

szempontjából meggyőződéssé válna, vagyis a lelkiismeret és a meggyőződés között különbségek, szétrajzások fedezhetőek fel. Ahhoz, hogy a megnyilvánuló lelkiismeret meggyőződéssé váljon az adott szituációban, arra van szükség, hogy a politikus, a nyilvánosság egyéb szereplői meggyőzzenek másokat álláspontjuk elfogadhatóságáról.<sup>591</sup> Márpedig, ez mégsem történik automatikusan.

Mindez azt is jelenti, hogy nem mondhatunk le az imént kiemelt szcénikus tér *hatalmi* analiziséről, hiszen ezen elemzés tesz bennünket érzékennyé, hogy milyen feltételek közepette megy végbe a lelkiismeret normalizációja, alkalomadtán hatalomszempontú kondicionálása. A hangok rezonáló, „szcénikus”, „mediális”, „médiумok által átszelt”<sup>592</sup> terét kell érvényre juttatnunk, amely kapcsán kialakul a „lelkiismeret” hangja. Ez nem azt jelenti, hogy megvonjuk magunktól azt a lehetőséget, hogy „saját” hangunk legyen, hanem azt a fejleményt kell észrevenni, hogy minden önvonatkozási aktusban megnyilatkozik valamilyen idegen dimenzió is. Ahogy tekintetünk a hozzánk képest idegen fényforrások fényét veri vissza, hangunk is mindig valamilyen módon visszhangzik. Ebbe a térbe kell elhelyeznünk a lelkiismeret „hangját”.

---

## AZ INTERIORITÁS ÉS A LÉLEK ISMERETE

---

ULLMANN TAMÁS

A tudat, a lélek és az individualitás fogalmi szoros összefüggést mutatnak a Descartes-tal kezdődő hagyományon belül. A XIX század végén azonban elkezdődik egy nagyhatású átalakulás, ami a tudat illetve lélek metafizikai fogalmának válságaként írható le. A következőkben ennek a válságnak és szövevényes átalakulásnak néhány aspektusát próbálom megközelíteni elsősorban az „interioritás” fogalmán keresztül. Így kerülnek egymás mellé olyan, egymástól látszólag nagyon eltérő gondolkodók, mint Nietzsche, Wittgenstein, illetve Husserl és Heidegger. Az előadás alaptézise szerint a szubjektum fogalmának különféle új változatai néhány alapvető – nevezziük így – strukturális mozzanat tekintetében hasonlóságot mutatnak. 1) A hagyományos szubjektum fogalom kritikája az *interioritás* fogalmára irányul. 2) Az ezzel szemben javasolt szubjektum-fogalmak *sokaságként* jelennek meg, olyan sokaságként, amelynek valamilyen összetartó princí-

<sup>591</sup> Ricoeur, *ibidem*, 221.

<sup>592</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M., 2004., 192. Waldenfels ezt a gondolatot Merleau-Ponty módján egyfajta testközöttség segítségével magyarázza, ami azt is jelenti, hogy van analógia az önlátás és az önhallás között. Mint ahogy önmagunkat csak a tükörben láthatjuk meg, úgy a visszhang, a hang oda-vissza történő mozgása teszi lehetővé azt, hogy halljam önmagamot.

piumra van szüksége. 3) Ez a princípium nem a testhez, a lélekhez, vagy az azonosság más, „szubsztanciális” forrásához köthető, hanem az *autentikus lét* gyakorlati, etikai fogalmához.

Descartes nagy intuíciója a *cogito*-ra vonatkozóan egy olyan tudat-fogalomban öltött alakot, ami tulajdonképpen a XIX század végéig érvényben maradt. E tudat fogalom előfeltévei a következők: 1) A tudat önmaga számára közvetlenül hozzáférhető az immanenciában. 2) A tudat az evidens ismeretek szférája. 3) A tudatban megjelenik a külvilág, de csak közvetve, a leképezés révén. Ezeket az alapvetően ismeretelméleti meghatározásokat egészíti ki két további, az újkori metafizikában meghatározónak bizonyult tétel: 4) A tudat a testtől alapvetően különböző lélekhez köthető. 5) Ez a tudat képezi az autonóm személyiség központját, vagyis egyszersmind az erkölcsiség alapja is. Különbséget kell azonban tennünk az én-tudat alapélménye és e nehezen megragadható élmény különféle – ontológiai, metafizikai, etikai, stb. – megfogalmazásai között. Úgy is kifejezhetnénk a szubjektum fogalmának átalakulását, hogy Descartes intuíciója tovább él a modern korban, az interioritás fogalma köré szerveződő metafizika azonban fokozatosan eloldódik tőle.

---

\* A tanulmány az OTKA T 049724 számú pályázatának segítségével jött létre

## 1. A TUDATOSSÁG KRITIKÁJA ÉS AZ ÖNTEREMTÉS KÖVETELMÉNYE

Jól tudjuk, hogy Nietzsche sokféle és eltérő szempont alapján kritizálta a tudat, a szubjektum illetve a lélek hagyományos fogalmait. A belső és külső, vagyis az interioritás és exterioritás különbségének elutasítása visszatérő mozzanata ennek a kritikának. Leibnizre támaszkodva utasítja el azt a hagyományos felfogást, hogy mivel minden képzet az én képzetem, ezért egyszersmind minden képzet tudatos is. Leibniz a *petite perception*-ok leírásával szakított először evvel a meggyőződéssel és Nietzsche ebben egy döntő felfedezést lát. A *vidám tudomány* 354.§.-ában ezt írja: „Ugyanis tudnánk gondolkodni, érezni, akarni, emlékezni, sőt tudnánk a szó minden értelmében ’cselekedni’ is, és mindennek mégsem ’kellene elhatolni a tudatunkig’.”<sup>593</sup> A tudat hagyományos definíciója azon a magától értetődőnek vett tételen nyugszik – legalábbis Nietzsche ábrázolásában -, ami szerint a tudat mindig

---

<sup>593</sup> Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997. 268. o.

öntudat, vagyis önmagunkról, a tudati működéseinkről való tudat. Az újkori gondolkodás számára minden tudati működés alapja az *öntudat*: s mivel valójában minden probléma végső filozófiai magyarázata a tudatra vezethető vissza, ezért az öntudat középponti, metafizikai szerepe megkérdőjelezhetetlen evidencia a korszak egészében.

A leibnizi tudattalan észleletek belátására támaszkodva Nietzsche szakít ezzel az egész hagyománnyal. Az ösztönök fizioológiájára alapozott gondolatmenete a következő tételre épül: „Az egész élet lehetséges volna anélkül, hogy egyben a tükörben is lássuk önmagunkat.”<sup>594</sup> Az élet minden szinten képes az öntudat feltételeitől függetlenül működni, még akár az ember esetében is. Az öntudat tehát nem e működés alapzata, hanem csupán öntükrözése, vagyis egy másodlagos, sajátos kísérőjelenség. Ám ha ez így van, akkor meg kell tudnunk magyarázni, miért olyan erős a kényszer, hogy öntudatot alakítsunk ki magunkban. A magyarázatban Nietzsche több szempontból is a nyelvre hivatkozik.

1) A tudat kialakulásának elsődleges motivációja a *kommunikációs igény*. Az ember biológiailag túlságosan kiszolgáltatott és gyenge lény ahhoz, hogy képes legyen egyedül megbirkózni az élete során felmerülő nehézségekkel és elhárítani a rá leselkedő veszélyeket. „Az embernek mint a legveszélyeztetettebb állatnak *szüksége volt* védelemre, segítségre, szüksége volt hozzá hasonlókra, ki kellett fejeznie igényeit, meg kellett tanulnia megértetni önmagát – és mindehhez először is 'tudatra' volt szüksége, tehát 'tudnia' kellett, mi is hiányzik neki, 'tudnia' kellett, mit érez, 'tudnia' kellett, mit gondol.”<sup>595</sup> Meghökkenítő gondolat, hogy az öntudat, amit a legmagasabbnak érzünk magunkban, sőt a legemberibbnek, Nietzschénél nem más mint a kiszolgáltatottság következménye. Azért tudok az érzéseimről és a szükségleteimről, hogy másoknak elpanaszolhassam és másoktól segítséget kaphassak. Kiszolgáltatottság, kommunikációs igény és tudat kéz a kézben járnak. Nietzsche azzal borítja fel a tudat hagyományos fogalmát, hogy a metafizika megalapozási igényével szemben a tudat genealógiáját adja.

2) Lényeges mozzanat, hogy a tudati működést vagyis a gondolkodást nem azonosítja a tudatossággal: „az ember, mint minden eleven teremtmény állandóan gondolkodik, de nem 'tud': a *tudatos* váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a *legfelületesebb, leghívtványabb* része.”<sup>596</sup> A tudatosság pedig, mivel rá van utalva a nyelvre, valójában *nem individualja* az embert, hanem épp ellenkezőleg, a szavak általánosságán keresztül az általánoshoz, a közösségihez, a csordaszerűhöz köti. Az ember tehát nem individualitását tudatosítja önmagában, épp ellenkezőleg önmaga megismerésével és önmaga tudatosításával valójában azt tudatosítja, ami átlagos

---

<sup>594</sup> U.o.

<sup>595</sup> i.m. 269.o.

<sup>596</sup> i.m. 270.o.

benne. Ezt leginkább a nyelv és a nyelvi fogalmak sajátos működése alapján láthatjuk be: a nyelv ugyanis átlagolja és általánosítja a tapasztalatot. A nyelv nem semleges közeg, hanem az általánosító fogalmakon keresztül ellaposítja a tapasztalatot. Az élet nem tudatos, nem nyelvi, hanem ösztönös, érzelmi, akarati intenzitása veszt az értékéből, mihelyt a tudat, a nyelv és az értelmezés hatókörébe kerül.

3) A nyelvhez kapcsolódó harmadik mozzanat, ami meghatározza a tudat metafizikai fogalmát, a nyelv *grammatikai* szerkezete. A nyelvtant több helyen is népi metafizikának nevezi Nietzsche. Ez alatt a következő értendő: a nyelv nem csak az általánosító fogalmakon keresztül torzít, hanem a nyelvtani struktúrán keresztül is. Nietzsche szerint metafizikai fogalmainkat a nyelv logikája alapján alakítjuk ki. A szubjektum fogalmáról például így ír: „A grammatikai szokást követve következtetünk: 'Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny, következőképp...'. A régebbi atomisztika nagyjából ugyanezen séma szerint keresett ahhoz az erőhöz, amely hat, még egy rögcseke matériát, amelyben az székel, amelyből kiindulva hat, az atomot.”<sup>597</sup> A nyelvi logika alapján gondolunk el mindent az oksági hatás viszonyában: ami történik, az egy olyan okozat, amihez feltétlenül léteznie kell valami oknak. Az én – az atom, a szubsztancia, stb. mintájára – egy ilyen kényszerűen konstruált ok. Az én hagyományos fogalma ezért leginkább az atomi, hordozó, szubsztanciális létezés mintájára alakult ki. Ám ahogy az atomizmus nélkül is lehetséges az erő fogalmát elgondolni – jegyzi meg Nietzsche –, ennek mintájára „egy napon talán még ahhoz is hozzászokunk majd, hogy a logikusok is elboldogulnak ama parányi 'valami' (amivé a tiszteletre méltó öreg én zsugorodott) nélkül.”<sup>598</sup>

4) A nyelvvel kapcsolatos negyedik mozzanat a nyelv *metaforikus* jellege. Talán ez a nietzschei belátás rugaszkodik el legjobban a hétköznapi meggyőződéseinktől (vagyis attól, amit Nietzsche népi metafizikának nevez). A *nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (1873) című korai szövegben egy olyan nyelvfilozófiát mutat be, ami szerint a nyelv eleve meghatározza és befolyásolja minden tapasztalásunkat. A nyelvi működés ugyanis metaforikus átalakítások bonyolult szövedékén nyugszik: „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új s más szféra kellős

<sup>597</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, Műszaki, 2000. 20. o. Ugyanez a gondolat egy későbbi megfogalmazásban: „Az erő mozgat, az erő okoz’ és így tovább, egész mai tudományunk, hűvössége és szenvtelensége ellenére, a nyelv csapdájába esett, és nem tud szabadulni az ’alanyok’, a ’szubjektumok’ gyámkodásától.” Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1996. 45. o.

<sup>598</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. i.m. 20. o.

közepébe.”<sup>599</sup> A metafora itt elsősorban a különböző szférák összevonását, egymásra vonatkoztatását jelenti. Idegi inger és kép az első metaforikus átvitel, kép és szó a második metaforikus átvitel. Ilyen tág értelemben véve tehát a nyelv nem úgy működik, hogy dolgokra referál, majd ez alapján új, metaforikus értelmeket hoz létre. Nietzsche gyökeresen szakít ezzel a hagyományos felfogással: szerinte a nyelv eleve létrehozza a dolgokat a metaforikus átvitelek szövevényes mozgásával.<sup>600</sup> Ennek a felfogásnak sokféle következménye van: a) Teljesen hiábavaló arról ábrándozni, hogy magukat a dolgokat ismerjük meg. b) Maga az igazság is illúzió. c) Az akaró és cselekvő én egy-ége is valamiféle metaforikus összevonás eredménye: ha van is ilyen én, az akkor sem valami egységes entitás az akarások, cselekvések, gondolatok és kijelentések mögött, hanem összetevők rendkívül bonyolult szövevénye. Az igazság fogalma, s evvel együtt a metafizika alapfogalmai, a magánvaló dolog, a megismerő én, stb. antropomorfikus illúzióként lepleződik le. Összefoglalva tehát: A szubjektum, az én, a tudat más filozófiai alapfogalmakhoz hasonlóan csupán egy *hiposztázálás* vagy *projektálás* eredménye: az én fogalma alapvetően metaforikus fogalom, vagyis nem egy valóságosan létező entitásra referálunk vele. Ez a belátás természetesen gyökeresen átalakítja az énhez, tudathoz, lélekhez való hozzáállásunkat, sőt, megváltoztatja ezek szerepét a gondolkodásban. A kérdés tehát most az: hova köti az Én fogalmát Nietzsche, miután eloldotta egy alapvető metafizikai entitás képzetétől?

Ez az új rögzítés a lélek fogalmán keresztül vizsgálható meg. Nietzsche elutasítja a lélekkel kapcsolatos hagyományos téziseket, amelyek szerint a lélek és a test radikálisan különböző entitások és a lélek azonos a szubjektummal. Az *Így szólott Zarathustrában* olvashatjuk a következőket: „Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja csupán: valami testi [und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe].”<sup>601</sup> A lélek tehát nem hogy nem uralja a testet, hanem épp ellenkezőleg: része a testnek, valami testi és működésében testi hatásoknak és késztetéseknek van alávetve. Nietzsche nem csupán tagadja a lélek testtől független, önálló létezését, de a lélek fogalma körüli félreértéseket egyenesen az egyik legsúlyosabb meta-

---

<sup>599</sup> Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford. Tatár Sándor. In: *Athenaeum. A francia Nietzsche-recepció*. 1992 I/3. 6. o.

<sup>600</sup> „A nyelv, keletkezését tekintve, a pszichológia legkezdetlegesebb formáihoz tartozik: durva, fétisszerű közegbe jutunk, ha tudatára ébredünk a nyelv-metafizika, magyarul az ész elemi előfeltevéseinek. Ez mindenütt cselekvőt és cselekedetet lát; az akaratban mindenkor okként hisz; hisz az Énben, az Énben mint létben, az Énben mint szubsztanciában és mindenre projektálja az Én-szubsztanciába vetett hitét – és csak ezzel alkotja meg a ’dolog’ fogalmát...” Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2004. 27. o.

<sup>601</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2000. 41. o.

fizikai tehernek érzi a gondolkodáson. A metafizika nem más mint a testtől független lélek története: ezért meg kell írni a lélek nem metafizikai történetét, vagyis a modern lélek-fogalom genealógiáját, ami kizárólag a test fogalmának vezérfonala mentén lehetséges.<sup>602</sup>

Az én és a lélek fogalma helyébe Nietzsche a *Selbst* (önmaga) fogalmát állítja. A *Selbst* strukturális egységet hoz létre az akaratok, ösztönök, vágyak és gondolatok szövvényéből, anélkül, hogy ez az egység bármilyen Énentitásra támaszkodnék. „Gondolataid és érzéseid mögött ott áll a tested meg tested önnönmagája [*Selbst*]: a *terra incognita*. Mivégre támadnak épp ezek a gondolataid és érzéseid? Tested önnönmagája akar velük valamit.”<sup>603</sup> Ez az önmaga azonban sokértelmű: mindenestre nem azonos az öntudat énjével. 1) Az önmaga elsősorban is nem egy külső instancia az ösztönökhöz képest, hiszen lehet úgy is érteni, mint az azt ösztönt, ami uralkodóvá válik a többi fölött. Ilyen értelemben az önmaga lakja a testet, sőt azonos a testtel. 2) A *Selbst*-nek ugyanakkor megtalálhatjuk Nietzsche-nél egy erősebb fogalmát is, ami az önteremtés, önmagává válás fogalmaival rokon. Elég ha ebben az összefüggésben az *Ecce homo* alcímére utalunk: „*Hogyan lesz az ember azzá, ami.*” A nietzschei válasz: azáltal, hogy alakítja önmagát, hagyatkozni mer az ösztöneire és a testére, el mer oldódni a tudatos gondolkodástól. A *Selbst* ebben a formában az önteremtés eredménye, ám semmi esetre sem valami állandó és meghatározott, hanem olyasmi, amit újra és újra meg kell valósítani.

Az önteremtés eszméje azonban tovább bonyolódik az örök visszatérés gondolatának felbukkanásával az *Így szólott Zarathustrában*: az igazi énünk az, ami – Zarathustra szerint – képes elviselni az örök visszatérés gondolatát. Ez a felfogás a *Selbst* második jelentéséhez kapcsolódik, hiszen az örök visszatérés gondolata csak úgy lesz elviselhető, ha az igenlő és teremtő erőket hozzuk elő magunkból: csak úgy tudjuk hordozni az örök visszatérés súlyát, ha azzá válunk, amik valójában vagyunk. Az örök visszatérés, ez a különös, szédítő gondolat azonban egyszerre van kapcsolatban önmagunk legszemélyesebb, legautentikusabb részével, azzal, ami feladatként van feladva számunkra, másrészt egy bennünk működő, de szinte személytelen, nem evilági tekintettel is, azzal, ami vagy aki elgondolja és egyúttal *szemléli* az örök visszatérést. Az örök visszatérés alanya egyfelől az, akivé válnunk kell, másfelől az, aki a pszichén, a testen és az akaraton, vagyis a személyen túl az élet egész színjátékát figyeli.

A nietzschei szubjektum fogalom tagadja az újkori racionalista és idealista hagyományt, ami szerint a testtől elválasztható lélek lenne a szubjektum, ugyanígy tagadja azt, hogy a szubjektum valami egységes entitás lenne. Ahogy a *Túl jön és rosszon*-ban fogalmaz, el kell engednünk a „lélekatomisz-

---

<sup>602</sup> Ezt a feladatot hajtja majd végre Foucault egy évszázaddal később.

<sup>603</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 78. jegyzet. 411. o.

tikát”, hogy a léleknek egy új fogalmához jussunk, ami nem az egység, hanem a sokaság képzetére épül. Az új lélekfogalomra a következő javaslatokat teszi: „halandó lélek”, „lélek mint szubjektum-sokaság”, „lélek mint ösztönök és affektusok közös építménye”.<sup>604</sup> Az egységet a szubjektum-sokaságban pedig nem egy eleve adott entitás biztosítja, hanem az egység e halandó lélek önteremtéseként áll elő.

## 2. AZ ÉN NEM RÉSZE A VILÁGNAK

Wittgenstein kései filozófiájában középponti gondolat, hogy a tudat pszichológiai vagy metafizikai fogalma egy alapvetően hamis képre épül. A nyelvhasználat belső képekre építése elleni és a privát nyelv lehetősége elleni érvek mind abba az irányba mutatnak, hogy az Én, más metafizikai problémákhoz hasonlóan nyelvünk félreértéséből származik. „A filozófia egész felhője egy csöppnyi nyelvtanná sűrűsödik.”<sup>605</sup> A jelentés használat modellje azon a belátáson nyugszik, hogy a jelentést semmiféle belső kép vagy pszichikai átlelkesítő mozzanatnak nem kell kísérnie. Következésképp a belső szférának, az interioritásnak ez az egész „metaforája” hamis és félrevezető. Nincs olyan öntudat vagy szubjektív szféra, amire ez az állítólagos belső támaszkodhatna: mindaz, ami belsőnek látszik, az az „én” szó grammatikájával függ össze. Az én és a tudat problémája nem egyszerűen elveszíti jelentőségét, hanem egyenesen eltűnni látszik a nyelvjátékok szövedékében.

Wittgensteint azonban etikai szempontból nagyon is izgatja az én és a személy kérdése, vagyis az a kérdés: hogyan éljek helyesen? A *Tractatusban* egy meghatározott és világos képet ad a szubjektumról, ami a következő tételekben foglalható össze: „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa.” (5.632) „A filozófiai Én nem az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, amellyel a pszichológiai foglalkozik, hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a valóságnak.” (5.641)<sup>606</sup> Ezekben a megfogalmazásokban a határ metaforája áll a középpontban: a világ egyrészt az én világom, vagyis nem tudok teljesen elkülönülni ettől a világtól, másrészt az én mégsem része a leírható, megérthető, kijelentésekkel megragadható valóságnak. Az én az etikum és a világ találkozási pontja. A szubjektum pszichikai illetve empirikus fogalmát tehát elveti, viszont megadja a szubjektum egy másik fogalmát, ami leginkább a szem és a látótér viszonyához hasonlítható: a szem látja mindazt, ami megjelenik a látótérben, ám ő maga

<sup>604</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. i.m. 18. o.

<sup>605</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998. 321. o.

<sup>606</sup> Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai, 1989. 71-72. o.

nem látható, mivel nem része a látótérnek. A szubjektumnak ez a „metafizikai” értelme azt jelenti, hogy a világ határa, valami, ami nem ragadható meg és ezért nem fogalmazhatunk meg vele kapcsolatban érdemi állításokat, vagyis nem ábrázolható és nem mondható ki.

A szem-hasonlat azonban kétértelmű, és a hasonlat kétértelműségéből – sejtésem szerint – az én fogalmának is két értelme, egy metafizikai és egy etikai bontakozik ki. 1) Az én mint a tudott univerzum vakfoltja tűnhet egy tisztán szemlélő tudatnak, egy olyan tiszta szemlélésnek, aki vagy ami velünk, bennünk, de világi énünktől úgyszólván függetlenül szemléli mindazt ami velünk és körülöttünk történik. Ez a szemlélő én illetve tudat (ha egyáltalán erre a valamire alkalmazható bármilyen értelemben az én vagy tudat szó) teljesen személytelen – nincs kapcsolatban a pszichével. Ez lenne *az én a világon túl*. 2) Ha azt a szférát, amiről nem lehet beszélni, az etikum szférájaként fogjuk fel, akkor az ehhez tartozó én etikai értelmet nyer. Ez az etikai én pedig csak személyes én lehet, vagyis én magam, itt és most, a rám háruló feladatokkal. Személyesen nekem kell megvalósítanom a helyes életet. Ez lenne *az én a világ határán*, az én, akinek a számára a világ egy személyes feladatot, nevezetesen a helyes élet feladatát jelöli ki. Ez a megkülönböztetés párhuzamba állítható az örök visszatérés kapcsán említett kettős én-fogalommal: egyik oldalon a személyes, az örök visszatérés gondolatát elviselő, önteremtő én, a másikon az örök visszatérés személytelen, nem evilági szemlélője.

Ha az 1930-ban elhangzott *Előadás az etikáról* szövegét olvassuk, akkor azt látjuk, hogy Wittgenstein számára az etika továbbra is olyasmí, ami túl van a világon és túl van az értelmes kijelentéseken. „Az etika, ha egyáltalán létezik, akkor természet feletti [übernatürlich], a szavaink viszont csak tényeket fejeznek ki; ahogy egy teáscsészébe csak egy teáscsészényi víz fér bele, még ha literszám túltöltöm is.”<sup>607</sup> Az etika abszolút értékítéletekre vonatkozik, a relatív értékítéletek nem tartoznak a tárgyához, ezek ugyanis tényekre vonatkoznak. Az etika valami tényeken és nyelven túli, valami, amiről csak a legszemélyesebb élményeket lehet elmondani. Wittgenstein három ilyen élményt ír le: a világ léte feletti csodálkozást, az abszolút biztonság érzését és a büntudat élményét. Mindhárom esetben paradox megfogalmazásról van szó, vagyis a nyelvvel való – tudatos – visszaélésről, illetve a nyelv határainak feszegetéséről, hiszen Wittgenstein szerint egyik állítás sem egy tényállás leírása, hanem valami tényen túlinak a nyelvbe erőszakolása.

Wittgenstein ugyan nem említi az én problémáját, ugyanakkor a legszemélyesebb élményekről beszél, olyasmikről, amik nem tartoznak a világhoz (amennyiben az tényállások összessége). Ennek ellenére az én-élményre

---

<sup>607</sup> Ludwig Wittgenstein: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hrsg. und übers. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. 13. o.



vonatközön itt is kirajzolódik az előbb említett kettősség személytelen tudat és személyes, etikai én között. A világ léte feletti csodálkozás és az abszolút biztonságérzés, vagyis az, hogy nem érhet semmi baj, bármi történék is, párhuzamos avval az élménnyel, hogy szemlélője vagyok ennek a világnak és ez a világ csak „látvány” e szemlélődő tekintet számára. Semmi nem érhet el és semmi nem okozhat fájdalmat, ami a világban történik, mivel a tudat, amely a világot szemléli, nem e világból való. Ez a tudat is én vagyok, de egy személytelen, szemlélődő én. Azonosságom a személytelen szemlélődés azonossága. A személytelen szemlélődő tudat csodálkozik a világ létén, hisz nincs involválva ebbe a világba, és ugyanezért nincs is kitéve semmiféle gondnak, sérülésnek, fájdalomnak. Ez az érzés vagy éntudat egyik alapélménye.

Az éntudat másik alapélménye ezzel szemben már nem a személytelen világ- és önmegfigyelés, hanem a lehető legszemélyesebb élmény: a világ ugyan eleve adott, vagyis tehetetlenek vagyunk vele szemben, mégis helyes életet kell élnünk. A tényállások súlya iszonyú erővel nehezedik rám, *nekem* mégis ellen kell állnom ennek a nehézkedésnek és meg kell találnom a jó élet útját. A harmadik etikai alapélményben az én-élmény személyes formát ölt: ez a büntudat érzése. A világ nem pusztá látvány, hanem személyre szóló feladat, felhívás, amivel szemben csak büntudatot érezhetek. A büntudat énje azonban még mindig nem azonos egy olyan énnel, amit valahogy a világ tényei között tarthatnánk számon: tehát nem szubjektum, vagy lélek a hagyományos értelemben.

### 3. A TUDAT MINT INTENCIONALITÁS, AKTUS ÉS ESEMÉNY

A fenomenológia számára kezdettől fogva lényeges, sőt döntő kérdés a tudat fogalmának helyes értelmezése. Husserl az *intencionalitás* fogalmával jelöli azt a meghatározó gondolatot, ami alapján lehetővé válik az újkort uraló hibás tudatfelfogás kritikája. Az intencionalitás fogalma révén nem egyszerűen helyesbíti ezt a szerkezetet, hanem az alapgondolattal mint olyannal egészében szakít. 1) Az intencionalitás nem két különálló és a viszonytól függetlenül is létező „valami” egymásra vonatkoztatása: szubjektum és tárgy ugyanis nem előzi meg a viszonyt, hanem a szubjektum mindig tudat és a tudat mindig valaminek a tudata. A tudati és tárgyi oldal csak az intencionális viszony mozzanataiként értelmezhető. 2) A tudat nem leképezi a tárgyat, vagyis nem egy belső képen keresztül vonatkozik rá: az intencionalitás nem leképezés, hanem értelemadás. 3) A tudat nem az interioritás szférája, amelyet képek, képzetek, reprezentációk sokasága népesítene be, a tudat nem egy ilyen titokzatos „belső terem”, sőt valójában az intencionalitás fogalommal értelmét veszti a belső és külső hagyományos megkülönböztetése. Husserl számára az immanens nem az, ami belül van egy külsőhöz képest, hanem az,

ami evidens módon adott. Az immanenciát és a transzcendenciát csak az adottságmódok különböztetik meg, a megkülönböztetés mögött nem húzódik meg semmiféle „topológiai” különbség.<sup>608</sup>

A második jelentős eltérés az újkori tudatfogalomhoz képest abban áll, hogy a fenomenológia számára a tudat nem egy – bármilyen módon meghatározott – létező valami, hanem *aktus*. Husserl a fenomenológiai leírás számára alapvető, elemi egységet élményként, vagyis intencionális aktusként határozza meg.<sup>609</sup> Ez a megfogalmazás azonban nem ártalmatlan elnevezés, hanem rendkívüli jelentősége van. Az aktusnak nincs alanya abban az értelemben, hogy lenne „valaki”, aki az aktust végrehajtja. Ezért a *Logikai vizsgálódásokban* Hume mintájára az ént az élmények mindenkori „nyalábjaként” [Bündel der Erlebnisse] gondolja el.<sup>610</sup> Az 1907-ben tartott *Ding und Raum* előadás szövegében pedig így fogalmaz: „A gondolkodás, amelyről a fenomenológiai elemzés beszél, nem valakinek a gondolkodása.”<sup>611</sup> Meghökkenítő megfogalmazás, de nem idegen a korai fenomenológia szellemétől.

Érdekes felfigyelni arra, hogy Husserl úgynevezett transzcendentális fordulata, vagyis a transzcendentális én bevezetése az elemzésekbe, noha kantianus motívumnak tűnik, de Kanttól teljesen idegen gondolatmenet eredménye. Husserlnél az én azonosságának élménye nem egy logikai belátás, nem az appercepció eredeti és szükségszerű egységének megpillantása, hanem az interszubjektivitás problémájával áll összefüggésben. Nem csak a saját élményeiről tudhatok ugyanis Husserl szerint, hanem mások tapasztalatai is hozzáférhetőek a számomra a mások által elmesélt történetekbe és tapasztalatokba való beleélés révén. Ilyen esetben azonban nem a másik ember élményének teljes átéléséről van szó, hanem csak a tapasztalat egy különleges fajtájáról, amelyben a másik tapasztalata hozzáférhetővé válik a számomra. A transzcendentális én bevezetése tulajdonképpen annak a belátásnak a következménye, hogy egy ilyen azonosságpólus nélkül nem tudnék különbséget tenni saját és idegen tapasztalat között. Látjuk tehát, hogy ebben az első megközelítésben a transzcendentális én fogalma még csak egy szerkezeti mozzanat, tartalom nélkül, és egy korrelatív fogalom segítségével, nevezetesen a másik én fogalmának segítségével nyeri el értelmét. Az ennek ezt a tisztán szerkezeti fogalmát egészíti ki Husserl az *Ideen I.* korszakától kezdve

---

<sup>608</sup> V.ö. Éliane Escoubas: *Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája*. In: Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája*. Budapest, Világosság, 2004. 9–20. o.

<sup>609</sup> V.ö. Tengelyi László: *Tapasztalat és önhasadás*. In: Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája*. Budapest, Világosság, 2004. 21–54. o.

<sup>610</sup> Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, Teil 1. Husserliana XIX/1. Den Haag, M. Nijhoff, 1984. 390. o.

<sup>611</sup> Edmund Husserl: *Ding und Raum*. Husserliana XVI. Den Haag, M. Nijhoff, 1977. 41. o. (idézi Tengelyi: i.m. 31. o.)

a transzcendentális én sajátos lényegfenomenológiájával, ami sokak szerint visszaesés egy metafizikai én-felfogásba.

Az aktusnak az eredeti eseményszerű értelme azonban még akkor is megmarad, amikor Husserl bevezeti a transzcendentális ego-t az elemzésekbe, a transzcendentális ego ugyanis elsősorban strukturális elem: funkcionális, magyarázó értéke van, de semmiképpen sem tekintendő valami „létezőnek”. Az én végső magyarázatát pedig az időtudat elemzései adják meg: az én az időélmények énje, nem választható el tehát az áramló időtől. Az időtudat az öntudatnak egy olyan hordozó rétege, ami az időélményekhez, vagyis a tárgyiasító élményekhez tartozik, de maga nem tárgyiasul, azaz nem része az időnek. Az abszolút időtudat – amelynek leírásához hiányzanak a szavaink – nincs az időben, ugyanúgy, ahogy nincs a világban sem. Ezért fogalmazott úgy Sartre, hogy a tudat nem tárgyi létezés, hanem szakadatlan semmités. Sartre nem túl szerencsés elnevezésével szemben talán helyesebb egy másik megfogalmazást alkalmazni, ami az időbeliséget is jobban kifejezi: a tudat nem valami, nem is semmi, hanem tiszta aktus, vagyis a tudat tiszta *esemény*. A tudatnak ez az eseményjellege rendkívül termékenynek bizonyult a fenomenológia későbbi történetében.

#### 4. A HÉTKÖZNAPI SÁG SZÉTSZÓRTSÁGA ÉS A LELKIISMERET HÍVÁSA

Heidegger a szubjektivitásnak még azokat a maradványait is igyekezett kiküszöbölni a leírásból, amelyek Husserl elemzéseiben fellelhetők voltak. Mint ismeretes Heidegger a *Dasein* fogalmát vezeti be a szubjektum, tudat, én, lélek, ember hagyományos és a metafizika által túlságosan megterhelt fogalmai helyett. A *fenomenológia alapproblémái*-ban azt írja Heidegger az újkori ontológiát irányító *res extensa* és *res cogitans* különbségét elemezve, hogy ha a szubjektivitás helyes fogalmához akarunk eljutni, először is az interioritás képzetével kell leszámolnunk: „A jelenvalólét az előrevetésben már mindig is *ki-lépett önmagából, ex-sistere*, egy világban van, s ezért sohasem olyan valami, mint egy szubjektív belső szféra.”<sup>612</sup> Nem véletlen, hogy az interioritásként értett szubjektivitás elutasítása összekapcsolódik a világ fogalmával, a jelenvalólét ugyanis nem elsősorban tárgyakat tapasztal, hanem mindenek előtt világban létezik, nem megismer, hanem egzisztál. Ez az egzisztálás azonban nem pusztá meghatározatlan lebegés, hanem intencionális irányulás. A heideggeri intencionalitás azonban nem elméleti-episztemológiai jellegű, ezért olyan kitüntetett fontosságúak a megismeréshez képest elsődleges intencionális módozatok, vagyis a gond, gondoskodás, gondozás, tevés-vevés, stb. Az

<sup>612</sup> Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris, 2001. 215. o.

élmények, tevékenységek, hangulatok sokféleségét azonban valaminek össze kell tartania és az nem lehet egy Husserl mintájára elgondolt transzcendentális én. Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a jelenvalólétet nem csak világban-való-lét jellemzi, hanem egyszersmind ebben a világban való szétszóródás. A jelenvalólét már mindig a dolgoknál van, már mindig is feladatok sokféleségében egzisztál, nincs közvetlen hozzáférése önmagához (egy karteziánus ego mintájára), hanem csakis a világból, tehát közvetve értheti meg magát. Mi tehát Heidegger szerint ez az Én, ami önmagára rákérdez és önmagát valamilyen módon megérti?

A jelenvalólét énszerűsége a következő, egymásra utaló egzisztenciálék összefüggéseként áll előttünk: 1) Az intencionalitást mindenek előtt a világban-való-lét fejezi ki, a világban lét sajátos énszerűsége pedig a *Jemeinigkeit* (mindenkori enyémvalóság) fogalmában jelenik meg. A pusztá Jemeinigkeit azonban csak egy meghatározatlan önmagára vonatkozás, a jelenvalólét létmódjának sajátos, de még tartalmatlan önmagára hajlása, ami megelőzi a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség különbségét. A Jemeinigkeit tartalmatlan önvonatkozása teszi lehetővé, hogy a jelenvalólét konkrétan is viszonyuljon saját létlehetőségeihez: „mivel a jelenvalólét lényege szerint mindenkor a maga lehetősége, ez a létező létében képes önmagát ’megválasztani’, elnyerni, elveszíteni, illetve sohasem vagy csak ’látszólag’ elnyerni.”<sup>613</sup> 2) Az *önmagaság* (Selbst) fogalma is hasonlóképpen meghatározatlan ebben az értelemben, mivel egyformán megtalálható a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni létmódokban is. „A mindennapi jelenvalólét Önmagája az *akárki-önmaga*, amelyet megkülönböztetünk a tulajdonképpeni, azaz magunk által megragadott Önmagától.”<sup>614</sup> Heidegger itt egy döntő mondattal folytatja, amely az én-tudatra vonatkozó egész filozófiáját megvilágítja. „Mint akárki-önmaga, a mindenkori jelenvalólét szétszóródott az akárkibe, és még meg kell találnia önmagát.”<sup>615</sup> Az önmaga még mindig nem biztosítja az egységet, hiszen a szétszóródott akárki-lét is rendelkezik az önmagaság tartalmatlan szerkezetével. A világbeli tevékenységek sokfélesége és a közösségi lét szétszórtsága számára a Jemeinigkeit és a Selbst is egy sajátos, de még „bizonytalan” önvonatkozással rendelkezik: mindkét fogalom utal valamire, amiből valódi értelme kifejthető. 3) Ez a harmadik mozzanat, a jelenvalólét egységét tartalmilag is kifejező fogalom nem más mint a tulajdonképpeniség. A tulajdonképpeniség nem csak azt jelenti, hogy az akárki szétszórtságából kiküzdöm magam és az elhatározottságban megtartom ezt az autentikus szembesülést a létezés végességével. Az autentikus lét azt is jelenti, hogy

---

<sup>613</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Osiris, 2001. 60. o.

<sup>614</sup> i.m. 140. o.

<sup>615</sup> U.o.

önmagammá *válok*. A mindenkori enyémvalóság (Jemeinigkeit) tartalmatlan önvonatkozása csak így ölt konkrét formát és csak így lesz valóban az enyém.

A jelenvalólét nem egy tudat, szubjektum, vagy öntudat struktúrájára épül, hanem lételehetőségek, tevékenységek sokaságának szövevénye. Ebben a szövevényben jelenik meg az egység az autentikus „önélmés” pillanatában, ám evvel nem egy eredendően már mindig is meglévő egységhez térünk vissza. Az autentikus pillanatban az önmagaságot nem készen találjuk, hanem bizonyos értelemben az önmagaság ebben a pillanatban születik. Ez persze nem azt jelenti, hogy a jelenvalólét a mindennapiság létmódján nem tud magáról, az autentikus pillanatban pedig hirtelen öntudathoz jut: „a jelenvalólét mindennapi önmegértése az inautenticitásban tartózkodik, mégpedig olyképpen, hogy az ittlét ebben tud magáról, jóllehet egy önmagára visszahajló belső észlelés értelmében vett kifejezett reflexió nélkül: a dolgokban leli fel önmagát.”<sup>616</sup> Nem öntudatról van tehát szó, vagyis nem reflexív tudatról és önészlelésről, hanem sajátos „önmegértésről”.<sup>617</sup> A karteziánus hagyományban közvetlen, belső hozzáférésben tudok önmagamról, a heideggeri önmegértés viszont mindkét lehetséges formájában közvetett önvonatkozást jelent: a mindennapiságban a dolgokon keresztül értem meg önmagamot és a feladataimat, a tulajdonképpeniségben a világ fogalmán keresztül bontakozik ki az önmegértés.

*Szétszórtságtól az egységhez* – ez a nem-tulajdonképpeni léttől a tulajdonképpeni léthez vezető mozgás értelme: a jelenvalólétnek – ahogy Heidegger fogalmaz – „még meg kell találnia magát”. A megtalált önmaga egysége azonban sohasem válik valami dologi, szubsztanciális adottsággá vagy tudott, fogalmilag rögzíthető azonossággá. Ezt a jelenvalólét időisége érteti meg velünk. Az autentikusság létszerkezetéhez hozzátartozik, hogy nem az objektív időben van benne, nem egy most-ban történik meg. Heidegger *pillanatnak* nevezi azt az eredendő idővonatkozást, ami az autenticitást jellemzi. Az autentikus időt nem az idő és a sors elől való menekülés jellemzi, hanem a teljes beleélés a pillanatba és az adott szituációba. Ez a különös, az objektív időben nem rögzíthető időviszony azonban azt is jelenti, hogy nem valami egyszer és mindenkorra kiküzdött állapotról van szó. Heidegger számtalanszor leírja, hogy a mindennapiságba való hanyatló visszacsúszás természetes létmód: ebből a hanyatlásból azonban időről időre ki kell magunkat ragadni. Az autentikus lét egységet visz a jelenvalólét széttartó és szétszórt világbanvaló-létébe, ez az egység azonban nem rögzíthető az időben: nem a dologi idő objektív formája vonatkozik rá, hanem a pillanat egzisztenciális fogalma.

---

<sup>616</sup> Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. i.m. 216. o.

<sup>617</sup> i.m. 219. o.

## 5. A LELKIISMERET MINT BÜNTUDAT ÉS FELELŐSSÉG

Úgy tűnik tehát, hogy az újkori én-fogalom kritikája minden esetben az interioritás fogalmának elutasításával kezdődik. Az egymástól látszólag különböző utak azonban néhány ponton ez után is találkoznak. Az én sokaságként jelenik meg, a sokaságot, az élmények nyalábját, az egymásról leváló én-aspektusokat pedig valaminek össze kell tartania. A Descartes-i én-élmény az említett szerzőknél már nem a metafizika kiinduló bizonyossága, hanem egy eredendőbb szemlélet tárgya. A sokféleséget összetartó princípiumként értett én olyan fogalma jut itt szerephez, ami leginkább az autenticitás gondolatához köthető. Az autenticitás választást, önmegvalósítást, önteremtést, öneszmélést jelent. Lényeges mozzanat, hogy az autentikus én nem a dolgokhoz, hanem a világhoz kötődő én: nem egy tény vagy tényállás a világban, hanem valami, ami a világ határán van, valaki, akinek a világ horizontként tárul fel. Nincs pozitív értelme és tartalma, nem kimondható és nem megfogalmazható, ugyanakkor mégis a legalapvetőbb módon személyes. Személyessége a büntudat és a felelősség kettősségében ölt formát. E két fogalmat a következőképpen határozhatnánk meg. A büntudat *elfordulás* az inautentikus szétszórtság sokféle lehetőségétől: a hétköznapi szétszórtság kábultsága ebben az értelemben nem különbözik lényegesen attól a kábultságtól, amit a rossz metafizikai fogalmakba való belefeledkezés jelent. A felelősség ezzel szemben *odaforrás* valamihez, ami a dolgokon túl van, s ahonnan a hívás érkezik. Ez a fajta alteritás lehet az örök visszatérés gondolata (Nietzsche), a bűnösség élménye (Wittgenstein), a tiszta megismerő gondolkodás, a „vissza a dolgokhoz” akarása (Husserl), a lelkiismeret hívása (Heidegger), vagy – amiről ebben az előadásban nem esett szó - a Másik megjelenése (Lévinas).

Az újkori én-szubsztanciától teljesen eltérő módon kell elgondolnunk az autenticitásban önmagát megteremtő ént, nem támaszkodhatunk ugyanis a tárgyontológia semmilyen változatára. Így nyer új értelmet a lelkiismeret fogalma is: az ilyen értelemben vett én-hez tartozó lelkiismeret nem eleve adott normák fellelése, hanem a büntudat és felelősség mozgásában végbemenő öneszmélés. Leglényegesebb vonása, hogy az ént nem feltárja és napvilágra hozza, hanem *megteremti*.