

Anton Friedrich Koch  
**HEGEL ÉS HEIDEGGER**<sup>1</sup>

Az itt következő tanulmány három részből áll. Az első az elméletalkotás azon állapotát hivatott felidézni, amelyről Hegel filozófiai gondolkodása tovább építkezik. Ezen állapot bemutatásakor Kant, Fichte és Schelling elméleteinek néhány aspektusára szorítokozom, hogy a reájuk való hivatkozással a második részben körvonalazzam a Hegel által *A szellem fenomenológiájában* felvázolt, majd az összrendszerében megvalósítani próbált metafizika-kritikai programot. A harmadik részben megkísérlem Heidegger filozófiai alapállását a Hegelével összekapcsolni.

### I. Megjegyzések az elméleti kiindulól helyzethez

#### 1. Kant

Arisztotelész azt tanítja, hogy a létező alapvető meghatározottságait az állítmány formái, a *schémata tés kategórias* jelölik meg.<sup>2</sup> Formájuk szerint az olyan állítmányok, mint a „(van) egy ló”, „(van) egy ember” a szubsztanciát jelölik; az olyanok, mint a „(van) fehér”, „(van) okos” a minőséget, és így tovább még körülbelül tíz kategórián végigzongorázva.

Kant rosszallja e botanizáló eljárást – szerinte Arisztotelész úgy szedegette össze a kategóriákat, „ahogyan az útjába akadtak”<sup>3</sup> –, és egy új, elv-vezérelt módszert állít a helyébe. Ezzel a huszárvágással nemcsak Arisztotelészre, de Hume-ra is rálicitál. Hume megmutatta, hogy a szubsztancia és kauzalitás fogalmai nem legitimálhatók empirikus módon, s ebből arra következtetett, hogy e fogalmak a képzelőerő, valamint a megszokás produktumai. Kant ezzel szemben egy a matematikához hasonlóan szilárd és biztos tudásterületből, a logikából akarja őket levezetni. A logikát ugyanakkor Arisztotelész fejlesztette a szillogisztika rendszerévé. A kanti gondolat értelmében mármost nincs is más teendő, mint a szillogisztikusan releváns gondolati tartalmakat, amelyeket olyan logikai partikulákkal fejezünk ki, mint a „mind”, „néhány”, „van”, „nem”, „ha..., akkor...”, egy másik tartalmi módba, a fogalmi tartalmak módjába transzponálni, és máris megkapjuk a tiszta értelem alapfogalmait.

Nos, e transzpozíció – a kategóriák metafizikai dedukciója – semmi esetre sem ennyire egyszerű, de ahhoz képest, ami még hátra van, mégis annak mondható. Mert bár ha a kategóriák terminusok formájában megjelenő logikai tartalmak is, ez még

---

<sup>1</sup> Koch, Anton Friedrich: *Hegel und Heidegger*, in: Bärbel Frischmann (hrsg.): *Sprache - Dichtung - Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 2010, 137–154.

<sup>2</sup> Arisztotelész: *Metafizika*, Δ 7, 1017a 23.

<sup>3</sup> Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János), Atlantisz Kiadó, Budapest, 2009, 127. (B 107)

nem szavatolja objektív érvényességüket. A reálist (*das Reale*) természetesen egymással kauzálisan kölcsönható szubsztanciák sokaságaként kell koncipiálnunk; de nem a szokás hatalmából kifolyólag (mint Hume vélte), hanem a tiszta gondolkodás lágy kényszere alatt. Ám egy dolog a gondolkodás lágy kényszere, a realitás (*die Realität*) meg esetleg egy teljesen másik. Hiszen Hume-nak igaza van abban, hogy a dolgok kategóriális meghatározásaihoz nem lehet érzékszervi úton eljutni. Másrészt mivel az értelem nem objektumokat szemlél, tiszta fogalmait következésképp a dolgokba kell belevetíteni, és egyúttal felmerül a kérdés, hogy mi jöjjön.

Hogy e kérdést megválaszolja, Kant a transzcendentális dedukcióval akarja bizonyítani, hogy a kategóriákon keresztül éppenséggel csak azt interpretáljuk a dolgokba, ami a téri idő minden tárgyában szükségszerűen benne van, még akkor is, ha ez érzékeinkkel nem észlelhető. A téri idő összes létezője – e tézisben áll Kant kopernikuszi fordulata – természeténél fogva mindig is értelmi fogalmainkhoz igazodik, és – Nietzsche és Adorno ezzel szembeni kételyeivel ellentétben – nem kell őket sem megmunkálni, sem testre szabni, ha fogalmaink alá szubszumáljuk őket.<sup>4</sup>

Hegel nem látta ezt a sarkalatos pontot. Az ő Kantja azt tanítja, hogy a kategóriák a mi szubjektív hozzávalóink a realitás nagy tortájához; ez a Kant, ahogyan Hegel fogalmaz, egyfajta szubjektív idealizmust képvisel. Véleményem szerint a történeti Kantra ez nem áll, még akkor sem, ha egészen eddig így is beszél. De hagyjuk a Kant-exegézis kérdéseit és csak annyit rögzítsünk, hogy Hegel elégtelennek tartotta Kant transzcendentális dedukcióját.

## 2. Fichte

Hegel már a metafizikai dedukcióval is elégedetlen volt. A botanizálás vádját, amelyet Kant Arisztotelész ellen emelt, kritikusan Kant ellen fordítja. E kritika számára Fichte készítette elő a talajt ama szándékával, hogy *Tudománytanában* megalapozza a logikát, amelynek formagazdagságából Kant, ugyebár, a kategóriákat merítette. E szándék képtelenségnek tűnhet fel számunkra, hiszen a logika látszólag sem nem képes, sem pedig rászorulva nincs a megalapozásra. De ha közelebbről szemügyre vesszük, antinómiáktól zaklatottnak mutatkozik, ez pedig nagyon is indokoltá teheti a klasszikus kétértékű logika megalapozásának igényét (gondoljunk például a hazug paradoxonra: „Amit most mondok, nem igaz.”).<sup>5</sup> Tehát már azzal is sokat nyernénk, ha a klasszikus logika hipotetikus alkalmazásával e logika az

<sup>4</sup> Vö. Nietzsche, Friderich: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, in: Schlechta Karl (hrsg.): *Nietzsche. Werke in 3 Bänden*, Band 3, München, 1982, 476. illetve Adorno, Theodor Wiesengrund: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, in: Rolf Tiedemann und Gretel Adorno (hrsg.): *Adorno. Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Band 6, Frankfurt am Main, 1973, 21.

<sup>5</sup> Ezen átfogó témához lásd Stange, Mike: *Antinomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*, Doktori értekezés, Tübingen, 2007.

alapvető meggyőződéseknek egy konzisztens és a gyakorlat szempontjából megkerülhetetlen rendszereként megállná a helyét. Fichte e cél megvalósítása érdekében szisztematikusan fej(lesz)tette ki a logikai alapelveket és a kategóriákat, s ezen eljárását Hegel mint autentikusan spekulatívát dicséri.

E tetszésnyilvánítástól eltekintve azonban továbbra is aggasztónak látja a transzcendentális dedukció helyzetét Fichténél. Hegel szerint Fichte is egy egyoldalú idealizmus foglya marad, amit egyébként mi sem látszik jobban tanúsítani, mint hogy filozófiája önmagát kifejezetten a tudás elméleteként, nem pedig a magánvalóan-létező reális elméleteként határozza meg.

Ám a szubjektív idealizmus címkéje túlzóan leértékeli Fichte tudománytanát. A tudománytan tárgyát képező tudáson nem a „fejekben” lévő, hanem az odakint, a dolgokban lévő „tudást” kell érteni: a dolgok fenomenalitását, amely révén az észrevevés, a tapasztalás és az elméletalkotás folyamatában számunkra hozzáférhetők. A dolgokból episztemikus hozzáférhetőségükön túl semmi jól meghatározott nem marad; a fichte tudománytan tehát egyetlen rejtett paramétert sem tűr el; csak fogalmi különbséget tesz a reális fenomenalitása és maga a reális között.

### 3. Schelling

A realizmus szerint a reális független a róla való vélekedéseinktől. Ekkor azonban a legjobban mérlegelt vélekedéseink is egytől egyig hibásak lehetnek. Így vezet a korlátlan realizmus filozófiai szkepszishez. Ha tehát a reális episztemikusan hozzáférhető, akkor olyasvalamiként kell koncipiálnunk mint ami lényegét tekintve a vélekedéseinkre vonatkozik és ezektől függ. Másfelől azonban a reálisnak a vélekedéstől való függését éppoly kevésbé szabad abszolút módon tételezni, mint ezt megelőzően a tőle való függetlenségét; különben az a veszély fenyeget, hogy merőben szubjektív képzettartalomra redukálódik. A feladat tehát adott: a megismerhetetlen magánvaló dolog, illetve a szubjektív képzettartalom kellemetlen választási lehetőségéből kell kiutat találni.

E kiút ígérését az objektív és szubjektív eredendő egységének elképzelése hordozza, ráadásul ezt az egységet úgy kellene koncipiálni, hogy szubjektum-objektum-azonosságként közvetlenül episztemikusan is hozzáférhető legyen. A szubjektum-objektum-azonosságra tehát a véges módon érzékelhető tartalmakkal ellentétben nem érzéki, hanem intellektuális szemlélettel kellene tekinteni.

Hegel e követelményt barátja, Schelling azonosságfilozófiájában látja teljesülni. Kant azt tanította, hogy értelmünk diszkurzív, és hogy a tárgyat nem szemlélhetjük intellektuálisan. Fichte ezt azzal egészítette ki, hogy ennek ellenére az ész eredendően az intellektuális önszemlélet aktusában konstituálja magát. Schelling szerint ebben a konstitutív aktusban az ész mása, a magánvalóan-létező reális is bennefoglaltatik. A reális tehát nem csak *magánvalóan (an sich)*, hanem az intellektuális önszemlélet erejénél fogva *magáért-valóan (für sich)* is létezik.

Ha viszont ezzel a megközelítési móddal meghaladjuk a szubjektív idealizmust és az igaz filozófia *in nuce* előlép, azzal a módszertani kihívással kerülünk szembe, hogy elméleti szempontból gyümölcsözővé tegyük az Abszolútum önszemléletét. Egy filozófus persze biztosíthat minket afelől, hogy ő mint az Abszolútum prokurátora képes az említett szemléletre, és aztán minden elképzelhetőről tájékoztat. Ám amíg az igaz filozófia egy részben artikulálatlan, részben tétikus-narratív formában lép fel, addig csak – Hegellel szólva – ugyanolyan pusztá kijelentés, mint amilyeneket a vetélytársak is tesznek.<sup>6</sup> Az igazságot tudományos, diszkurzív, megalapozó módon kell bemutatni. Ehhez azonban magának az intellektuális szemléletnek is diszkurzívva kellene tudni válnia.

A platóni filozófia egyrészt az ideák egyfajta szellemi szemlélését (*noësis*) feltételezi; másrészt az ideatartalmaknak definiálhatóknak, azaz diszkurzívan artikulálhatóknak kell lenniük, mégpedig abban a különös diskurzusformában, amelyet Platón a dialektikusnak nevez. Hegel egy lépéssel még tovább megy, amikor a szellemi szemlélést és a dialektikus artikulációt engedi egybeesni. A hegeli dialektika a reális intellektuális önszemléletének kiteljesedési formája, s Hegel szemlélet és diskurzus e szintézisét nevezi *spekulációnak*. Programja tehát nem más, mint hogy azt az alapvető evidenciát, amelyre Schelling filozófiája anélkül hivatkozik, hogy argumentatív módon artikulálni tudná, a hozzá méltó diszkurzív kiteljesedési formába öntse.

## II. Hegel programja *A szellem fenomenológiájában*

Természetesen nem volna illő az azonosságfilozófia dogmatizmusának kikúrálását a dialektikus módszer dogmatizmusával célba venni. Hiszen azon diagnózisból, miszerint Kant és Fichte szubjektív idealizmust hirdettek, Schelling pedig olyan evidenciára hivatkozik, amit képtelen kidolgozni, a Hegelétől teljesen eltérő konzekvenciákat is le lehetne vonni. Lehetne például Friderich Heinrich Jacobival egyetemben arra következtetni, hogy a filozófia alkalmatlan a reális megismerésére, aztán bemutatni ama szaltó mortálét az istenhitbe, amelyet Lessing ugyan szívesen megnézett Jacobi előadásában, de utánacsinalni már nem volt kedve<sup>7</sup> – vagy szkeptikussá válni. Előbb tehát magát a dialektikát is szkepszisrezisztens módon kell felvázolni és megalapozni, mindazon tartalmakkal együtt, amelyeknek őáltala kell bemutatásra kerülniük.

Így hát, amikor *e helyütt* a *Fenomenológia* módszeréről szólunk, valami elementárisan egyszerűre gondolunk: egy olyan eljárásra, amelyet egy szkeptikus is elfogad. Hegel tudásigényeink tesztelését javasolja a szkeptikusnak, sőt még inkább azon általános érvényű igényünk ellenőrzését, hogy tudatállapotainkban egy objektív

<sup>6</sup> Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 49. A továbbiakban: *Fenomenológia*.

<sup>7</sup> Lásd Jacobi, Friedrich Heinrich: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn*, in: Friedrich Roth and Friedrich Köppen (hrsg.): *Jacobi. Werke in 6 Bänden*, Band 4.1, Leipzig 1819, Reprografischer Nachdruck, Darmstadt, 1980, 1–253., 59.

realitásra vonatkozunk. Minden esetben ezt az igényt támasztjuk egy adott kategoriális forma feltételeivel szemben, amelynek explikációja hagyományosan annak a metafizikának a hatókörébe tartozott, amely persze nem tudott konszenzust teremteni a reális meghatározó kategoriális formáját illetően. A reális Arisztotelész számára például véges szubsztanciák pluralitása, míg Spinoza szemében a szinguláris, végtelen szubsztancia, csak hogy az egymásnak ellentmondó ontológiák két példáját említsük.

Am Hegel nem a filozófiatörténet kategoriális koncepcióinak antológiáját szeretné gondozni, hanem e koncepciókat szisztematikusan, egyiket a másik után levezetni, míg végül egy sem marad. Ehhez a következő eljárást javasolja. Keressük meg a reális egy megkerülhetetlenül egyszerű kategoriális koncepcióját, röviden: a lehető legegyszerűbb magánvalót. Mi lehetne mégis a legegyszerűbb esete ama tarka színpadnak, amelyre érzékelésünkben és gondolkodásunkban vonatkoztatni gondoljuk magunkat? Hegel jó nominalista felvilágosítása így hangzik: az egymástól elkülönülő egyesek egyáltalában vett sokfélesége.

A következő lépés a tudatunk általános struktúrájára vonatkozó reflexió. Tudásigényeinkben azt feltételezzük, hogy a reális episztemikusan hozzáférhető a számunkra, tehát hogy a vélekedéseinktől független objektív egyúttal kapcsolatban is áll vélekedésünkkel (*meinungsbezogen ist*). Ezt az elvont tudatstruktúrát, azaz a tudat ellentétét, egy magánvaló és egy más(ik-tudat)-számára-való (*Für-es / Für-das-Bewusststein*) ellentétének is nevezhetnénk. Hegel előadásában – megtűzdelve saját magyarázataimmal – mindez így hangzik:

[A tudat *qua* szubjektum] [...] *megkülönböztet* magától valamit [az objektumot], amire egyúttal [gondolkodó és megismerő módon] *vonatkozik*; vagy ahogy mondani szokás: ez a valami *a tudat számára* van; s ennek a *vonatkozásnak* vagy egy dolog *létének* a meghatározott [az objektum által meghatározott, azaz tőle függő, kovariábilis] oldala *egy tudat számára a tudás* [ill. eredménytelen esetben a pusztá tudásigény]. E más számára való léttől [tudniillik az objektumnak a tudat számára való lététől, episztemikus hozzáférhetőségétől] azonban *megkülönböztetjük a magánvaló-létet*; azt, amit a tudásra vonatkoztatunk, éppígy meg is *különböztetjük tőle és mint léttel bírót* tételezzük e vonatkozáson kívül is; e magánvaló oldalát nevezik *igazságnak* [vagy *realitásnak*; hiszen az „igazság” kifejezéssel általában kijelentéseink és vélekedéseink egy tulajdonságát jelöljük meg; a realitás úgymond a dolgokban (*in rebus*) lévő igazság].<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Kapcsos zárójelben a szerző szövegekői betoldásait olvashatjuk. A fordítást enyhén módosítottam. Szemerénél eredetileg: „[A tudat ugyanis] *megkülönböztet* magától valamit, amire *vonatkozik* egyúttal; vagy ahogyan kifejezik ezt: *valami a tudat számára* van; s ennek a *vonatkozásnak* vagy egy dolog *létének* a meghatározott oldala *egy tudat számára a tudás*. E más számára való léttől azonban *megkülönböztetjük a magánvaló-létet*; azt, amit a tudásra

Ez a szakzsargonba öltöztetett mondat bonyolult és előfeltevésektől nyüzsgően hangzik; ám a komplexitás csak azt a célt szolgálja, hogy leépítse az előfeltevéseket és rögzítsen valami döntőt, nevezetesen hogy tudatunk felvázolja a reálisnak egy olyan magánvalóját, amelynek a más-számára-való meg kell hogy feleljen. A magánvaló a *reálisnak a saját magánvaló-létéről* szóló kategoriális koncepciója, egy implicit proto-ontológia; a más-számára-való a *reálisnak a saját episztemikus hozzáférhetőségéről* szóló kategoriális koncepciója, egy implicit proto-episztemológia. De eltekintve e szerepkülönbségtől, a magánvaló bélyegző módjára nyomja kategoriális formáját a más-számára-valóra. Ha ugyanis a reális *magánvalóan* sok elkülönülő egyesből állna, de a *tudat számára* univerzálék pluralitása volna, akkor az erre vonatkozó tudat hibás (*falsch*) lenne.

Az elvont tudatstruktúrába tehát betáplálunk egy kategoriális koncepciót mint magánvalót, és a tudatstruktúra kiad egy kategoriális koncepciót mint a betáplálthoz tartozó más-számára-valót, amelynek objektíve egyeznie kell a magánvalóval. Hegel legfontosabb üzenete, hogy ezt a proto-ontológiát nem szükséges kívülről, egy dogmatikusan előfeltételezett ontológiával történő összehasonlítás révén felülvizsgálunk. A szkeptikus ekkor joggal protestálna. Egy tudatforma sokkal inkább képes saját magát – ha nem is kétségtelenül igazolni, de legalábbis – megcáfolni (*falsifizieren*). A tudatot ugyanis az az igény definiálja, hogy a magánvaló oly módon határozza meg a más-számára-valót, hogy mindkét esetben egyazon kategoriális forma legyen jelen.

Hegel a *Fenomenológia* első fejezetében tehát bemutatja, hogy ha a nominalisztikus magánvalót mint kezdeti ontológiát belé tápláljuk, az elvont tudatstruktúra egy ezzel teljesen ellentettes más-számára-valót hoz létre: ha a reális elkülönülő egyesek sokasága volna, úgy érzékelhető univerzálék sokaságaként volna hozzáférhető. A tudatnak ezt az első, kudarcot valló formáját nevezi Hegel érzéki bizonyosságnak. De mi legyen mármost az ellenőrzési eljárás (*Prüfverfahren*) következő lépése?

(Tudat)immanensen, az érzéki bizonyosság álláspontjáról szemlélve, saját más-számára-valóját önnön magánvalója diszkreditálja. Am ezáltal, a mi külső nézőpontunkból tekintve, az érzéki bizonyosság mint olyan, tehát a magánvalója is diszkreditálódik, amely ugye az eltérő más-számára való létrehozásáért volt felelős. Ezért szükség van egy új magánvalóra, amely új zsinórmértékül szolgálhat egy új más-számára-valónak. Hegel ezt a helyzetet az ellenőrzés végeztével a következőképp jellemzi: „Így a tudat számára az áll elő, hogy amit korábban a *magánvalónak* tudott, nem magánvaló, vagyis hogy csak a *tudat számára* volt magánvaló. Mivel tehát tárgyán azt látja, hogy tudása nem felel meg neki, így maga a tárgy sem változatlan; vagyis a vizsgálat zsinórmértéke megváltozik, ha az, aminek

---

vonakoztatunk, éppígy meg is különböztetjük tőle és mint *léttel bírót* tételezzük e vonatkozáson kívül is; e magánvalónak oldalát *igazságnak* nevezik.” *Fenomenológia*, 52.



zsinórmértékül kellene szolgálnia, elbukik a vizsgán; s az ellenőrzés nemcsak a tudásnak, hanem a vizsgálat zsinórmértékének is tesztje.”<sup>9</sup>

A vizsgálati eljárás (*Prüfungsverfahren*) ezek szerint úgy működik, hogy hagyjuk, hogy a tudat kiválasszon egy magánvalót (egy ontológiát) és megfigyeljük, hogy ezáltal milyen más-száma-raló (milyen episztemológia) rajzolódik ki. Ha a más-száma-raló kategoriálisan eltér a magánvalótól, akkor az érintett tudatforma megcáfolódott, és a tudatnak korrigálnia kell magát – tehát hagyjuk, hogy egy új magánvalót válasszon. De hogyan jusson botanizálás nélkül új magánvalóhoz? Nos, létrehozott egy eltérő más-száma-ralót és kipróbálhatja éppenséggel ezt mint következő magánvalóját. Hegel ebben az összefüggésben a tudat visszajára fordulásáról, pólusváltásáról<sup>10</sup> beszél, s ezen azt a szerepcserét érti, amelynek során a régi más-száma-ralóból az új magánvaló válik. A tudatstruktúrába elsőként elkülönülő egyesek ontológiáját tápláltuk és általános jellegzetességek episztemológiáját kaptuk eredményül. Egy újabb próbálkozás során tehát az általános jellegzetességek ontológiáját kell a tudatstruktúrába táplálni, ami új episztemológiával szolgál majd.

Hegel azt várja ettől az eljárástól, hogy a tudat egészen addig cáfolja meg magát újra és újra, illetve hozza létre és veti el szisztematikusan az összes létező ontológiát és episztemológiát, amíg végül egy olyan nyugvópontra jut, amelyen bemenet és kimenet megegyezik. Ezt a fixpontot nevezi Hegel abszolút tudásnak.

Feltéve, hogy bekövetkezik, amit Hegel meghirdet, és a tudat bemenet/kimenet-folyamata elér egy fixpontot, még két szkeptikus közbevetés számára marad hely. Először is megeshet, hogy a vizsgálati eljárás kifejejt néhány kategoriális formát, másodsor pedig egy tudatformaként felfogott fixpont sem volna igazolva, hanem csak nem volna megcáfolva. Előbbi a teljesség problémáját, utóbbi a verifikáció problémáját szólaltatja meg.

A teljesség problémájának sürgősségét enyhítheti, ha a tudat ellenőrzése során a reálisnak a történelemben addig megjelent összes kategoriális koncepciója megleseli benne a helyét – az akkoriban a legújabbnak számító schellingi azonosságfilozófiával bezárólag, amelynek alapállását e fixpontban kellene elérni. A tudat fokozatos önkorrektúrájának bemutatása tehát a szellemtörténet ideáltipikus rekonstrukciója kell hogy legyen, és Hegel úgy gondolja, hogy az is.

<sup>9</sup> Uo. 54. A fordítást enyhén módosítottam. Szemerénél eredetileg: „Ezzel a tudatnak úgy tűnik, hogy az, ami neki előbb a *magánvaló* volt, nem magánvaló, vagyis hogy csak a *tudat számára* volt *magánvaló*. Mivel tehát tárgyán azt találja, hogy tudása nem ennek megfelelő, azért maga a tárgy sem változatlan; vagyis a vizsgálat tárgya megváltozik, ha az, aminek mértéke kellene hogy legyen, a vizsgálatban nem áll meg; s a vizsgálat nemcsak a tudásnak, hanem a vizsgálat mértékének is vizsgálata.” Nem triviális ebben az összefüggésben a „Prüfung” és az „Untersuchung” kifejezések használata, illetve magyarra történő átültetése. Vö. Koch, Anton Friedrich: *A tudás vizsgálata, mint e vizsgálat zsinórmértékének tesztje. A szellem fenomenológiájának módszeréről* (ford. Krivánik Dániel), in: Nagyerdei Almanach, 2019/2, 62–76. (A ford. megjegyzése.)

<sup>10</sup> Lásd *Fenomenológia*, 55. Szemerénél eredetileg: „a tudatnak megfordítása”.

A második nehézség, a verifikáció problémája abban áll, hogy a más-számára-valónak és a magánvalónak a nyugvóponton való immanens megegyezésével az igazságnak csak egy szükséges, de nem elégséges feltétele teljesül. Az utolsó magánvaló is csak olyan kategoriális koncepció, amelyet a tudat vázolt fel – és az is marad. És mégis hogyan derítsük ki, hogy ez a vázlat objektíve helyes? Nem kellene ehhez mindentől függetlenül tudatában lennünk, hogy mi az igaz magánvaló?

Hegel erre azt válaszolja, hogy a tudat folyamata az önmagát meghaladva-kiteljesítő szkepticizmus (*der sich vollbringende Skeptizismus*).<sup>11</sup> Ez két tekintetben érvényes. Egyfelől minden új tudatformában ismételten fellobban egy specifikus kétely, amely tovaúz e tudatformából. A *Fenomenológia* ennyiben beágyazza a szkepticizmust. Mindazonáltal még gondoskodnia kell arról, hogy a szépség ne boríthassa lángba a fixpontot (erre még vissza kell térnünk). Másfelől magát a szkepticizmus álláspontját is mint egy bizonyos tudatformát érzük el, illetjük kritikával és haladjuk meg a tudat folyamatában.<sup>12</sup>

No de mit tartalmaz ez a beharangozott fixpont? Összegezzük: a tudat egy magánvalónak és egy más-számára-valónak a viszonya. Ebbe az elvont struktúrába betáplálódik egy magánvaló, mire a struktúra kiad egy más-számára-valót, amely viszont nem egyezik a magánvalóval. Az eredményül kapott más-számára-való tehát egy új magánvaló szerepébe bújik, amelyhez a tudatstruktúra egy újabb más-számára-valót ad ki, és így tovább egészen addig, amíg a kettő megegyezik, és ezzel eléri a fixpontot. Mivel a betáplálom/kiadom-játéknak visszatekintve a tudat történetének rekonstrukciójaként kell igazolódnia, a fixpontnak így Hegel saját idejébe kell esnie. És Hegel csakis így is látja. Az abszolút tudás Schelling azonosságfilozófiájában jelent meg filozófiai belátásként. Mi tehát a fixpont? Történeti tónussal megfogalmazva a kérdést: mi egyedülállót ért el Schelling?

Nos, ahogyan tanulmányunk első részében mondtuk: maga mögött hagyta mindazt, amit Hegel Kant és Fichte szubjektív idealizmusaként tart számon, és megalkotta szubjektum és objektum mindent megalapozó azonosságát, mégpedig olyan azonosságként, amelyben a relátumok elveszítik körvonalait, aminek eredményeképpen végül csak egy artikulálatlan, nem-objektíváló intellektuális önszemlélet marad. Am ez az önszemlélet a maga teljes indifferenciájával és strukturálatlanságával nem más, mint „az az éjszaka, amelyben [...] minden téhen fekete”,<sup>13</sup> ahogyan Hegel másfelől ironizál.

Am ennek az éjszakának így voltaképpen meg is kell egyeznie a tudatfolyamat fixpontjával. És valóban ez a helyzet, ha szisztematikus perspektívából kérdezzük a tartalmára. A fixpontban ugyanis magánvaló és más-számára-való *per definitionem* ugyanazt a kategoriális formát öltik, intrinzik módon tehát már nem különböznek; csak absztrakt szerepkülönbségük marad meg továbbra is. Csakhogy a teoretikus külső nézőpontjából ez egy tarthatatlan posztulátum, míg a tudat belső nézőpontjából

<sup>11</sup> Uo. 50. Szemerénél eredetileg: „teljesülő szkepticizmus”.

<sup>12</sup> A negyedik, „Öntudat” címet viselő fejezetben.

<sup>13</sup> *Fenomenológia*, 16.



saját diadala és önmaga feloldása megegyezik. Ha ugyanis a magánvaló és a más-számára-való nem különböznek többé, a tudat már nem talál fogódzót szerepkülönbségük számára; a szerepkülönbséggel együtt azonban a fixponton összeomlik az eltérés objektum (*aminek magánvalóan lennie kell*) és szubjektum (*ami számára lennie kell*) között, és ezzel a tudatstruktúra mint olyan is összedől.

A *Fenomenológia* végkimenetele ennyiben Schellinget igazolná. De Hegel természetesen nem akarja abban az éjszakában végezni, amelyben minden téhen fekete. Találnia kell tehát valamit, ami megkülönbözteti az azonosságfilozófiától, és ez az eltérés az abszolút tudás fogalmi artikulációjában fog megnyilvánulni. Jobban megértjük e különbséget, ha feltesszük a kérdést, hogy miért nem lobbanhat már fel specifikus kétely a fixponton.

A válasznak úgy kell hangzania: azért, mert a folyamat fixpontja már nem egy különös (*besondere*) tudatforma. Ha a más-számára-való teljes fedésbe kerül a magánvalóval, a tudatot intellektuális önszemléletben haladtuk meg. Az abszolút tudás tehát az intellektuális önszemlélet, egyelőre artikulálatlan, egy kiterjedés nélküli pont, amely elhatárolja a tudományba történő bevezetést (ami a *Fenomenológia* volt) annak kidolgozásától (ami a logika és a reálfilozófia lesz). Ha viszont az abszolút tudás előkészítés és végrehajtás határpontja, úgy abból nyeri tartalmát, amit határol és ami őbenne érintkezik. Azonban így tekintve nemcsak határpont, hanem másik aspektusból a tudat minden eddigi formájának és minden ezt követő logikai meghatározásnak az egysége. Benne az összes gondolkodási forma egy folyamatjellegű teljesség folyékony mozzanataivá redukálódik. Hegel a növény szerves folyamatának illusztrálásával mutatja be mindezt. A növény egymás követő formái, a bimbó, virág, gyümölcs, stb. „nemcsak különböznek egymástól, hanem ki is szorítják egymást mint egymással összeférhetetlenek. Szüntelenül tevékeny természetük azonban egyúttal a szerves egység mozzanataivá teszi őket, amelyben nemcsak nem ellenkeznek egymással, hanem az egyik éppoly szükségszerű, mint a másik; és csak ez az azonos szükségszerűség alkotja az egésznek életét.”<sup>14</sup>

A valóságos egész – amint pár sorral később olvasható – az „eredmény, elérésének folyamatával együtt;” ezzel szemben „a csupasz eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát”.<sup>15</sup> Hegel tehát nem akarja a régi metafizikát egy különlegesen újra cserélni; pozitív metafizikája abban áll, hogy az egymással vetélkedő metafizikai elméletek játékát egyszerre ismeri el a tudatunk és reális alapvető természeteként.

### III. Heidegger és a metafizika története

Tételezzük fel, hogy Hegelnek sikerül lényeges megszorítások alkalmazása nélkül megvalósítania programját. Vajon milyen képet közvetítene számunkra filozófiája –

<sup>14</sup> Uo. 10.

<sup>15</sup> Uo.

a teljeskörű metafizikakritika útját járó indirekt metafizikája – a reálisról és arról a módról, ahogyan hozzáférünk?

Nos, ha az egymással vetélkedő metafizikai elméletek játéka magának a reálisnak az alapvető természete, akkor ezen elméletek mindegyike csak a reális bizonyos egyoldalúságainak hajszálpontos utánrajzolása. Maga a reális, saját dialektikus folyamatában – amely nem más, mint a világtörténelem –, önmagával (és velünk) játszik metafizikai játékot, amelynek során megteremti a metafizikai formák gazdagságát úgy a dolgokban (*in rebus*), mint az önmaga teljes tudatában lévő filozófiai gondolkodásban. Hegellel tehát a világ- és eszmetörténet alapjaiban válna átláthatóvá. Bár az egyoldalú metafizikai elméletalkotás folyamán továbbra is merítenénk a metafizikai formák kincstárából – sőt muszáj is volna így tennünk, nehogy a filozófia mint ezen elméletalkotás megőrző-meghaladása (*Aufhebung*) vereséget szenvedjen, és a revizionista metafizika valahogy óvatlanul mégis benyomakodhasson a hátsó ajtón a gondolkodásba –, de alapvető újdonságot már nem várhatnánk a metafizikától; formáinak és koncepcióinak bősége egyszer s mindenkorra áttekinthetővé volna téve.

Úgy látszik, Heidegger egyfelől komolyan vette ezt a hegeli képet, másfelől pedig nem volt kibékülve vele. Komolyan vette annyiban, amennyiben Hegel filozófiájában a metafizika történetének elméleti befejezését pillantja meg, amelyre legfeljebb már csak egy, a Nietzsche gondolkodásában felcsendülő kritikus, destruktív záróakkord következhetett. (Hogy a metafizika uralma az elméletalkotásban bekövetkező megszűnésétől függetlenül az elméletalkotáson kívül tovább él a technika uralmaként, az más lapra tartozik.)

De Heidegger másfelől nem hiszi, hogy a gondolkodás lehetőségei Hegellel kimerültek, sem pedig, hogy e lehetőségeket egyáltalán valaha is rendszeres áttekintés tárgyává lehetne tenni. A történelemhez – így a gondolkodás történetéhez is – szervesen hozzátartozik a véletlen. Bár már maga Hegel is ezt tanítja, de ő a véletlenül nem egy önálló történeti hatalmat, hanem egy a szükségszerűség által megszélesített és kordában tartott erőt ért. Ám jelen összefüggésben jobb, ha egyáltalán nem beszélünk véletlenről. Heidegger szerint a történelmet sem nem az észszerűen átlátható szükségszerűség, sem pedig a pusztán kontingencia, és természetesen nem is valamiféle isteni mesterterv alakítja, hanem egy a lét történetéből (*aus der Geschichte des Seins*) való „szinkron” kicsapódás (*Zu-Fallen*), avagy onnan származó küldés (*Zuschicken*), vagyis egy sorsküldetés („*Ge-Schick*”), amelynek meg kell felelnünk.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> A heideggeri terminusok lefordíthatóságának – vagy még inkább: lefordíthatatlanságának – problémája közismert. A tanulmány szerzője által itt játékba hozott, illetve Heidegger szellemében parafrázelt szóalakok és az általuk közvetített gondolati tartalmak fordításakor a következőket vettem figyelembe. A *Zu-Fallen* alakban egyszerre jut szóhoz a „véletlen” (*Zufall*) és az „odaesés”, illetve, hogy „valami ráhárul valakire” (*zufallen*). A *Geschichte* („történelem”, illetve itt: „történet”), a *Zuschicken* („küldés”), a *Geschick* („sors”) és a *Schickung* („végzet” – lásd alább) alakok a *schicken* („küldeni”) ige származékai, illetve rokonai. Heideggernél a *Geschick* a „kimért sors”, „sorsközösség” jelentésével bír és

Egy ilyen koncepció esetében azonban fennáll a veszélye, hogy a látható világ mögött egy láthatatlan világot, s ennél fogva egy láthatatlan történelmet feltételezzünk, melyek látható párjaik motorjaként működnek. Hogy szembenézzünk e veszéllyel, Heidegger a filozófiatörténet kezdeteikor kialakított, s azóta a művelésből kivett, vagy legalábbis „takaréklángra állított” gondolatokhoz nyúl vissza; Hérakleitosz gondolataihoz. A filozófiai hagyományban Platón óta a parmenidészi örökség dominál, és csak Arisztotelésznek köszönhető, hogy a hérakleitoszi alternatíva – ha csak bűvópataként is, de – egyáltalán tovább hathatott, és legalábbis Hegel által megszüntetve-megőrzöttként és továbbfejlesztettként (*aufgehoben*) beépülhetett az eleata szándék végső kidolgozásába. És bár az eleata gondolatvilágot már nem Hegel fényűzően bőséges tálalásában, hanem szcientista-naturalista gyorsbűfé formájában kínálják nekünk, amelyet – ha hinni akarunk a reklámnak – minden metafizikai összetevőtől megszabadítottak, de még ebben a rudimentumban is kimutathatók a hérakleitoszi alternatíva nyomai (vagy sokkal inkább a naturalizmus nem hagyhatja figyelmen kívül magában a tudományban e nyomokat, például a térben egymástól elválasztott elemi részecskék gyanakvással méricskéltséggel összefonódását).

Egy olyan filozófus számára, mint Heidegger, aki a metafizika és ennek naturalista trivializálása mögé szeretne menni, és a gondolkodás egy másik – Eleán túlmutató – kezdetét szeretné előkészíteni, kézenfekvőnek látszott első lépésben a filozófiai hagyományban lappangó hérakleitoszi aspektusokat feltárni, hogy aztán ezeket hozhassa domináns helyzetbe a gondolkodásban. Heidegger egészen odáig ment, hogy magát Parmenidészt is Hérakleitosz felől értelmezte újra, és gondolkodás és lét azonosságát (*to gar auto noein estin te kai einai*<sup>17</sup>) hérakleitoszi értelemben mint lényegileg összetartozókat interpretálta.

Ez ugyanis a döntő különbség Parmenidész és Hérakleitosz között, jelesül hogy előbbi az azonosság, utóbbi a lényegi összetartozás filozófusa. A terminológiát variálhatjuk is, és hívhatjuk Parmenidészt a transzparens identitás, Hérakleitoszt pedig az átlátszatlan identitás filozófusának, s lényegi összetartozás vagy átlátszatlan identitás helyett beszélhetnénk röviden kölcsönhatásról (*Wechselverhältnis*).

Egyfajta kölcsönható viszonyban állnak egymással a sakkfigurák is, hiszen a sakkjátszmában betöltött lényegi szerepüket és értéküket a többi figura szerepének és értékének köszönhetik. Holisztikus rendszert alkotnak, amelyet a sakk szabályai konstituálnak. Ám kölcsönható viszonyuk nem-tulajdonképpen – csakúgy, mint a műtárgyak szubsztancialitása sem, ahogyan Arisztotelész is utal erre, amikor például az élőlények és a természet dolgainak szubsztancialitását mint valódi

„egyfelől a léttörténeti sorsot jelenti, másfelől azonban egy olyan »szinkron« eseményt, amelyben egymáshoz küldetik [schicken = küldeni] ember és lét.” Pongrácz Tibor: *Daimoniosz toposz*. Doktori értekezés, Debrecen, 2011, 15. Koch a „*Ge-Schick*” szóalakkal ezt a magyarul nem érzékeltethető összetartozást emeli ki hangsúlyosan. (A ford. megjegyzése.)

<sup>17</sup> Lásd Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok* (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998, 363.

szubsztancialitást akarja megmagyarázni. Az ő módszerének példáját követve a sakkfigurák segítségével mutathatjuk be a kölcsönös lényegi függést, amennyire ez lehetséges, hiszen a sakkjáték emberalkotta valami. A sakkfigurák kölcsönható viszonya ugyanis deficités, mivel nem szervesen, hanem csak mint elvont, szabályok által konstituált szerepek ágyazódnak egymásba, míg a fából, műanyagból, vagy elefántcsontból készült konkrét figurák elkülönült entitások maradnak. Ezzel szemben egy valódi kölcsönhatásban függést és függetlenséget nem lehetséges szétválasztani és két oldalra szortírozni. Egy kölcsönható viszony tagjai úgy állnak egymással ízig vérig kölcsönös lényegi függésben, hogy minden vonatkozásban függenek, de egyetlen vonatkozásban sem függenek teljes mértékben egymástól.

Hegel filozófiája, amennyiben is megszüntetve-megőrzi és magasabb szintre emeli (*aufhebt*) a hérakleitoszi gondolkodást a parmenidésziben, a kölcsönhatást tematizálja anélkül, hogy végső realitásként engedné érvényesülni. Ezt az elvárás látjuk a lényeg tökéletlen azonossága és a fogalom tökéletes azonossága közti hegeli különbségtételben beteljesülni. A tökéletlen azonosság a lényeg belsejében van elrejtve és kifelé egy viszony tagjainak egyfajta összefüggéseként jelenik meg. Tökéletlenségében ilyenképpen pusztá bensőség és pusztá külsőség egyszerre. Megőrizve-meghaladottá (*aufgehoben*) úgy válik, hogy a lényeg a maga átlátszatlan szükségyszerűségével átváltozik a fogalommá és ennek áttetsző szabadságává. Ebben az objektív logikából a szubjektív logikává történő átváltozásban győzedelmeskedik az eleata monizmus transzparens azonossága a hérakleitoszi kölcsönható viszony átlátszatlanságán még úgy is, hogy e transzparens azonosság már rég nem a logikai kezdet tiszta létének és tiszta gondolkodásának egyszerű, homogén egybeesése, hanem annak fogalmi módon artikulált utód-alakzata.

Egy viszony tagjainak külsőleges azonossága, illetve összetartozása mögötti világot a hegeli logika sem tart megengedhetőnek. A lényeg rejtett belseje, ami mögöttes világgént esetleg szóba jöhetne, feloldódik a fogalom tökéletes és transzparens azonosságában, amint magáért-valóan megragadhatóvá válik. Ebben az azonosságban nem marad semmilyen felderítetlen és túlnani maradvány, tendenciáját tekintve a végtelen teljesség (*das Ganze und Unendliche*) áttetszővé válik önmaga számára. Ezt az áttetszőséget, ha mégoly egyoldalú akozmiztikus módon is, már Parmenidésznél elérte; és egyszer majd újra el kellene érnie, ha mégoly egyoldalú kozmiztikus módon is, a mindenség (fizikai) elméletében, amelyet a naturalizmus – tévesen – konzisztens célkitűzésnek tart. Ami viszont nem hozható áttetsző állapotba, az az igazi kölcsönhatás, a dolgok hérakleitoszi logosza, és nem azért, mert a túlsó oldala vagy belső magva egy megismerhetetlen magánvaló dolog (*Ding-an-sich*) státuszával bírna. Nincs túlsó oldala, sem belső magva, és mégis a megmutatkozás és elrejtés folytonos játéka. Ő a vita, *polemos*, aki mint atya és mint király tartja össze a viszálykodókat miközben kijelöli helyüket<sup>18</sup> és a legszebb harmóniába fogja össze őket, amilyen az íjé és a lanté.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Uo. 298.

<sup>19</sup> Uo. 286–287.

Eddig Heidegger első lépése a metafizikán túlra, illetve vissza mögéje. Rá kell még azonban mutatnunk legalábbis egy második lépésre, továbbá egy heideggeri alapmotívumra. Amíg egyebet nem tudunk a hérakleitoszi logoszról, hajlamosak lehetünk statikusan felfogni, mint állandó összegyűjtést és szétszórást rossz végtelenségben. Ha a metafizika mögé történő visszalépésben nem csak a filozófiatörténet egyik mulasztását akarjuk feldolgozni, hanem valóban a gondolkodás egy másik kezdetét szeretnénk megkeresni, a kölcsönható viszonyt alapjaiban véve dinamikusként kell elgondolnunk. E dinamikát természetesen nem szabad a vak véletlen, az átlátszatlan szükségszerűség vagy az áttetsző szabadság rejtett működésének járulékaként felfogni. Sokkal inkább integrálni kell e kölcsönhatásba, miáltal az lényegét tekintve időbeliséggé válik. Tehát nem csak az egyidejű, hanem az egymásra következő, a szukcesszív mint olyan is állhat kölcsönható viszonyban a részeivel. Így a kölcsönhatás olyan végzet (*Schickung*) – avagy sorsküldetés („*Geschick*”) –, amelynek küldője (*Schickendes*) nem objektiválható, de a „létezik” („*es gibt*”) személytelen „semlegesneműjével” („*es*”) nevezhető meg. A léttörténetnek ez a koncepciója valami újat jelez Heidegger gondolkodásában Hérakleitosszal szemben is, illetve különösen Hérakleitosszal szemben. Önmagában véve még értelmezhetnénk Ég és Föld, Isteniek és Halandók négyességét (*Geviert*) egyfajta statikusan kölcsönható viszonyként. Csakhogy e négyesség a léttörténetbe ágyazódik, s ezáltal új, időbeli dimenziót nyer. – A lét átadja magát nekünk, amennyiben elküldi magát hozzánk, de alapvetően sohasem úgy, hogy teljesen átláthatnánk. Az el-nem-rejtettségre (*Unverborgenheit*) történő belépése csak egy egyidejű elrejtés (*Verbergung*) árán – *physis kryptesthai philei*<sup>20</sup> – lehetséges; ám nem oly módon, hogy mindennek eredményeképp fennmaradna egy jól meghatározott, objektiválható maradvány, amely csak a véges tekintet elől volna elrejtve, egy másik tekintet viszont láthatná. Arról van szó, hogy a rejtekezőt (*das Verborgene*) egyetlen objektiváló tekintet sem pillantja meg. A természet nem a lét innenső oldala, hanem megnyíló működés, ön-megmutatás és ön-elrejtés egyben, amelynek nincsen további alapja. Bár az időbeli kölcsönhatás – azaz a léttörténet – megtartja a világ és gondolkodás történetét, de ezt nem egy fix, logikai vagy természettudományos transzparenciára törekvő módon teszi, hanem úgy, hogy lehetővé teszi az új, a más, a meglepő bármikor bekövetkezését.

Eddig a második lépés. A közties eredmény azonban, amelyhez e lépés vezet, Heidegger szándékával ellentétesen még mindig nem volna kielégítő, és visszahozná gondolkodását a metafizika történetébe. Ezért zárásként még röviden játékba kell hoznunk egy alapmotívumot, amely a *Lét és időtől* egészen kései korszakáig végigkíséri Heidegger gondolkodását, és jobb lesz, ha e mintázatot először Heideggertől függetlenül, mint a saját filozófiai gondolkodásunk rejtett motivációját derítjük fel.

Tényszerűen tekintve számtalan motiváció vezet a filozófiához. Például a szellemtörténet vagy a fogalmi rejtvények megoldása iránti érdeklődés,

<sup>20</sup> Uo.

kontraintuitív feltevések kidolgozásának az öröme, régebben a világforradalom (vagy épp ellenkezőleg, a gazdasági liberalizmus) és ennek elméleti megalapozása utáni vágy, stb. De ha a sok különféle inspiráció ocsúja elválnak a búzától, csak egy nagyon nehezen megragadható valami marad végül. Fichte ebben az összefüggésben a világ és a tudat rejtélyéről beszélt, amelyet matematikai bizonyító erővel igyekezett megoldani; Wittgenstein a misztikusát emlegette, amelyet abban látott, *hogy* a világ létezik. Ám az efféle szófordulatok nyomában a leibnizi alapkérdés („Miért van egyáltalán valami, nem pedig inkább semmi?”) csillagzata alatt álló kutatásba invitálnak, s ezzel már be is lépünk a metafizikába; tévutakra s a kategoriális koncepciókkal való játékának bűvkörébe kerülünk, és mindez egyszerre hoz lázba és ábrándít ki minket újra meg újra. A metafizika egyrészt mindig éppen olyan közel marad a motivációkhoz, hogy ne veszítsük el végleg a kedvünket, másrészt a tudományokhoz hasonlatos, végsősoron mindig aporetikus elméletalkotásként szisztematikusan el is fordul tőle. Minél eredendőbb a metafizika iránti vonzalmunk, annál érezhetőbbé válik a vele kapcsolatos diszkomfort-érzetünk. A tény, hogy kapcsolatba bocsátkozunk vele, hogy mások metafizikai tanainak rekonstruálásakor vagy saját metafizikai elméleteink felállításakor sokszorosan belegabalyodunk fogalmi hálóiába, egyszerre hordozza magán hűség és árulás jegyeit: az eredeti filozófiai motivációkhoz való hűségét, és egyúttal annak elárulását.

Mindez alighanem kora gyermekkorunk azon idejére nyúlik vissza, amikor lassacskán tudatunkra ébredtünk, és a világ fokozatosan kinyílt számunkra. Időközben felnőttünk, és e folyamat a harmadik személy külső nézőpontjából természetesen rég napi rutinná vált, annak ellenére, hogy még most sem értjük (tudományos elméleteinkben sem, helyesebben azokban pláne nem). De az első személy belső nézőpontjából a legőszintébben csodáltuk tudat és világ létezését (*Dasein*); azt a létezést, amelybe egyik pillanatról a másikra csöppentünk, anélkül hogy felfogtuk volna, hogyan; egy olyan időben, amikor még nem ismertük a megfelelő szavakat, hogy legalább az e fölött érzett csodálatunkat érhetően ki tudtuk volna fejezni. Ugyan miről is számolhatna be vagy kérdezősködhetne az, aki látszólag a semmiből, illetve valamiféle olyan múlt-előttésből (*Vorvergangenheit*) bukkant fel, amelyet alapvetően lehetetlen megjeleníteni (*vergegenwärtigen*), mert minden jelenvalóvá-tételére (*Vergegenwärtigung*) tett kísérlet csak tudattal szennyezne be?

E helyütt a világ és tudat talányának e személyre szabott ősélménye, illetve annak a misztériumnak az ősélménye, hogy a világ létezik, csak valami még hatalmasabbnak az allegorikus szemléltetését hivatott szolgálni (ahogy Plátón a Napot és annak fényét a jóság ideájának és az igazságnak hasonlatául használta). A tudatossá-válás (*Bewusstwerdung*) ontogenetikai folyamata ugyanis a belső világban zajlik, azaz egy már elkészült világba van ágyazva, ami külső nézőpontból szemlélve a filogenetikai tudatossá-válásról is elmondható. Ha belső nézőpontból tudnánk szemlélni – de az emberiség nem személy és nem is egy lehetséges szemlélő –, akkor lényegesen közelebb kerülnénk ama hatalmasabbhoz, amelyről a filozófia eredendően és végső soron szól. A dolgok – köztük a homo sapiens sapiens – ugyanis



csak azáltal nyerik el teljes létüket – az elrejtetlenségbe (vagy Fichtével szólva: a róluk való *tudásunkba*) történő kiemelkedésükkel bezárólag –, hogy a homo sapiens sapiens emberré válik, azaz szert tesz a beszédre és tudatra, vagy Heideggerrel (és találóbban) szólva, egy létmegértésre, még akkor is, ha visszahatólagosan – miután a létmegértés már a világban van – már mindig is bírták a teljes létet. Hiszen semmilyen reálist nem tudunk elgondolni anélkül, hogy elrejtetlenségüket (illetve tudásunkat) implicit módon hozzájuk ne gondolnánk – még akkor sem, ha mondjuk a noumenon fogalmában explicit módon elvonatkoztatunk ettől.

Mindent egybevetve úgy látom – ez egyben nehezen bizonyítható zárótézisem –, hogy az, ami Heidegger számára – és mindannyiunk számára, akik a metafizika mezejére tévedtek – eredendő jelentőséggel bír, nem más, mint hogy a személyes tudatossá-válás a létnek-sorsküldetésnek a hasonlata. Heideggernek sikerült e bizonyos sorsküldetés metafizikai megközelítésével, illetve meg-nem-közelítésével kapcsolatos diszkomfort-érzetünket szavakba öntenie. Ám amikor nekilát gondolatban-szóban megközelíteni, hamar az a benyomásunk támad, hogy ékesszólásával csak nyáleválasztási reflexünket indítja be anélkül, hogy a hön áhított étket valaha is feltáalná. A betevőt nekünk magunknak kell megszereznünk; de a magam részéről beismerem, hogy még annyi év után sem tudom, hogy hogyan.

Fordította: Krivánik Dániel