

A FELELŐSSÉG ÉS A JÓ IDEÁJA PATOČKÁNÁL

ULLMANN TAMÁS

AMORÁL DILEMMÁJÁT a következőképpen foglalhatnánk össze: vagy van abszolút alapja a morális cselekvéseknek és ítéleteknek (pl. valamilyen vallási hagyomány vagy az ész), vagy minden morális ítélet viszonylagos, helyzet- és kontextusfüggő, relatív a történeti korra, a kulturális háttérre vagy éppen a cselekvő biológiai és pszichés érdekeire nézve. Patočka elutasítja mindkét lehetőséget. Azt állítja, hogy sem a vallás, sem a transzcendentális szféra végső struktúrái nem szolgáltatnak megfelelő alapot a morális ítéletek számára, a moralitás problémáját ugyanakkor nem lehet feloldani semmiféle szkepticizmusban. Patočka a felelősség fogalmának fenomenológiai megalapozásával tett kísérletet arra, hogy kiutat találjon a dilemmából. Három nagy téma köré csoportosíthatók azok az elemzések, amelyek előkészítik a felelősség fogalmának kidolgozását: a természetes világ fenomenológiája, az aszubjektív fenomenológia és a negatív platonizmus.

A FELELŐSSÉG FENOMENOLÓGIAI HORIZONTJA

A világ fogalmának fenomenológiai elemzésében Patočka – Husserl kései gondolkodását követve – a természetes világ fogalmához igyekszik visszaterelni. Egyetért Husserl *Válság*-könyvének diagnózisával, vagyis avval, hogy a kulturális válság oka a tudományosság elfordulása az életproblémáktól és a tudományok technikaivá válása. Ugyanakkor elutasítja a husserli megoldást, vagyis a kommunikatív életvilág problémájának visszavezetését egy „életvilág *a priorira*”, aminek alapja egyértelműen a transzcendentális tudat konstitutív tevékenysége. *A természetes világ és a fenomenológia* (1967) című tanulmányban a következő két szempont alapján közelíti meg a természetes világ problémáját: „1. A világ elsődlegesen nem dolgok összességeként adott, nem is tudatként, amelyben az egyediségek és összességeik mint elgondoltak adóttak. Sokkal inkább az összességek és a legátfogóbb, sőt a mindent átfogó összesség eredendőbb tudata – a világtudat – egzisztál. ... 2. A természetes világ észlelése és tartalmának originális adottsága mindig a testi étellel kapcsolatos. A természetes világban az élet testi élet (a testiséget itt fenomenális és nem objektív, fizikai értelemben kell venni).”¹ A természetes világ mint

¹ Patočka: *A természetes világ és a fenomenológia*. In: Gond 13–14. 1997. 59. o.

a lehetséges adottságok teljes horizontja tehát egy előzetes, nem érzéki adottság. Miként lehet erről gondolkodni? Először is láthatóvá kell tenni, vagyis le kell bontanunk a rárakódott rétegeket. Ez a metafizika kritikája.

Metafizika–kritikájának alap gondolata, hogy a metafizika nem más, mint az értelem eleve adottságának és meghatározottságának a feltevése. „Metafizikához folyamodni mindig azt jelenti, hogy az értelmet késznek és adottnak vesszük, s lemondunk a (nem időbeli–empirikus, hanem strukturális–filozófiai) genezisért firtató kérdéstről.”² Evvel szorosan összefügg az a Nietzsche-től eredő motívum, hogy a metafizika mindig a világ megkettőzésében gondolkodik, vagyis mindig megkülönböztet egy hozzáférhető, közvetlenül adódó, de fontosság nélküli világot és egy lényegi, de hozzáférhetetlen, magasabb valóságot. Ez a megkettőző mozgás pedig nem csak a platóni és a keresztény hagyományra jellemző, hanem érdekes módon újkori tudományos objektivizmusra is, amely ugyan önmagát metafizikától mentesnek, sőt minden homályos metafizikai gondolkodás legnagyobb ellenségének tartja, valójában azonban maga is mélyen metafizikai abban az értelemben, hogy a mindennapi tapasztalat elmosódó világától élesen elválasztja az ész szigorú pontosságával megragadható igazi világot.

Az a természetes világ, amit egy ilyen metafizikától mentesített tekintet tesz láthatóvá immár nem a rögzíthető és szilárd dolgok világa, hanem egy olyan történeti, testi, kommunikatív életvilág, ami állandó eleven alakulásban van. Ezért határozza meg Patočka az emberi egzisztenciát mozgásként. Nem csupán az emberi élet, hanem a világ és a világban található strukturális összefüggések is mozgásként léteznek. Nem térbeli helyváltoztatásról van szó, hanem időbeli–történeti átalakulások sorozatáról. Olyan folyamatokról, amelyek összefüggésében nincs rögzíthető elem. Az emberi egzisztencia három alapmozgással jellemezhető, mivel a mozgás végső horizontja az idő és az időnek is három eksztázisa van. Mindhárom alapvető mozgáshoz hozzátartozik a lehetőségek egy bizonyos csoportja, és e lehetőségek megvalósításában illetve a megvalósítás felé tett lépésekben realizálódik az egzisztencia és a világ kapcsolata. Vagyis a természetes világról nem beszélhetünk önmagában, csakis úgy mint ami egy-egy egzisztencialehetőség korrelátuma. A múltnak megfelelő mozgás a lehorgonyzás mozgása, a jelennek az önmeghosszabbítás mozgása, a jövőnek pedig a szabadság ill. az igazságba való áttörés mozgása felel meg. „Az első mozgásban ahhoz viszonyulunk, ami már jelen van, ami a világban nélkülünk is létezik és készen áll számunkra:

² Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. In: Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony, Kalligram. 1996. 297. o.

ennek a mozgásnak egész tartalma az elfogadás, a magunk előtt talált világ biztonságában folyó élet. A második mozgásban elhagyjuk ezt a szférát és kitesszük magunkat a dolgokkal és a magukat a dolgokkal felcserélő többi emberrel való konfrontációnak: annak az emberi törekvésnek a bizonytalanságában élünk, amely a testi egzisztencia megőrzésére és meghosszabbítására irányul. ... A tulajdonképpeni egzisztencia mozgása csak az előző kettőre következhet. ... Ennek a mozgásnak ugyanis semmi, ami már létező, nem tárgya, hanem csakis az, ami lényegileg különbözik a létezőtől, ami minden találkozást lehetővé tesz. A *par excellence* lehetőség: a világ, a lét mint értelemösszefüggés és mint minden megértés kulcsa.”³

A mozgásnak ezeken az általános egzisztenciális struktúráin kívül azonban semmilyen invariáns elem, semmilyen eredeti és változatlan adottság nem fedezhető fel a természetes világban és a természetes világban létben. Röviden: sem a világ, sem a tapasztalás oldalán nem lelhető fel semmilyen végső, állandó elem, amiből kiindulva megszerkeszthető lenne egy általánosan érvényes teória.⁴ A világban lét ugyan a tapasztalásra épül, aminek alapzata a testiség, ám a testi létezés sem biztosít semmilyen végső és változatlan alapot egy metafizikai teória számára, hiszen a biológiai test már egy készen kapott tapasztalati kontextusban találja magát: „még az észlelésünk is más, mint a régi görögöké volt, noha fiziológiailag ugyanolyan érzékszervekkel rendelkezünk.”⁵

Nézzük meg tehát a második lépésben, hogy vajon a fenomenológiát művelő én oldalán nem található-e valamilyen végső alap, vagy összetevő. Az a módszer, amit aszsubjektív fenomenológiának nevez, valószínűleg Patočka legrejtélyesebb, egyszersmind azonban legérdekesebb kísérlete is arra, hogy megújítsa a fenomenológiai kutatást. Gondolatmenetének kiindulópontja a következő: a transzcendentális fordulattal Husserl visszaesett egy olyan karteziánus gondolkodásba, amelyet éppen a fenomenológiai módszer kidolgozásával, vagyis a konkrét fenomének felmutatásával ő maga haladott meg. Lehetséges-e karteziánizmus nélkül is művelni a fenomenológiát? A transzcendentális *ego* feltevése Patočka szerint nem más, mint egy metafizikai előfeltevés, amely által Husserl a saját fenomenológiai módszerét árulta el. Az *ego-cogito-cogitatum* kapcsolatból Husserl az *egora* koncentrált, és nem törődött a *summal*, vagyis az *ego* létezőmódjával. Husserl kartezia-

³ Patočka: *Mi az egzisztencia?* In: Gond 13–14. 1997. 99–100. o.

⁴ „Arra a kérdésre, vajon ... a konstruktivista világfelfogások rétegei *alatt* ismét fellelhető lesz-e az elsődleges eredeti mint invariáns, azt kell mondanunk, mindinkább úgy látszik, hogy nem létezik ilyen invariáns.” Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 262. o.

⁵ Uo.

nizmusában az *ego* úgyszólván maga alá temeti a korreláció többi tagját: „A szubjektivitás, ez az adottsági módok megkettőzése által létrejött fantom, elnyelte, eltüntette a megjelenésnek mint olyannak a problémáját.”⁶ Ha viszont megvizsgáljuk ezt a *sum*ot, akkor azt találjuk, hogy létezése visszavazethetetlen egy konstituáló *egora*. Sőt, épp ellenkezőleg, világossá válik, hogy maga az *ego*, vagyis a tudat, ami Husserl feltevése szerint kielégítő módon hozzáférhető a reflexióban, maga *ez az ego* is egy fogalmi konstrukció, egy kivetítés eredménye, vagyis a végső eredet pusztá illúziója. Azt természetesen Patočka sem tagadja, hogy a fenomenális mezőnek mindig van egy központi perspektívája, a megjelenések egy bizonyos pólusa. Ám ezt a perspektíva–forrást nem szabad összekeverni egy „tudat–dologgal”.

A *sum* tehát alapvetőbbnek bizonyul mint az *ego*. Ez a gondolat önmagában még nem túl eredeti, megtalálható már Heideggernél, Sartre-nál vagy más formában Merleau–Pontynál és Ricoeur-nél. Egyvalami azonban mégis megkülönbözteti Patočka aszubjektívizmusát ezeknek a szerzőknek az *egotól* való elfordulásától. Az aszubjektív fenomenológia semmiféle rejtett struktúrát vagy invariáns alapzatot nem feltételez az emberi egzisztenciában, vagyis az *ego* alatti *sumban*. „Az énelges létező nem rendelkezik semmilyen megállapítható tulajdonsággal, ami ugyanakkor nem jelenti, hogy semmi vagy valami meghatározatlan lenne; meghatározottsága helyzetében és tetteiben van.”⁷ Az *ego* tehát nem egy metafizikailag rögzíthető centruma az értelemadásnak, hanem a természetes világ fenomenalitásának sajátos centráltsága, ami mögött azonban nincs semmiféle szubsztanciálisan azonos lét. Ennek az aszubjektív fenomenális pólusnak a meghatározottságai ugyanazok, mint a természetes világ jellemzői: időbeliség, mozgás, történetiség.

Egy kérdés azonban ezen a ponton nyugtalanító élességgel merül fel: láttuk, hogy Patočka következetesen megpróbál a metafizikai konstrukciók mögé pillantani és megpróbálja felszabadítani a tekintetünket. Az eredmény azonban az, hogy látszólag semmi nem marad az elemzésesei végén, amire támaszkodhatnánk. Sem a megjelenő világban, sem a világot tapasztaló tudatban nem találunk semmit, ami állandó és változatlan volna. Úgy tűnik, minden mozog, minden változik, minden egy Hérakleitoszi áramlás része. Nem vezet akkor ez az egész felfogás szélsőséges szkepticizmushoz? Nem fizet vajon túl magas árat a metafizikától való megszabadulásért Patočka? Mi marad itt végül a filozófiai gondolkodás számára a kérdésesen kívüli?

⁶ Patočka: *A husserli fenomenológia szubjektívizmus és egy 'aszubjektív' fenomenológia lehetősége*. In: Gond 13–14. 1997. 110. o.

⁷ Im. 112. o.

Többek között ezekre a kérdésekre is választ próbál adni egy nagyon fontos tanulmányában, amely a *Negatív platonizmus* (1953) címet viseli. Patočka egyetlen rendkívül jelentős változást lát a filozófia görög kezdeteiben, aminek minden későbbi esemény csak a következménye. Ez pedig a szókratészi attitűd átalakulása a platóni idealizmusba. Patočka szerint ennek a látszólag csekély változásnak hatalmas befolyása volt nem csupán a filozófia alakulására, hanem az egész európai történelemre. Ha még manapság is kulturális válságban élünk, akkor azért van, mert a metafizika még a jelenlegi világgépünket is meghatározza, az a metafizika, ami Platón ideaelméletével vette kezdetét. A metafizika mindig transzcendáló mozgást jelent,⁸ ennek a transzcenzusnak az ideáltípusos esete Platón ideája, amennyiben az ideát abszolút tárgynak vesszük. Ennek viszont súlyos következményei vannak. „Platón ideája abszolút tárgyként felhívás az emberhez, hogy állítsa magát az univerzum középpontjába, és hajtsa uralma alá, ahogy tulajdonképpen azzal, hogy osztozik az ideák univerzumában, a tudás ideájának segítségével uralja az egész intelligibilis és szenzibilis kozmoszt.”⁹ Ez a tendencia érdekes módon éppen az újkorban érvényesült, addig ugyanis a mitikus és teológiai beállítódás még megakadályozta az ember uralomvágyát. A válság gyökere tehát egészen a platóni filozófiáig nyúlik vissza. Patočka viszont feltételezi, hogy lehetséges az ideának egy olyan értelmezést adni, ami elkerüli az abszolút tárgyként való posztulálás csapdáját, az idea igazi értelmét azonban mégis megőrzi.

Az idea fogalmának ebben az új értelmezésében – a *Negatív platonizmusban* – Patočka meglehetősen közel kerül a kanti séma-fogalomhoz, anélkül, hogy a kanti transzcendentális idealizmus kontextusát felidézne. Úgy tűnik, három gondolat köré csoportosítja az idea „negatív” értelmezését. 1. Az idea valami olyasmi, ami nem abszolút tárgy, vagyis nem látható, a tapasztalat számára nem hozzáférhető, viszont minden láthatóságot és érthetőséget lehetővé tesz. Nem tárgyi módon azonosítható létezés, mégsem semmi. „Az Idea, ahogyan azt Platón leírta, ... kétségtelenül abszolút tárgy, magánvaló Forma; de alapvetőbb annál, ami mint alak és forma látható; maga az, ami lehetővé teszi a látást, szemlélést.”¹⁰ 2. Az idea sem a szubjektív, sem az objektív oldalhoz nem tartozik, hiszen nem a szubjektum adottsága és nem is tárgyi létező. Az idea tehát megelőzi a szubjektum–objektum szétválasztást. „Az Idea olyan meghatározás, melynek sajátossága, hogy ... a szubjektív és

⁸ „A metafizika természeténél fogva transzcenzust tételez föl minden világi létezőn túlra: ez a transzcenzus emeli fel egy új, 'igazi' létezőhöz.” Patočka: *Negatív Platonizmus*. In: Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony, Kalligram. 1996. 52. o.

⁹ Im. 72. o.

¹⁰ Im. 65. o.

objektív létező fölött áll.”¹¹ 3. Az ideának ugyanakkor nem csupán kognitív funkciói vannak, vagyis nem csak a tapasztalat lehetőség-feltételeit jelenti. Van egy másik szerepe is, ami viszont az emberi élet egészének a szempontjából jelentőssé teszi a helyes megértését. Az idea ebben az értelmezésben ugyanis nem csupán az, ami lehetővé teszi a látást és a tárgyiasítást, hanem az is, aminek köszönhetően mindig túl is tudunk lépni a konkrét, partikuláris tárgyon. Az idea tehát a szabadság mozgásának az alapja, ami túllendít az egyedi dolgokhoz való letapadásra és megnyit egy tágabb perspektívát. Az idea a tárgytól való elszabadulás, a distancia képessége is, anélkül hogy valamiféle rögzíthető általánost feltételeznénk, vagyis abszolút tárgynak tartanánk. „Persze az így értelmezett Idea sohasem szemlélhető önmagában, távol van attól, hogy magánvaló Tárgy legyen, csupán minden emberi tárgyiasítás eredete és forrása, de csak azért, mert mindenek előtt és alapvetően a realitás szorításából kiszabadító erő ... amely nélkül e valóság abszolút, megfordíthatatlan és meghaladhatatlan törvényként nehezedne ránk.”¹²

Patočka szerint e világ minden egyedi létezője és fenoménje relatív, de nem a tapasztaló szubjektumra, hanem az egészre mint olyanra nézve. A negatív platonizmus negativitása éppen azt jelenti, hogy elutasítja ennek az egésznek pozitív, ideális, intelligibilis, második valóságként való meghatározását. Ugyanakkor platonizmusról van szó abban a tágabb értelemben, hogy megpróbálja megőrizni azt a feltevést, hogy az idea valamilyen általános, túl a partikuláris eseteken. A negatív platonizmus morális aspektusa a Jó ideájának átértelmezésében jelenik meg. A Jó ideája nem transzcendens realitás, nem azonos valamely egyedi létezővel, de nem is morális törvény. És mégis általános jelentése van az emberi egzisztencia számára. A Jó ideája valami olyasmi, ami az egyedi eseményeken és konfliktusokon túlmutat, ami kijelöl egy irányt anélkül, hogy tárgyiasítaná ezt metafizikai módon. Azt mutatja, hogy a lehetőségeink mindig többet tartalmaznak az egyedi tárgyakhoz és problémákhoz való lerögzülésnél. Az Idea ebben az értelemben túl van a tudat és a világ kettéválasztásán, vagyis túl van az egyedi létezőkön és szorosan kötődik a szabadság fogalmához. A szabadság Patočka szerint nem indeterminizmus, nem is a belevettség felismerése, hanem az a lehetőségünk, hogy transzcendáljuk az egyedi tapasztalatokat és feladatokat. A szabadságnak csakis a természetes világban élő ember lehetőségeinek kontextusában van értelme. Ennek a szabad mozgásnak az irányát pedig felfoghatjuk mint egyfajta ideát, nem mint platóni abszolút létezőt, hanem

¹¹ Im. 67. o.

¹² Im. 66. o.

mint a lehetőségeink sémáját. A negatív platonizmusban meghatározott Jó ideája Patočkánál a felelősség fogalmán keresztül nyeri el az értelmét.

A FELELŐSSÉG ASPEKTUSAI

Ahogy már szó volt róla, Patočka szerint az ember létezését a természetes világban három alapmozgás mentén érthetjük meg. Az első az a mozgás, ahogy gyökeret eresztünk és megtaláljuk a helyünket a világban, ahogy a gyermeket elfogadja a közössége, ő pedig beletanul a közösség életébe és szokásaiba. A második az önfenntartás és önmeghosszabítás mozgása, vagyis a munka, a társadalmi élet, a konfliktusok, a küzdelem világa. A harmadik pedig az önmeghaladás, a transzcendencia mozgása, amiben az ember meghaladja az előző szintek kötöttségeit. Ez utóbbi mozgás nem csupán a filozófia, hanem a történelem és az etikai felelősség forrása is. A tekintet megszabadulása az egyedihez való tapadástól: „az, amit azelőtt nem láttunk, most láthatóvá válik.”¹³

Életünk java része azonban a második mozgásban zajlik, a jelenhez és a jelen érdekeihez kötve. Enélkül a mozgás nélkül az emberi élet nem is lenne lehetséges. Ez az a szféra, amiben eredetileg élünk, a szociális élet, a szenvedés, a munka szférája. „Ez az átlag, az anonimitás, a szociális szerepek birodalma, amiben az emberek nem önmaguk, nem egzisztenciák a szó teljes értelmében, hanem a szerepeikre redukálódnak.”¹⁴ Ezért egyáltalán nem olyan meglepő, hogy a metafizikai tendenciák olyan jelentős szerepet játszhattak a történelemben. Azoknak az embereknek, akiknek az életét meghatározza a szenvedés és a munka, szükségük van támaszra, szükségük van arra, hogy megkönnyebbüljenek. A metafizika az ember világban létezésének inautentikus formája, ami a fedezék iránti szükségletéből adódik, a fedezéket nem csupán fizikai, hanem pszichológiai és szellemi értelmében is véve. A metafizika egy olyan szellemi fedezék, ami biztonságot nyújt. A metafizika azonban nem megoldás a problémákra és erre csak a harmadik mozgásban ébredünk rá, amit Patočka az Igazságba való betörésnek nevez, s aminek a kulcsszava: a felelősség. A következőkben megpróbálom Patočka felelősség fogalmát illetve ennek a fogalomnak a különböző aspektusait rekonstruálni.

A felelősség értelme elsősorban is negatív: minden olyan inautentikus létformával szembeni küzdelmet jelent, ami elfedi előlünk az „igazság” és a legsajátabb lehetőségeink felismerését. „Ebben (az igazi – U.T.) értelemben

¹³ Patočka: *Body, Community, Language, World*. Chicago, Open Court. 1998. 151. o.

¹⁴ *Im*. 151. o.

a harc elsősorban azt jelenti, hogy legyőzzük az önkábítást, önmagunk szétszórását az elidegenedett jelen ismételt pillanataiba.¹⁵ A felelősség tehát nem más ebben az értelemben mint megpróbálni visszatérni önmagunkhoz a kábultságból, a mindennapos tevékenység dolgok és elfoglaltságok közötti szétszóródásából. A felelősség egy új látás szabadsága: „a szabadság nem liberum arbitrium, nem a kötelességtől való szabadság, hanem minde- nek előtt olyan szabadság, mely a létezőt nem torzítja el, hanem meghagyja annak, ami.”¹⁶ A felelősségnek tehát nem csak praktikus értelme van, a praxist a mindennapos tevékenység értelmében véve, hanem általános vagy elméleti értelme is. Ekkor pedig a kábultság és önáltatás elleni küzdelem a metafizika elleni küzdelmet jelenti. A metafizika kettős értelemben csalja meg a tekintetünket: egyrészt elhíteti velünk, hogy létezik egy másik, jobb, tökéletesebb világ, aminek nincs köze a konkrét, természetes világunkhoz, másrészt pedig elhíteti, hogy lehetséges a dolgok és problémák végérvényes, változatlan magyarázata. A filozófia felelőssége ezzel szemben abban áll, hogy a vélt bizonyosságokat újra és újra kérdésessé tegye. „A filozófiának elsősorban azon kell fáradoznia, hogy az általános, állítólagos bizonyosságok felszíne alatt kinyomozza a valódi kérdéseket. ... Ez azt is jelenti, hogy a magától értetődő problematizálásával szabadabbá tesszük pillantásunkat és kiteszük magunkat a mélyebb igazságnak, amelyet ez a metafizika eltakar előlünk.”¹⁷ A felelősség tehát ebben az első, negatív meghatározásban kettős küzdelmet jelent, egyfelől a mindennapi élet kábultsága, a megszokásba és a megkönnyebbülésbe való menekülés ellen, másfelől pedig a metafizika egész életünket átható vélt bizonyosságai ellen.

A felelősség pozitív értelmét már nehezebb meghatározni. Utolsó befejezett írásában, *Az értelem kérdése a nihilizmus korában* című 1977-es tanulmányban, Patočka az emberi élet elidegenedésének formáiról beszél Dosztojevszkij odúlakójának figuráját elemezve, és azt írja, hogy a mindennapi életet élő ember önmagától, a másiktól és a léttől való elidegenedésben él.¹⁸ Ez a hármas felosztás, úgy tűnik, kijelöli azt a hármas értelmet is, amelyben a felelősségről beszélhetünk: felelősség önmagamért, felelősség a másikkért és felelősség a létért.

¹⁵ Patočka: *A természetes világ és a fenomenológia*. 75-76. o.

¹⁶ Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 292. o.

¹⁷ Patočka: *A természetes világ és a fenomenológia*. 54. o.

¹⁸ Patočka: *Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus*. In: *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert*. Stuttgart/München, Anstalt. 2002. 245. o.

Az önmagamért viselt felelősség a köznapiság meghaladását jelenti az individualitás bármilyen (pl. orgiasztikus) elvesztése nélkül.¹⁹ A modern értelemben vett Én nem valami eleve adott, a tudatos tevékenységek valamilyen szubsztanciális alapzata. Patočka szemében a történelem kezdete, a modern individuális szubjektum felbukkanása és a szabad felelősség megjelenése ugyanannak a mozgásnak három aspektusa. „Úgy véljük, hogy az én ebben az értelemben a történelem hajnalán bukkan fel, és abban áll, hogy nem veszünk el a szakrálisban ... hanem kérdések felelősségteljes feltevésével éljük meg.”²⁰ A kérdésessé tétel és az önmagamért viselt felelősség pedig ahhoz a szókratészi–platóni gondolathoz vezet vissza, amit a „lélek gondozása” fejez ki. A lélek gondozása pontosan a felelősség vállalását, a tekintet szabaddá tételét és a Jó ideája, vagyis az igazabb létezés felé való mozgást jelenti.

A szubjektivitás problémája szorosan kötődik a szókratészi attitűdhez, amely nem akar megmaradni a különösben való feloldódásban, hanem megpróbál az egész felé előrehatolni, anélkül, hogy egy metafizikai „másik világot” posztulálna: a felelősség önmagamért így szorosan kötődik az egészszel, a Léttel szembeni felelősséghez. Mindazonáltal kissé furcsán hangozhat, hogy Patočka szerint felelősek vagyunk az egészért. Vajon nem az egész az, ami életet ad nekünk és lehetővé teszi, hogy fennmaradjunk? Mit jelent akkor ez a felelősség? Pontosítsuk Patočka gondolatát: a kérdező mozgásban az egészet természetesen nem mint a létező totalitását keressük, arról van szó, hogy az értelem forrását kutatjuk, ami több mint a különös értelmek aggregátuma. Az egészért vagy a Létért viselt felelősség tehát nyitottságot jelent. Csak e nyitottság által történhet meg az igazságba való áttörés, vagyis az egzisztencia harmadik mozgása. A nyitottság pedig a Lét és a létező közötti különbség felismerése. Itt félreismerhetetlen a heideggeri hatás.

A felelősség fogalmának bemutatása során ezen a ponton azonban két problematikus elemhez jutunk. Egyfelől nem világos, hogy mi a felelősség és a másik viszonya, vagyis az, hogy mit jelent a felelősség a másikért, másfelől pedig ugyancsak kérdéses, hogy a metafizikai öncsalás elleni harc, valamint a lélek gondozása és a nyitottság a Léttel szemben vajon nem valamilyen önmagának elégséges szubjektumot feltételez-e, aki egy akarati aktus révén, pusztán saját erejéből törne át az autentikus életbe?

1. LÁSSUK ELŐSZÖR AZ ELSŐ PROBLÉMÁT: Patočka leírásaiból úgy tűnik, hogy az interszubjektív viszonyok csak a harmadik mozgásban nyerik el a fon-

¹⁹ „meghaladjuk a köznapiságot anélkül, hogy magunkról megfeledkezve belezuhannánk a sötétség bármilyen csábító szakadékába.” Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 335. o.

²⁰ Uo.

tosságukat. Hangsúlyozza ugyan, hogy a világot minden pillanatban megosztjuk másokkal (anya–gyermek viszony, szexualitás, családi kötelékek az első szinten, szociális–politikai viszonyok a másodikon), a másikkal való viszony azonban csak a harmadik szinten nyeri el igazi értelmét: miután a szubjektumban magában megtörtént az átfordulás. A felelősség a másikért tehát inkább csak a tágabb felelősség, vagyis a felelősség a Létért alelete. A másikért viselt felelősség problémája a heideggeri létgondolat hatására alárendeltté válik. A legfontosabb kétségtelenül a Léttel szembeni nyitottság megszerzése. A felelősséget Patočka még a szeretet fogalmával is összekapcsolja, ám a szeretet itt sem emberek közötti viszonyt, hanem a létre való orientáltságot jelent. „A szeretet ... a halhatatlan Lét oldalához tartozik. A lét nem az, amit szeretünk, hanem az, *ami által* szeretünk, ami a szeretetet *adja*, aminek az alapján lenni hagyjuk a dolgokat annak, amik.”²¹ Ez a szeretet tehát nyitottság a világon belüli létezők és a világ iránt. S mint ilyen inkább nevezhetnénk esztétikai, mint etikai szeretetnek. Patočka a következő árulkodó hasonlattal jellemzi: olyan, mint a művész szeretete, ami „hagyja a dolgokat önmagukból kibontakozni”²², vagyis ami a lét és létező közötti különbségben a valódi fenomenéhez próbál előrehatolni egy meditatív pillanatban. Nem pedig olyan mint az emberi szeretet, ami másikhoz vezet.

2. A SZABAD FELELŐSSÉG, ami a legmagasabb emberi lehetőséget fejezi ki, valamiként mégis az emberi akarathoz és aktivitáshoz kapcsolódik. Ez pedig ellentmondani látszik a Patočka által kidolgozott fenomenológia aszubjektivizmusának. Kérdés, hogy a felelősség mozgásának nincsenek-e olyan motívumai, amelyek valamiképp megelőznék a szubjektum aktivitását? Patočka a felelősség fogalmának felébredésével kapcsolatban gyakran beszél egy olyan élményről, ami nem köthető semmiféle aktív elhatározáshoz, hanem mélyen az emberi létezés passzivitásában zajlik. Ezt az „értelemvesztés tapasztalatának”, „a naív bizonyosság megrendülésének” és az „elfogadott értelem megrendülésének” nevezi. A megrendülésnek (*Erschütterung*) ez a tapasztalata azonban mindig „kívülről” érkezik, meglepi az embert, aki az értelem birtokában hiszi magát, a megrendülés ezen élményének tehát semmi köze a tudatos gondolkodásból fakadó akarathoz.

Patočka szerint azonban a megrendülés nem csupán az egyike a lehetséges emberi tapasztalatoknak, hanem ennél többet jelent: az értelem megrendülése az az alapvető lehetőség, hogy a különös létezőtől elforduljunk, és az elidegenedésből, önámításból, önfelejtésből betörjünk az igazság mozgásába. Noha Patočka nem beszél a passzív és aktív motívumok viszonyáról

²¹ Patočka: *Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus*. 249. o.

²² *Im*. 250. o.

a szabad felelősség mozgásának kialakulásánál, mégis úgy tűnik a leírásai-
ból, hogy a szabad, autentikus létet meg kell hogy előzze valamilyen ese-
mény, ami az embert mélységes passzivitásában éri.²³ A passzív motívum és
a szabadság tudatos akarása között azonban paradox viszony áll fenn:
valamilyen passzív értelemvesztés nélkül nem kezdődhetne el az öncsalás
elleni tudatos harc, másfelől, egy pusztán elszenvedett eseménynek aktív és
tudatos akarat nélkül, ami a szabadság mozgásába elvezetne, semmi értele-
me nem lenne. Egy ilyen élmény csupán néma és formátlan szenvedést
jelentene. Csak akkor beszélhetünk tehát megrendülésről, ha a megrendítő
esemény a kérdések és problémák új mezejét nyitja meg. A megrendülés
nem értelmetlenséghez vezet, hanem az értelem forrásához, a kérdések
megfogalmazásához és a tekintet megtisztításához.

Nem a Lét az, ahonnan a megrendülés az emberhez elérkezik, a Lét
megpillantását ez csupán lehetővé teszi. A megrendítő Patočka szerint – és
felelősség fogalma itt válik el világosan pl. Lévinas felelősség értelmezésétől
– elsősorban a történelem. A történelem az a transzcendencia, ami újra és
újra megrendít, nyitottá tesz és lehetővé teszi a szabad felelősséget. A törté-
nelem maga is a felelősséggel kezdődik²⁴, másrészt az értelem megrendíté-
sével újra és újra elindítja a felelősség felé tartó mozgást.

A felelősség fogalma Patočka elemzéseiben legalább három értelemben
kapcsolódik a transzcendencia fogalmához, a transzcendencia kifejezést itt
nem vallásos, vagy metafizikai, hanem fenomenológiai értelemben véve,
vagyis olyan mozgásként, ami az egyeditől az értelem horizontja felé, majd
az adott horizonttól a végső horizont felé vezet. 1. Az egyedi létezőktől való
elfordulás és az egészhez, vagyis a végső horizonthoz való odafordulás
mozgása jelenti az emberi világbanlét harmadik egzisztencialehetőségét. Az
igazság mozgása transzcendáló mozgás, a megszokott értelem elhagyása. 2.
A felelősség mozgása küzdelem a mindennapi és a metafizikai öncsalás
ellen, vagyis túlemelkedés az adott és elfogadott értelem horizontján. A
felelősség mint a lélek gondozása és mint nyitottság a Létre tehát ennek a
transzcendáló mozgásnak a tudatos fenntartása. 3. Hogy a patočkai felelős-
ség fogalom, az autenticitás heideggeri nyomaival együtt mégis miért nem

²³ Ez a kérdés egyértelmű párhuzamot mutat avval a problémával, hogy a fenomenol-
ógiai redukciónak vajon vannak-e passzív motívumai, vagy pusztán az
intellektuális belátástól és az akarattól függ.

²⁴ „annak a metszésvonalnak, melyet mint a történelem előtti kor és a tulajdon-
képpen történelem választóvonalát próbáltunk meghatározni, voltaképpen
lényege talán éppen abban van, hogy megrendül az emberiség életét egészen
addig hatalmában tartó értelem naív bizonyossága, és ez a megrendülés az
élet sajátos átalakulásához, a politika és a filozófia ... létrejöttéhez vezet.”
Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 301. o.

szubjektívizmus vagy antropológiai gondolat, arra a felelősség és a transzcendencia harmadik összefüggése ad magyarázatot: a felelősség mozgása az értelem megrendülésével veszi kezdetét, ez a megrendülés azonban nem a szubjektum elhatározásából fakad, hanem passzív élményként adódik. A megrendülés kívülről érkezik, egy olyan horizont felől, ami még láthatatlan a tudat számára. Patočka szerint ez a történelem értelme: a történelem nem elsősorban események összefüggő, elmesélhető rendje, hanem tágabb horizont, a visszafordíthatatlan és megrendítő változások közege is. Az, ami újra és újra felborítja a szerény, de biztos értelemhorizontot, az egyfajta transzcendencia, amennyiben kívülről, megjósolhatatlanul és kivédhetetlenül tör be az élet megszokott és elfogadott menetébe. Patočka ezt hívja történelemnek: „a történelemben nem arról van szó, ami megcáfolható vagy megrendíthető, hanem a megrendítő iránti nyitottságról.”²⁵

A negatív Platonizmus értelmében vett Jó ideája tehát nem valamiféle korokon és kultúrákon túli ideális állandó, hanem a felelősség mozgása, ami csakis transzcendáló mozgásként, a vélt bizonyosságok szakadatlan megkérdőjelezéseként érthető. Az emberi egzisztencia három mozgását talán megfeleltethetjük a moralitás három formájának és így világosabbá válik a fenomenológiai alapon nyugvó felelősség fogalmának morális értelme.

A moralitás mint az erkölcsi viselkedés valamilyen előzetesen adott kódja megfelelne az első mozgásnak: ez a vallásos és tradicionális moralitások esete. Azért teszek valamit, mert szeretnék megfelelni az isteni törvényeknek, vagy közösségem elvárásainak. A második mozgásnak ezzel szemben a racionális cselekvők moralitása felel meg. Ezen a szinten a moralitás a szociális élethez, a racionalitáshoz, a politikához és a törvényhozáshoz kötődik. Az erkölcsiség nem vallásos, racionális megalapozása a felvilágosodástól kezdve a modern kor törekvése. Ez azonban nem csupán metafizikai kísérletnek, hanem sikertelen kísérletnek is bizonyult, mivel úgy tűnik, a morális viták nem eldönthetőek és a morális ítéleteknek nincs egyetemes alapzatuk. Patočka szerint a moralitás csak a harmadik mozgás, a transzcendencia mozgása felől nyeri el az értelmét. Ekkor azonban az erkölcsiség értelme, a Jó ideája és az autonóm szabadság immár nem kapcsolható valamilyen racionális fundamentumhoz. Nincs is konkrét tartalma, értelme sokkal inkább a tekintet szabadabb tételében és az igazság iránti nyitottságban van. Patočka tehát a felelősség fogalmával nem a moralitás szilárd alapzatát akarta feltárni, hanem azt a horizontot igyekezett megmutatni, amibe minden morális ítélet valamilyen módon illeszkedik és amiből minden morális cselekvés az értelmét nyeri.

²⁵ Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 288. o.