hozzá is kell visszatérnie. Azonban a lét értelmére irányuló kérdést csak az képes feltenni, akinek létében saját léte a tét, illetve aki, mivel távolsággal rendelkezik a léthez képest, mivel létére a transzcendencia, az önmeghaladás jellemző, képes rákérdezni a létre: röviden maga az ember, a faktikus emberi létezés. A faktikus létezés fenomenológiai hermeneutikája és a létkérdés kéz a kézben halad. A faktikus létezés hermeneutikájának kibontása során azonban Heidegger egy klasszikus filozófiai nehézséggel szembesül: ez a *reflexió* problémája. A nehézség abban áll, hogy a reflexió eltárgyasít, és ily módon általa

nem tehetők megfelelő módon témává azok a mozzanatok és fenomének, melyek lényegük szerint nem-tárgyiasak. Magyarán: *a reflexió torzít*.

Ez a probléma már legalább Kant óta jelen van a német gondolkodás történetében. Ha közelebbről meggondoljuk, nem is filozófiai látszatproblémáról, felesleges szörszálhasogatásról van szó. Ezt a problémát klasszikus módon reprezentálja az *érzelme*k reflektálhatóságának kérdése. Vissza tudja-e adni a szerelmet, a haragot első fellobbanásának intenzitásában a reflexió, vagy akár csak az utólagosan visszatekintő (tehát nem **retenció**-, hanem újra felidéző-jellegű) emlékezet? A reflexió ilyen esetekben éppenséggel *terápiás* módszerként is alkalmazható. Vegyük a következő példát: egy idegen minden különösebb ok nélkül elkezdett sértegetni engem, becsmérelő megjegyzéseket téve származásomra. Iszonyúan dühös lettem. Ha most tárggyá teszem ezt a haragot, akkor ez az eltárgyiasítás ki is oltja a haragnak azt az intenzitását, amellyel még akkor rendelkezett, amikor közvetlenül benne éltem. Ha elkezdem tanulmányozni ezt az érzést, a reflexió módján kibontom redőit és mélységi mozzanatait, akkor ez az érzélem a reflexióban megváltozik, átalakul ahhoz képest, ahogyan korábban tartott a hatalmában. Mintegy kiszabadulok a hatalmából; a pontosan végrehajtott reflexió felszabadít a megfigyelt érzélem vagy hangoltság ígézetéből.

Husserl is szembesült ezzel a nehézséggel, és egy nagyon komplex módon kidolgozott reflexiós eljárással próbálta meg leküzdeni azt; (melynek végeredménye azonban a kései Husserlnél az volt, hogy vannak a szubjektivitásnak olyan mélyrétegei, melyeket a reflexió csak indirekten, mintegy „tükör által homályosan” tehet csak láthatóvá, direkt módon azonban nem). Heidegger a *formális rámutatás* módszerével próbált meg választ adni erre az alapproblémára. A formális rámutatás a faktikus ittlét „tapintatos” tematizálása, mely nem bocsátkozik közelebbi tartalmi meghatározásokba, hanem éppenséggel a témájául szolgáló emberi ittlétet szeretné *szabaddá tenni* tulajdonképpeni lehetőségeire. A formális rámutatás eljárásában is a szabadság a végső tét: „A formális rámutatásban rejlő tiltó mozzanat szorosan kötődik az emberi szabadság elismeréséhez, sőt, az arra való kifejezett apelláláshoz. A formálisan rámutató fogalmak szinte felszólítják az ittlétet, hogy éljen szabadságával, *értse meg önmagát, mint saját lehetőségét*”, (80).

A filozófus anélkül szeretné megmutatni az emberi létezésnek, mint szabadságnak, illetve szabad-létnek a struktúráit, hogy ezt a létezést megmerevítene. Rugalmas kategóriákat kell használnia, melyek illeszkednek az emberi ittlét állandó mozgásban-létéhez. A szabadság tekintetében pontosan az a probléma, mint az érzélem esetében is: ha megpróbáljuk eltárgyiasítani, akkor éppen a lényegét párologtatnánk el. Éppen ezért van szükség a Heidegger által alkalmazott „tapintatos” megközelítési módra. Csak utalni tudunk a szabadságot, mint az emberi szabad-létet alkotó alapstruktúrákra; de ezeket a struktúra-mozzanatokat csak mint egy mozgástér strukturális elemeit tudjuk felmutatni, azt is csak mintegy a „szemünk sarkából”, indirekt módon.

Az ember lényegileg szabadság, de ez a szabadság egyfelől mindig a társas létezésbe, egy történeti hagyományba beleágyazva működik, másfelől pedig, az előbbivel szoros összefüggésben, az ember, szabad-létként is tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpeni módon egzisztálhat. Alapvető tévedés azt hinni, hogy Heideggernél az emberi létezés szabadsága megszűnne a nem-tulajdonképpeniségben, illetve a hanyatlásban. Ahol a szabadság megszűnik, ott az emberi ittlét is kihuny. A nem-tulajdonképpeniségben a szabadság elhomályosult, mondhatni kábult módon működik; mint a kifejezés is sugallja, a nem-tulajdonképpeniségben, a hanyatló létezésben az ember nem-tulajdonképpeni módon él szabadságával. A szabadság a szorongásban ébred öntudatra, ébred rá igazi lehetőségeire. Az egyén szintjén ez az öntudatra ébredt szabadság elszigetel a nem-tulajdonképpeni együttlétől, az akárki nyilvános, anonim „diktatúrájától”. Heidegger ezt az állapotot provokatív módon „egzisztenciális szolipszizmusnak” is nevezi, (*Lét és idő*, 2007: 221).

A fő kérdés viszont Heideggernél, a *Lét és időben* legalábbis, hogy *lehetséges-e kollektív tulajdonképpeniség*. Ennek a kérdésnek Heidegger a mű 74. paragrafusában veselkedik neki, amelynek Schwendtner külön nagy figyelmet szentel. Itt Heidegger különbséget tesz „tradíció” („Tradition”) és „örökség” („Überlieferung”) között, (vö. Schwendtner, 2011: 97). A tradíció az, ami elveszi lehetőségeinket, magába zár, és hanyatlásra ítéel bennünket. Az örökség a tradíció pozitív-tulajdonképpeni ellenpárja; az, ami valamely nép tulajdonképpeni hagyományát, és igazán lényeges, értékes lehetőségeit rejti. A kollektív tulajdonképpeniség egy saját örökségére szabaddá váló nép révén történhet meg; (itt Schwendtner felhívja a figyelmet arra a Heidegger által nem tematizált problémára, hogy hogyan is kellene megtörténnie egy ilyen kollektív tulajdonképpeni döntésnek, mely a szóban forgó nép örökségét megnyitja, vagy a nép számára hozzáférhetővé teszi azt. Mindenki maga döntene, és a döntések valahogy összeadódnak? Vagy valamilyen módon kollektív döntés születik? Mint egy népszavazáson?) A tradícióban van egy kitüntetett hagyomány, mely egy nép tulajdonképpeni létlehetőségeit gyűjti magába, és szervezi meg. A tulajdonképpeni együttlét egy nép hagyomány- és sorsközössége, az együtt vállalt, együttes eltökéltségben megragadott *történeti sors*, („Geschick”).

Ahogy egy néphez, úgy a filozófiatörténethez is tartozik egy tulajdonképpeni eredet. A filozófus is ezt próbálja megragadni, amikor a destrukció útján megkísér távolságot felvenni a tradícióhoz képest. Ennek a távolságvételnek az egyik módszertani mozzanata az *isméltés*, mely nem a hagyomány pusztá átvételében áll, hanem replika, polémia, mely azonban nem felülkerekedni akar a kritikai módon megismélt állásponton vagy nézetten, hanem ki akarja szabadítani annak tulajdonképpeni magvát, lényeges értelmét. A kritika, mely győzni akar és megsemmisíteni, már azelőtt elvétí a kritizált álláspont lényegét, hogy a kritikának egyáltalán neki kezdett volna. Heidegger szerint minél élesebben kritizálunk egy nézetet vagy felfogást a filozófia történetében, amennyiben lényegi és megértő kritikáról van szó, annál szorosabb és bensőségesebb módon kötődünk a bíralt állásponthez. (Ezt akár Heidegger és Husserl viszonyára is alkalmazhatjuk). Az isméltésként felfogott kritika pozitív módon akarja átvenni a kritikailag megismélt nézeteket, hogy ezáltal eredendőbb jövőbeli lehetőségeket tegyen hozzáférhetővé. *Az isméltés lényegileg a jövőre orientált.*

A genealógiaként értelmezett heideggeri eredetkutatás, akár szűkebb filozófiatörténeti értelmében vesszük, akár mint egy népközösség általános ontológiai elméleteként (valamely nép *örökségének* az ontológiájaként), mindenképpen azt célozza, hogy a filozófiai vagy filozófián kívüli individuális vagy kollektív ittlét jövőbeli lehetőségeit nyissa meg. A genealógia Heideggernél az eredetet akarja feltárni, akárcsak Husserlnél és Nietzschénél, de azért, hogy általa megvilágítsa az ittlét jövőjét, mint az ittlét tulajdonképpeni létlehetőségei által alkotott horizontot.