

# HUSSERL ÉS AZ EURÓPAI VÁLSÁG- DISKURZUS AZ I. VILÁGHÁBORÚ UTÁNI KONTEXTUSBAN\*

LOSONCZ Alpár

## I.

**A** mennyiben az európai válságdiskurzust tartjuk szem előtt, úgy az I. világháború kontextusában rögzíthető érzület nem diszkontinuitásként, nem abszolút fordulatként nyert formát. Ugyanis, visszafelé tekintve az időben az erőteljesen kirajzolódó folytonosságot tapasztaljuk, hiszen már a XIX. század első évtizede óta halmozódtak azok a jelzések, amelyek az európai kultúra krízis-helyzetét helyezték előtérbe. Már az elmúlt század látleteinek mélyén ott látjuk a válságjelenségek érzékelésére vonatkozó felhívásszerű gondolatmeneteket, döntésre szóló felhívások, amelyek az „európai szellem” erőinek roppant koncentrációját igényelték. Dacára annak, hogy a válságfilozófia perspektívájából kiindulva az I. világháborút nem minősíthetjük áttörésnek, a krízisinterpretáció szempontjából fokozott figyelmet érdemel...

Hogy az eszázadi európai ember számára fennáll az emlékezés kényszere az I. világháború vonatkozásában, azt megannyi filozófus és társadalomtudós hozta szóba. Így a husserli filozófiát „aszubjektív” irányban elmozdító Jan Patočka<sup>1</sup> és Hannah Arendt az európai gondolkodás mértékévé emelik az I. világháborút. Azt állítják, hogy aki a mélyére akar hatolni ennek a századnak, annak tekintetét a század második évtizedére és az utána következő periódusra kell függesztenie. Hiszen olyan fejlemények bontakoztak ki kivételes erővel a jelzett korban, amelyek meghatározó jelentőségűeknek bizonyultak az egész század szempontjából. Hovatovább, az I. világháború olyan értelmezéseket galvanizál esetükben, amelyek az európai emberiség történetére, alapvető tapasztalataira derítenek fényt. Amikor Patočka arról szól, hogy

\* Az írás részleteket foglal magában egy hosszabb tanulmányból.

az I. világháború döntően befolyásolta a második évezred utolsó századának arculatát, akkor beleágyazza e gondolatát a legszélesebb összefüggésekbe: azt a gondolatot erősíti meg, hogy a háború során az évmilliárdok alatt felhalmozódott és elraktározott energiák lépnek működésbe. Az energiaakkumulációra vonatkozó biológiai színezettségű tétele Nietzsche jegyében, átfogó ítéletének felidézésével zárul: az elraktározott energia felszabadításának szüksége minden érték átértékelését feltételezi. A háború társmeghatározója az intenzifikáció, az erő kifejtés és a sebesség vonatkozásában: ennek alapján következtethetünk arra, hogy a háború instrumentális jelenség, vagy, hogy legalábbis instrumentális mozzanatokat foglal magában. Hiszen, olvashatjuk, a háború eszköz amelyben maguk az emberek is erőter részlemeivé módosulnak, noha olyan eszköz amelyben azon dimenzió tapasztalható meg ami nem fokozható le instrumentális szerepre. Mélységesen idevág, hogy amikor Patočka azt fontolgatja, hogy a kereszténység vagy a racionalizmus karakterizálja Európát, a kereszténység jelenléte mellett tör lándsát. Ezenkívül, éppen a kereszténység európai szerepvállalását figyelembe véve, az eszközök racionalitására irányítja a figyelmet. Nem a racionalitás teleologikus értelmezése, az immanens észteleológia filozófiája domborodik ki előttünk: Európa sorsa nem szemlélhető függetlenül az eszközök racionalitásának érvényrejutásától, pontosabban az instrumentális racionalitás és a háború viszonylatának megragadásától.

Nem kívánom ehelyütt tovább bogozni e finom, ezernyi árnyalatot tartalmazó szöttes szálait, a frontélmény, az éj és a nappal egzisztenciális relációjának taglalása, a XX. századnak mint háborúnak, mint állandósult hadiállapotnak a felfogása jól ismert. Csupán néhány mozzanat rögzítésére törekszem. Az I. világháborút követő „után” egy kedvezőtlen tercp kontúrjait bontja ki az európai kontinens számára és ezúttal éppen az I. világháború után következő periódus foglalkoztat. Nos, az energia ökonómiájának történelmi mértékű szabályozásában, az eszközök racionalitásából fakadó versengésben e században legalábbis Európa alulmaradt. Annak ellenére, hogy az energia korának hajnalán világalomra tett szert, az I. világháború utáni korszakban az örökös veszi át a kormánypalcát. De nem annyira a világ uralásáról való lemondás, a gyarmatbirodalom végérvényes elvesztése érinti súlyosan Európát, hanem az önmegértés kapacitásainak, azaz a teljesítő cselekvésnek gyengülése taszítja válságos állapotba. Csupán újabb világháború felújítására futotta erejéből, csak „ötletszerű erőszakos cselekedeteknek”, „hiányossággal bíró háborús terveknek”, „gyűlölet lángoló felszításának” ösztönzését mondhatja magáénak, hogy Patočka szavait idézzem. Mindez azonban, ismételtelen, része az egzisztenciális eltökéltség hanyatlásának, hiszen az Egyesült Államok, amely Európa utódjának rangját birtokolja, csupán azt juttatja érvényre amit lehetőségként Európa eltékozolt, azaz Európa autentikus lehetőségét, nevezetesen, a szabadság realizációját. Nem annyira történetfilozófiai értekezés, hanem egy szabadságfilozófia fenomenológiája rajzolódik ki előttünk, pontosabban azon szabadságfilozófia keretei domborodnak ki, amely áttöri a történetfilozófia szabályosan megrajzolt köreit. Nem tekinthető véletlennek, hogy amikor Patočka Husserl

válság-tanulmányát faggatja, akkor éppen az ember felszabadulásához való hozzájárulását és nem csupán a történetfilozófiai diskurzus jelenlétét értékeli. Kövessük eszme-futtatásait a szabadságfilozófia ezen többletét szem előtt tartva, ugyanakkor ne mondjunk le a történet és társadalomfilozófia adott vonatkozásairól sem. Végző soron arról kell beszélnünk, hogy Európa eltorlaszolta maga előtt az utat: nem mutatott készenlétet arra, hogy kibontsa a saját maga által felszínre hozott jelenséget, hagyta viszont, hogy utódja kíméletlenül exponálhassa azt. Nem ura saját sorsának, zavarodottságára jellemző, hogy képtelen uralkodni saját belső veszélyforrásain. Innen az „akarja-e vállalni saját történelmét”, „vállalja-e önnön történetének emlékezetét”-féle kérdések kapcsán mondott robusztus „nem”: hiszen Európa nem vonja le a tanulságokat a háborús történések eszkatológikus vonatkozásaiból, nem veszi tudomásul önnön történetét mint problémát, nem él azzal a betekintéssel amelynek formát adott. Az individualizált, személyes indexeket tartalmazó életnek vannak nem-individuális meghatározottságai, individuális megnyilatkozásaink függnek a világ nem-individuális dimenzióitól, amelyeket ugyanakkor az értelem orgánumai nem határolnak be. Az egzisztenciális elkötelezettség pontosan azt az irányulást foglalja magában, amelynek ismertetőjegye, hogy az individuális úgy vonatkozik saját magára, úgy talál magára, hogy azzal azonosul ami meghaladja őt: ez a tapasztalat mélyen hasít bele az európai kultúrába.

A lényeg abban rajzolódik ki, hogy a legsúlyosabb diszkrepancia tátong az egyik oldalon a háború által napvilágra hozott súlyos tendenciák és a készenlét hiánya között a másik oldalon. Holott az I. világháború kitörése okán létrejött helyzet éppen a kivételes készenlétet igényelné, lévén, hogy feltárta, felszínre dobta az európai történelem legmélyebb vonásait. Ami szembesülést igényel, az emlékezés felelősségét követeli. Európa viszont megbéklyózta önmagát, a cselekvést tartalmazó önvonatkozás esélyeit véti el, saját maga szabta meg ezen ösvények irányát, azaz önmagából fakad az a konstelláció, melynek meghatározó dimenziója saját hanyatlása. A szóba hozott háború, az energetika felidézésének ellenére nem természeti történés, de nem is pusztán történeti: anélkül, hogy mostohán kezelnénk a gazdasági vagy más okok jelentőségét, általa a legvégsőig jutunk el az európai egzisztencia firtatásában.

A háború teleologikus értelmezése, a végetérésbe vetett hitből származó beállítottság csődöt mond. Az I. világháború után olyan hamis békét teremtett, amely mindig ki volt szolgáltatva az erőparalelogramma fölényének. Egyúttal olyan emberek kialakítása előtt tárta szélesre az ajtót, akik a kiszámíthatóság transzparens viszonylataiban, a mindennapok tervezésközpontú, titok nélküli világában vetik meg lábukat, mintegy megtestesítve a gondolkodás-nélküli állapot ismérveit, hogy immáron Arendttel szóljak. Az erőparalelogrammában, amely a XX. században kialakul a háború az eredő. Az erő jegyében formálódó emberi állapotban mind a háború mind a béke az instrumentum szerepét töltik be. Hogy a háború teljessé válása, ezen a technika erejét maximálisan mozgósító konstelláció, valamint a háború korlátozásának lehetetlensége a gondolkodás kivételes összpontosítását igényli, hogy a század említett

korának fejleményei új fénybe vonják az európai történelmet, azt Hannah Arendt is tanúsítja. A megfogalmazások alkalomadtán hasonlóak vagy analóg eredményeket biztosítanak mint Patočka esetében: Arendt például hiábavaló megtorlásról és erőszakról, folytonosan terjedő és végül is egyetemessé váló hiábavalóságról, azaz az erőszak mögött húzódó, voltaképpen a gyengeséget palástoló hanyatlás-jelenségekről, a háborút követő demobilizáció sekélyes dimenzióiról szól. Olyan mozzanatokot hoz szóba, amelyek meghatározzák a század arculatát és fényt vetnek az európai ember egzisztenciális lehetőségeire. Noha Arendt messzemenően erőteljesebb érdeklődést jelenít meg a társadalmi és történelmi vetületek iránt, az a mód ahogy a technika és a szabadság kérdéseit boncolgatja az I. világháború kontextusában, mindenképpen arra utal, hogy gondolkodását túlvezethetjük a tematikus meghatározásokon. Az I. világháború ugyanis nála is a mélység irányába nyit utat. Csupán a velőig hatolva tudjuk lényegét megragadni. A tudomány forrásvidékéről eredő technika olyan összefüggéseket teremt, amelyben a gondolkodás talaját veszti: fikcionális elméletek keringnek körülöttünk, amelyek önmagukat afirmálják, de ismereteiket a végső, végérvényességgel bíró ismereteknek nyilvánítják és egyúttal azt az illúziót keltik, hogy uralmat gyakorolnak az erőhasználat módozatai fölött. A technika és a háború vérszövetsége rést üt az európai eszközracionalitás falán, a technika megkerülhetetlen sajátossága, hogy a totális megsemmisítés okán hatékonysága semmisé teszi az instrumentális racionalitás érvényesítésének lehetőségét. Minden történés mindenhol visszhangra lel, a világot átjárja a háborúnak az erő instrumentumaként való afirmációja: a tudomány és a technika relációinak újfajta léteztetése olyan mindent behálózó transzparenciát teremt amely Nicolas Cusanus Anaxagorász-értelmezésének afféle fonák megtestesülését jelenti, bármelyik valódi tartalom megtalálható bármelyik valódi tartalomban. Az erő szolgálatába állított háború, a demobilizáció ellenére elemészt minden jelenséget. Ezért vetődik fel élesen a szabadság kérdése a háború környezetében, ezért kell visszafordulnunk a görög poliszban meghonosodott politika-eszményhez és ezért kívánjuk hitelesíteni a kiszámíthatóságot meghaladó és szabadságot gyakorló emberek politikai közösségét, akik beszélgetés-struktúrákban vonatkoznak létükre, dacára annak, hogy viszályban vannak egymással.

Félreérthetetlen, hogy az elmondottakban ott munkál az igény: a XX. század értelmi értelmezése elüt a korábbi korok interpretációtól. Annak ellenére, hogy a válságdiagnózisok folyamatossággal bírnak, az említett kor olyan készséget igényel amely gondosan elválasztja az előbbi korok értelmezési gyakorlatát az I. világháborút megragadó taglalástól, amely képes választóvonalakat húzni. Nem arra hívnak fel bennünket ezek az elemzések, hogy fordítsunk hátat az elmúlt koroknak, ellenkezőleg a múlt tekintetében nagyfokú érzékenység jellemzi őket, de az a konstelláció amit feltár e háború, lévén, hogy a legmélyebb tendenciákat szabadítja fel, nem magyarázható a régebbi interpretatív eszközökkel.

Először is hadd tegyem fel a kérdést: mit jelent az a gondolat, hogy az I. világháború feltáró jelleggel bír, hogy lényegszerű vonások feltárulását, megnyilatkozását

ismerjük fel benne, hogy általa megmutatkoznak a mélyben munkáló folyamatok, a rivalizáló, konfliktusban lévő tendenciák. Ha továbblépünk egy pillanat erejéig és a jelen felé sodródunk, ahol az apokaliptikus diskurzusok sorozatát észlelhetjük, akkor szembeszökő, hogy ismételten a feltárás/megmutatkozás gesztusát érhetjük tetten. Hiszen az apokaliptikus gondolkodásmód nemcsak a kivetített, előlegezett végre utal, de az igazság-feltárlás, kinyilatkoztatás mozzanatát is magában foglalja. Ebben a vonatkozásban villannak meg előttünk azok a szálak, amelyek összekötik az I. világháború szellemi környezetét a kortárs irányulásokkal és érzékeljük, hogy mennyire átjárják a jelenkori tapasztalatokat az I. világháború interpretációi. Hogy az I. világháború környezetére rávetül a válság-diskurzus fénye, hogy a mindent átértékelés filozófiai igénye e kontextusban általános jellegű, ezen tény aligha szorul külön bizonyításra. Számunkra középponti jelentőségű, hogy az I. világháború után virágzó filozófiák az Európa-fogalommal konfrontálódva fogalmazták meg azonosságukat, lett légyen az a morfológiai dinamikát artikuláló és történelmet központtalanító spengleri, a racionalitáson kívüli szférákban fundamentumokat kereső freyeri, az európai konstellációt elvető klagesi és jüngerri, a szellem és az intelligencia relációját kielező scheleri filozófia. Európa itt válság-fogalomként, krízis-terhes feszültségtérként jelenik meg, amely megalapozza a XX. századnak mint válságnak az értelmezési irányvonalát. Husserl, aki számára Európa egy „idea”, úgy elemzi a tudományok jelenlegi állapotából fakadó alapok válságát, hogy az európai létezését látja tétnek. Vajon megelégedhetünk-e ezzel az elemzéssel, amelyben mindenck előtt a XX. század azon terét vettük figyelembe, amelyben az önpusztítás motívumának értelmezése oly nagy jelentőségre tett szert?...

A válság-fogalom szerteágazó összefüggései az európai kultúrában megjelölhetők megannyi területen, ezúttal az a tény érdekel, hogy mennyire érinti a válság jelentésköre az európai azonosság kibontakozását. Kérdésem az, hogy vajon a „krízisben való állás” eredendően velejárója-e az európai azonosságnak, hogy vajon a krízis-tapasztalat eredendően beleívódik-e az európai azonosságba. Vagy a válság-fenomenológia intenzív tárgyalása a modernitás válságának tulajdonítható-e, lévén, hogy a modernitás szerkezete előlegezi a multiplikálódó krízis-folyamatokat? P. Ricoeur több mint tíz évvel ezelőtt, a válságnak szentelt konferencián, azt a lényegi kérdést tette fel, hogy vajon a krízis modern jelenségnek tekinthető-e, azaz a modernitás vajon az általánossá váló válság okának minősíthető-e? Az európai gondolkodás legbensőbb sajátossága az önnön identitására vonatkozó folytonos rákérdezés. Kapcsolatban van-e ezen kérdésfelvetés gyakorlása az európai értelemben vett identitás őseredeti explikációjával? Nem a keresztény teológia azon interpretációjára gondolok, amely kivetítve az eszkatológikus történetet az európai történelem egészét bevonja a krízis jelentéskörébe és általánossá tágítja a válság-fogalmat. Ez a teológiai értelmezés óriási hatást gyakorolt a mindent átfogó válság diskurzusára Európában, megtalálhatjuk nyomait különféle diskurzusokban, de elsődlegesen a „filozófia szelleméből született” Európa azonosságát tartom szem előtt, hogy Husserl nevezetes tanulmányának szavait idézzem. Koselleck részletes és tanulságos történeti munkáiból ismerhetjük a válság fogalmának alak-

változásait. Ricoeur is jelentékeny finomításokkal él a különböző társadalomtudományi válságfogalommal kapcsolatban. A filozófiai antropológia területén is megannyi olyan értelmezést érhetünk tetten, amely a válságprocesszust helyezi a középponti helyre.<sup>2</sup> A kérdésünk azonban kiélezve így hangzik: feltárul-e a válság mozzanatában valami az európai „emberiség” lényegéből? Amikor Husserl jelzett írásában arról szólt, hogy a görög filozófia Európa szülőhelye, akkor azt hozta szóba, hogy Európa egyetemlegesítette az igazságra utaló érdekeltséget és fontossággal ruházta fel a megalapítás aktusát. Az igazság keresésének súlya alatt nem tehetünk egyebet, mint elvonjuk a látszatot a létől, az igazságot a hazugságtól. Az európai azonosság teremtő eleme ezen hieratikus különválasztásban jelölhető meg. Fontolóra kell vennünk ennél fogva, hogy ezen érdekeltség kiemelése milyen kapcsolatban van a válság problémájával.

## II.

A husserli gondolkodás nyomait vizsgálva azonban ehelyütt nem a geometria eredetét, a kimeríthetlen interszubbektivitás gyakorlatából fakadó idealizáció jelentésmenzióit faggatom, hanem Parmenidész felé fordulok. Az európai tradíció ezen jelentékeny gondolkodójáról Heidegger úgy vélekedett, hogy kimondta a „filozófia első döntő igazságát”, hogy „vele kezdődött Nyugaton az igazi filozofálás”.<sup>3</sup> Hadd rögzítsük már itt: nem kevésbé jelentős tény, hogy Heidegger Parmenidész kapcsán a döntés és az elhatározottság fogalmát emlegeti. Heidegger továbbá megalapozó döntésről értekezik, mert Parmenidészhez fűződik a létre vonatkozó eredendő elhatározottság. A krízis-fogalom mindig megkettőződést tartalmaz, felszínre jutásában bennefoglaltatik a szétválasztás, széttartás mozzanata. Parmenidész, ismeretes, a gondolkodás és a lét együvértartozásából, eredendő egységéből indult ki: a lét önmagában azonos és változtathatatlan, a gondolkodás csupán akkor tehet eleget a legmagasabbrendű követelményeknek ha mindenkor a létre vonatkozik. Parmenidész összekapcsolta a logikai lehetetlenséget az ontológiai szükségszercsússággal: a gondolkodás kizárólag a létre vonatkozhat és elképzelhetetlen, hogy valami fennálljon a lét tartományán kívül. A gondolkodás legbensőbb sajátossága a polarizált mozzanatoknak való kitettség, hiszen belebonyolódva az igazság és hazugság konfrontációjába folytonosan különválasztott pólusok között mozog, vagyis beleprelődik abba a térbe, amelyet e pólusok hoznak létre. A világ tagolódásában bennefoglaltatik a pólusok egysége. Ha továbbra is Heidegger hermeneutikai teljesítményeire kívánjuk magunkat bízni, akkor a közvetítés mozzanatát sem hagyhatjuk figyelmen kívül a pólusok közötti relációkban. Amikor ugyanis Heidegger az azonosságról mint az egység formájáról tesz említést, akkor a közvetítést, a differenciált szintézist hangsúlyozza, noha hozzáteszi, hogy nem dialektikus közvetítésről beszél, amely ellenében, mint tudjuk, erőteljes kéttelleyel él. Parmenidész kapcsán számolnunk kell a látszat jelenlétével is: a látszatokba való belebonyolódás a sajátunk. Lényegünknel fogva és nem pusztán faktikusan.

Parmenidész gondolkodása valójában az „élenchos”<sup>4</sup> eljárását tükrözi vissza, azaz lényege, hogy meghatározott pozíciónak a megkérdőjelezésében fejeződik ki. Pontosabban a parmenidészi gondolkodásmód (ebben hasonul a héraikleitoszéhoz) az igazság híján lévő állapot elleni folytonos polémiát jeleníti meg és ennek megfelelően gondolkodása eredendően poláris-szerkezetű.

Ha a gondolkodás a létre vonatkozik, akkor a látszat nem fokozható le az erőtlenség jelentéktelenség rangjára, hiszen a látszatnak is a létezés dimenziójával kell bírnia. A tévútra lépést Parmenidész az emberhez mint véges lényhez társítja, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a végesség jelenléte a világban egyet jelent az eltévelyedés lehetőségével. Hiszen a halandó lény az akinek okán az egységes valóság kettéhasad, az ember fellépése folytán olyan hasadás kerül bele a világba, amely a jelenlét hiányát hozza létre. Éppen ezért kell hangsúlyozni,<sup>5</sup> hogy a doxába való belebonyolódás nem szubjektív eltévelyedés, amely az emberi bensőben bomlik ki, azaz a doxára való ráutaltság nem szubjektív gondolati művelet eredményeként kerül a felszínre. A doxa jelenléte a világban a végességgel jellemzett ember egzisztenciájának meghatározottsága. A vélekedés birodalmának való kiszolgáltatottság nem lényegtelen eltérésként jelenik meg. A látszatnak való alávetettség nem pusztán adódik az ember számára, hanem immanens lehetőségként tűnik elő, mely hatalmába kerítheti az embert és hírt ad arról, hogy valami beékelődik a telítettséggel jellemzett létbe. A „van” megkettőződik, feszültségtérre alakul át, amelyben egymással szembeállított pólusok nyernek jelenlétet. Amennyiben a látszatok mozgásába való belefeledkezés hozzánk tartozó jelenség, úgy a lényegtől való eltávolodás, a megvalósítatlan élet is immanens ismérvünk. Mindig választanunk kell a hamis és az igaz között, az igazság sohasem nyilvánul meg úgy, hogy ne fenyegetné a látszattal való keveredés veszélye. Mindazonáltal döntésszerűen kell fellépünk ahhoz, hogy a mérlegretételt végrehajtsuk. Parmenidész azonban, ne felejtjük, erőteljes választóvonalakat húz az emberi és az isteni szféra között. Gondolkodása tanulmányozása által bepillantást nyerünk a görög gondolkodás mélyszerkezetébe, miszerint megszüntethetetlen az emberit az istenitől elválasztó határvonal. Parmenidész maga nyomatékosan hangot ad az emberi létezés határaitra vonatkozó belátásának. Az embert felülmúló hatalom, az istennő halhatatlansággal bír, azzal a lehetőséggel rendelkezik, amelynek az ember mindenkor híján van. Az ember az istennőhöz folyamodik, aki nincs alávetve a véges halandót korlátozó mozzanatoknak, teszi ezt annak érdekében, hogy megvalósítsa az igazságban való élest. Hovatovább, maga az istennő az aki *felhívja* az embert, hogy gyakorolja a felelősséget, a magasabb rendű életet. Nem is fejezhette volna ki világosabban az emberi törekénységet az igazságérték megvalósításával kapcsolatban. Ide tartozik, hogy Parmenidész nem ad választ arra a kérdésre, hogy milyen okok magyarázzák a „van” megbontásának létrejövését. A tévút kiküszöbölhetetlen lehetőségként része az emberi életnek, a parmenidészi filozófia tragikus konstellációt rögzít anélkül, hogy ezen állapot genezisével foglalkozna.

Milyen következményeket eredményez a látszat, a nem-igaz módon létező hozzárendelése az emberi élethez? Mit jelent mindez a parmenidészi igazságfilozófiára nézve amely, tudjuk, azt állította, hogy az ítélethozatalra kihegyezett partikuláris igazságot megelőzi az elrejtetlenséghez kötődő igazság, az önfeltárulás? Mit jelent a látszatban, „látszásban való élés” ezen lehetősége az „igazságban való élet” érvényrejuttatásának szempontjából? Anélkül, hogy belebocsátkoznánk annak a filozófiatörténeti eszmefuttatásokban gyakran elemzett problémakörnek a fejtegetésébe, hogy a látszat, a „nem-igaz létező” bevonása a parmenidészi ontológiába milyen kérdéssorozatot szül, csupán azt jegyzem meg, hogy ezen immanenciába való rögzültség visszavet bennünket alapvető kérdéseinkhez. Hogy Parmenidész páratlan nyomatékkal bírálja azokat akik behódolnak a látszat uralmának, hogy kritikai meglátásokkal él azok ellenében, akik visszaélve a szabadsággal nem tesznek különbséget a látszat és a lényeg között, jellegzetes tény. Gondolati költeményének kritikai hangja tanúsítja mélységes aggodalmát a nem-igaz létezőnek való alárendelődés elterjedtsége okán. Minden egyes eset mérlegelésre késztet, hogy visszaéltünk-e a szabadsággal, vagy, hogy eleget tettünk-e a lényegből ránk háruló követelményeknek. Ezáltal feltárja azt a szabadságdimenziót, amely az igazsággal szemben őrződik meg, azaz az apodiktikusan létező ontológikus igazság ismeretének okán sem bújhatunk ki a felelősség alól. A gondolkodáshoz kapcsolódó konfrontáció mindig válaszra szólít fel, kényszerítő ereje folytán térünk vissza önmagunkhoz és reflektálunk önmagunkra. Még azok vállára is, akik az észbeszéd és az önfeltáró igazság támasztékát tudhatják magukénak, a mérlegelés súlya nehezedik: dacára a fedezék legnagyobb erőfeszítés, az eltökéltségből származó folytatólagosan megerősítendő irányultság, éberség szükségeltetik ahhoz, hogy az igazságban-való élés nyerjen megerősítést. Az apodiktikus igazság elsajátítása nem szabadít meg a krízisben-való állástól, az azonosság megremegése, a krízisnek való kitettség mindig megmarad. Ez kényszeríti rá az európai embert, hogy ismételten érvényt szerezzen az igazságra vonatkozó beállítottság és az ezzel ellentétes mozzanatok hieratikus relációjának. Történelmébe beleíródnak ezen érvényszerzés praxisának nyomvonalai. Ha az azonosság faggatása, az azonosság folytonos keresése, az identitásra való újonnan ratalálás igénye valóban az európai „szellem” ismertetőjegye, akkor a krízisbe sodródás sem kevésbé karakterisztikuma e „szellemnek”. Az európai identitásnak problémának kell maradnia.

A parmenidészi filozófia által felszínre jutott gondolkodásmód mértékadó az európai gondolkodás számára. Ha továbbbszöjjük a fonalakat és eltávolodunk a parmenidészi gondolatvilágtól, akkor azt látjuk, hogy az európai kultúra legmélyebb rétegeit érintik a „válság” és a „kritika” jelentéskörei.<sup>6</sup> Pontosabban a válság és a kritika egymásbakulcsolódása képezi az európai diskurzus lényegdimenzióját. Bármennyire is eltorzultak az ezzel kapcsolatos jelentések korunkban, az említett két fogalom nem intézhető el átmeneti tárgyként, mert fényt derítenek e kultúra pilléreire. Ez azt jelenti, hogy az európai ember azért nyilvánítja ki kritikai beállítottságát, mert lényege a kritika által formált létezőmód. Nemcsak azért kell az európai embert a kritika



alanyának minősíteni, mert racionális distinkciók révén „intellektuális eszmecserékben” vesz részt, hanem azért is, mert a „kritika” konstellációjában való állás létezésének legbensőbb kifejeződése. A szituációra vonatkozó elkötelezettsége fogalma mindig magában foglalja a krízis és a bíráló mértékpárját. A válság és bíráló együttléte okán lehet az európai egzisztenciát önmozgásként, önváltoztatásként meghatározni. Idevágó tény, hogy Nietzsche egy helyütt a normatív előírányzott európai ember fogalmát egyenesen az önváltoztatás képességeitől tette függővé. Csak az önmagát változtatni képes ember lehet értékhorozó. A kritikában megnyilvánuló negativitás mozgásba hozza a fennálló értelemösszefüggéseket. Löwith a következőképpen fogalmaz az európai nihilizmusról írott művében: „Az európai szellem nem utolsósorban a kritika szellemét jeleníti meg, amely a megkülönböztetésben, összehasonlításban és a döntésben nyilvánul meg... A kritika a haladásunk alapelve, minthogy a könyörtelen kritika a fennálló kereteit lépésről lépésre feloldja és a fennállót továbbmozdítja. A keleti kultúrában nem találkozunk ilyen értelemben vett kritikával, lett légyen az az önmagunkra vagy a másokra irányuló bíráló... A legszorosabb összefüggésben a kritikai létezésről érzékenységgel azonosíthatjuk Európa másik sajátosságát, nevezetesen az önmozgást, amely az állandó válság közvetítésével történik”.<sup>7</sup> A szétválasztás életben tartja a megkettőződést, a kritika ennél fogva válságként nyer érvényt. Löwith ugyancsak hangsúlyozza, hogy a különbségtétel és az összevetés gyakorlata már a kezdettől fogva karakterisztikuma az európai gondolkodásnak. Hiszen a görögök is a „nem görögöktől” való distanciálódás révén tesznek szert önazonosságra: az európai kultúra teremtő mozzanata ez a másra-való vonatkozódás. Saját lényegi lehetőségei iránti elkötelezettség fejeződik ki benne. A másság révén történő összevetés azonban ismételtelen az önváltoztatás és az önbíráló praxisát sarkallja. A másságtapasztalat hiánya lehetetlenné teszi az önbíráló, az önvonatkozó negativitás kiteljesedését. „A megkülönböztető összevetés nem a kiegyenlítődedést testesíti meg, hanem az önkülönböződedést azaz az önbíráló hitelesíti. A kritika hiánya önmagunk vonatkozásában arra a tényre utal, hogy nem vagyunk képesek önmagunkat mint valaki mást látni és önmagunkból kilépni”.<sup>8</sup> Ennél fogva az európai ember nemcsak a másság vonatkozásában hívja életre a teremtő differenciációt, önmagát önmagától is megkülönbözteti.<sup>9</sup>

Az európai válság-diskurzus mindig tartalmazza az időbeliség interpretációját, illetve a válság sajátos csomópontként a temporalizáció formáját testesíti meg. Abban az értelemben csomópont, hogy erőteljes konfrontációt jelenít meg az idődimenziók, a múlt, jelen és jövő között. A válság sűrített időmódozatokat bontakoztat ki, melyben polarizált, egymással viszályban levő, egyúttal mindent átfogó és átható, erők feszülnek. Így, az idő összesűrítődésének, felgyorsulásának ténye ütközik ki a hagyományos keresztényfelfogásban is attól függően, hogy létezésének melyik fázisát érinti a válság. A válságot megelőző periódusok megszokott bizonyosságai, a rutinszerűen működő evidenciákban való meggyökerezettség meghaladást igényel, hiszen csak egy fordulat, áttörés, összeszedettség és eltökéltség árán lehetséges a megnyilatkozó erőkkal való szembenézés. Azon tendenciák, amelyek a kiszámíthatóság világába sulykolt

érzület számára a látóhatáron kívül helyezkednek el, vagy éles kontúrok híján lévő, homályba vesző jelenségként tűnnek fel, ezúttal kikristályosodnak. Azok a mozzanatok, amelyek el-eltűnedeznek, a szembesülést, kérdésfeltevéseket, kérdéslétet kizáró viszonylatok, érdekhálók sűrűjében, formát nyernek: konfliktusok pólusaiként jelennek meg a színen. Amennyiben a legmélyebbre kívánunk lemerülni, akkor az egzisztenciális dimenziók mint konfliktusok, valamint a létezés megoldatlan vagy megoldhatatlan karakterisztikumai kerülnek előtérbe. Amilyen mértékben a válság kiemeli az embert a kiszámíthatósággal és közömbösséggel jellemzett viszonylatok láncolatából, annyira a kényszerítés erejével bír. Hiszen mérlegre helyezi mindazokat akik részesei kontextusának: kibomlása a valóságos létezésre vonatkoztatott értelemben történik. A hagyományos görög értelmezés éppen a kényszerhez köthető vonást helyezi előtérbe: a krízis mindenkor magában foglalja az ítélethozatal szükségességét, sőt mi több kényszerét, hiszen a „krízisben” álló ember nem térhet ki az irreverzibilis hozadékot eredményező döntés elől. Olyan döntés alanyaként tűnik fel mely visszavonhatatlan tendenciákat állít működésbe. Ehelyütt, a krízis kapcsán nem felejtethjük a viszály kiiktathatatlan jelenlétének súlyát, hiszen a krízishez hozzátapad az elválasztásból, megkettőződésből származó harc mozzanata. Hasonló ismérveket fedünk fel, mutatis mutandis, ha a keresztény válságfogalom terepnumán járunk: a krízis párban jár a iudiciummal, a döntéssel amelyekben azonban transzcendens hangsúlyok kaptak szerepet. A válság-fogalom eredendően gyakorlati meghatározottságú, értelmetlen bármilyen más területen keresni lényegét, az ember tevőleges részese e folyamatoknak, melyekben kettős mozgások, szubjektív és objektív jellegű mozzanatok kereszteződnek. Az ember azt rögzíti, hogy immáron nem illeszkedik bele a világba, hogy kikökönt a világ forgásából, amely egyre inkább függetlenedik tőle. A diszkontinuitás tapasztalata belehasít életébe. A válságba belebonyolódott ember először is erejének gyengülését, illetékességének beszűkülését, a szuverenitásával kapcsolatos veszteséget tapasztalja. Számára a válság a fenyegetettség kontextusát, jelenti, amelyben olyan lehetőségek lepik meg, amelyek nincsenek arányban erejével. A krízisbe-vetettség kíméletlenül megmutatja sebezhető természetét. Ezért kényszerül döntéshozatalra, amely az eltökéltség hajtórugóját képezi és csupán röviden emlékeztetek arra, hogy a döntés gesztusa mily nagy fontossággal bírt az I. világháború utáni filozófiákban. A döntés teljesítményt igényel, hiszen általa vagy visszazerezük a kontinuitás lehetőségét, vagy az állandósult fenyegettség állapotába torkollunk, melyben kiszikkadásra vannak ítélve azok az egzisztenciális lehetőségek, amelyeket a feljebb említett szabadságfilozófiák hangsúlyoztak. Mindezzért, a válság-diskurzus kitüntetett dimenziója az inkább implicit módon felszínre törő felhívás, hogy a szintén inkább közvetetten megszólított címzett, inerciáját leküzdve, a jövő felé tekintsen, vagy, hogy rétlenségét legyűrve nyerjen betekintést, ráeszmélést a lényegi összefüggésekbe. A válság-interpretációk maguk is az összeütközés terepét jelentik, melyeket a hatalom és az erő használatára összpontosító, totalitáriánus stratégiák kívánnak elfoglalni. Lényegbe vágó,

hogy e században a történelem erőszakos átalakítására berendezkedett stratégiák is válság-jelenségek felidézésével kíséreltek meg érvényt szerezni törekvéseiknek.

A válság tranziens mivolta, láttuk feljebb, a hozzá kapcsolódó időtapasztalatban nyilvánul meg. Hiszen a krízis temporalitása mindig magában foglalja a „már” és a „még nem” dimenzióit. Átala a jelen úgy jelenik meg mint a „már” és a „még nem” egymásrautaló, konfrontálódó idődimenziói „közötti” időtartomány. A jelen mint ezen konfrontáció időtartománya különbséget juttat érvényre a múlt és a jövő között, átmenetként a múltba rekedt „régítő” való megszabadulás lehetőségeit rejt magában. Ennélfogva tarthatatlan konstellációt jelenít meg és kritikai erőt igényel, amely megakadályozza a lényeg és a látszat keveredését.

Husserl szerint az európai szellem teljesítményétől függ, hogy helyzetét úgy módosítja: a létezés formái lehetőségei összességévé válnak. Tartása érvényre juttatásával a fölébe nőtt erők legitimitására kérdezhet rá. Ebben az elkötelezettségben, benne van a túllépés lehetősége is. A válság folyamata így jövőt alakító processzualitásként juthat szóhoz. A válságból ránk háruló fenyegetettség zavarba ejt bennünket, dezorientál, ugyanakkor a túllépés végrehajtása új utakra terel.<sup>10</sup> A túllépés mindig a megszabadulást és a reorientáció lehetőségét hordozza magában. Husserl válságdiskurzus a I. világháború után és a II. világháború előestéjén erre a radikális reorientációra tesz felhívást. Gyakorlati színezettségű filozófiájának tétje, hogy ezt a felhívást artikulálja az európai kultúra kereteiben. Husserl visszatekintő, nagyszabású eszme-futtatásai szerint a fenomenológia transzcendentális bölcslethez hivatott arra, hogy végrehajtsa ezt az artikulációt. Azt igényli, hogy a válságdiskurzust egy átfogó európai önértelmezési filozófia keretén belül erősítsük meg. A válságfilozófia nem pusztán gondolkodásának részeleme, hanem fenomenológiai eszme-futtatásainak lényegdimenziója, amely meghatározza filozófiájának egészét, méghozzá a fenomenológia kibontakozásának kezdetétől fogva.<sup>11</sup> Nem kevésbé lényeges, hogy a múlt mélységvázlatának felrajzolásával Husserl a filozófiai elkötelezettség és a válság diagnózisa között húz összekötő vonalakat. Igaz, hogy a tudomány eszméjének vallatása képezi érdeklődésének alapját, hiszen véleménye szerint a tudomány alakulásának állomásai befolyásolják az újkori létezés formáit. A filozófia, tudomány, kultúra: ez a hármasság alkotja válságdiskurzusának gerincét. Az újkori tudomány és filozófia alkonyának vagyunk tanúi, az életértelem elvesztése sújtja az európai emberiséget. Ám a filozófus vállaira különleges súly nehezedik, övé a tehertétel, hiszen ő az „emberiség funkcionáriusa” akinek felelősséget kell vállalnia a racionalitás erejének elapadásáért. A válság, pontosabban a „transzcendentális apriori” (L. Eley) krízise<sup>12</sup> egész súlyával a filozófiára helyeződik és ennek megfelelően maga is radikális kritika alá vonandó. Helyzeténél, jellegzetességeinél fogva a filozófia maga a felelősség, vagy Husserl szavaival élve, a filozófus a „megingathatatlan” utolsó alapként fennálló felelősség alanya aki még hitet tehet a racionalizmus mellett. A saját történetére és a tudomány eszméjére vonatkozó reflexió a filozófia felelősségét állítja előtérbe. Visszafelé haladva az európai történelemben a filozófia arra sarkall bennünket, hogy újrafelfedezzük,

újrataláljuk az ebben a tradícióban rejlő értelmet. Husserl etikai érdekeltsége az utolsó felelősség kapcsán abban nyilvánul meg, hogy összekapcsolja a kordiagnózist és a filozófia mélyéből sarjadó gyógyítás lehetőségét.<sup>13</sup> A válság ezért megmutatja a filozófia eredendő etikai meghatározottságát. Hogy az etika az európai filozófia konstitutív vonása, ezt tartja Husserl szem előtt. A filozófia nem csupán a valóság leírásával foglalkozik, lényegszerű mozzanata, hogy terápiaként újraszabhatja az európai kultúra irányát. Felidézve az európai kultúrában beleágyazódó „értelem teleológiáját”<sup>14</sup> Husserl a filozófia illetékességét nyomatékosítja. Ezért, ellentétben Parmenidész válságfilozófiájának beállítottságával, Husserl a krízis genezisének felvázolását tekinti feladatának. Ugyanis, meggyőződése szerint, a krízisgenealógia szolgálhat alapul a meghaladás számára.

Husserl válságfogalma a medicina metaforológiáját tükrözi vissza ahol a válság patológikus szimptómák koncentrációja, amelyek feltárása kapcsolatban áll a betegség kimenetelének előrevetítésével. Márpedig a kimenetel a medicinában alternatívák formájában nyer megfogalmazást, a szimptómák feltárását vagy a testi egyensúlyt biztosító helyreállítás, a megzavart, kibillentett rend reintegrációja vagy az emberi törekénységből fakadó végső kudarc követi. Husserl, ellentétben Heideggerrel, a jelent mint a múlt és a jövő konfliktusának közegét, a kordiagnózis tárgyának minősíti. Irányultságának ismérve, hogy a világtörténelmi méretű kimenetelt, az áttörést az ember *akarati elkötelezettségéhez* fűzi. A kudarc vagy a kedvező állapot létrejötte a filozófia által tevőlegesen irányított ármenet hozadéka. A filozófia megragadja azokat a feltételeket, amelyekre a meghaladásra készülő európai ember támaszkodhat és ezzel lehetővé teszi az európai szellemnek a felelősséghez való hozzáférést, amely értelmét veszítheti, amennyiben nem gyakoroljuk az *emlékezés* felelősségét. A *mozgásba lendült akarat* révén az európai ember újraalkothatja azokat a kereteket, amelyekben létezik. Az önmaga kritikai erejére támaszkodó és a története iránt felelősséggel bíró ember saját történetének mélyére pillant és dönt önmaga sorsa felől. Az áttörést neki kell végrehajtania, döntése az abszolút reflexióra való eltökéltség függvényében képzelhető el. Az éberségben és az *önterápiában* megnyilatkozó „transzcendentális-genealógiai” beállítottság kivezetheti a krízisszituációból. A transzcendentális szubjektivitás, felelősség és az európai történelem mélységesen összetartoznak. Husserl reményei ebben jelölhetők meg: amennyiben az európai emberiség képes eleget tenni feladatának, azaz felnő a filozófia által kibontott racionalitás eszményéhez, úgy a mélyülő válság nem tragikus szituációnak, hanem az eredendő erők, kihívások közepette újra megvalósuló affirmációjának bizonyul.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> J. Patočka: Eretnek esszék a történelem filozófiájáról, In: *Mi a cseh?*, Pozsony, 1996, 349–365. V.ö: H. Arendt: *A forradalom*, Budapest, 1991, 15.

<sup>2</sup> R. Wisser a krízist és a kritikát az ember antropológiai alapállapotaként írja le: *Kritik und Krise als Wege zum Selbstverständnis des Menschen*, In: *Didaktische Möglichkeiten der Philosophie. Aufgaben und Wege des Philosophieunterrichts*, Neue Folge, Hrsg. F. Borde, Frankfurt/M, 1973, 28–47.

<sup>3</sup> „...ettől fogva történik Nyugaton filozófálás. Az első igazságot mondta ki, de nem idő szerint, azaz a legelőször felfedezett szerint. Ez az első igazság amely mindenki előtt áll és tovább fénylik. Nem 'vértelen elvontságot' és öregkori jelenséget képez, hanem valósággal telített kihallást jelent”, M. Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik 1–3*, Gesamtausgabe. Bd. 33, Frankfurt/M, 1981, 23.

<sup>4</sup> K. Held: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York, 1980, 472. A krízisről Parmenidészénél lásd még: K. Jaspers: *Die Grossen Philosophen Erster Band*, Basel, 1984.

<sup>5</sup> Held, *ibidem*, 561.

<sup>6</sup> R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Frankfurt/M, 1959.

<sup>7</sup> K. Löwith: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, In: K. Löwith: *Sämtlichen Schriften*, Bd. 1, 538.

<sup>8</sup> K. Löwith: *Historische Verknüpfung vom Orient und Okzident*, *ibidem*, 572.

<sup>9</sup> R. Wisser: *Die Krisis des Menschen*, In: *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln*, Mainz, 1967, 159.

<sup>10</sup> A. dezorientáció és a reorientáció fogalmairól lásd, P. Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, Budapest, 1995, 129.

<sup>11</sup> Erről lásd: R. Ph. Buckley: *A Critique of Husserl's Notion of Crisis*, In: *Crises in Continental Philosophy* (Ed. by A. B. Dallery and Ch. E. Scott with P. H. Roberts), State University of New York Press, 1990, 23–35.

<sup>12</sup> Hasonló értelemben tárgyalja a hit válságának fogalmát R. Bultmann is aki szintén a harmincas években fogalmazta meg gondolatait: *Die Krisis des Glaubens, Glauben und Verstehen II.*, Tübingen, 1952, 91.

<sup>13</sup> K. Held: *Husserl phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger*, In: *Husserl-Symposium*, Hrsg. von G. Funke, Wiesbaden–Stuttgart, 1989, 33–50.

<sup>14</sup> Erről: M. Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*, 243. A Heidegger és Husserl közötti különbségekről ebben a tekintetben, *ibidem*.