

Megjelent az Áron Kiadónál Budapesten, 2016-ban.  
Jelen változat a kiadó által elfogadott, szerkesztés előtti kézirat.

Kővári Sarolta – Soóky Krisztina – Weiss János

# **A szubjektum labirintusai**



A könyv alapjául szolgáló kutatásokat, valamint a könyv megjelentetését az OTKA K 105358 számú pályázata támogatta.



# Tartalom

## Előszó

Weiss János: Az „öntudat” filozófiai elmélete (*Kísérlet a Heidelbergi Iskola koncepciójának és gondolati útjának rekonstrukciójára*)

1. A kérdésfeltevés
2. Az öntudat fenoménjének leírása
3. A szubjektivitás elmélete – egzisztencialista átfogalmazás
4. Manfred Frank – a Heidelbergi Iskola új korszaka
5. Kritikai reflexiók

Kővári Sarolta: „Mindenki önmaga számára a legtávolibb” (*Nietzsche szubjektumfelfogásairól*)

1. Bevezetés
2. Nietzsche és a szubjektum halála
  - 2.1. Foucault Nietzsche-értelmezése *A szavak és a dolgokban*
  - 2.2 Szerző, Isten, szubjektum
3. Szubjektum és individuum
  - 3.1. A tragédia születése
  - 3.2 Nyelv és individualitás
  - 3.3. Cogito

Soóky Krisztina: A kierkegaard-i szubjektum alakváltozásai (*Stádiumok a szubjektum-fogalom útján*)

1. Felismerhetetlen árnyak
2. Kierkegaard-olvasatok
3. Narratíván innen és túl
4. Meztelen szellemek

## Irodalomjegyzék

## Előszó

„Nemcsak a teoretikusok, hanem az egyszerű emberek, közjük számítva a gyerekeket is, némi zűrzavart találnak az »én« fogalmában.”<sup>1</sup> Így fogalmaz könyvének egy kitüntetett helyén Gilbert Ryle. Miközben az „én” – legalábbis az újkortól kezdve – alapvető jelentőségű fogalmunk. Abból indulhatunk ki tehát, hogy az „én” fogalma *mindenki* számára rejtélyes: a teoretikusok (a filozófusok) számára éppúgy, mint a közemberek számára. A „közemberek” tekintetében Ryle nem lát érdemi különbséget a felnőttek és a gyerekek között. Ugyanakkor a következő mondata mintha mégis a gyermekeket tüntetné ki: „A gyerekek néha olyan kérdéseken törnek a fejüket, hogy »Milyen lenne, ha én lennék te, és te lennél én?« és »Hol voltam, mielőtt lettem volna?«”<sup>2</sup> De Ryle úgy gondolja, hogy a gyerekek erre vonatkozó tudása nem különbözik lényegesen a felnőttek tudásától, ők csak naiv módon kérdeznak rá arra, ami a felnőttek számára magától értetődő. Vagyis az egyszerű felnőtté-válással (a „racionális” gondolkodás kialakulásával) az „én” fogalma nem lesz világosabb. Abból indulhatunk ki tehát, hogy a felnőttek és a gyerek a köznapi világban az „én”-t személyes névmásként ugyan állandóan használják, de ez sosem jelenik meg gondolkodásra érdemes problémaként. Ebben az összefüggésben beszél Ryle a fogalom „illékonyágáról”.<sup>3</sup> Az „én”-re vonatkozó kérdésnek így nincs helye a mindennapi „diskurzusban”; az „én” tematizálása nem szerepel az életvezetés sikerességének feltételei között.<sup>4</sup> (És most tekintsünk el attól a talánytól, hogy miért éppen a felnőtt és a gyerek különbségéről – és nem a gazdagok és a szegények, a férfiak és a nők stb. különbségéről – beszélünk, ha a továbbiakban szóba sem kerül, hogy a racionalitás előrehaladása nem segíti elő az énré irányuló gondolkodást.)<sup>5</sup>

Az „én” tematizálásához egy elméleti fordulatra van szükség: a filozófiának fel kell lépnie. A filozófia nem csak értelmezi ezt a fogalmat, hanem *par excellence* filozófiai fogalomként határozza meg. Csakhogy gyors és azonnali fordulatot ez sem hozhat.<sup>6</sup> Inkább azt kellene mondani, hogy a filozófiának *erőfeszítést* kell tennie az „én” megragadására. De ennek az az első feltétele, hogy az ént a maga specialitásában ragadja meg. Ez pedig azt jelenti, hogy az „én”-t valamiképpen el kell különítenünk a világ összes létezőjétől.<sup>7</sup> De az „én”-re vonatkozó filozófiai kérdés a köznapi élet felől mégiscsak fölvethető. A köznapi élet embere ezt kérdezi: „Mi lehetnék egyébként, ha nem én?”<sup>8</sup> És ezt a kérdést egyszerűen marhaságnak tartja. Manfred Frank a köznapi tudatnak címezve próbál értelmet adni a kérdésnek: „De – ha már a »miértéknél« tartunk – *miért* ne lenne ennek értelme? Nézzük csak! Tegyük fel, hogy én, Manfred Frank, egyáltalán nem is születnék meg, mert

<sup>1</sup> Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 273.o. Fordította: Altrichter Ferenc.

<sup>2</sup> Uo.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> „Nyilvánvaló, hogy e téma a mindennapi diskurzusban alig-alig fordul elő, ha mégis, akkor is csak olyan fordulatokban, mint például: »valakinek erős énje van.«” Herbert Schnädelbach: *Az én és az én*, in: *Passim* 2013/1. 21.o. Fordította: Weiss János.

<sup>5</sup> Tudjuk, hogy Manfred Frank erről egészen másképp gondolkodott. Talán Peter Handke egyik verséből kiindulva (amely Wim Wenders, *Der Himmel über Berlin* című filmjében hangzik el) úgy gondolta, hogy az én-re vonatkozó kérdés a gyermekkor egyik nagy felfedezése, a felnőtt világban viszont elfelejtjük, és majd csak a filozófusnak lesz újra esélye arra, hogy ezt a kérdést feltegye, és a lehető legközelebb merészkedjen a megválaszolásához. „A filozófusok olyan tudósok, akik azután sem felejtették el gyermekként feltett kérdéseiket, miután felnőttek. A miértéken való töprengés vált hivatásukká: a végső »miértékek« foglalkoznak.” Manfred Frank: *Miért vagyok én én? Kérdés gyerekeknek és felnőtteknek*, in: *Passim* 2013/1. 3.o. Fordította: Weiss János.

<sup>6</sup> Most tekintsünk el attól, hogy Ryle szerint a teoretikus fordulat után is csak annyi fog kiderülni, hogy én nem is különös létező. „Az »én« nem valamilyen különös létező külön neve, hanem amikor kimondom vagy leírom, ugyanazt az individuumot jelzi, akit meg lehet szólítani a »Gilbert Ryle« tulajdonnévvel is. Az »én« nem a »Gilbert Ryle« álneve, amikor a Gilbert Ryle használja az »én«-t, akkor ez jelzi azt a személyt, akit a »Gilbert Ryle« megnevez.” Ryle: i.m. 277.o. Ez pedig azt jelenti, hogy az én-ben semmi különös nincs, mert feloldható az egyes szám harmadik személyű perspektívában.

<sup>7</sup> Vagyis itt már nem lehet Ryle útját követni. Lásd az előző jegyzetet.

<sup>8</sup> Manfred Frank: *Miért vagyok én én?*, i.k. 4.o.

a szüleim valamilyen oknál fogva nem ismerkednének meg egymással (vagy egyszerűen a szerelmüknek nem lenne gyümölcse). Akkor nem lennék – és így az az én sem lenne, aki vagyok.”<sup>9</sup> De ez természetesen még nem a kérdés filozófiai alakja. Első lépésként talán a következő megfontolás szolgálhat: „[...] normális esetben – mégpedig nagyjából két éves korunktól fogva – az egyes szám első személyű személyes névmással utalunk magunkra. [...] Például az »én« névmás, ha *én* használom, a »Manfred Frank« tulajdonnevet *helyettesíti*. De ha *ti* beszéltek *magatokról*, akkor *ti* is azt mondjátok magatokról, hogy »én«, és közben magatokra gondoltok, nem rám. Ebbe könnyen bele lehet zavarodni!”<sup>10</sup> A belezavarodásnak ez a veszélye talán éppen akkor jelenik meg, amikor elkezdjük sejteni, hogy egy filozófiai kérdéstről van szó. „Az »én« névmás, [...] azzal a csodálatos tulajdonsággal rendelkezik, hogy mindig arra utal, aki éppen használja, miközben a beszélők teljesen különbözőek lehetnek.”<sup>11</sup> Az „én” minden ember számára valamilyen konkrét egyediség, miközben minden ember önmagára „én”-ként hivatkozik. Az én mindig valami olyasmi, amivel „hajszálpontosan” eltaláljuk azt az embert, akire hivatkozunk; „úgy tűnik, ebben nem tévedhetünk”.<sup>12</sup> Ezen a ponton megszakítom az „én”-re vonatkozó kérdés intuitív felvezetését, remélve, hogy ehhez a könyv tanulmányai bőven szolgáltatnak további adalékokat.

A könyv megközelítésmódjának jellemzéséhez azonban még három pontosító szempontot kell bevezetnünk. (1) Amit Ryle az énnel kapcsolatos „zűrzavarnak” nevez, vagy amit én a fentiekben az én „rejtélyességének” neveztem, azt a könyv címe már az én „labirintikus” szerkezeteként nevezi meg. (2) Amit a fentiekben „én”-nek neveztem, azt a szakirodalom nagyon sokszor öntudatnak, de talán még gyakrabban szubjektumnak / szubjektivitásnak is nevezi. Az szakirodalmi háttérhez viszonyítva feleslegesnek tűnik e fogalmak pontos elhatárolására törekedni. A könyvben általában a szubjektum / szubjektivitás fogalma áll az első helyen, de a többi terminust is vele szinonimként, vagy legalábbis hozzá szorosan kapcsolódóként használjuk. (3) A könyv nem is az „én” általános elméletének kidolgozására vállalkozik, hanem nagyon konkrét elemzési perspektívákon keresztül a jelenlegi aktuális vitahelyzetet szem előtt tartva próbál hozzájárulni az „én” szerkezetének feltérképezéséhez.

E kötet tanulmányai az OTKA K 105358 számú pályázatának keretei között készültek.<sup>13</sup> A pályázat a „szubjektivitás” fogalmának kutatásával foglalkozott, méghozzá a romantikára való visszatekintés után, döntően a Hegel halála utáni korszak szubjektivitás-elméleteivel.<sup>14</sup> (Ezek között az elméletek között kétségtelenül kiemelkedő jelentősége van Kierkegaard és Nietzsche koncepcióinak.) A mostani kötet tanulmányai ezeket az elméleteket vizsgálják meg egy aktuális kontextusban, vagy a másik oldalról tekintve arra keresik a választ, hogy az idealista és a posztidealista kor klasszikus szubjektivitás-fogalmainak van-e valamilyen aktualitásuk és relevanciájuk a jelenleg is folyó viták fényében.

Pécs, 2016. március 12.

W.J.

---

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> I.m. 5.o.

<sup>11</sup> I.m. 5-6.o.

<sup>12</sup> I.m. 7.o.

<sup>13</sup> A pályázat 2013 januárjától 2016 májusáig tartott, a címe pedig ez volt: „A szubjektivitás a romantikában és annak recepciója a posztidealiztikus korban”. A nagyvonalú támogatásért ezúton is köszönetet mondunk.

<sup>14</sup> A pályázat eredményei a következő két gyűjteményes kötetben jelentek meg: *Passim*, 2013. XI. évfolyam 1. szám, és *Pro Philosophiai Füzetek* évkönyve, 2014.

## Az „öntudat” filozófiai elmélete

(Kísérlet a Heidelbergi Iskola koncepciójának és gondolati útjának rekonstrukciójára)

*Az ember minden viszonyulása  
együttal önmagához viszonyulás is.<sup>15</sup>*

Előljáróban a cím és az alcím centrális fogalmait szeretném bevezetni. (1) Az „öntudat” fogalma jó példa arra, hogy vannak olyan köznapi szavaink, amelyek a filozófiában aztán egészen más jelentést kapnak. A köznyelvben általában azt nevezzük öntudatosnak, aki meg van győződve a maga értékeiről és meggyőződéseiről, és ennek megfelelően is lép fel. A filozófiában ez a terminus csak a 17. században merült fel, méghozzá a következő jelentésben: nem csak sok dolognak és eseménynek vagyunk tudatában, hanem még „ennek a tudatnak is tudatában vagyunk”, és ráadásul még abban is biztosak vagyunk, hogy „mi vagyunk azok, akik ennek tudatában vagyunk”.<sup>16</sup> Ennek a jelenségnek a szerkezetét fogjuk több oldalról körbejárni ebben a tanulmányban. (2) A „Heidelbergi Iskola” nem tartozik a 20. század második felének közismert német filozófiai iskolái közé. Az is erősen megkérdőjelezhető, hogy egyáltalán értelmes dolog-e ebben az esetben „iskoláról” beszélni. Ha szociológiailag tekintjük, nem volt (határozott) belső programja, hierarchiája, egységes arculatot felmutató publikációs megjelenése.<sup>17</sup> Az elnevezést Ernst Tugendhat alkotta meg, amikor a hetvenes évek közepén Heidelbergben tartott előadásában így próbált vitába szállni egy kollégája, Dieter Henrich koncepciójával.<sup>18</sup>

### 1. A kérdésfeltevés

Dieter Henrich 1966 tavaszán a Collège de France-ban tartott egy majdan híressé váló előadást, „Fichte én-je” címmel. Ennek apagondolata az volt, hogy Fichte fedezte fel az öntudat struktúráját. Fichte pedig ekkoriban számára a német idealizmus első nagy képviselője, akiből a német idealizmus egész tradíciója kiindult.

„Filozófiai karrierjének elején Fichte egy felfedezést tett. Ez a felfedezés nem annyira egy tényállásra, mint inkább egy nehézségre, egy problémára irányult. Megértette, hogy az öntudat fogalmát, amelyet a filozófusok mint princípiumot már igénybe vettek, csak olyan előfeltevések alapján lehet elgondolni, amelyeket eddig nem vettek figyelembe. Ez a probléma vált filozófiai reflexiójának vezérfonalává, mégpedig már akkor, amikor kifejezetten még nem is fogalmazta meg.”<sup>19</sup>

Történetileg azonban Fichte nem önmagáért érdekes, hanem mint a posztkantianusnak nevezett filozófia kiindulópontja, amely majd később Hegel filozófiájához vezetett. Öt évvel később jelent meg Henrichnek egy hasonló tematikájú könyve *Hegel im Kontext* címmel, amelynek előszava így kezdődik: „Aki Hegelt meg akarja érteni, az még mindig egyedül van. Nem fog egyetlen

<sup>15</sup> Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1993. 3.o.

<sup>16</sup> Herbert Schnädelbach: *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*, C. V. Beck Verlag, München, 2012. 110.o.

<sup>17</sup> A filozófiai iskolák elméletéhez lásd Muharrem Açıkgöz: *Die Permanenz der Kritischen Theorie. Die zweite Generation als zerstrittene Interpretationsgemeinschaft*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2014. 42-43.o.

<sup>18</sup> Henrich gyakorlatilag az iskola egyetlen ismert tagja volt és maradt. Tugendhat rajta kívül még Karl Cramert említi, akinek ekkoriban egyetlen cikke jelent meg „Erlebnis” címmel, és Ulrich Pothastot, akinek 1971-ben már megjelent az *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* című könyve. A hatvanas évek második felében Heidelbergben tanult Manfred Frank, akinek tanárai között mind Henrich, mind Tugendhat szerepel. De ő 1971-ben Düsseldorfba került, így Tugendhat előadásait nem hallhatta.

<sup>19</sup> Dieter Henrich: Fichtes „Ich”, in: uő: i.m. 59.o.



kommentárt sem találni, amely segít az olvasásban, ahelyett, hogy azt egyszerűen helyettesítené. Az »életéről és művéről« típusú publikációk sora már régen megszakadt. Tudjuk, hogy még mindig nem tudjuk megmondani, tulajdonképpen mi is játszódott le Hegel gondolkodásában – az utolsó olyan gondolkodásban, amely képes volt egybefogni a tudomány, a társadalom, a tudat és a világ elméletét. Ennek a jelentőségét senki sem vitatja, de a diagnózisára még várnunk kell.<sup>20</sup> Nem sok olyan könyvet ismerünk a háború utáni német filozófiai irodalomban, amely ilyen bátran, sőt ilyen szentelenül kezdődne. A fenti passzus nagyjából három gondolat köré szerveződik, amelyeket most meg is próbálok szétszálazni: (1) Hegel tanulmányozásához nem áll rendelkezésünkre megfelelő szekunderirodalom. Az olvasó nagyon meglepődhet, hiszen Hegel valószínűleg a filozófiatörténet egyik legeslegtöbbet kutatott szerzője, Platón, Arisztotelész és Kant mellett. Henrich nem megy bele részletekbe, nem különböztet meg irányzatokat, nem említ szerzőket, inkább egy kezdő vagy egy dilettáns gesztusával mindent félresöpör. Az egész irodalommal az a legnagyobb probléma, hogy a kommentár egyszerűen az olvasást helyettesíti.<sup>21</sup> Ezt talán úgy érthetjük, hogy Hegel esetében olyan fokú immanenciával találkozunk, amely azt a benyomást kelti, hogy minden egyes esetben egy-egy kis Hegel szólal meg. Ezt a gondolatot Friedrich Schlegelnek a kritikáról adott meghatározása alapján<sup>22</sup> úgy is jellemezhetnénk, hogy nem sikerül megvalósítani a belül- és a kívülállás egyensúlyát. Ehelyett egy hangsúlyozottan immanens hang szólal meg. És ha még egy kicsit bátrabbak vagyunk, akkor azt is mondhatnánk, hogy Hegel már maga letiltotta a kívülről való rálátást.<sup>23</sup> – (2) A hatalmas Hegel irodalomnak köszönhetően rengeteget tudunk a hegeli filozófiáról, de a legeslegalapvetőbb kérdésre, hogy *egyáltalán* mi játszódik le benne, nem tudunk válaszolni. És ezt talán úgy is megfogalmazhatjuk, hogy azt nem tudjuk, hogy egyáltalán *miről van szó* a hegeli filozófiában. Hogy azt sem tudjuk, hogy Hegel tulajdonképpen miről is beszél. Méghozzá azért nem tudjuk, mert Kant felől érkező, Hegel filozófiai szótára teljesen érthetetlen. Állandóan beszélünk tehát Hegelről, de a legalapvetőbb gondolat (vagy program) megtalálására esélyünk sincs. – (3) Úgy tűnik, hogy annyit azért tudunk a hegeli filozófiáról, hogy ez az utolsó nagy filozófiai rendszer, amely nemcsak foglalkozik a tudománnyal, a társadalommal, a természettel, a művészettel stb., hanem ezeket el is helyezi egy nagyszabású, monumentálisnak is nevezhető szisztematikus összefüggésben. Henrich jellemzését ezen a helyen egy kicsit pontatlannak érzem. Igaz ugyan, hogy ez volt az utolsó nagy rendszerkísérlet, de itt nemcsak befejezésről, esetleg betetőzésről van szó, hanem a rendszerépítés minden addigit felülmúló monumentalizálásáról is. És ehhez Hegelnek a többi rendszerépítőhöz képest szüksége volt többletmotivációra. Ez a motiváció nagy valószínűséggel abban állt, hogy Hegel észrevette, hogy a bölcsészettudományoknak a filozófiáról való leválása fenyeget.<sup>24</sup> És vállalva némi pontatlanságot azt mondhatnánk, hogy erre

<sup>20</sup> Dieter Henrich: Vorwort, in: uő: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971. 7.o.

<sup>21</sup> Manfred Frank egy személyes beszélgetésben az Otfried Höffe által szerkesztett „Klassiker Auslegen“ című, az Akademie Verlagnál megjelenő – egyébként rendkívül igényes – sorozatot jellemezte úgy, hogy az mintegy helyettesíteni akarja, sőt fölöslegessé akarja tenni az eredeti művek tanulmányozását. Ez a sorozat úgy épül fel, hogy az eredeti mű szerkezetének megfelelően az egyes fejezetekről vagy fejezetcsoportokról önálló és valóban nagyon magas szintű elemzéseket közöl, különböző szerzőktől. Ezek alapos ismeretével egy vizsgán, de még egy tudományos dolgozatban is el lehet fedni az eredeti szöveg tanulmányozásának elmulasztását.

<sup>22</sup> „Szép és szükséges, hogy egy költeménynek teljesen átadjuk magunkat, hagyjuk, tegyen velünk a művész, amit akar, s az érzést mintegy csak részleteiben igazoljuk a reflexió által, emeljük gondolattá [...]. Ez az első és leglényegesebb követelmény. De nem kevésbé szükséges, hogy tudjunk minden egyediségtől elvonatkoztatni, hogy lebegésben ragadjuk meg az általánost, áttekintésünk legyen egy tömbről, megragadjuk az egészet, felkutassuk a legrejtettebbet is, összekössük egymással a legtávolabb eső elemeket.” Friedrich Schlegel: Goethe Wilhelm Meisteréről, in: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 242.o. Fordította: Tandori Dezső.

<sup>23</sup> Gondoljunk arra, hogy az előrehaladó szellem mindig a saját korábbi alakzatainak kritikáját is nyújtja, és így már ő maga teszi immanenssé a kritikát, és a valóban kívülről érkező kritikát mintegy eleve lehetetlenné teszi.

<sup>24</sup> Ha nagyon pontosak akarunk lenni, akkor tulajdonképpen Schelling volt az, aki ezt elsőként észrevette a *Bevezetés az akadémiai stúdium módszerébe* című előadásorozatában. De ő meglepszik azzal, hogy a filozófiát a szakosodást megelőzően mindennemű tanulmány előkészítésévé tegyük. „A fentiek alapján nyilván önök is belátják, hogy az akadémiai stúdiumok módszertana csakis az összes tudomány eleven összefüggésének valóságos ismeretéből származhat, s hogy e nélkül minden útmutatás szükségképpen halott, szellemtelen, egyoldalú, sőt korlátozott volna. [...] Vajon ki nyújthatja számára ezt az ismeretet, és kihez kell ebben a tekintetben bizalommal lennie? [...] Ezt a szemléletet

túlkompenzációan reagált.<sup>25</sup>

Hogyan tanulmányozzuk tehát Hegelt, hogyan álljunk neki a hegeli filozófia olvasásának? Ezt a kérdést néhány évvel korábban Adorno vetette föl, aki a *Drei Studien zu Hegel* egyik tanulmányát így kezdi:

Az az ellenállás, amelyet Hegel nagy szisztematikus művei [...] a megértéssel szemben tanúsítanak, minőségileg különbözik azoktól a nehézségektől, amelyeket más hírhedt szövegek okoznak. A feladat nem egyszerűen az, hogy a szó szerinti nyomon követéssel és gondolkodói erőfeszítéssel egy kétségtelenül meglévő értelmet rögzítsünk. Nagyon sok helyen ugyanis az értelem maga is bizonytalan, és egyetlen hermeneutikai művészet sem tudta mind a mai napig egyértelműen felmutatni; egyébként sem létezik a Hegel-filológia, és nincs kielégítő szöveg-kritika.<sup>26</sup>

De nem tévedtünk-e el máris? Ebben a dolgozatban ugyanis véletlenül sem célunk, hogy belemenyjünk a Hegel-stúdiumok metodológiájába. Henrichnek azonban (Adornóból kiindulva és) ezen töprengve valószínűleg két lehetőség jutott az eszébe. *Egyrészt* a Hegel-tanulmányozás kiindulópontja a fichte-i filozófia. A hagyományos filozófiatörténeti kánon szerint Fichténél születik meg a német idealizmus szótára és alapvető szemléletmódja, a tudománytan kidolgozásaira irányuló, egymást követő kísérleteiben. Hegel viszont minden egyes művét a nagy rendszer építőkövévé próbálta tenni. Hegelt valóban nem lehet Kant felől megérteni, de Fichte felől már egészen jól lehet tanulmányozni. *Másrészt* a *Hegel im Kontext* című kötetben már olyan dolgozatok is szerepelnek, amelyek egy másik választ vetítenek előre: Hegelt nem lehet a makro kánonból vagy a kánonképzési folyamatokból kiindulva megérteni, hanem számos nagyon apró és részletekbe menő kutatásra van szükség. (Így célszerű megvizsgálni Hegel és Hölderlin kapcsolatának elméleti vonatkozásait, vagy a hegeli rendszeralkotás történelmi előfeltételeit. Mindenesetre ebből nőtt ki néhány évtizeddel később a német idealizmus kutatásának az a mikrológiai módszere, amelyet a filozófiatörténet-írásban „konstellációkutatásnak” neveznek.<sup>27</sup>)

De én most mégis az első irányzathoz szeretnék kapcsolódni. Hogyan és milyen értelemben kell Fichtéből kiindulni vagy pontosabban hozzá kapcsolódni? És valóban Fichtéhez kell-e? A konstellációkutatás keretei között ma már nagyjából konszenzusnak számít, hogy a német idealizmus (vagyis a posztkantianus filozófia) története végső soron Carl Leonhard Reinholddal és tanítványaival kezdődik. A hatvanas évek végén azonban Reinholdról még semmit sem lehetett tudni. Kézenfekvő lenne azt mondani, hogy a német idealizmus története a filozófia tudományosságának újraértelmezésével kezdődik. Kant ezt írja *A tiszta ész kritikája* második kiadásához írt előszóban: „A metafizikához mind ez ideig nem volt oly kegyes a sors, hogy ráléphetett volna a tudomány biztos útjára, jóllehet régebbi minden más tudománynál [...]”<sup>28</sup> De miben áll ez a tudomány, hogyan lehet meghatározni a tudományosság kritériumát?

Midőn Galilei maga választotta súlyú golyóit kezdte egy ferde síkon legurítani, vagy midőn Torricelli a levegővel tartott meg egy súlyt, melyről gondolatban már előbb megállapította, hogy egyenlő egy általa ismert vízoszlop súlyával, vagy midőn Stahl később fémeket mésszé, majd ez utóbbit ismét fémmé változtatta [...], akkor minden természetkutató agyában világosság gyúlt. Megértették, hogy az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve

---

általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától, különösen tehát csak a filozófustól lehet elvárni, akiről elmondható, hogy különös tudománya egyszersmind az abszolút általános tudomány, aminél fogva törekvésének már eleve a megismerés totalitására kell irányulnia.” Lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5-6. 816-817.o. Fordította: Révai Gábor.

<sup>25</sup> Ha Manfred Frank egy néhány évvel ezelőtt megjelent kötetében az idealizmusról mint „szakutczáról” beszélt, akkor nyitva marad a kérdés, hogy ez elsősorban vagy kizárólag Hegelre vonatkozik-e.

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 5. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003. 326.o.

<sup>27</sup> Dieter Henrich jelölte ki ennek a kutatásnak az irányát, publikált hatalmas műveket, és közölt rendkívül értékes dokumentumokat is, de ennek a kutatási irányzatnak a legnagyobb alakja mégis Manfred Frank lett. Két korábbi kutatócsoportommal magam is ehhez az irányzathoz csatlakoztam, lásd Bartha Judit – Hrubai Attila – Kruzslicz Anita – Weiss János: *Válaszutakon*, Attraktor Kiadó, Máriabesenyő, 2002. Bartha Judit – Hrubai Attila (szerk.): *A reflexió szabadsága*, Áron Kiadó, Budapest, 2010. Lásd továbbá az én publikációim közül elsősorban: *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*, Áron Kiadó, Budapest, 2007.

<sup>28</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, B XIV, Atlantis Kiadó, Budapest, 2009. 31.o. Fordította: Kis János.

szerint [...].<sup>29</sup>

Azt hiszem, Reinholdnak kezdetben csak egyetlen nagyon apró észrevétele volt: ha a filozófiának valóban bizonyos méltóságot kölcsönöz, hogy ő a legrégebbi tudomány, akkor nem lehet méltó hozzá az, hogy külsődleges mintákat vegyen át (a matematikai természettudományok, illetve ahogy Kant mondja, a természettan mintáját). A filozófiának így magának kell (tudni) megmondania, hogy mi az, hogy tudomány. Reinhold válasza erre pedig az volt, hogy a tudományosság döntő kritériuma a „szisztematikusság”.<sup>30</sup> Az 1792-ben megjelent *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* című könyvében Reinhold a maga egész vállalkozását a populárfilozófia kontextusában helyezi el. „*Mi a filozófia?* Ezt a kérdést még soha nem vetették fel annyira ritkán, mint azóta, hogy a filozófiát a körünkben popularizálták.”<sup>31</sup> A popularizálás így akadályozza a filozófia öneszmélését, az önmagára való állandó rákérdezést. Faustino Fabbinelli ehhez a következő jegyzetet fűzi: „Reinhold itt az úgynevezett »populárfilozófiára« gondol, vagyis a német felvilágosodásnak arra a fázisára, amely Locke empirizmusára hivatkozik, és amelyet eklektikus tendenciák jellemeznek.”<sup>32</sup> Nem lehet azt állítani, hogy ez a meghatározás egyértelműen hamis lenne, de biztosan egyoldalú. Vannak olyan kísérletek is, amelyek egyértelműen Shaftesburyt teszik a populárfilozófia ősapjává. Shaftesbury *A moralisták* című művében ezt írja a filozófia aktuális helyzetéről:

Ilyen mélyre süllyesztettük őt, mi maiak, így fosztottuk meg legfőbb jogaitól. [...] Nem tevékeny ő már többé a világban, és aligha is képes már előnyösen megjelenni a nyilvánosság színpadán. Kollégiumokba és szerzetesi cellákba rekesztettük őt, boldogtalan hölgyet, és bányamunkára emlékeztető szolgálai műveletekre fogtuk. *Empirikusok és pedáns szofisták* fő tanítványai.<sup>33</sup>

Shaftesbury a filozófia iskolásításával és professzionalizálásával állítja szembe azt a filozófiát, amely még rendelkezett a maga igazi jogaival.<sup>34</sup> Ennél feltehetően célszerűbb a populárfilozófiát intézményelméletileg meghatározni: az egyetemi életen kívüli nem professzionális vagy félig professzionális filozófiáról van szó, amely elsősorban folyóiratokban és újságokban jelenik meg, ez tölti be a szalonok világát, és döntően nem a megismerés kérdéseivel, hanem életproblémákkal foglalkozik. Reinhold talán ezekre az intézményekre gondolhat, amikor azt írja, hogy „a körünkben popularizálták”. És Reinhold ehhez hozzáfűz még egy ismérvet: a populárfilozófia a fragmentáltságra hajlik, a professzionális filozófia (amelynek a kritikai filozófia csak a legújabb alakja) viszont a rendszerességre. Mit értünk azonban ezen a szisztematikán, amely a tudományosság kritériumát is adja?

Az a meggyőződés, »hogy a meghatározott és elismert alaptételek hiányát a filozófia minden részében, és ezzel együtt a filozófusok közötti számos viszály és félreértés fő okát többek között minden filozófia első és általánosan érvényes princípiumának hiánya tartja fenn« – számomra az előrehaladó vizsgálódásaimmal nemcsak új okok, hanem néhány gyümölcsöző következmény miatt is fontossá vált.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> I.m. B XII-XIII, i.k. 30.o.

<sup>30</sup> Ennek a szisztematikusságnak két komponense van: (1) kell találni egy abszolút biztos, értelmesen még csak kétségbe sem vonható alaptételt, és (2) meg kell határozni és rögzíteni kell a levezetési szabályokat. Ha ennek a két követelménynek eleget teszünk, akkor többé nem tévedhetünk; biztosak lehetünk abban, hogy a filozófia „a tudomány biztos útját járja”. I.m. B VII, i.k. 27.o.

<sup>31</sup> Carl Leonhard Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003. 14.o.

<sup>32</sup> I.m. 326.o.

<sup>33</sup> Shaftesbury: *A moralisták*. Filozófiai rapszódia, in: *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 73.o. Fordította: Fehér Ferenc, kiemelés tőlem: W.J.

<sup>34</sup> Fabbinelli azonban valóban nem hivatkozhatott volna Shaftesburyre, mert Reinhold maga egy Shaftesburytól származó mottót állít a könyv első fejezetének élére. Mégpedig a következőt: „Philosophy, which judges both of herself and of every thing besides, discovers her own province, and chief command, teaches me to distinguish between her person and likeness, and shews me her immediate and real self, by that soul privilege of teaching me to know myself and what belongs to me.”

<sup>35</sup> Carl Leonhard Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, i.k. 3.o.

Ezt a princípiumot Reinhold aztán majd a tudat tételének nevezi, és első megközelítésben így határozza meg: „A tudatban a szubjektum képzetét megkülönböztetjük a szubjektumtól és az objektumtól [...]”<sup>36</sup> (Ez a gondolat, sőt a megfogalmazása is, teljes összhangban van a Shaftesburytól származó mottóval: „Philosophy, which judges both of herself and of every thing besides, discovers her own province, [...]”) Az öntudat akkor jön létre, ha a szubjektum képze magára a szubjektumra vonatkozik. „Ez a tétel itt *közvetlenül* nem mást fejez ki, mint azt a tényt, amely a tudatban lejátszódik; a képzet, a szubjektum és az objektum fogalmai ezzel szemben csak *közvetetten* [...] határozhatók meg.”<sup>37</sup> Ez a közvetettség pedig úgy jön létre, hogy a szubjektum képze vonatkozik a szubjektumra, illetve az objektumra. (Itt persze már látunk egy bizonyos ellentmondást: amikor a tudat meghatározásakor először a szubjektum képzetéről beszéltünk, akkor azt talán hibásan tettük, mert a következő mondatban a képzet maga ugyanúgy, mint a szubjektum és az objektum csak közvetetten megközelíthető, így az eredeti szubjektum nem képzet.) Amikor Fichte kb. két évvel később Zürichben magánelőadásokat tart, akkor még – minimális átfogalmazással – számos gondolatot vesz át Reinholdtól: „A tudatot nem lehet definiálni. De le lehet írni. A tudat fajtáinak felkeresése és kimerítése – ez a filozófia feladata.”<sup>38</sup> Ez a mondat talán már tükröz egy minimális elmozdulást: a tudat tétele már nemcsak a filozófia végső princípiuma, amelyből kiindulva föl lehet számolni a filozófusok közötti nézetkülönbségeket és viszályokat, hanem ez a filozófia tárgya. Mintha a szisztematika így maga is bekerülne a tudatba. Megfordítva így az lesz a kérdés: hogyan lehetséges (vagy mi garantálja), hogy a tudatból kiépüljön egy szisztematika? Mert a szisztematikát magát Fichte sem akarja felszámolni: „Minden tudománynak, így a *tudománytannak* is, szisztematikus formával kell rendelkeznie.”<sup>39</sup> – Tudjuk, hogy a német idealizmus a maga története során ezt a szisztematikát, a rendszerépítésre való törekvést egyre inkább monumentalizálta. És azt is tudjuk, hogy ez lett az idealizmus örökségének legtörekvényebb mozzanata. És nem csak azért, mert az ifjúhegelianusok mindannyian egy antiszisztematikus filozófiát akartak kiépíteni, hanem azért is, mert a romantika már az idealizmus kibontakozásával párhuzamosan szembeszállt a rendszerépítési törekvésekkel.<sup>40</sup> Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a német idealizmus igazi öröksége a tudat, illetve az öntudat elmélete volt.

Filozófiai pályája kezdetén Fichte egy felfedezést tett. Ez a felfedezés nem annyira egy tényállásra, mint inkább egy nehézségre, egy problémára irányult. Megértette, hogy az öntudat fogalmát, amelyet a filozófusok mint princípiumot már igénybe vettek, csak olyan előfeltételek alapján lehet elgondolni, amelyeket eddig nem vettek figyelembe. Ez a probléma vált filozófiai reflexióinak vezérfonalává, mégpedig már akkor, amikor kifejezetten még nem is fogalmazta meg. Tudománytánát olyan kísérletek sorozataként kell felfognunk, amelyek ezt a problémát akarják megoldani és az ön-lét titokzatos természetét akarják egy teljes koncepció alapjává tenni, amely a tudás egészét meg tudja magyarázni.<sup>41</sup>

Ez a passzus egy komplett Fichte-értelmezés alapvonalait vázolja fel; de a tömörségből helyenként zavarok keletkeznek, és akkor még nem is beszéltünk a konstellációkutatás eredményeiről. A szöveg talán a következő tézisekre szálazható szét: – (a) „A filozófiai pályája kezdetén Fichte egy felfedezést tett.” Azóta előkerültek a *Zürichi magánelőadások*, vajon ez a felfedezés már azokban is benne van? És azóta megtörtént Reinhold fölfedezése, vajon ezután is tartható, hogy Fichte „felfedezést tett”? Valamivel később Henrich azt mondja, hogy ez a felfedezés már akkor is ott volt, amikor Fichte még nem fogalmazta meg kimondottan. De Henrich a *Zürichi előadásokat* nem ismerte, esetleg még a levelezés alapján lehetne rekonstruálni a felismerést, de ebbe Henrich bele sem kezd. – (b) Fichte felfedezése nem egy tényállás volt, hanem egy probléma: az öntudat tematizálásának háttérben olyan problémák állnak, amelyeket előzetesen tisztázni kellene, és ehhez

<sup>36</sup> I.m. 113.o.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Johann Gottlieb Fichte: Zürich-i előadások, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/3. 326.o.

<sup>39</sup> I.m. 334.o.

<sup>40</sup> Lásd ehhez Manfred Frank: *Auswege aus dem deutschen Idealismus* című kötetét, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007. Frank, ha nem is mondja ki, egyértelműen sugallja, hogy a rendszerépítés (sőt az egyre monumentálisabbá váló rendszerépítés) filozófiatörténeti értelemben zsákutca volt. Ennek csúcspontja alighanem az, hogy Hegelnél egy olyan rendszer jön létre, amely önmagát is tartalmazza.

<sup>41</sup> Dieter Henrich: Fichtes „Ich“, i.k. 59.o.

a filozófusok – akik pedig már legkésőbb Descartes óta foglalkoznak az öntudattal – még nem fogtak hozzá. Henrich egyelőre nem árulja el, mi ez a probléma. – (c) Fichte egész filozófiai pályafutása alatt a tudománytan újabb és újabb változatait hozta létre; Henrich most azt állítja, hogy ezt a folyamatot a fentiekben meg nem nevezett probléma motiválta, de nem csak motiválta, hanem azt a nyugtalanságot is közvetítette, amiből kiindulva Fichte a maga egész filozófiai programját kiépítette. Ebben kétségtelenül döntő lépés volt, amikor 1797-ben Fichte a *nova methodo* programon kezdett el dolgozni. (Ebben az állandó újrakifejtésben Fichte Reinholdnak a kanti koncepcióval szembeni beállítottságát veszi át: Kant mindenre rájött, amire a filozófián belül rá lehet jönni, de a kifejtési módon, vagyis a filozófia szisztematikáján még van mit javítani.) – (d) Henrich továbbra sem mondja ki nyíltan, hogy mi lenne a filozófia feladata, de megad egy olyan fordulatot (az „ön-lét titokzatos természete”), amely a filozófia tárgyának a szinonimája; és ha ebből indulunk ki, akkor van esélyünk a „tudás egészének” megaragadására. És ezt nevezi Fichte tudománytannak. – De bárhogyan is nézzük ezt a passzust (és a szétszalazását), az öntudat feltételei (és így az ön-lét „titokzatos természete”) felbontatlan maradt. Egy kis filozófiatörténeti áttekintés után Henrich az öntudat tematizálásában lévő „nehézséget” és „problémát” is megragadja. De ehhez röviden meg kell határoznunk az öntudat elméletének általános mozzanatát: és ez a reflexió.

Az öntudat legkézenfekvőbb meghatározása az, hogy ez a tudatról szóló tudat. Ez a reflexió elmélet azonban körben forog. Ennek legjobb bizonyítéka az a nehézség, amibe belebonyolódnak a reflexió elmélet képviselői, ha egészen egyszerű kérdésekkel szembesítjük őket. Ezek közül Henrich két kérdést ad meg.

[*Első kérdés:*] Az én reflexió elmélete már feltételez egy én-szobjektumot, amely tud önmagáról, amennyiben önmagával egy viszonyba lép, mégpedig úgy, hogy önmagát önmagára vonatkoztatja. De hogy lehet megragadni ezt a szobjektumot?<sup>42</sup>

Henrich szerint ugyanis csak abban az esetben lehet „énről” beszélni, ha a szobjektum tud önmagáról, vagyis ahol az én már mint énre gondol önmagára. „Akkor azonban a szobjektív én, vagyis az én, amelyből ki akartunk indulni, sohasem csak önmagáért egyedül van játékban. Mert annyiban már igénybe vesszük, hogy ez önmaga számára objektum.”<sup>43</sup> És Henrich azt akarja megmutatni, hogy ezt a körkörösséget tekintve már nincsenek jó megoldásaink. *Vagy azt mondjuk*, hogy az ént előfeltételeznünk kell, vagyis az én eleve adottságából indulunk ki (ami mindig a számunkra való adottságát jelenti). Ebben az esetben az én szerkezetéről ezt-azt megtudhatnánk, de az én létét – amelyet pedig meg akarnánk magyarázni – már előfeltételeznünk kellene. És így már nincs mit megmagyarázni. *Vagy azt mondjuk*, hogy az én-szobjektumot még nem szabadna azonosítanunk a tulajdonképpeni énnel vagy az én egészével. És ebben az esetben azt mondhatnánk, hogy az én vagy az öntudat csak a reflexió végeredménye. De ha végrehajtjuk ezt a különbségtevést, és az én-szobjektumot elhatároljuk az én egészétől, akkor már reflexióról sem beszélhetünk, mert a reláció két tagja nem azonos egymással. Henrich egy érezhetően hosszabb gondolat végeredményét így foglalja össze: „Az öntudat reflexióelmélete a következő önfelbomlasztó alternatíva előtt áll: vagy már feltételezi a jelenséget, anélkül, hogy explikálni tudná, vagy megsemmisíti.”

[*A második kérdés* ennek egy speciális aspektusát fogalmazza meg:] De hogyan tudhatná az öntudat, hogy önmagáról tud, ha ennek a tudásnak a reflexió aktusa által kell létrejönnie? Az nyilvánvaló, hogy ezzel a reflektált tudással nem is rendelkezhet, anélkül, hogy igénybe kellene vennie az önmagára vonatkozó tudást. Mert reflektálóan csak akkor tudhat magáról, ha ki tudja mondani, hogy az, amiről ő tud, éppen önmaga. És egy önmagára vonatkozó reflexiót csak akkor tud végrehajtani, ha már előzetesen megértette, hogy mit jelent az önmagának lenni és önmagáról tudni.<sup>44</sup>

Az öntudat reflexióelméleti modelljének második problémája tehát az, hogy nem csak egyszerűen végre kell hajtani a reflexiót, hanem a tudatában is kell lennünk a reflexiónak. Vagy talán pontosabb, ha az előző problémát a külső, ezt viszont a belső megközelítés problémájának

<sup>42</sup> I.m. 62.o.

<sup>43</sup> I.m. 63.o.

<sup>44</sup> I.m. 64.o.

nevezzük. A mindenkori én-szobjektumnak tudatában kell lennie, hogy az a szobjektum, amelyre éppen rátekin, ő maga. De hát nem természetes-e ez? Az én „mozgása” éppen azzal kezdődik, hogy rá akar tekinteni önmagára. Nem garantálja-e az én intencionalitása, hogy az én ezt mindig és biztosan tudja? Az igenlő válasz kézenfekvő lenne. De nagyon is el lehet képzelni bizonyos zavarokat, amikor az én-szobjektum már nem ismer magára; ő valahogy elcsúszik vagy megzavarodik. „A reflexióelmélet így másodszor is kiúttalan szituációba keveredett: előfeltételezi a probléma teljes megoldását, amelynek megoldása számára feladatként adott.”<sup>45</sup> Ily módon rekonstruálja Henrich Fichte probléma-érzékelését.

## 2. Az öntudat fenoménjének leírása

Henrich elsősorban az öntudat fenoménjének struktúráját akarja leírni. A feladat ilyen kijelölése természetesen a *Lét és idő* 12. paragrafusára vezethető vissza:

A »világban-benne-lét« összetett kifejezés már formájában megmutatja, hogy általa egy *egységes* fenomént gondolunk el. Ezt az elsődleges tényállást egészében kell látni. De az, hogy nem redukálható egymástól elkülöníthető összetevőkre, nem zárja ki e szerkezet konstruktív strukturális mozzanatainak sokféleségét.<sup>46</sup>

De ennek kapcsán nemcsak a retorikai hasonlóság tűnik fel, hanem az is, hogy Henrich a „világban-benne-léttel” állítja szembe az öntudatot.<sup>47</sup> De hogy erre miért van szükség, és hogy egyáltalán, mi lenne a baj ezzel, azt egyelőre nem tudjuk meg. És ráadásul Henrich ezt úgy vezeti be, hogy az öntudat reflexiós modelljét kell meghaladnunk. Henrich az öntudat szerkezetének leírásakor fichteánus elemekre támaszkodik, de már érezhetően nem filozófiatörténetet művel, hanem sokkal inkább szisztematikus érdeklődés vezérli. Az öntudat következő négy mozzanatát különbözteti meg egymástól.

(1) „Az öntudatot először is aktivitásként kell elgondolnunk.”<sup>48</sup> Hogy kell ezt elképzelnünk? Az öntudat nem más, mint tevékenység, nem az egyik létező viszonyul a másikhoz, hanem maga ez a viszonyulás mint tevékenység az elsődleges. És valóban, talán ez volt Fichte legnagyobb felfedezése. Az én nem szubsztantív létező, hanem mindenekelőtt tevékenység, az aktív önmagához való viszonyulás, amelyet Fichte „tétélezésnek” nevez. A *Zürichi előadásokban* egy ilyen megoldásnak mindenesetre még a nyomát sem találjuk:

*Én én vagyok. A Nem-Én nem én. A Nem-Én szembeállítva az Énnel. Az Én az általában vett létező. A Nem-Én semmi. A kettő egymást korlátozza, ha hozzávesszük a mennyiség és a korlátozás fogalmait. Tehát a tudománytanban minden kijelentés meghatározza az őt megelőző, és az őt követő kijelentések helyét.*<sup>49</sup>

Ezzel az utolsó mondattal Henrich nemcsak hogy nem tud kezdeni semmit, hanem még ki is szeretné iktatni. Az öntudat nála nem alaptétel, és a szisztematika számára egyáltalán nem releváns. Az idézet első részében viszont még nyoma sincs annak, hogy az Én tevékenység lenne. Ellenkezőleg: „az Én az általában vett létező”.<sup>50</sup> De aztán *A tudománytan fogalmáról* című kis könyvében már megjelenik a reflexió cselekvésként való értelmezése. És ez a cselekvésként értelmezett reflexió a tétélezés. „De a reflexió, nem amennyiben végrehajtjuk vagy nem hajtjuk végre, mert ebben a tekintetben szabad; hanem amennyiben *törvények szerint* hajtjuk végre [...] tartozik hozzá az intelligencia szükségszerű cselekvési módjaihoz [...]”<sup>51</sup> Aztán majd a *nova*

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 156.o. Fordította: Vajda Mihály és mások.

<sup>47</sup> „A jelenvalólétnek ezeket a létmeghatározottságait a priori annak a létszerkezetnek az alapján kell látnunk és megértenünk, amelyet *világban-benne-létnek* nevezünk. A jelenvalólét analitikájának helyes kiindulópontja ennek a szerkezetnek az értelmezése lesz.” Uo.

<sup>48</sup> Dieter Henrich: Fichtes „Ich”, i.k. 66.o.

<sup>49</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Zürichi előadások*, i.k. 334.o.

<sup>50</sup> „Minden tudománynak kell, hogy legyen egy alaptétele [...]. És ugyanakkor egynél több alaptétele nem is lehet, mert akkor nem egy, hanem több tudományt tenne ki.” Johann Gottlieb Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in: *uő: Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962. 170.o.

<sup>51</sup> I.m. 204.o.

*methodo* programban Fichte már az ének vagy az intelligenciának ezt a mozgását állítja a tudománytan centrumába. „A kérdést úgy is megfogalmazhatnánk, hogyan jut el az én ahhoz, hogy kilépjen önmagából. Ez a kérdés adja meg a tudománytan igazi jellegzetességét.”<sup>52</sup> Majd néhány sorral lejjebb így válaszolja meg a maga által felvetett kérdést:

Az intelligencia valami tőle függetlenre irányul, meg kell nyilvánulnia. De hogyan és milyen alapon? Semmilyen alapon, mert az én abszolút tevékenysége, meg kell nyilvánulnia, mihelyst fellép a lehetőségének feltétele, és ez az az eset, amikor a reális tevékenység akadályokba ütközik.<sup>53</sup>

Ennek az elementáris, nem-érzéki szubjektivitásnak a tevékenységét nevezi Fichte »tételezésnek«. Ez egy Fichtére jellemző, nehezen értelmezhető kifejezés. Negatív értelemben világos: ez nem lehet az »elképzelés«, ami a »kedély empirikus meghatározása«. És nem lehet kauzális összefüggés sem [...]. Hogy pozitív értelemben mi a »tételezés«, azt nehéz megmondani. [...] Fichte újra és újra a szabad tudatra apellál, de nem dolgozza ki a »tételezés« analízisét.<sup>54</sup>

(2) „De a tudatban lévő aktív mozzanat még nem magyarázza meg [...] annak jellegét és módját, ahogy eljutok *ennek* a szubjektivitásnak a tudatához.”<sup>55</sup> Vagyis arról a már említett problémáról van szó, hogy hogyan és miért vagyok képes azonosítani az adott szubjektivitást mint a sajátomat. Ez a probléma ebben a formában (véleményem szerint) nem található meg Fichténél, de a *nova methodo* programban mégis vannak olyan okfejtések, amelyeket Henrich így értelmezhetett. „A szemlélethez hozzá tartozik az ön-érzés.”<sup>56</sup> A szemlélet az énré való rátekintést, vagyis a reflexiót jelenti, az ön-érzés pedig azt az eredeti ént, amelyre rátekintünk. Az énből a szemléletnek és az ön-érzésnek mindig egyszerre kell jelen lennie, vagyis ezeknek egyszerre kell adottnak lenniük. (Ez tulajdonképpen az Én = én szétterítését jelenti.) De milyen értelemben beszélhetünk itt összekapcsolásról? Elvileg két válaszunk lehetne: vagy analitikusan vagy szintetikusán kapcsolódnak össze. Fichte úgy gondolja, hogy ha analitikusan kapcsolnánk össze őket, akkor nem beszélhetnénk valódi mozgásról sem, az én aktivitása is csak látszólagos lenne, hókusz-pókusz. Ezért a szintetikus kapcsolat mellett dönt: a két én eredendően nem azonos egymással, csak a mozgáson keresztül válnak (illetve bizonyulnak) azonosnak.

Az érzés és a szemlélet ugyanabban a pillanatban és állapotban szintetikusán van egyesítve; az egyik nem lehetséges a másik nélkül. Az érzés objektuma ugyanaz, mint a szemlélet objektuma a filozófia álláspontjáról. De az én számára ez elválik, mert az ént különbözőképpen tekintjük.<sup>57</sup>

Fichte, ha nem is mondja ki, itt egy (a német idealizmus történetét tekintve) nagyon fontos dolgot vezet be: a reflexió kibontakozása egy bizonyos azonosság. De ez az azonosság szükségképpen dinamikus, vagyis a nem-azonosságon keresztül valósul meg. Itt a német idealizmus történetének egyik legfontosabb elképzelése születik meg: a szisztematika dinamizálása. De Henrich szempontjából tekintve ennek nincs jelentősége, jelentősége csak annak van, hogy Fichte az érzést néha ön-érzésnek is nevezi, és így azt lehet sejteni, hogy a nagy és dinamikus azonosság mélyén van egy másik azonosság is, az érzésről mindig és eredendően tudjuk, hogy a sajátunk. És attól is eltekinthetünk most, hogy a nagy azonossággal a nem-énhez szeretnénk eljutni. „Ez a kiszakadás [az énből való kilépés, vagyis maga a reflexió] megváltoztatja az állapotomat, szabaddá válok és tevékenyebbé, míg az érzésben szenvedő voltam. De mivel minden szenvedés fennmarad, ezért objektummá alakul át.”<sup>58</sup> Henrich talán azt látta meg, hogy ha a nagy azonosság dinamikus (vagyis

<sup>52</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, Jelenkor Kiadó 2002. 69.o.

<sup>53</sup> Uo.

<sup>54</sup> Peter Rohs: *Johann Gottlieb Fichte*, Verlag C.H. Beck, München, 1991. 40.o. Henrich maga így foglalja össze ennek az aktivitásnak az alapvető szerkezetét: „Nagyon általánosan és ideiglenesen azt lehet mondani, hogy ez a »Selbst« ebben az értelemben egy tudatos aktivitási pólus. A működés kontinuitásában értelmezi és működteti önmagát mint a szerepek hordozója és a szabályok végrehajtója. És tudja, hogy a helyesség vagy a helytelenség kritériumainak van alávetve, mihelyst Selbst-ként kifejezetten megszólítja önmagát. Ennek nem kell szükségszerűen [...] már mindig is megtörténnie.” Dieter Henrich: *Selbstsein und Bewusstsein*, <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>

<sup>55</sup> Dieter Henrich: *Fichtes „Ich”*, i.k. 67.o. Kiemelés tőlem: W.J.

<sup>56</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, i.k. 72.o.

<sup>57</sup> Uo.

<sup>58</sup> Uo.

szintetikus), akkor fölmerül annak a lehetősége, hogy a kis azonosság kibillenjen, vagyis az, hogy az érzés egyúttal ön-ézés is, egy pillanatra eltűnik vagy meginog. Lehet konstruálni olyan eseteket, amikor a kis azonosság nem teljesül, ezért mint premisszát föl kell venni az öntudat szerkezetének mozzanatai közé. Könnyű észrevenni, hogy itt a heideggeri jelenvalólét *Jemeinigkeit* karakterét akarjuk megfogalmazni, vagy újrafogalmazni. „A létező, amelynek elemzése most feladatunk, minden esetben mi magunk vagyunk. E létező léte *mindenkor az enyém*. E létező létében viszonyul maga ez a létező saját létéhez.”<sup>59</sup> Henrich ezt a koncepciót így fogalmazza át: „Mert ahol az ének ez az aktivitása lejátszódik, ott már mindig is adott ennek az aktivitásnak a tudata. Ez a tudás, mint a szubjektum aktusa nem előzhet meg minden tudatot.”<sup>60</sup> Vagyis ez a tudás nem tehető megint pusztá létezővé: az érzés már maga is a tudat mozgásának része.

(3) Az öntudat szerkezetének fölvázolásában most Henrich mintha pillanatnyi szünetet tartana. „Ez a két mozzanat teszi ki együtt az én alapstruktúráját, de nem az egész lényegét.”<sup>61</sup> A mondat következményei többszörösen is talányosak, mert úgy tűnik, hogy ezzel a két előzetes kérdést megválaszoltuk. Henrich persze úgy tesz, mintha csak az első kérdésre válaszolt volna.<sup>62</sup> De aztán a folytatás más irányú továbbhaladást sugall: „Sokkal inkább be kell látnunk, hogy a szubjektum az öntudatban nem képes arra, hogy önmagának tudatára jusson, ehhez további mozzanatokra van szükség.”<sup>63</sup> Igen, ez a további elem az érzés vagy az ön-ézés. De induljunk ki most Fichte következő mondatából: „a közönséges tudatban sohasem a *szemlélet*, hanem mindig csak *fogalmak* fordulnak elő”.<sup>64</sup> A „szemlélet” alatt Fichte az én dinamikus mozgását értette, ezzel szembeállítva a fogalom viszont mindig valami létezőre vonatkozik. A „közönséges tudat” pedig mindig a filozófus tudatával áll szemben; így a filozófus különös feladata az énben lévő mozgás meglátása és felfedezése. A fichtei életművet tekintve azonban nem nagyon találunk olyan szöveghelyet, ahol a „fogalom” fogalmát pontosan ebben az értelemben használná. A tudománytan egyik legkésőbbi változatában a tudás fogalmáról írja:

Mármost valaki azt mondhatná, hogy az általában vett tudásnak ez a fogalma csak minden különös tudás *absztrakciója*: és igazat is kellene adnunk neki annyiban, hogy az abszolút egy *különös tudatához* minden különös tudásban *a valóságos tudat folyamatában* egy meghatározott tudás különös karakterének szabad elnyomása és elhomályosítása által emelkedünk (amit általában absztrakciónak neveznek).<sup>65</sup>

Ha eltekintünk attól, hogy itt speciálisan a tudásról van szó, akkor azt mondhatjuk, hogy a fogalom mindenkor elvonatkoztatás eredménye, és mintha Fichte a *nova methodo* programban azt feltételezné, hogy ezt az elvonatkoztatási folyamatot csak a létezők, és nem a folyamatok kapcsán lehet végrehajtani. (Az absztrakció folyamata tehát valami egészen más, mint a szemlélet reflexiós folyamata.) Henrich viszont a fogalmat megpróbálja beemelni a reflexiós folyamatba. „Így az én, mint harmadik mozzanat, rászorul az önmagára vonatkozó fogalomra. Nem tudja létrehozni, előfeltételeznie kell, hogy használni tudja, mielőtt eljutna egy olyan tudáshoz, amely önmagára vonatkozó tudás.”<sup>66</sup> Henrich mintha egy pillanatra megsejtené, hogy így újra felmerül a körkörösségnek legalábbis a veszélye. „Ez a fogalom nem lehet az, amiről az eredeti öntudatban

<sup>59</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*, i.k. 140.o. – Heidegger a *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* című 1925-ös előadásaiból származnak az alábbi kijelentések: „a létező, ami mi magunk vagyunk”. „Egy olyan létezőről van szó, amelyhez azzal a kitüntetéssel, mindenesetre különös létvisztonnyal rendelkezünk, hogy mi magunk vagyunk azok.” „Ez a létviszonyulás a létezőhöz, amely én magam vagyok [...]” Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, 20. kötet, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. 200., 201-202. és 205.o. Lásd ehhez Gisbert Hoffmann: *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005. 209.o.

<sup>60</sup> Dieter Henrich: Fichtes „Ich“, i.k. 67.o.

<sup>61</sup> I.m. 67.o.

<sup>62</sup> „Es ist diese ursprüngliche Einheit der beiden Momente, welche die erste Frage an die Reflexionstheorie ergehen läßt.” Uo.

<sup>63</sup> Uo.

<sup>64</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, i.k. 74.o.

<sup>65</sup> Johann Gottlieb Fichte: Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801, in: uő: *Werke*, 2. kötet, Veit & Comp., Berlin 1845/46. 15.o.

<sup>66</sup> Dieter Henrich: Fichtes „Ich“, i.k. 67.o.



tudattal rendelkezünk.”<sup>67</sup> Ezért a „fogalom” fogalmát a következőképpen kell módosítani:

A fogalom két realitást jelöl egyben: az aktivitást és az arra vonatkozó tudatot. És ezt a kettőt olyan egységként kell elgondolni, amely kiteszi az öntudatot. Így nem lehet elgondolni, hogy az egyik oldalon áll az aktivitás, és a másikon egy az aktivitásról szóló valóságos tudás. Az egységük sokkal inkább megalapozza mindkettőjük lehetőségét.<sup>68</sup>

A fichtei fogalmakba visszafordítva ez azt jelenti, hogy a szemléletet nem lehet szembeállítani a fogalommal, a fogalom a reflexió folyamatára vonatkozó tudás. Ehhez Dieter Henrich azt fűzi hozzá, hogy ez teszi lehetővé, hogy különbséget tudjunk tenni a realitás és a lehetőség között. „A harmadik mozzanatnak köszönhetően a tudatban megteremtődik az alapja annak, hogy különbséget tegyünk a reális és a lehetséges között.”<sup>69</sup>

(4) „A negyedik mozzanat csak a harmadik komplementere. Az én önmagáról csak az önmagára vonatkozó fogalom fényében tudhat.”<sup>70</sup> De van-e a harmadik mozzanatnak egyáltalán komplementere? Úgy tűnik, hogy ez a tudatosítás, de nem lehetne azt mondani, hogy a szemlélet tudattalan lenne. Aztán úgy tűnik, hogy Henrich inkább a lehetőség és a realitás fenti kettősségéhez kapcsolódik: „Az [én] úgy tud magáról mint az aktivitás és a tudás egységéről, amely valóságos.”<sup>71</sup> (Heideggeri fogalmakkal, és visszatekintve a második pontra, azt mondhatnánk, hogy az én olyan *Jemeinigkeit*, amely ugyanakkor reálisan létező is.) Most már talán lehet látni, hogy Henrich az énben bonyolult reflexiós struktúrákat lát. Egyrészt a reflexió nem a létezők viszonya, hanem eleve egy folyamat, egy mozgás, utána azt látjuk, hogy ez a mozgás rászorul egy fogalomra, és a fogalom az a tudatosítás, amivel a folyamatról magáról is tudunk, anélkül, hogy visszamennénk valamilyen létezőre. Így az öntudat nem más mint a szemlélet (a reflexió) és a fogalom egymáshoz való viszonya. És a végén azt mondjuk ki, hogy az öntudat csak valóban ez által ön-tudat. „Fichte ezt a negyedik mozzanatot úgy jellemzi mint az egész én szemléleti jelenvalóságát, amely egységének fogalma alatt feltárul.”<sup>72</sup>

A „szemléleti jelenvalóság” olyan fogalom, amelyet csak Schopenhauer használt. „A szemléleti jelenvalóságban [...] *virtuálisan* mindig benne van és reprezentálva van az összes dolog lényege – [s ez] a tudat egyetlen mozzanatban összefoglalva”.<sup>73</sup> A szemléleti jelenvalóság a tudat egysége. De Henrich utalása azért is rejtélyes marad, mert Fichtét a „tudat egysége” sem nagyon foglalkoztatta. Kantnál természetesen alapvető jelentősége van:

pusztán azáltal, hogy gondolkodom, még nem ismerek meg objektumokat, csak azáltal nyerek tárgyakról ismeretet, hogy valamely adott szemléletet határozok meg a tudat egységének vonatkozásában (ez az egység tesz minden gondolkodást).<sup>74</sup>

Ez persze egy általánosabb tétel: a tudat egységére szükségünk van a tárgyi világ megértéséhez is. De minket most a tudat szerkezete érdekel. Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című könyvében beszél a tudat egységéről. És ha talán úgy is gondolja, hogy Kantnak a megismerés általános alakját tekintve igaza van, ez az egység mégsem lehet alkalmas az én meghatározására. „A tudat egysége [...] nem tudja az ént mint objektumot meghatározni, mert tiszta énként a tudatban egyáltalán nem fordul elő, és ha előfordulna benne, akkor tiszta énként sohasem válhat nem-

<sup>67</sup> Uo.

<sup>68</sup> I.m. 68.o.

<sup>69</sup> Uo. Aztán Henrich így folytatja: „Enélkül nem tudnánk megérteni, hogy mi magunkról az öntudatunkban mindig kettős perspektívából tudunk – abból a perspektívából, amik valóban vagyunk, és ugyanakkor annak egy nyílt horizontjából, ami bennünk és általunk valósággá válhat.” Uo. A megfogalmazásokban van egy enyhe kétértelműség: a realitás és a lehetőség megkülönböztetése itt csak az öntudaton belül érvényes, vagy onnan kiindulva általános jelentése van?

<sup>70</sup> Uo.

<sup>71</sup> Uo.

<sup>72</sup> Uo.

<sup>73</sup> Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: uő: *Werke in zehn Bänden*, 3. kötet, Diogenes Verlag, Zürich, 1977. 89.o.

<sup>74</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, B 406, i.k. 336.o.

énné.”<sup>75</sup> Henrich persze azt mondaná, hogy nem a tudatról, hanem az öntudatról beszélünk, de ugyanakkor azt is láttuk, hogy ezt a választóvonalat nem lehet ilyen élesen meghúzni, mert a tudat már mindig is öntudat. De mindenesetre rögzítsük, hogy mit értünk az én egységén: „A kiteljesedett tudomány [...] az én eleven egységére irányul, amely a tevékenységének minden megnyilvánulásában ugyanaz.”<sup>76</sup> Az én eleven (vagyis mozgó) egysége teszi lehetővé a tudomány, vagyis a filozófia beteljesedését, vagyis szisztematikus alakban való prezentálását. De ez az aspektus most éppen nem is érdekel bennünket. Az én egysége azt jelenti, hogy az én legkülönbözőbb tevékenységében ugyanaz a „mag” nyilvánul meg, vagyis a különböző tevékenységek mögött van egy azonos mozzanat. Henrich egy helyen addig megy, hogy ezt nevezi az „én önmagára vonatkozó eredeti tudásának”.<sup>77</sup> Az eredeti tudást így az én egysége konstituálja. De mit jelenthet itt az „eredeti”? Véleményem szerint nem jelenthet mást, mint valamit, ami már mindig is megvolt, ami mögé nem lehet visszalépni.

Az én egysége azonban azt jelenti, hogy az ént konstituáló mozzanatok belső szerves egységet alkotnak. „Így a négy mozzanat egységét nem lehet az összegükként felfogni.”<sup>78</sup> Mert igazából ez az egység mind a négy mozzanat lehetőségének feltétele.<sup>79</sup> Henrich most maga is vészes gyorsasággal sodródik a körkörösség felé.

### 3. A szubjektivitás elmélete – egzisztencialista átfogalmazás

A 2007-ben megjelent *Denken und Selbstsein* című könyvét Henrich a következő felütéssel kezdi: „Az emberek nemcsak élnek, hanem az életüket az önmagukról való tudásból kiindulva kell élniük. Ezért az öntudatuk mindazzal szemben, ami emberként jellemzi őket, elementáris és közvetlen.”<sup>80</sup> Először is az tűnik fel, hogy most már az átfogó kontextust az élet jelöli ki. Az öntudat elméletének kidolgozása most már nem öncél, hanem az élet leírásának kiindulópontja. „Az emberek [...] az önmagukról való tudásból kiindulva élnek.” Az öntudat fentiekben leírt struktúrájában ez csak egy kis elmozduláshoz vezet: nem az öntudat mint fenomén az egész, hanem az öntudat viszonyul egy egészhez. Ezzel Henrich mintha újra átgondolta volna a heideggeri világban-benne-létet.

A benne-lét [...] nem olyan „sajátosság”, amellyel a jelenvalólét hol rendelkezik, hol meg nem, amely *nélkül* éppoly jól *meglehetne*, mint vele. Nem az a helyzet, hogy az ember „van”, és ezen kívül még alkalmasszerűen szert tesz egy „világhoz” viszonyuló létviszonyra.<sup>81</sup>

A filozófia feladata pedig nem más, mint hogy az önmagáról tudó embernek az egészhez való viszonyát felvázolja: „Az ember valamiképpen viszonyul a világ egészéhez, és el kell gondolkodnia a maga önlétéről. A filozófia feladata, hogy e gondolatok nyomába szegődjön.”<sup>82</sup> Már 1981-ben, egy tanulmánykötet előszavában elkezdte módosítani Henrich az öntudat tematikáját, és az öntudatot az ön-viszonyok egyik esetének tekintette. A módosítás első lépése tehát az általánosítás felé mutatott.

Az ön-viszony háromféle formája válik problémává: az erkölcsi tudat ön-viszonya, amelyből kiindulva Kant először az egész etikát meg akarta alapozni, az öntudat, amely az észleléseket és a gondolatokat kísérheti, és amely implicit módon átsző minden világorientációt, és az ön-viszony a legutolsó gondolatban arról, ami egyáltalán van.<sup>83</sup>

Az ön-viszonynak tehát van egy elméleti, egy etikai és egy vallási aspektusa (ha az utolsót jól értem). De most Henrich mást mond: a filozófia feladata már nem az ön-viszonyok különböző

<sup>75</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling *Fiatalkori írásai*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 69-70.o.

<sup>76</sup> I.m. 94.o. 41. jegyzet.

<sup>77</sup> Dieter Henrich: Fichtes „Ich”, i.k. 68.o.

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> I.m. 69.o.

<sup>80</sup> Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007. 9.o.

<sup>81</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*, i.k. 162.o.

<sup>82</sup> Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*, i.k. 9.o.

<sup>83</sup> Dieter Henrich: Einleitung, in: uő: *Selbstverhältnisse*, i.k. 3.o.

formáinak föltérképezése, hanem a filozófia az önmagához viszonyuló én és az egész viszonyával foglalkozik. Mintha az első egzisztencialista elmozdulásra azonban már az 1975-ös „Glück und Not” című tanulmányban sor kerülne. A boldogság és az ínség „a tudatos személy önmagára vonatkozó tapasztalata”.<sup>84</sup> (Henrich ennek a tanulmánynak a tematikáját szerette volna lefedni az ön-viszony speciális etikai alakjának bevezetésével. De ebben a tanulmányában mégis valami mást nyújt: egzisztenciális átértelmezést. Habár itt nem lehet egyértelműen azt mondani, hogy az önmagához viszonyuló tudatnak az egészhez való viszonyáról lenne szó.)

Aki ínséges állapotban van, az nagyon is jól tudja, hogy mi a boldogság. De a tudatnak ez az állapota számára valótlanná vált. Mert az ínséges állapotban az emberek tudják, hogy a boldogságban nem lehet megtapasztalni azt, hogy igazából mit is nevezünk életnek. Az ínségben a boldogság nemcsak meg van vonva attól a személytől, aki boldogtalannak nevezi magát és a boldogságra vágyik [...]. A boldogság sokkal inkább el van zárva előle, mint valami, amiről már csak tudunk, anélkül, hogy még valóságnak tudnánk tekinteni.<sup>85</sup>

Itt úgy tűnik, mintha Henrich a világban-benne-lét elméletét csupán szeretné a boldogság és az ínség fogalmainak bevezetésével kiegészíteni. A boldogság és az ínség nem más, mint ahogy az ember érzi magát a maga világban-benne-létében.

De talán jobban láthatjuk az átmenetet, ha közvetlenül szemügyre vesszük Henrichnek azt az elemzését, amelyben a heideggeri koncepciót teszi mérlegre. 1970-ben egy ázsiai körútra írta Henrich a „Die Grundstruktur der modernen Philosophie” című tanulmányát, amelynek ötödik fejezetében Heideggerrel foglalkozik. „A modernség sajátosságainak egyik értelmezését, méghozzá a legmélyebbre nyúlót Martin Heidegger dolgozta ki.”<sup>86</sup> Így Heidegger Descartes-kritikája lép előtérbe.

Descartes ontológiájában a természet elemei (naturas simplices), amennyiben a természettudományos kutatás tárgyai, mint az univerzum alapvető alkotórészei jelennek meg. Ehelyett azzal is megpróbálkozhatnánk, hogy mindent érzeki adatokra, monádokra – mint pl. Husserlnél –, az »értelem és a predikátum viszonyára« mint bázis-elemekre vezessünk vissza [...].<sup>87</sup>

Henrichet azonban nem a természet elemei érdeklik, hanem a megismerő szubjektum. A heideggeri koncepcióról írja:

Elsősorban a modern tudat karteziánus elemeit helyezi előtérbe, és ezt egy olyan tendencia kifejeződéseként értelmezi, amely szerint minden létezőt elsődlegesen a módszertani megragadás tárgyaként kell felfogni – s ez a megismerő szubjektum bizonyosságra törekvő megállapításainak lehetséges témája.<sup>88</sup>

Azt lehetne tehát mondani, hogy a descartes-i ontológia, azzal, hogy a tárgyakat a lehetséges (természettudományos) megismerésre vonatkoztatja, a megismerő ént is félreérti, mert nem képes azt megragadni a világban-benne-lét módusában. Henrich azt mondja, hogy Heidegger meglehetősen furcsán gondolkodik az öntudatról. Azt gondolja, hogy ez a tudás valami adottság, szóval mindig a rendelkezésünkre áll. „Mindenkor meg lehet szerezni, és mindig annak az embernek a teljesítményének tudható be, akinek van tudása önmagáról.”<sup>89</sup> Egy másik ember vagy külső körülmények ezt a tudatot sohasem hozhatják létre vagy hívhatják életre.

Ebben az interpretációban az öntudat úgy van megragadva, hogy az önfenntartás hozzá tartozó mozzanatát még a megfelelő módon meg tudjuk jeleníteni. Aminek fenn kell tartania magát, annak tudnia kell, hogy nem mindig és nem teljességgel van meg benne a maga alapja.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> Dieter Henrich: Glück und Not, in: *Selbstverhältnisse*, i.k. 133.o.

<sup>85</sup> I.m. 134.o.

<sup>86</sup> Dieter Henrich: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: uő: *Selbstverhältnisse*, i.k. 95.o.

<sup>87</sup> Hubert L. Dreyfus: In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§ 19-24), in: Thomas Rentsch (szerk.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015. 62.o.

<sup>88</sup> Dieter Henrich: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, i.k. 95.o.

<sup>89</sup> I.m. 97.o.

<sup>90</sup> Uo.

Az öntudat tehát nem feltétlenül teremtő, és nem is tud mindent átlátni. Az ennek megragadására szolgáló terminust Henrich most „önfenntartásnak” nevezi, később majd „önlétnek” fogja hívni. Ez az a mozzanat, amelyet korábban az én második strukturális mozzanataként mutattunk be: az ének, amikor önmagára gondol, már mindig is tudnia kell, hogy akire utal, gondol vagy mutat, az önmaga. Vagyis neki magának egy, a gondolati folyamaton túl elhelyezkedő létezőnek kell lennie. Henrich ezért úgy értelmezné Heideggert, hogy nagyon szép, hogy felfedezte az öntudat jelentőségét, de abba bele kell emelni az ön-lét mozzanatát is.

Amire Henrich törekszik, az nagyon is világos: egy tradicionálisan megformált öntudatfilozófiára, amely a modern tudatra már nem csak a megtagadással és a sietős kritikával kirohanásszerűen válaszol. Legkésőbb ezen a helyen meg kell kérdeznünk: nem kellene-e mégis elgondolkodnunk a szubjektum-filozófia kritikai rehabilitációján?<sup>91</sup>

Kétségtelen, hogy Henrich valami ilyesmire törekszik, de a fentiekben rekonstruált kritika nem képes rámutatni arra a produktív magra, amelyet Henrich Heidegger elméletéből meríteni tud. Nagy valószínűséggel Henrich 1970-ben még maga sem volt tisztában ezzel, a későbbi elmélet kidolgozásakor viszont már nem tért vissza Heideggerre. Mindenesetre a fentiekből csak annyi adódik, hogy ha az öntudatba beemeljük az ön-létet, akkor a heideggeri koncepció egy modern elmélet számára mégis csak kiindulópontként szolgálhat.

Ulrich Pothast 1998-ban jelentette meg *Lebendige Vernünftigkeit* című könyvét, amelynek kérdésfeltevése Henrich koncepciójának közvetlen előfutára. Pothast abból indul ki, hogy az embernek a világban betöltött helye alapvetően megváltozott.

Ha a filozófiai antropológia ennek az évszázadnak az első felében, mint régebben oly gyakran, még azt a kérdést vetette föl, hogy miben áll az ember sajátossága az állathoz képest, akkor most sokkal inkább az a kérdés, hogy az ember hogyan találhat rá egy olyan életmódra, amely összhangban van azzal, ahogy a természete más élőlények természetéhez kapcsolódik [...].<sup>92</sup>

A filozófiai antropológia klasszikus koncepcióját Arnold Gehlen dolgozta ki, akit azonban Pothast közvetlenül nem is említ. Az ő 1940-ban megjelent híres könyve a következő sorokkal kezdődik:

A gondolkodó embernek az a belső szükséglete, hogy értelmezze a tulajdon emberi létezését, nem pusztán teoretikus szükséglet. Attól függően, hogy milyen döntéseket tartalmaz egy ilyen értelmezés, feladatok tárulnak fel vagy maradnak rejtve az ember előtt. Hogy az ember Isten teremtményének tekinti-e magát, vagy tökéletessé vált majomnak, ez világos különbséget teremt a valóságos tényekkel szembeni viselkedésében; bensejéből is nagyon különböző parancsokat fog hallani e két esetben.<sup>93</sup>

Ezzel Pothast nemcsak egyetért, hanem a saját érdeklődésének meghatározó perspektívájaként át is veszi ezt. De a követendő program ellenére Pothast valószínűleg teljesen elhibázottnak tartja Gehlen válaszát, aki az embert alapvetően hiánylénnyként határozta meg.

Az ember hiánylény! Ez a tézis [...] átszövi Arnold Gehlen egész gondolkodását. Az ő filozófiai antropológiája azt feltételezi, hogy az ember a maga természetes környezetének védtelenül ki van szolgáltatva. Nincsenek a környezethez különösen alkalmazkodó szervei, sem ennek megfelelően kialakított ösztönei, amelyek a viselkedését automatikusan irányítanák, hogy a túlélését biztosítsák. Az embernek ezért ennek megfelelően kell alakítania a maga környezetét.<sup>94</sup>

Pothast szerint azonban a régi kérdésfeltevésen belül ez a válasz egyáltalán nem tipikus. A tipikus válasz az, hogy ember racionális lény, *animal rationale*.

---

<sup>91</sup> Hartmut Finkeldey: Kritik und Kunst, <https://kritikundkunst.wordpress.com/2013/04/10/selbstprasenz-selbstbewusstsein-selbsterhaltung-subjekt/> A belső idézet helye: Dieter Henrich: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, i.k. 105.o.

<sup>92</sup> Ulrich Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999. 9.o.

<sup>93</sup> Arnold Gehlen: *Az ember. Természete és helye a világban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 7.o. Fordította: Kis János.

<sup>94</sup> Hans-Martin Schönherr-Mann: Philosophie des Mängelwesens. Zum hundertsten Geburtstag von Arnold Gehlen, [http://www.deutschlandfunk.de/philosophie-des-maengelwesens.700.de.html?dram:article\\_id=81622](http://www.deutschlandfunk.de/philosophie-des-maengelwesens.700.de.html?dram:article_id=81622)

A „nyugati” filozófia emberképének döntő különbsége az embernek más kultúrkörökben való meghatározásához képest, úgy tűnik, az ember és a *logosz* összekötésében áll... Ezt verbálisan az arisztotelészi „zoon logon echon” stabilizálta, és – annak többszöri változása ellenére, hogy mit jelent a „logosz” – az összekapcsolás egészen napjainkig tartja magát. A mai kulcsszó ebben az összefüggésben a „racionalitás”.<sup>95</sup>

Pothast így az ember meghatározó vonásának a racionalitást tekinti, de mégis a nyolcvanas-kilencvenes évek elejének nagy racionalitáselméleti diszkusszióit csak nagyon hézagosan és a lábjegyzetekben recipiálja.<sup>96</sup> Ennek a vitának a meghatározó alakja Németországban minden bizonnyal Herbert Schnädelbach volt. Schnädelbach már 1984-ben kiadott egy kiváló könyvet, amelyhez a kor legjelentősebb filozófusait tudta megnyerni szerzőként. Ennek előszavában olvashatjuk:

Metafizikai tradíciónk az embert egykor mint *animal rationalé*t határozta meg, és ezzel együtt a *rationalitást* az ember *differentia specificajaként* mutatta fel más élőlényekkel szemben; mégis nyilvánvalóan nehezünkre esik, hogy a racionalitás elméletében az ész filozófiáját ismerjük fel újra.<sup>97</sup>

Ez a nehézség Pothastot annyira nem zavarja: a racionalitást is az ész egyik a esetének tekinti, mint ahogy a *logoszt* is. Ulrich Pothast a Schnädelbach által szerkesztett kötetből azt olvashatta ki, hogy lehetséges a racionalitásnak egy olyan kritikai újraértelmezése, amely mégsem ad teret az irracionálisnak, vagy nem esik az irracionális alá. Azt írja a saját programjáról, hogy az semmiképpen sem akar az irracionális melletti védőbeszéd lenni.<sup>98</sup> A Schnädelbach-féle kötetből Pothastra a legnagyobb hatással nagy valószínűséggel Karl-Otto Apel tanulmánya volt.

Sok minden szól amellett, hogy a *racionalitás* jelenleg mélyreható megkérdőjelezésnek van kitéve. És most – ha jól látom – nem csak az *irracionális* mint filozófiai határprobléma ismét esedékessé vált elismeréséről van szó. Sokkal inkább a nyugati racionalitás és racionalizálódás ama alapvető beállítottságának megkérdőjelezéséről, amely [...] az irracionális (határ)problémáit mint olyanokat felismerhetővé tudta tenni.<sup>99</sup>

Pothast ezt a leírást elfogadja a maga számára: a racionalitás újrafogalmazása egy beállítottság megváltoztatását követeli meg. Ezt a beállítottságot ő maga a modern természettudományokhoz, illetve a természet leigázásához köti. Apel úgy gondolja, hogy a racionalitásnak ez az alakja, amely először a határproblémák fölfedezéséhez vezetett, a görög matematika volt.<sup>100</sup> Ernst Feil a következőket írta a görög matematika és az irracionális viszonyáról:

Tudományos értelemben a „racionális” és az „irracionális” antitézisének először a matematikában vezették be. Az antitézis kialakításának okát az a felismerés adta, hogy a kettő, a három, az öt stb. négyzetgyöke [...] sem egész számokkal, sem törtekkel nem fejezhető ki. Ez a felfedezés a páros és a páratlan számokon túl a számok egy új osztályának megalkotásához vezetett. Az elsőt „kimondhatónak”, a másodikat „kimondhatatlannak” nevezték, abban az értelemben, hogy „nincs viszonya valamihez”.<sup>101</sup>

Apel gondolatmenetéből nem lesz egészen világos, hogy a görög matematika hogyan mutatott előre az irracionális határproblémájára. De az mindenesetre egyértelmű, hogy Apel szerint a görög matematika egy újkori filozófiai tendenciára mutat előre.

<sup>95</sup> Ulrich Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, i.k. 12.o. Az Arisztotelész-idézet helye: *Politika*, 1253 a.

<sup>96</sup> A kilencvenes évek első felében Habermas több féléven keresztül tartott róla szemináriumot.

<sup>97</sup> Herbert Schnädelbach: Einleitung, in: uő. (szerk.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. 8.o.

<sup>98</sup> Ulrich Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, i.k. 15.o.

<sup>99</sup> Karl-Otto Apel: Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Herbert Schnädelbach: *Rationalität*, i.k. 15.o.

<sup>100</sup> Uo. Apel bizonyítékként Sylvia Rücker, „Irrational, das Irrationale, Irrationalismus” című tanulmányára hivatkozik, in: Joachim Ritter és Karlfried Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel 1976. 4. kötet, 586–588.o. „Az »irracionális« nem egyszerűen »az emberi ész vagy az emberi értelem számára megközelíthetetlen szférát jelent«, mint ahogy azt a Rücker által idézett néhány szöveg bizonyítani látszik.” Ernst Feil: *Antithetik neuerzeitlicher Vernunft. „Autonomie – Heteronomie” und „rational – irrational”*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987. 119.o. 5. jegyzet.

<sup>101</sup> I.m. 119-120.o.

A nyugati újkorban – Nicolaus Cusanus óta – valóban ennek a felfedezésnek a szellemében határozták meg a végtelent (Istent, a világot és az emberi lelket) mint a filozófiai-tudományos megismerés egyértelmű „pontossággal” sohasem megoldható határproblémáját.<sup>102</sup>

Ezt a képet Apel pusztán egy diagnózisszerű előzetes leírásnak szánta, de Pothast programatikus rangra emeli. De mitől kell elhatárolódnunk? Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy egy olyan fajta racionalitástól, amely nem mutat előre határproblémák felé. Ennek a racionalitásnak a paradigmatis esete a választásra épül.

A cselekvések közötti választás mint meghatározott célok legalkalmasabb eszköze rendelkezhet normatív tartalommal. A racionális választás elmélete akkor olyan normatív elméletként értelmezi önmagát, amely meghatározott, a valóságban esetről-esetre meglévő előfeltevésekből indul ki, és a lehető legjobb választást próbálja a kezünkbe adni. A racionális választás elmélete mint központi elem, felhasználható az emberi viselkedés magyarázatára, ha hozzávesszük azt a premisszát, hogy az emberek hajlanak a racionalitásra a racionális választás értelmében.<sup>103</sup>

A racionalitás hagyományos értelemben vett elméletének másik fontos aspektusa a racionális meggyőződésekre vonatkozik. A meggyőződések tekintetében racionalitásról akkor beszélhetünk, ha egy nézet jól megalapozott.

A megalapozások lehetnek többé-kevésbé teljesek, részletezőek, belátóak, előfeltevésekben szegényesek; és lehetnek többé-kevésbé „jók”. A mindenkori megismerés-releváns körülmények szerint különböző episztémikus minőségű megalapozások lehetségesek. Ha egyes meggyőződések egy optimális státuszhoz közelednek, ebben az értelemben, akkor azt mondjuk, hogy a lehető legjobb megalapozás eszméjéhez közelednek [...].<sup>104</sup>

Ezzel a koncepcióval állítja szembe Pothast az „eleven ésszerűség” elméletét. Némi indoklásra szorulna azért, hogy a racionalitás fogalma helyett lehet-e használni az „ész” fogalmát. (Bár számos szerző nem tesz különbséget.)<sup>105</sup> „Az »ésszerűség« szó, amelyet a címben alkalmazok, nyelvileg feltűnő, de egyelőre nem világos ellentétben áll a »racionalitás« szóval.”<sup>106</sup> Pothast legalábbis kétféle különbséget lát. (1) Úgy tűnik, hogy racionalitás sokkal inkább kötődik a módszerhez, a módszeres eljáráshoz, mint a racionalitáshoz. (Azt is lehetne mondani, hogy nem függ olyan szorosan össze a tudománnyal és a tudományossággal.) (2) Ugyanakkor az „ésszerűség” úgy tűnik jobban belesimul a mindennapi nyelvhasználatunkba, mint a „racionalitás”.<sup>107</sup> –Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy ha egy olyan elméletet akarunk kidolgozni, amely a hétköznapi, a tudomány előtti világ beállítottságát és viselkedési módjait írja le, akkor a „racionalitást” célszerű az „ésszerűség” fogalmával helyettesítenünk. És bár ez nem teljesen elhibázott, mégsem elegendő a „megélt ésszerűség” fogalmának bevezetéséhez.

---

<sup>102</sup> Karl-Otto Apel: *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, i.k. 15.o. „És még az is, ahogy Kant az ész-megismerést behatárolta a »magában való dolog« fogalmával, kapcsolódik az irracionális matematikai problémájához [...]” Uo.

<sup>103</sup> Ulrich Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, i.k. 16-17.o. Most figyelmen kívül hagyom azt a tudománytörténeti tényt, hogy ennek az elméletnek is van matematikai alakja.

<sup>104</sup> I.m. 21-22.o. A jól megalapozottság fogalma egyébként Stefan Gosepath-tól származik (*Aufgeklärtes Eigeninteresse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. Lásd továbbá uő: *Eine einheitliche Konzeption von Rationalität*, <https://ssl.humanities-online.de/download/rational.html>) „Előzetesen még szóljunk egy-két szót az ész és a racionalitás tartalmi meghatározásáról. Stefan Gosepath, aki egy fontos könyvet írt a racionalitás elméletéről, racionalitás alatt olyan tulajdonságot ért, amelyet mind személyeknek, mind cselekedeteknek, véleményeknek, vágyaknak és normáknak lehet tulajdonítani: a személyek akkor racionálisak, ha normális esetben racionális vágyaik vannak, és ezekre tekintettel racionálisan cselekszenek. A cselekedetek, vélemények, vágyak és normák akkor racionálisak, ha jól megalapozottak. A racionalitás általában jól megalapozottságot jelent, így Gosepath.” Wolfgang Kuhlmann: *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Köngshausen & Neumann, Würzburg, 2009. 197-198.o.

<sup>105</sup> Így nem tesz különbséget a fentiekben említett Gosepath (lásd uő: *Eine einheitliche Konzeption der Rationalität*) sem, de Jürgen Habermas sem, *A kommunikatív cselekvés elmélete* című könyvében, amely éppen ezzel az összekapcsolással egyesíti egymással a filozófiai és a szociológiai megközelítést.

<sup>106</sup> Ulrich Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, i.k. 25.o.

<sup>107</sup> I.m. 25-26.o. „Ha az öt éves Friedrichnek, amikor este nem akar ágyba menni, ezt mondom, »Friedrich, legyél ésszerű!«, akkor ezen azt értem, hogy a saját jól felfogott érdekében is ágyba kell bújni. De nehezemre esne így kérlelni: »légy racionális!«” I.m. 26.o.

Az „eleven ésszerűség” szóösszetétel esetében (amely eléggé szokatlan) számomra *először is* az a fontos, hogy az eleven személyek milyen teljesítményekkel járulnak hozzá a racionális megnyilvánulásokhoz, amelyet az én feltételezésem szerint csak személyek – amennyiben eleven lények – tudnak végrehajtani.. Olyan teljesítményekről van szó, amelyek ugyan nem mindig, de meglepően gyakran elhallgatásra kerülnek [...].<sup>108</sup>

Ha jól értem Pothast programját, akkor a mindennapiság közegében a racionális teljesítményeknek a személyekhez kötődő előfeltevéseit akarja megvizsgálni, és ezt nevezi ő „eleven ésszerűségnek”. A racionalitás döntően a tudományos világképhez kötődik, de ennek van egy előzetes struktúrája, amely a mindennapi életbe tartozik, és az élő-eleven személyiséghez kötődik, amely egy antropológia keretei között ragadható meg. Ezt a sejtésünket aztán Pothast meg is erősíti:

A kiegészítésre vonatkozó szükségletet az eleven, organikus lények még közelebről leírandó teljesítményeinél látom, amelyek szükségesek a racionális megismerési, cselekvési és célképző modellek működéséhez, és az elméletben a módszertani vagy az filozófiai fenntartások miatt mégsem válnak témává.<sup>109</sup>

De milyen teljesítményekről lehet szó? Ezeket Pothast egyelőre nem határozza meg világosan, csak annyit mond, hogy a racionális eljárások (illetve megnyilvánulások) rá vannak utalva a személyek „előzetes döntéseire”.<sup>110</sup> Ez a megoldás így nem a racionalitást hosszabbítja meg, hanem inkább attól próbál visszalépni a mindennapi élet közegébe.

Dieter Henrich már idézett kiindulópontja mintha ehhez nagyon hasonlítana: „Az emberek nem csak élnek, hanem az életüket az önmagukról való tudásból kiindulva kell élniük.”<sup>111</sup> De azt is rögtön lehet látni, hogy az egész elméletéről a racionalitás-problematikát szeretné lehántani. Másrészt, amit Pothast személynek nevezett (akinek a létmódja az „eleven ésszerűség”), azt Henrich szubjektivitásnak nevezi, akinek az alapvető létmódja most már nem az, hogy ő öntudat, hanem az, hogy az egészhez viszonyuló lény. „Azt kell bemutatnunk, hogy a kivetülés egy egészre hogyan jön létre sokféle módon egy olyan lény alapszerkezetéből, amely tud önmagáról.”<sup>112</sup> Henrich a racionalitás és az irracionális problémáját félretéve föleleveníti a határproblémákat vagy a végtelen kérdését, amit ő egésznek nevez.

A végső egészre való vonatkozás éppen ott válik kérdésessé, ahol a tudásban önmagát lebonyolító élet önmagát látja megkérdőjeleződni. És ezzel már azt is kimondtuk, hogy a szubjektum szerkezetének és egy végső egész közötti viszony kérdésének abból kell kiindulnia, hogy az önmagáról való bizonyosság a gondolkodásban még semmiképpen sem implikálja annak ön-prezentációját, aki ily módon tud önmagáról. Sokkal inkább megfordítva azt kell megmutatni, hogy a kettő egymást kizárja.<sup>113</sup>

Ha jól értem, Henrich itt azt akarja mondani, hogy az öntudat elméletéből semmiképpen sem vezethető le minden további nélkül az egészhez való viszony. Vagyis az öntudat maga még nem világban-benne-lét. (Ugyanakkor a fenti passzus úgy is érthető, hogy az öntudat nem implikálja, a világhoz való viszony karakterét: az öntudat létéből és szerkezetéből nem következik, hogy az egész világ csak az öntudat ön-prezentációja lenne.) Első lépésben ezért magát az öntudatot kell átértelmeznünk. Ha az öntudatot a világban-benne-lét módusában tekintjük, akkor – így Henrich – szubjektivitásról kell beszélnünk. A „szubjektivitás” kifejezését háromféle értelemben használhatjuk. (1) A szubjektivitás a szubjektum általános szerkezetét jelöli. (2) A „szubjektív” szót olyan véleményekre és állapotokra is lehet érteni, amelynek a világban semmiféle tények sem felelnek meg, amelyekről azt gondoljuk, hogy a szubjektumoktól függetlenül is léteznek. (3) Az, ami egy szubjektumra jellemző, és amiből rá jellemző folyamatok indulnak ki. Ez a harmadik jelentés feltételezi az elsőt, és tulajdonképpen annak a meghosszabbítása. Ugyanakkor azt is lehet látni, hogy az első és a harmadik jelentés együttese határoz meg egy olyan lényt, aki nemcsak

<sup>108</sup> Uo.

<sup>109</sup> Uo.

<sup>110</sup> I.m. 27.o.

<sup>111</sup> Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*, i.k. 9.o.

<sup>112</sup> I.m. 23.o.

<sup>113</sup> Uo.

tudatában van önmagának, hanem akiből folyamatok indulnak ki, és aki ebből következően kapcsolatba lép az „egésszel”. Ez lesz a világban-benne-lét alapszerkezete. És most már közvetlenül is alátámaszthatjuk a Heideggerre vonatkozó utalást: „Ott, ahol a szubjektum egyik témájává válik, amelyet nem csomagolunk be más témákba és nem rendelünk alá más témáknak, ott az egész szerkezete és gondolata is azonnal témává válik.”<sup>114</sup> Ez Henrich koncepciójának nemcsak az alapgondolata, de a tulajdonképpeni tétje is. „Heidegger ugyan azt gondolta, hogy közvetlenül abból, hogy a szubjektivitás filozófiai témává válik, az a tendencia is föllép, hogy önmagának elegendő lesz, és mindennemű rend létrehozásának alapjaként elég önmagát tételeznie.”<sup>115</sup> Ezzel szemben azt kellene megmutatni, hogy az önmagának tudatában lévő szubjektumban már benne vannak azok az utalások, amelyek az egészre irányulnak.<sup>116</sup> De mielőtt ennek nekiállnánk, érdemes egy pillantást vetnünk arra, ahogy Henrich egy összefoglalás alkalmából a koncepciót pontosítja (és talán némileg módosítja is). „Azt nem tudjuk elkerülni, hogy az előző gondolatokat a szubjektumról, a benne megalapozott egészre vonatkozó kérdést és a tudatos élet dinamikáját, úgy foglaljuk össze, hogy egyidejűleg a kitágításának kiindulópontját is megkapjuk.”<sup>117</sup> Van tehát egyelőre két pólusunk, illetve, ahogy Henrich most nevezi, dimenziónk. Az *első dimenzió* az önmagáról tudó tudatra vonatkozik.

Önmagáról tudni, annak számára, aki egyáltalán tud tudni, úgy tűnik, hogy a legegyszerűbb, és ezért semmiféle problémát sem vet fel. Ha elgondolkodunk rajta, akkor azonban hamarosan megmutatkozik, hogy ennek éppen az ellenkezője igaz.<sup>118</sup>

Az önmagára vonatkozó tudásban tehát van egyfajta magától értetődőség, mert közvetlen önevidenciával rendelkezik, de mégis van benne bizonyos titokzatosság is. Ha egy ilyen önmagáról tudó tudatból indulunk ki (amely a szubjektivitás lényegét kiteszi), akkor ez már azt is jelenti, hogy sem a genezisének nem látjuk, sem a szerkezetét nem látjuk át teljesen.<sup>119</sup> „Ezzel már el is jutottunk addig, hogy a szubjektumok az önmagukról való bizonyosságban állnak, de nem hozzák magukat olyan szubjektum-létbe, hogy önmagukat ne tudnák megkonstituálni.”<sup>120</sup> (Még jóval korábban Henrich ezt az emberi ön-hatalom korlátozásának nevezte.)<sup>121</sup> A szubjektivitásnak ezt a rétegét (vagy jelentésrétegét), amely maga a szubjektum számára érthetetlen, megközelíthetetlen, illetve láthatatlan, Henrich *alapnak* nevezi.<sup>122</sup> A szubjektivitáshoz tehát mindig hozzá tartozik egy alap, amelyből ő maga létrejön, de amelyet ő maga nem tud megragadni, teoretikusan nem tudja transzparenssé tenni.<sup>123</sup> A *második dimenzió* a világ egészének felvázolását jelenti. „Benne

---

<sup>114</sup> I.m. 24.o.

<sup>115</sup> Uo. „Mivel a jelenvalólétnek a *Lét és időben* a mindenkori lehetőség igazsága nemcsak, hogy nem áll rendelkezésének hatalmában, hanem az igazságra való regulatív kitekintés is hiányzik, így itt a kivetülésben még egy szubjektivisztikus mozzanat lép fel, még hozzá egy különösen megütköztető: egy alap nélküli, és semmire sem tekintettel levő tételezés. Azt könnyű belátni, hogy *ezt* a szubjektivitást le kell győzni.” Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970. 385-386.o.

<sup>116</sup> Az alábbiakban nem foglalkozom részletesebben e szubjektum-fogalom pontosításával, hanem csak ennek az egészre való utalásait szeretném számba venni. Henrich mindig és következetesen „viszonyról” és „vonatkozásról” beszél, de tulajdonképpen kézenfekvő lenne a kifejezést a heideggeri „kivetüléssel” (Entwurf) rokonítani.

<sup>117</sup> Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*, i.k. 87.o.

<sup>118</sup> I.m. 88.o.

<sup>119</sup> Uo.

<sup>120</sup> Uo.

<sup>121</sup> I.m. 20.o.

<sup>122</sup> A következő állítás Sartre-ra és Schellingre vonatkozik: „A *prereflexív cogito* és az önmegismerés fogalmán keresztül a tudatban két szintet különböztethetünk meg: az öntudatot, amelyet prereflexíve ragadunk meg és a létre irányul, és az önmegismerést, amely reflektív struktúrákkal van felszerelve és saját magára irányul, és amelyet aztán a maga részéről kapcsolatba kell hozni a propozicionális és a tárgyi tudattal. Ez a tudat aztán a maga részéről a *prereflexív cogitóban* van megalapozva. Az öntudatnak és a létnek ez az összefüggése [már Schellingnél megjelenik], amikor abból indul ki, hogy a racionális tudat, vagyis az emberi ész a létet nem tudja megragadni, de a maga részéről a létben van megalapozva, és tőle függ.” Christiane Kranich-Strötz: *Selbstbewusstsein und Gewissen. Zur Rekonstruktion der Individualitätskonzeption bei Peter Abaelard*, LIT Verlag, Wien, 2008. 57.o. (Ez a disszertáció Manfred Frank társ-témavezetése mellett készült.)

<sup>123</sup> Henrich a vallást (vagyis a transzcendenciára való orientálódást a maga általánosságában) itt helyezi el, és az emberi



egyidejűleg minden egymásra van vonatkoztatva – egy olyan egységben, amely megfelel annak az egységnek, amely mindezeknek a gondolatoknak egy és ugyanazon szubjektumnak megfelel.”<sup>124</sup> A világ azért jelenik meg egységes egészként, mert a szubjektum is egy egységes egész. Így próbálja meg Henrich megragadni azt, amit a heideggeri-gadameri hermeneutikai tradícióban előzetes létmegértésnek neveztek. De igazából nem is a világ megismeréséről van szó, hanem annak megkonstruálásáról az öntudatból kiindulva. „Az önmagukról való gondoskodásban a szubjektumok egy extrapoláló, és egy abban rejlő szintetizáló gondolkodásra vannak ráutalva.”<sup>125</sup> Henrich ezt „metafizikának” nevezi, néha azzal a kikötéssel, ha ez a gondolkodás a filozófia diszciplínájának van alávetve,<sup>126</sup> néha (a szaktudományokkal szembeállítva) e gondolkodás filozófiai-metafizikai jellegét magától értetődőnek tekint.<sup>127</sup> Az alábbiakban két ilyen extrapolációt próbálok röviden bemutatni, a gyakorlati filozófia két ágának megalapozását: az erkölcsfilozófiát és a társadalomelméletet.

(1) Az első nagy extrapolációt Henrich „az erkölcsi tudat” kialakításának nevezi. Ez számára nem más, mint az etika foglalatja. Erre utal a következő tételszerű mondat: „Az etikának jelenleg nagy konjunktúrája van.” Ezután persze egy olyan magyarázat következik, amelynek semmi köze sincs az etika speciális kontextualizálási koncepciójához. „Új technikákkal be lehet avatkozni az élet keletkezésébe, lefolyásába és végébe. Ezek a lehetőségek zavart és vitát váltottak ki, és egészen a kórházakig és a laboratóriumokig egy tanácsadói szükségletet alakítottak ki.”<sup>128</sup> De Henrich mégis azt gondolja, hogy az élet alakításának ezek az új technikai akkor ragadhatók meg a leginkább, ha (most nagyon egyszerűen szólva) az ember és a világ viszonyából indulunk ki. (Talán itt veszi át mint háttérelképzelést a leginkább Henrich Pothast leírását.) Ezért Henrich még egyszer összefoglalja a fentiekben leírt metafizikai konstrukció alapszerkezetét (számos redundanciát idézve elő a szövegben).

Minden önmegértésre irányuló utánagondolás ebből az alapszituációból meríti a maga kiindulását. Aki ezt szem előtt tartja, annak minden további nélkül világos lesz, hogy ebben van egy olyan *dinamika*, amelybe a szubjektum maga is bevonódik. A szubjektumnak szukcesszív módon fel kell tárnia a maga világát.<sup>129</sup>

Ez alapján persze még semmit sem látni abból, hogy hogy is akarja Henrich megalapozni, vagy talán pontosabb, ha azt mondjuk, bevezetni az etikát. Nem sokkal később azonban ezt írja:

A szubjektum [...] kialakít magának egy diakrón identitást: folyamatosan ugyanakként kell magát megtartani és megérteni tudnia. Egészen más értelemben kell egy összefüggést kialakítania és megőriznie önmagában [...], és a világban, amelybe a képességeinél fogva cselekvően beavatkozik.<sup>130</sup>

Amit eddig egységnek neveztünk, az most az összefüggések kialakításaként és identitásként jelenik meg. Ha a szubjektivitás önmagában valami olyasmi, ami egységes, vagyis van egy bizonyos identitása, akkor a világhoz való gyakorlati viszonyában is így kell megjelennie. A másik oldalról tekintve azt is mondhatjuk, hogy a világgal kapcsolatba kerülve a szubjektivitást a szétszóródás veszélye fenyegeti. Az erkölcsi tudat kialakítása ennek a veszélynek a legyőzését jelenti.<sup>131</sup> Ebből

---

szubjektivitáshoz tartozó szükségletnek tekinti. „De az, ami a szubjektumokat mint olyanokat érinti, számukra is az identitás-képzésük minden mélyreható válságában beható módon és néha teljesen meglepő módon virulenssé válik. A vallások történeti jelentőségét másképp nem lehetne elismerni [...]” Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*, i.k. 92.o.

<sup>124</sup> I.m. 89.o.

<sup>125</sup> I.m. 90.o.

<sup>126</sup> Uo.

<sup>127</sup> I.m. 93.o.

<sup>128</sup> I.m. 85-86.o.

<sup>129</sup> I.m. 90.o.

<sup>130</sup> I.m. 90-91.o.

<sup>131</sup> Ez minden emberre vonatkozik, a filozófus semmiféle kitüntetett státuszra nem tarthat igényt. „A filozófusnak mint morális ítéletet alkotó szakértőnek nincs különös kompetenciája. Azokban a grémiumokban, amelyekben a megítélés nehéz határkérdéseivel foglalkoznak, ő csak a fogalmi tisztázásra és a megalapozás és az alkalmazás konzisztenciájának vizsgálatára vonatkozó képességével vehet részt. [...] A filozófiának az a feladata, hogy ezt a tudatot a maga egészében ne csak a bölcseknek ítélje oda, hanem az általában vett ember bölcsességéként értelmezze, és ezzel hozzájáruljon az ember önértelmezéséhez.” I.m. 94.o.

Henrich szerint két olyan nehézség is adódik, amelyeket el kell utasítani. (a) Nem lehet vitatni, hogy a morális ítéletek az ítéletalkotás sajátos formáit alkotják; s ezt a sajátosságot Henrich abban látja, hogy a morális ítéleteknek van egy bizonyos emocionális kötődésük. (b) Nem lehet azt sem állítani, hogy az erkölcsi tudatot a tudatnak egy másfajta módjára lehet visszavezetni, illetve abból kell levezetni. „Megfordítva: abból, hogy ez a tudat önálló, sokkal inkább az adódik, hogy az élet összefüggésébe [...] nyilvánvalóan nem kívülről lép bele.”<sup>132</sup> (Henrich így az egység – összefüggés – identitás tengelye mentén egy olyan átmenet közelébe sodródott, amelynek automatizmusát maga is fenyegetőnek érezte.) Az igazi kérdés azonban az, hogy az erkölcsi tudatban benne lévő identitásban, amelynek van egy érzelmi aspektusa is, hogy van benne a szubjektivitás alapjának gondolata? A kérdésre nem könnyű válaszolni, amit abból is lehet látni, hogy Henrich maga is toporogni kezd: enyhe variálásokkal újra előadja a maga alapgondolatát. „Amiről szó van, amiről az ilyen tudásban tudunk, az semmiképpen sem hozza létre önmagát – pl. a tudónak egy önmagára való reflexív visszavonakoztatásával.”<sup>133</sup> Vagy egy kicsit később: „A szubjektivitásnak ez az eredete a tematizálás mint tárgya alól ki van vonva. Mert minden megismerési módszer feltételezi az önmagára vonatkozó tudást, mivel benne van lehorgonyozva és meggyökerezve.”<sup>134</sup> Majd még egy kicsit később: „A szubjektum, amely bizonyos önmagában, nincs egyúttal önmaga által megragadva is. Ebből először is az következik, hogy előtte egy számára hozzáférhetetlen alap helyezkedik el.”<sup>135</sup> (De ebben nem csak a határozatlanság, hanem az éppen az előbbiekben érzékelt túlzott kontinuitás is ludas lehet.)<sup>136</sup> Az első pont, amikor valamiféle átmenetet lehet érezni, a következő megállapítás:

A szubjektumok nem csak egy önmaguk előtt elhelyezkedő alapot feltételeznek. Ezzel a gondolattal összefüggésben *önmagukat* oly módon értelmezik, amely egyszerre lépi át önmagukért-létüket és a világra való vonatkozásukat.<sup>137</sup>

Nemcsak a szubjektivitásban, hanem az erkölcsi tudatban is van egy öntudatlan mozzanat. Ami a szubjektivitás esetében az öntudatlan mozzanat, az az erkölcsi tudat esetében a morális norma; a normák szintén nem állnak az egyes ember alakításának hatókörében.

Az alap a szubjektumnak az egészben való konstitúciós alapja, vagyis az, ami önmagáról a maga elementáris öntudatában még nem tárult fel. Csak így lehet megérteni, hogy a szubjektum a norma alatt csak az önmaga iránti elkötelezettséget értheti.<sup>138</sup>

(2) A második extrapoláció a szubjektivitást az interszubjektivitás felé vezeti. „A szubjektivitásnak önmagát egyedi lényként kell értelmeznie más egyedi lények mellett.”<sup>139</sup> De a kérdés az, hogy hogy kerül kapcsolatba más szubjektumokkal? „Más szubjektumokkal [...] csak a saját létezésén keresztül, egy világ elsődleges koncepcióján belül tudja magát viszonyba állítani.”<sup>140</sup> Ez furcsa elmozdulás az erkölcsi tudathoz képest: ott még mintha az egyes emberre lett volna bízva, hogy a maga szubjektivitásától megteszi-e a lépést az erkölcsi tudat felé. Itt viszont mintha már egy megkerülhetetlen reális kapcsolatról lenne szó. Az interszubjektivitás kialakításának döntő feltételét Henrich a testiségben látja. „Ebből már következik, hogy összeköttetésben kell állnia egy testtel, amely a sajátja. És hogy ebben a testben, amelyet ennyiben a földi testének nevezhetünk, kifejezésre is jut.”<sup>141</sup> A gondolatmenetben mégis van egyfajta furcsaság: miért csak most jut eszünkbe a testiség? Legalábbis fogalmilag a szubjektivitásnak még nem volt teste. A testiségre csak akkor leszünk figyelmesek, amikor elindulunk más emberek felé? A szubjektivitástól az

<sup>132</sup> I.m. 94-95.o.

<sup>133</sup> I.m. 119.o.

<sup>134</sup> Uo.

<sup>135</sup> I.m. 120.o.

<sup>136</sup> Az igazi nehézség persze abban áll, hogy az alap nem a szubjektivitás identitásából adódik, hanem az identitás a szubjektivitás megjelenése. Így az átvitele sem lehet magától értetődő.

<sup>137</sup> I.m. 121.o.

<sup>138</sup> I.m. 123.o.

<sup>139</sup> I.m. 89.o.

<sup>140</sup> I.m. 89.o.

<sup>141</sup> Uo.

interszubjektivitáshoz való átmenetben tehát van egy félrevezető mozzanat: az interszubjektivitás nem a szubjektivitások közötti köztességgel, hanem a testi lények közötti kapcsolattal jön létre. A test ilyen bekapcsolása mégis elfedi azt, hogy az interszubjektivitást általában a nyelven, a kultúrán, a szimbolikus formákon vagy a társadalmi praxison keresztül szokás bevezetni. Henrich aztán mégis mintha ezt a megoldását választaná, anélkül, hogy elmondaná, hogy ez hogyan viszonyul az előbbi javaslatához. „A nyelven és egy kultúrán keresztül a véges szubjektumok belenőnek egy olyan lehetőségbe, hogy mindabban, ami őket mint szubjektumokat érinti, egymással kölcsönös megértésre tudnak jutni.”<sup>142</sup> – Az interszubjektivitás problémáját Henrich így nevezi meg: „szubjektivitás az együttlétben”.<sup>143</sup> Az „együttlét” kategóriáját Heidegger vezette be, méghozzá a következőképpen:

A közvetlen környező világ, például a kézműves teremtette mű-világ »leírásából« az adódott, hogy a munkából található eszközzel »együtt utunkba kerülnek« mások is, akik számára a mű készül. [...] éppen így a felhasznált anyagban utunkba kerül annak előállítója vagy »szállítója«, mint olyan, aki jól vagy rosszul »kiszolgál«. A föld például, amely mellett »odakünn« elmegyünk, ennek és ennek a birtoka, aki rendszeresen megműveli.<sup>144</sup>

A példák természetesen vég nélkül szaporíthatók, és a kiválasztásuk jól jellemzi Heidegger világát. De aztán Heidegger próbálja őket közös nevezőre hozni: „A *mások* utunkba kerülésének jellemzése így [...] megintcsak a mindenkori *saját* jelenvalólétre tájékozódik. Vajon ez a jellemzés [...] nem az »én« kiemeléséből és elszigeteléséből indul-e ki [...]?”<sup>145</sup> Heidegger ezt félreértésként próbálja leleplezni, pedig a példák alapján teljesen magától értetődőnek tűnik, hogy így van. Henrich ezen a helyen egy transzcendentális érvelést próbál elhelyezni. Ennek a transzcendentális érvelésnek az az alap gondolata, hogy az az én, amelyről már az eddigiekben is szó van, valamiképpen egy egyes (vagy egyediesített) szubjektum.

A szubjektum mint egy egyes ember tudásmódja nem csak az elengedhetetlen feltétele annak, hogy sok szubjektum együttlétéről általában lehessen beszélni, hanem annak is az elégséges feltétele, hogy minden egyes szubjektum önmagából kiindulva gondolatokat tud alkotni arról, hogy más szubjektumokhoz oly módon van hozzárendelve, hogy ő szubjektum más szubjektumok mellett. *Ez a minimum a lehetséges együttlétek módozatainak sokaságában.*<sup>146</sup>

Ez nem kevesebbet mond, mint hogy minden szubjektivitásban benne van az egyediség mozzanata. Ezt nagy valószínűséggel úgy kell érteni, hogy a szubjektivitás eredeti fogalmában olyan konkrétság van benne, amely ezt egyedivé is teszi. De ezt a kiindulópontból nehéz kihámozni: „Az emberek nem csak élnek, hanem az életüket az önmagukról való tudásból kiindulva kell élniük.”<sup>147</sup> Miért ne lehetne azt feltételezni, hogy egy meghatározott világból csak egy szubjektum nyílik meg? Az interszubjektivitás Henrichnél abból adódik, hogy a szubjektivitásnak a világban pozícionálnia kell magát, de ez nem azt jelenti, hogy eleve feltételezünk egy olyan világot, amelyben több szubjektum helyezkedik el. A pozícionálás azt jelenti, hogy a szubjektumnak rá kell ébrednie, hogy ő a világot egy sajátos perspektívából látja, és ez a perspektíva egy bizonyos egyediséget jelöl ki számára. Legalábbis ezt sugallják Henrich következő sorai:

Az, hogy a szubjektumnak egy világban pozícionálnia kell magát, ugyanis többet jelent annál, mint hogy a világot meghatározott sorrendben tárja fel, és hogy mindazt, ami a világhoz tartozik, ebben a sorrendben sajátítja el. A sorrend nem úgy van szervezve, mint egy következtetés lépéseinek szekvenciái.<sup>148</sup>

Nem a világ feltárásának és elsajátításának egy meghatározott rendje tehát az, amely a szubjektum pozícionáltságát konstituálja. Fordítva: ez a sorrend (vagy rend) már maga is függ a világ egészében betöltött helytől. És aztán már olyan mondatok következnek, amelyek azt sugallják, hogy a

---

<sup>142</sup> Uo.

<sup>143</sup> I.m. 143.o.

<sup>144</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*, i.k. 245-246.o.

<sup>145</sup> I.m. 247.o.

<sup>146</sup> Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*, i.k. 145.o. Kiemelés tőlem: W.J.

<sup>147</sup> I.m. 9.o.

<sup>148</sup> I.m. 148.o.

probléma megoldást nyert:

A szubjektumban mint olyanban ugyan el van helyezve annak az alapja, hogy az egész horizonttá válhat, amelyből kiindulva minden különös szituáció megérthető. Ennyiben azt kell mondanunk, hogy a szubjektum szemben áll a maga világával. És ez a horizont mégis csak úgy van felvázolva és úgy hatékony mindannak a felvázolásában, amivel benne találkozik, ha a szubjektum egy bizonyos helyzetet tulajdonít magának a saját világán belül.<sup>149</sup>

Így az individualitás a horizont kijelölésébe és megkonstruálásába záródik be. Henrich itt nem dolgozza ki részletesen, de nyilvánvalóan azt feltételezi, hogy a szubjektivitás általa nem birtokolható alapja ebben a perspektíva-meghatározásban is megjelenhet.<sup>150</sup>

#### 4. Manfred Frank – a Heidelbergi Iskola új korszaka

Frank 1991-ben jelentette meg először egy gyűjteményes kötetben az öntudatról szóló írásait. Ezt a kis kötetet tárgyaltuk 1992. január 13-án Frankfurtban Jürgen Habermas kollokviumán.<sup>151</sup> A vitát maga Habermas ezzel a kérdéssel nyitotta meg: azonos-e a franki koncepció a henrichivel? A kérdésre akkor még nem tudtam volna kimerítő választ adni, de most három lépésben szeretném bemutatni a távolodást. (Túl azon, amit Habermas rögtön kimondott, hogy Frank Henrichel ellentétben az analitikus filozófia eszköztárát használja.)<sup>152</sup>

(1) Henrich a korai tanulmányában az én szerkezetének fölvezetésekor arról beszélt, hogy az ennek már valamiképpen előzetesen tudnia kell arról, hogy ő maga az, akire reflektál. Ezt az elméletet Frank igen plauzibilissé tudta tenni, méghozzá szépen összeállított példák együttesével. A kötet egyik tanulmányában Frank John Perryre hivatkozva ezt írja: „Ő azt gondolja, hogy az »én« anélkül, hogy feladná a maga »explanatory force-át«, nem helyettesíthető egy másik kifejezéssel, ugyanazzal a referenciával.”<sup>153</sup> Vagyis, tegyük fel, hogy az egyes szám első személyű személyes névmás használata helyébe egy „demonstratív leírást” helyezünk, amelyet Russell még csak egyszerűen „leírásnak” nevezett.

Azt fogom mondani, hogy egy tárgyat »leírás révén ismerünk (egy tárgyról leírás révén tudunk)«, ha tudjuk, hogy a szóban forgó tárgy »az ilyen és ilyen«, vagyis ha tudjuk azt, hogy van egy és csak egy olyan tárgy, amely valamely meghatározott tulajdonsággal rendelkezik.<sup>154</sup>

Nos, Frank azt akarja megmutatni, hogy ebben az esetben mindenféle zavarok léphetnek fel. És azt állítja, hogy szinte tetszés szerinti példák konstruálhatók erre. Ezeknek a példákknak a kidolgozása (vagy összegyűjtése) Frank egyik legnagyobb érdeme. – (a) Ernst Mach írja le a *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* című, eredetileg 1886-ban megjelent művében a következő tapasztalatát. Egy alkalommal egy kicsit fáradtan szállt fel egy bécsi autóbuszba, és fölfelé kapaszkodva a lépcsőn, a vele szemben lévő tükörben meglátott valakit, aki vele azonos ritmusban száll fel. És hirtelen ezt gondolta: „micsoda egy lecsúszott iskolamester száll be itt”. Hirtelen nem tudta (nem esett le neki), hogy önmagát látja. – (b) A következő példát Frank valóban John Perrytől veszi át. Perry azt meséli el, hogy egy alkalommal egy bevásárló kocsit tolt egy hatalmas üzletben, telepakolva mindenféle áruval. És egyszer csak meglátott egy cukornyomot a földön, elhatározta, hogy megkeresi azt a vásárlót, aki a nyomot hagyja maga után,

<sup>149</sup> I.m. 148-19.o.

<sup>150</sup> Itt most eltekintettem Henrich gondolatmenetének azon részétől, amely már az interszubjektivitás-elméletekkel vitázik, a nyelvfilozófiai és kultúraelméleti pozíciókkal. Ez ugyanis az én elemzéseim igényéhez képest nagyon előrefutna.

<sup>151</sup> A kötetet Angelika Krebs referálta, akinek később Henrich a *Denken und Selbstsein* című könyvét ajánlotta.

<sup>152</sup> Erre egyébként már a kötet alcíme is utal: „Esszék a szubjektivitás analitikus filozófiájáról”.

<sup>153</sup> Manfred Frank: Hat Selbstbewusstsein einen Gegenstand?, in: uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1991. 371-372.o. (John Perry hivatkozott cikke: The Problem of the Essential Indexical, in: *Noûs* 1979/1. 3-21.o.)

<sup>154</sup> Bertrand Russell: Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén, in: uő: *Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok*, Magyar Helikon, Budapest, 1976. 348.o. Fordította: Márkus György.

akinek a zsákjából folyik a cukor. Ment körbe, körbe, mire rájött, hogy az ő cukros zsákja folyik.<sup>155</sup>  
– (c) Az utolsó példát pedig Frank a *Micimackó*ból veszi át és egy gyerek-egyetemi előadáson mondta el.

Szépen esett a hó, amikor Micimackó egy reggel az erdőben bandukolt. Elmerült a gondolataiban – tudjátok, mennyire szeretett töprengeni – és magába temetkezve körbe-körbe járt. Végül megállt. És azokon a különös lábnyomokon kezdett gondolkodni, amelyeket maga előtt látott a hóban. Hogy a dolognak utánanézzon, követni kezdte a nyomokat – és hirtelen a kör kiindulópontjára visszatérve – már két nyomot látott. Malacka csatlakozott hozzá, és megkérdezte: „Mit csinálsz itt Micimackó?” Micimackó titokzatosan azt válaszolta: „vadászok”. „Mire vadászol?” – kérdezte Malacka, és Micimackó megint csak rejtélyesen felelt: „valamit földéritek”. „És mit derítesz föl?” – kérdezte Malacka. Mire Micimackó: „Hát ez az, amire én is kíváncsi lennék; azt kérdezem magamtól én is: „mi ez?” És Malacka tovább kérdezgette: „és mit gondolsz, mit fogsz magadnak válaszolni?” Micimackó: „Várom kell, amíg megfogom.” És ezzel rámutatott a két közepes nagyságú lábnyomra. Malacka (aki természeténél fogva nagyon félős volt) hirtelen nagyon megijedt, és dadogni kezdett: „Jaj, jaj, csak nem gondolod, hogy ezek egy ... egy ... egy menyét lábnyomai?” Micimackó azt felelte: Meglehet; néha egy menyét, néha meg nem menyét; a lábnyomoknál sohasem lehetünk biztosak.” Ekkor aztán Malacka nagyon félni kezdett, mert úgy rémlett neki, hogy a menyétek nagyon veszélyes állatok, akik a kismalacokat csak úgy ukmukfukk fölfalják. [...] Kis idővel később Micimackó hirtelen megállt, és fölkiáltott: »nézd csak!« „Mit?” – kérdezte Malacka, és ijedtségében majdnem hanyatt esett, de úgy csinált, mintha csak megcsúszott volna. „Most már egy harmadik és egy negyedik állat is csatlakozott hozzá; mert a hóban már három menyétnyom van, és ezen kívül még egy kicsi nyom – nyilvánvalóan egy ürge.”<sup>156</sup>

A tanulság már sejthető: mennek körbe-körbe, egyre több nyom lesz, Malacka egyre jobban szorong, de a nyomok a sajátjaik. – A történetek közös lényegét Frank a következőképpen foglalja össze: „Valamennyi történetben volt valami közös [...] Olyan személyekről vagy állatokról [...] esett szó, akik nem veszik észre, hogy önmagukra utalnak, vagy ha igen, ezt megkésve teszik.”<sup>157</sup> Frank tulajdonképpen azt akarta megmutatni, hogy a mindenkori én-szobjektumnak már eleve tudatában kell lennie annak, hogy az a szobjektum, amelyre éppen rátekin, ő maga. Vagy ahogy ezt Frank megfogalmazza: „A tükörből nem tudhatnánk, hogy azok vagyunk, akik vagyunk, ha ezt korábban nem tudtuk volna már.”<sup>158</sup> Az eddigiekből szinte magától értetődően adódik, hogy ez mégsem egyszerűen a henrichi koncepció referálása. Már említettem, hogy Habermas is abban látta a különbséget, hogy Frank a nyelvanalitikai elemzés eszközeit mozgósítja. És itt most nem is a Perry-féle példa és a Perry-féle meggondolások átvételére gondolok, hanem mindenekelőtt Bertrand Russel elméletére, amely szerint különbség van az ismeretség és a leírás révén szerzett tudás között. Az ismeretességgel szerzett tudás a saját énünkre vonatkozik, és Frank ezt úgy hosszabbítja meg, hogy ez az egyes szám első személyű személyes névmáshoz kötődik. De ugyanakkor azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy ez az előzetesen adott tudat már az öntudathoz tartozik-e, vagy annak csak a feltétele. Henrich elméletén belül ezt a kérdést nehéz lenne eldönteni. Először a feltételei közé látszik tartozni, de akkor a problémát már előzetesen megoldottuk (vagyis eltüntettük) volna, később azonban az öntudat szerkezetének leírásakor, a második mozzanatban ragadja meg.<sup>159</sup> Frank

<sup>155</sup> „Eltoltam a bevásárlókocsimat egy magas polc előtt, majd a másik oldalon vissza. Meg akartam találni azt a vásárlót, akinek kiszakadt a cukros zacskója, és meg akartam mondani neki, hogy komplett disznóólat csinál az üzletből. De valahányszor megkerültem a polcot, a nyom egyre csak szélesebb lett. Már kezdtem feladni az egészet, mígnem derengeni kezdett, én magam voltam az a vevő, akit megpróbáltam elcsípni.” Idézi Manfred Frank: *Miért vagyok én én?* Kérdés gyerekeknek és felnőtteknek, in: *Passim* 2013/1. 8-9.o. Fordította: Weiss János.

<sup>156</sup> I.m. 13-14.o.

<sup>157</sup> I.m. 15.o.

<sup>158</sup> I.m. 10.o. „Hasonlóan Perryhez, aki szintén nem a cukornyomból tanulja meg, hogy ő hullatta szét a cukrot, vagy Machhoz, aki ugyancsak nem a lecsúszott tanárember látványából tudja, hogy ő maga is ilyen. Ha ez így lenne, akkor ugyanazon a módon tanulnánk meg, hogy én-ek vagyunk, mint ahogy megtanuljuk, hogy itt az előadóteremben padok és hangszórók vannak.” Uo.

<sup>159</sup> A fenti példákban mégis van valami zavarba ejtő: szinte minden példában van egy időbeli csúszás, ami a történeteknek humoros, önironikus felhangot ad. Csakhogy elképzelhető olyan eset, amikor ez az önirónia sem működik: Franknak a skizofrén emberről adott példája tulajdonképpen ilyen: „A romantika korának orvosa, Johann Christian Reil – úgy 200 évvel ezelőtt – egy a patakban tükörképét bámuló szellemileg beteg férfi[ról] tudósít”, aki így szól a mellette elhaladó férfihoz: „Nem tudom», mondja lassú, kimért hangon, a mutatóját az orrára illesztve, »hogy én melyik vagyok, az ott a folyóban, vagy ez« – miközben magára mutat, »aki belenéz a folyóba?«” I.m. 6.o. Vagyis mi garantálja, hogy egy időbeli csúszással felismerjük azt, hogy az, akit ott látunk, mi magunk vagyunk? És ha nem

a gondolatot abba az irányba látszik meghosszabbítani, hogy az öntudat valami előzetes adottság, valamilyen önmagunkra vonatkozó közvetlen ismeret, és a reflexiótól már emiatt sem lehet semmit sem várni ebben az esetben.

(2) Frank egyik legnagyobb újítása az volt, hogy a szubjektivitás mellett mindjárt bevezette az individualitás fogalmát is.

Először is szubjektumok vagyunk általános értelemben, tehát nem csak olyan lények, akik azok, amik, hanem akiknek erről a létükről mint lényeges tulajdonságról öntudatuk is van; és másodsor individuumok: mindenkor egyedi és felcserélhetetlen szubjektumok.<sup>160</sup>

Mintha Frank azt mondaná, hogy (a korai) Henrich az énnak csak az általános szerkezetét tisztázta, de nem volt tekintettel annak egyediségére. Ugyanakkor az a pont, ahol Frank elemzéseinek kiindulópontja rögzíthető, Henrich öntudatról adott leírásának harmadik strukturális mozzanata: ahol láthatóvá lesz a realitás és a lehetőség elkülönítése. A szubjektivitás kapcsán Frank nagyban támaszkodhat Henrich leírására, és mintha ezt kicsit hanyag módon feltételezné is:

Egy olyan tényállásra kell gondolnunk, amely eredendően és lényegileg ismeretségben áll önmagával, és csak ennél az ismeretségnél fogva képes belépni egy megértő és explicit önmagához való viszonyba. Az »eredendő« itt azt jelenti, hogy az öntudat nincs levezetve valamiből, amit mint előtte állót lehetne elgondolni; a »lényegi pedig azt jelenti, hogy az öntudat nem hiányozhat, ha azt akarjuk, hogy a szubjektivitás továbbra is fennálljon.<sup>161</sup>

A kérdés azonban az, hogy hogyan lehet eljutni az általános szubjektivitástól az öntudat individualitásáig? „Eddig [...] a szubjektivitásról mint általánosról beszéltünk: egy olyan jelenségről, amelyben minden tudatos lény osztozik a hozzá hasonlókkal.”<sup>162</sup> „Eredetileg azonban messzebbmenő érdeklődést fogalmaztunk meg: hogyan függ össze a szubjektivitás a maga általánosságában azzal a tudattal, amely által egyedülálló egyes lényként ismerjük meg önmagunkat.”<sup>163</sup> Frank korai írásaiban talán több stratégiát is lehet rögzíteni, amelyekkel ezt az átmenetet ki lehet dolgozni. De úgy látom, nehézségekbe ütközik mind az általánosság specifikálása, mind a más emberek kontextusában való elhelyezés. (Mert sohasem tudhatjuk biztosan, hogy ezek – mint lehetőségek – léteznek.) Egyetlen feltételt kell bevezetnünk a szubjektivitás általános szerkezetébe: az időbeliséget. Ez a gondolati alakzat persze már a heideggeri jelenvalólét elméletéből is jól ismert lehet.

Ama létező létének értelmeként, melyet jelenvalólétnek nevezünk, az *időbeliséget* fogjuk felmutatni. [...] De a jelenvalólétnek mint időbeliségnek ezzel az értelmezéssel nem adtunk még választ a fő kérdésre, amely a lét értelmére vonatkozik általában. Ám előkészítettük a talajt e kérdés megválaszolásához.<sup>164</sup>

Frank nem idézi ezt a heideggeri passzust, de azt átveszi Heideggertől, hogy az időbeliség eredendően a jelenvalólét kivetüléséhez kötődik. Frank ezek után egy kicsit megpróbálja elvenni a heideggeri megfogalmazás ünnepélyességét: „Az időbeliség [...] abban áll, hogy a személy egy bizonyos azonossági ponttól (amelynek konstitúciójában a determinánsok egy átláthatatlan sokasága talál egymásra) elszakad, és képes egy [jövőbeli azonossági pontba] kivetülni [...]”<sup>165</sup> És ez az időbeliség, vagyis a kivetülések mindenkori azonossága a szubjektivitással nem egyszerűen megtörténik, hanem ő maga magát ezen keresztül is jellemzi, mondhatnánk azt is, hogy ezen

---

ismernék fel, mi következne ebből?

<sup>160</sup> Manfred Frank: *Subjektivität und Individualität. Überblick über eine Problemlage*, in: uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, i.k. 9.o.

<sup>161</sup> I.m. 13.o.

<sup>162</sup> Ez lenne a henrichi koncepció. Emlékezzünk Habermas már idézett nyitó-kérdésére: „A franki koncepció azonos a henrichivel?”

<sup>163</sup> Manfred Frank: *Subjektivität und Individualität*, i.k. 30.o.

<sup>164</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*, i.k. 108.o.

<sup>165</sup> Manfred Frank: *Subjektivität und Individualität*, i.k. 41.o. – Ezt a gondolatot Frank még kiegészíti egy fontos, a megértésre vonatkozó megfontolással: e kivetülés „fényében minden most-időpont először is megszerzi magának azt a jelentést, amelyben benne áll”. Uo.

keresztül határozza meg magát.<sup>166</sup> És ezen önmeghatározás megragadására szolgál az „innováció” fogalma.

Az individualitás és a szubjektivitás összekapcsolása viszonylag új fejlemény. És valóban nem feltétlenül igaz, hogy minden szubjektum egyúttal individuum is [...]. Egy a »nyeregkorban« (1750–1800) érvényre jutott nyelvi szabályozásnak köszönhetően azonban minden individuumot egyúttal szubjektumnak is tekinthetünk.<sup>167</sup>

Ez az egymáshoz képest való pozicionálás az elemzések számára azonban veszélyes lehet, ezért Frank gyorsan vissza is tér ahhoz a meghatározáshoz, hogy az „individualitást” a „szubjektivitás” jelentésének specifikációján keresztül kell meghatározni. Ugyanakkor persze igaz marad, hogy a modern filozófia nagy teoretikusainál az „individualitás” fogalma nagyjából hiányzik:

Descartes-nál például az individualitásnak egyáltalán nincs is szerepe. A Kanttól Hegelig terjedő klasszikus német idealizmusban pedig az észnek éppen azon kell munkálkodnia, »hogy az individualitást elméletileg elfelejtsük és gyakorlatilag megtagadjuk«. E tradíció képviselői »minden individualitás [...] feltétlen elutasítását« szorgalmazzák.<sup>168</sup>

Ugyanakkor egy másik helyen Frank éppen Hegelnek tulajdonítja az én kettős szemantikájának fölfedezését: ennek egyik oldalán az általános szubjektivitás, a másik oldalán pedig az egyedi individualitás áll.<sup>169</sup> Igazából Hegelnél csak a két fogalom bevezetésével találkozunk, de nem vonatkoztatja őket az énrre. De bárhogyan is legyen, Hegel még sincs nagy segítségünkre, mert a feladat az lenne, hogy a szubjektivitástól eljussunk az individualitásig. És nem is csak egy spekulatív fogalmi levezetéssel, hanem valamivel, amit az én önmaga tesz. Ez a mozzanat lesz Frank számára a kreativitás. A szubjektivitásban benne lévő időstruktúra egyedi identitáskonstrukciókat, és ezek átmenetének lehetőségét teremti meg és teszi szükségessé. Egy ilyen elmélet csírát Frank Schleiermachernél találja meg, méghozzá annak stílus- illetve nyelvhasználat-elméletében. Frank híres Schleiermacher-tanulmányából szinte tetszés szerint idézhetjük a vonatkozó szöveghelyeket: „Ezek szerint a poézis lényege a nyelv kitágítása és a nyelvben való teremtés lenne. [...] Ennek lehetősége ugyan benne rejlik a nyelvben, de mindig csak a poézis lehet az, amely felszínre hozza, önmagához vagy valami máshoz kapcsolódva.”<sup>170</sup> Aztán egy másik helyen: „A szó igazi értelmében a költőileg cselekvő beszélő (aki új értelmet hoz létre) a nyelvre rákényszeríti a maga (még nem kodifikált és ennyiben kimondhatatlan) individualitását. És ezt »azon a módon teszi, ahogy [a szavakat] egymásba fonja.«”<sup>171</sup> A teremtésnek az egyéni alkotásnak ezt a mozzanatát Schleiermacher – a romantika nagy gondolkodójaként – a költészethez kötötte, Frank azonban némileg „demokratizálja” a kifejezést, és a stílusnak, a szabályok alkalmazásának vagy a nyelv használatának általános vonásává teszi. Aztán az innovációról szóló tanulmány végén a megértés általános jellemzőjeként mutatja be. Ezt írja: „minden értelmezés teremtő, és minden

<sup>166</sup> Uo. „A személy időbelisége [azt] implikálja, hogy az aktív módon kivetülő személy önmagának különböző fázisokban [...] különböző predikátumokat tulajdonít. Egy individuum az élete során nem csak különböző (szemantikailag invariáns) predikátumokat tulajdonít, hanem ezeket különböző módokon, vagyis különböző szemantikák szerint tulajdonítja magának.” I.m. 42.o.

<sup>167</sup> Manfred Frank: Individualitás és innováció, in: *Passim* 2013/1. 158.o. Fordította: Kővári Sarolta.

<sup>168</sup> I.m. 159.o. (A belső idézetek Johann Gottlieb Fichtétől származnak.) Egy másik helyen Frank enyhén megváltozott fogalmakat használ, de a lényeg ugyanaz: „A filozófusok évszázadokon keresztül nem tettek különbséget a személyiség (a különösség létmódja) és az individualitás (az egyes szubjektum létmódja) között.” Manfred Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6. 422.o. Fordította: Weiss János.

<sup>169</sup> Manfred Frank: Subjektivität und Individualität, i.k. 18.o. „A meghatározottság mint olyan a lét és a minőség sajátja; mint a fogalom meghatározottsága: különösség. Nem *határ* olyképpen, mintha valami *máshoz* mint önmagának *túlsójához* viszonylanék, hanem mint [...] a saját immanens mozzanata az általánosnak [...]” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya*, 2. kötet, Akadémiai Kiadó 1979. 213.o. Fordította: Szemere Samu. „A német idealizmus ezt a két létmódot a kétfokozatú általánosság negációjával határozza meg: a személyiség a szubjektumon-kívüli általánosság negációja; az individualitás pedig a szubjektumokból álló általánosság negációja.” Manfred Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás, i.k. 422.o.

<sup>170</sup> Manfred Frank: A szöveg és stílusa. Schleiermacher nyelvvelmélete, in: uő: *A stílus filozófiája*, Janus / Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 27.o. 54. jegyzet. Fordította: Weiss János.

<sup>171</sup> I.m. 28-29.o. A belső idézet helye: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, szerk.: Manfred Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977. 401.o.

teremtés *factum ex improvisio*, a művészeti alkotások minden élvezete a szabadság élményét közvetíti [...].<sup>172</sup> Ezzel egyrészt visszazártunk a jelenvaló lét elméletéhez, amelynek döntő vonása a megértés volt;<sup>173</sup> de másrészt azt is kimondtuk, hogy az individualitáshoz kötődő teremtő képességek a szabadság egyetemes megnyilvánulásai.<sup>174</sup>

(3) Manfred Frank egyik legnagyobb érdeme az volt, hogy az öntudat elméletét szembesítette a rivális filozófiai koncepciókkal, és így egy vita kontextusába helyezte. Frank valószínűleg 1990 közepén írta meg a „Szubjektivitás és interszubjektivitás” című tanulmányát.<sup>175</sup> Frank ebben először is a következőképpen foglalja össze a henrichi koncepció teljesítményét:

A [szubjektivitás-filozófia] legjelentősebb teljesítménye azoknak a köröknek a kimutatásában áll, amelyek akkor lépnek föl, amikor egy külső perspektívából akarjuk megmagyarázni az »öntudat« jelenségét. Ily módon azonban – a behaviorizmus vagy a tapasztalat terminológiai hálójában – nem tudjuk megragadni a mentális állapotunkra vonatkozó *közvetlen* ismereteinket.<sup>176</sup>

Ez az idézet három tézist tartalmaz, amelyeket most hátulról indulva fogok röviden rekonstruálni. – (a) A saját mentális állapotunkra (tudatunkra vagy öntudatunkra) vonatkozóan közvetlen ismeretekkel rendelkezünk. Ezért mondhatta Habermas a kollokviumban, hogy Frank Henrichhez hasonlóan ezt a fajta tudást közvetlen tudásként szeretné felmutatni. (És ez a közvetlen tudás tulajdonképpen egybevág azzal, amit Russell így nevezett: „tudás ismeretség révén”.) Ezt Frank még a gyerekeknek is Descartes-ra támaszkodva akarta elmagyarázni:

Descartes is arra az alapvető és megnyugtató belátásra jutott, hogy – még ha körülöttem minden bizonytalan és kétséges is –, annak, hogy vagyok, és hogy gondolkodó lény vagyok, biztosnak kell lennie; biztosabbnak, mint az, hogy kétszer kettő négy. Ezzel a bizonyossággal felvértezve közeledhetek a világhoz és a többi éhez. Hiszen Descartes szerint énünknek e szilárd pontjához köthető aztán valamennyi más gondolat [...].<sup>177</sup>

(Ennyiben Frank is egyetért Hegellel, aki Descartes filozófiáját tanulmányozva a „viháros tengeren való hosszú bolyongás után »szárazföld«-et kiált”. Vagy talán csak annyit, hogy végre egy ismerős vidék, amely persze csak azért olyan ismerős, mert önmagunkkal közvetlen ismeretségben vagyunk.)<sup>178</sup> – (b) Az interszubjektivitás megragadására általában egy behaviorisztikus vagy egy tapasztalati terminológiai háló áll rendelkezésünkre, de ezek nem alkalmasak az önmagunkra vonatkozó közvetlen ismeretek (vagyis a szubjektivitás) megragadására. Azt gondolhatnánk, hogy a behaviorisztikus és a tapasztalati terminológia azért nem lehet alkalmas valami közvetlenség megragadására, mert mindkettő közvetítéseket tartalmaz. Ezzel a megismerésen belül olyan fajta homogenitást feltételeznék, ami további igazolásra szorul. Ezért Frank fontosabbnak tartja a következő okot:

a megfigyelésre vonatkozó azonosítások [tehát mind a behaviorisztikus, mind a tapasztalati megközelítés] kritériumokat alkalmaznak, míg az önmagunkhoz való hozzárendelések (az »én« perspektívájából) sem kritériumokat, sem azonosításokat nem tartalmaznak.<sup>179</sup>

<sup>172</sup> Manfred Frank: *Individualitás és innováció*, i.k. 180.o. „Am ennek az élvezetnek csak addig örülhetünk, amíg az öntudatos individualitást mint feladhatatlant tiszteletben tartjuk és megőrizzük.” Uo. Így megy át a szubjektivitás elmélete (mind az alkotás, mind a befogadás pólusán) egy esztétikai koncepcióba.

<sup>173</sup> Lásd Martin Heidegger: *Lét és idő*, i.k. 31. §.

<sup>174</sup> „Bizonyos, hogy a világ éppen olyan jól, sőt még jobban működne [az individualitás] nélkül, anélkül, hogy tekintettel lenne rá. De még könnyebb lenne [...] az ember nélkül boldogulnia.” Manfred Frank: *Individualitás és innováció*, i.k. 180.o.

<sup>175</sup> Ezt onnan lehet tudni, hogy Frank eredetileg ezzel a címmel tartott előadást 1990 végén, a frankfurti egyetemen, majd ennek némileg kibővített változata jelent meg a *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* című kötetben. Én az eredeti változatot fordítottam le a *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6-os számában. Ebben az elemzésben is erre a szövegváltozatra fogok támaszkodni, de most még ki kell hagynom a Habermasra és a Tugendhatra való konkrét utalásokat, amelyekre majd a dolgozatom záró részében fogok visszatérni.

<sup>176</sup> Manfred Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*, i.k. 420.o.

<sup>177</sup> Manfred Frank: *Miért vagyok én én?*, i.k. 18.o.

<sup>178</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. 3. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. 236.o. Fordította: Szemere Samu.

<sup>179</sup> Manfred Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*, i.k. 420.o. – „Így az evidencia sajátos karteziánus érzete –



Nem lehet persze egészen világosan látni, hogy ez a két érv hogy válik el egymástól. – (c) De Frank az előbbieknél súlyosabbnak tartja azt a problémát, hogy az interszubsztivitás elmélete újra visszahozza azokat a köröket, amelyeket a szubsztivitás filozófiája kiküszöbölt. („Kiküszöbölt”? Hiszen az öntudat struktúrájának leírásakor még Henrich is csak a körök „tudatosításáról” beszélt.) Az eddigiekhez még hozzá kell tennünk, hogy az interszubsztivitás szokványos elmélete általában a nyelvi kommunikációt teszi a személyek közötti interakciók közegévé. És arra tart igényt, hogy a nyelvi kommunikáción belül is leírható a szubsztivitás jelensége, igaz, levezetett fenoménként. A körkörösség alapvető kérdése a következő: „Mert *hogyan* is kellene belsővé tennem a saját tradicionális »nyelv-körömhöz« tartozó, beszélni tudó emberek által nekem tulajdonított identitást, mielőtt ismerném a szubsztivitás sajátosságait?”<sup>180</sup> Az interszubsztivitás elmélete mintegy kívülről rendelné hozzá az énhez a maga öntudatát. Ez a hozzárendelés a nyelven keresztül történik, de úgy tűnik, már feltételezi azt a tudást, hogy én magam vagyok az, akihez a hozzárendelést végre kell hajtani. „A szubsztivitást [...] nem ismerhetem meg az önmagamra irányított megfigyelési perspektíva beemelésével.”<sup>181</sup> Az is kérdés persze, hogy megismerésről van-e szó, nem egyszerűen a szubsztivum létezésének „elméleti” lokalizációjáról? Egy egyszerű etimológiára is hivatkozni lehetne: az inter-szubsztivitás, már mindig is feltételezi a szubsztivitást. A szubsztivitásból, és a szubsztivumok pluralitásából már szükségképpen következik az „inter” (vagyis a szubsztivumok közötti kapcsolat) lehetősége, de fordítva nem lehet eljárni. „A nyelvi kondicionálás csak akkor vezethet önmegismeréshez, ha ahhoz a körkörös előfeltevéshez nyúlunk, hogy a személyes én értelme már valahonnan a rendelkezésünkre állt, s ezt fedezzük fel újra.”<sup>182</sup> Frank a következő lépésben azt mondja, hogy az interszubsztivitást nem is a szubsztivitás, hanem inkább az individualitás elmélete alapján lehet értelmezni. Ugyanis az individualitás egyedisége az, amely egyúttal az individuumok pluralitásának eszméjét is életre hívja. „Az individuumok csak többes számban léphetnek fel, és a nyelvben való létük eleve összeköti őket.”<sup>183</sup> Bár ezt az utóbbit, hogy ti. az individuumok létmódját a nyelvben való lét határozza meg, Frank egyelőre nem bizonyította, hacsak a következő megállapítást nem tekintjük bizonyításnak: „Az individuumnak valóban szüksége van egy előzetesen adott nyelvi rendre, hogy kifejezhesse magát.”<sup>184</sup> Így a nyelv megint csak másodlagos tényezőként jelenik meg: miután az ember individualizálódott, szüksége van a kifejezésre és az önkifejezésre.

Ahhoz azonban, hogy az *idegen* nyelvi sematizálást idegen *individuumok* műveként tudjuk áttekinteni, szükségünk lenne az öntudatos individualitásról szóló tudásra. Ezt a tudást azonban csak a körkörös érvelési struktúra fölbukkanásával [...] magyarázhatjuk meg.<sup>185</sup>

Dieter Henrich még azt írta, hogy az a képesség, hogy egy reflektív aktussal az ember eljusson a saját tudatához, az ember megkülönböztető sajátossága.

Ez teljesen világosnak tűnik, és még sincs semmi, ami homályosabb lenne. Nem az én, hanem az én reflexióelmélete az, amely állandóan egy önmaga körül keringő körben mozog. Ennek legjobb bizonyítéka az a nehézség, amelybe a reflexióelmélet képviselői akkor bonyolódnak, ha egészen egyszerű kérdéseket teszünk fel nekik.<sup>186</sup>

---

amely az önmagunkhoz való mentális hozzárendelést kíséri – nem magyarázható meg az (interakcionisztikusan standardizált) magatartás-észlelés perspektívájából.” I.m. 420-421.o.

<sup>180</sup> I.m. 429.o.

<sup>181</sup> Uo.

<sup>182</sup> Uo.

<sup>183</sup> I.m. 432.o.

<sup>184</sup> Uo. – „És az is igaz, hogy az individuális önmegértésnek sokféle megerősítésre és visszaigazolásra van szüksége; ezek közegét pedig a sikeres (a többi beszélő által elismert) kifejezések alkotják.” Uo.

<sup>185</sup> Uo. – „Ha megfordítva, abból indulunk ki, hogy a szubsztivitás már benne van a nyelvi történetben, akkor sem kevésbé körkörös az az érvelés, amely a nyelvből akarja levezetni a szubsztivitást. Semmi sem segít: az individuális szubsztivitást már eredetileg is számításba kell vennünk, bárhol is legyen a helye a szimbolikus interakciók világában.” Uo.

<sup>186</sup> Dieter Henrich: *Fichtes „Ich”*, i.k. 62.o.

Most viszont – Frank elemzései nyomán – úgy tűnik, hogy a reflexióelmélet tipikusan egybeesik az interszubbektivitás filozófiájával. Már nem Fichtétől és a német idealizmustól kell elrugaszkodni, hanem az interszubbektivitás-elmélet különböző változataitól (amelyek lehetnek behaviorisztikusak vagy tapasztalatiak.)<sup>187</sup>

2015-ös könyvében Frank az öntudat elméletének olyan újrafogalmazására vállalkozik, amely Henrich korai Fichte-tanulmányának koncepcióját folytatja, és így áttételesen elutasítja a szubbektivitás és az „egész” viszonyának kidolgozását, amelyre Henrich utolsó nagy könyve kísérletet tett.<sup>188</sup> Az alábbiakban csak a könyv programját próbálom röviden bemutatni, amelyet Frank a könyv két címszavából (az „öntudat” és a „prereflexivitás”) kiindulva próbál bemutatni.

Az „öntudat” szóösszetétel, méghozzá többértelmű szóösszetétel. Gyorsan egyet fogunk érteni abban, hogy az „ön” az összetett kifejezés első részében mint nominalizált visszaható névmást kell érteni. A németben megkülönböztetjük a „selbst”-et és a „sich”-et, de a franciáknak erre csak egy szavuk van: „soi”. Náluk az öntudat egyszerűen ezt jelenti: „conscience de soi”; és a „Selbst”-et úgy hívják: „le Soi”. És az angolban is csak egy kifejezés van erre: „self-consciousness”.<sup>189</sup>

De ennek a különbségtételnek nincs semmi jelentősége, csak annak van, hogy van egy visszaható névmásunk, amelyről el kell döntenünk, hogy mire is vonatkozik. Frank szerint alapvetően kétféle lehetőségünk van: egyrészt mondhatnánk azt, hogy az énre vagy a személyre vonatkozik, arra, aminek (akinek) tudata van önmagáról. „A visszaható névmás által jelölt reflexivitás itt tehát az öntudat tartalmának nem az ön-magáért-létét, hanem ön-magamért-létét jelenti.”<sup>190</sup> Ezt az öntudat *egologikus* felfogásának nevezhetjük, amelyet az újkori filozófusok nagy része Descartes óta elfogadott.<sup>191</sup> Ugyanakkor az öntudatban lévő visszaható névmást úgy is érthetnénk, mint amely szigorúan önmagára vonatkozik. Az öntudat ekkor egy olyan tudatot jelentene, amelynek tudása önmagára vonatkozik. Ezt nevezhetjük nem-egologikus tudatnak (vagy időnként a *no-ownership-tudatról* is beszélnek). Ebben az esetben azt lehetne mondani, hogy az, amiről tudatunk van, egy „anonim mező” is lehetne.<sup>192</sup> Sartre ebben az esetben egy „être pour soi”-ről beszél, az értem-való-léttel szembeállítva.<sup>193</sup> Ennek a megkülönböztetésnek érdekes következményei lehetnek az öntudat Henrich által leírt struktúrája számára. „Ehhez hozzá kell fűznünk – írja Frank – hogy a nem-egologikus (anonim) öntudat *nem-fogalmi* tudat, miközben az én-tudat *fogalmi*.”<sup>194</sup> Henrich még azt állította, hogy az öntudat feltétlenül fogalmi, és ezzel mindenképpen tudatos. Most Frank a kortárs *philosophy of mind* alapján a következő megkülönböztetést javasolja: az első esetben beszéljünk öntudatról (self-consciousness-ről, illetve self-awareness-ről), a második esetben ön-ismeretről (öntudásról, self-knowledge-ről).<sup>195</sup> Így azt lehetne mondani, hogy Henrich csak az önismeret, de nem az öntudat elméletét dolgozta ki; az általa felvázolt szerkezetben egy ilyen megkülönböztetést nem

<sup>187</sup> Az alapvető hibának az tűnik, hogy egy közvetítési folyamattal próbálnak eljutni az ember önmagával való ismeretségéhez, ami azért nem lehetséges, mert ezt mint adottságot, mint mindenkor hozzánk tartozót már eleve fel kell tételezni.

<sup>188</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2015. (Ebben a rövid összefoglalásban eltekintek attól, hogy a könyv egyik legnagyobb újítása a kortárs angolszász diskurzusnak a tárgyalásba való erőteljes bekapcsolása volt.)

<sup>189</sup> I.m. 14.o.

<sup>190</sup> I.m. 14-15.o.

<sup>191</sup> Az elnevezés Aron Gurwitschtól származik, lásd a következő tanulmányát: *Non-Egological Conception of Consciousness*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 1941/1.

<sup>192</sup> Ez szintén Gurwitsch kifejezése, de a kései Husserllel azt is mondhatnánk, hogy itt több élményen végigvonuló, de önmagát állandóan dezaktualizáló tudati epizódokról van szó. Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 15-16.o.

<sup>193</sup> I.m. 15.o. – És Ned Block egy olyan a-perszonális tudatról beszélt, amelyből hiányzik az „én-ség”. Uo.

<sup>194</sup> I.m. 17.o.

<sup>195</sup> Uo. Ned Block az első esetben P-tudatról (phenomenal), a második esetben A-tudatról (access) beszél. Az első esetben testi érzésekről és érzékelésekről van szó, de ide tartozik a szerelem érzése is. „Ha szerelmesek vagyunk, nem feltétlenül kell tudnunk, hogy azok vagyunk; szerelmesek anélkül is lehetünk, hogy ismernénk a szerelem egy érvényes elméletét.” I.m. 17-18.o. Block továbbá azt is bizonyította, hogy lehet P-tudatom (fenomén-tudatom) A-tudat (kognitív tudat) nélkül, és megfordítva is. I.m. 25.o.

lehet tenni. – De ugyanakkor egyik korai tanulmányában már Dieter Henrich is megkülönböztette egymástól az önfenntartást és az öntudatot. Ezt Frank azzal egészíti ki, amit Tyler Burge az *ész-belátás motiváló erejének* nevez.<sup>196</sup> Az ész-belátás csak akkor hathat, ha átlátom, hogy az én saját magamra vonatkozik.<sup>197</sup> És valamivel később Frank ezt a gondolatot a következőképpen parafrázeálja:

Amennyiben ész-okokat mint rám nézve kötelezőeket ismerek el, úgy rájuk tekintve magamnak egyfajta szerzőséget / hozzám rendelést ismerek el. És csak az „én” játszhatja ezt a funkciót az ésszerű megfontolások (*reasoning*) aktuális praxisában.<sup>198</sup>

Ezt az ént, amelyhez (mint előzetesen létezőhöz mindent hozzá lehet rendelni) Frank most – mintegy kísérleti jelleggel – ön-érzésnek nevezi.

De miért lenne az öntudat (vagy annak egy aspektusa) egy érzés, egy fogalom előtti tudomásul-vétel vagy beállítottság? Mert – így gondolja Novalis a *Fichte-Studien* elején – csak így lehet megragadni a fenomén közvetlenségét és radikális szubjektivitását, amelyet az „önmegfigyelés” csak tárgyiasítana.<sup>199</sup>

Van tehát egy mély és eredeti kapcsolat az ön-érzés és az önfenntartás motivációja között. Az önmagukkal való bizalmas ismeretség alapján lehet az élőlényeknek motiváló erejük a cselekvési célokhoz, és a legáltalánosabb cselekvési cél az önfenntartás. „Ha az egzisztenciánk idege megkérdőjeleződik, akkor ezt számunkra az öntudat mutatja meg. Ezt Heidegger nagyon találóan nevezte érintettségünk »mindenkori enyém-valóságának«.”<sup>200</sup> De aztán Frank mintha fordítva érvelne, ha bármikor a létünk elvesztése fenyeget (vagyis az önfenntartás folyamata megszakad), az mindenekelőtt az öntudatunk (az önérzésünk) elvesztését jelenti. Frank először azt a példát hozza fel, hogy ha egy súlyos, gyógyíthatatlan páciensnek azt mondanák, hogy agy-transzplantációra van szüksége, akkor valószínűleg inkább a halált választaná, mintsem hogy megváltozott tudattal éljen tovább. Ehhez Frank ironikusan hozzáfűzi: „Ez a gondolat kísérlet, amely valószínűleg kevés vonzerőt fog kifejteni a jövő sebészetére, azt bizonyítja: inkább meg akarunk halni, mint tovább élni megváltozott öntudattal.”<sup>201</sup> Frank (egyik) példaként Tolsztoj *Iván Iljics halála* című elbeszélését hozza fel. „Iván Iljics tudta, hogy haldoklik, és kétségbe volt esve. Lelke mélyén tudta, hogy haldoklik; de nem csak hogy nem szokott hozzá a gondolathoz: egyszerűen nem értette, nem volt képes felfogni, hogy ez lehetséges.”<sup>202</sup> Most tehát nem az önfenntartásról van szó, hanem arról, hogy hogy lehet ezt a történést „elfogadni”. Iván Iljics – ki tudja miért? – Kiesewetter *Logikáját* üti fel,<sup>203</sup> és ebben olvassa: „Minden ember halandó. Caesar ember. Tehát Caesar halandó.” És erről ez jut eszébe:

de [hiszen] ő nem Caesar, és nem általában ember, hanem mindig egészen más volt, alapvetően különbözött mindenki mástól. [...] Caesar sohasem érezte a csikos kis bőrlabda szagát, amelyet Ványa annyira szeretett! Caesar sohasem csókolta anyukája kezét, sohasem hallotta édesanyja selyemruhájának azt a bizonyos suhogását! Sohasem tüntetett süteményért a jogtudományi iskolán! Sosem volt szerelmes! És egy bírósági tárgyalást sem tudna így vezetni.<sup>204</sup>

Iván Iljics feladata, hogy a haldoklási folyamatot a saját élete részének tekintse. „Az ön-érintettség

<sup>196</sup> Lásd Tyler Burge: *Reason and The First Person*, in: Chrispin Wright – Barry C. Smith – Cynthia Macdonald (szerk.): *Knowing Our Own Minds*, Clarendon Press, Oxford, 1998. 250.o.

<sup>197</sup> „Ezt a motivációt vagy impulzust [...] mindenki a saját helyzetében birtokolja és értelmezi, és erre támaszkodva alkalmazhatja az ésszt a racionális értékelések és az ítéletek meghozatalánál, valamint a cselekedetek kivitelezésénél.” Uo.

<sup>198</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 22.o.

<sup>199</sup> Manfred Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002. 7.o.

<sup>200</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 23.o.

<sup>201</sup> I.m. 24.o. „Ez megmagyarázza nekünk, miért annyira elementárisan fontos az öntudat, és nem csak a haladó filozófiai szemináriumok témájaként.” I.m. 23.o.

<sup>202</sup> Lev Tolsztoj: *Iván Iljics halála*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2008. 225.o. Fordította: Szöllősy Klára.

<sup>203</sup> Johann Gottfried Kiesewetter: *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Flittner'sche Buchhandlung, Berlin, 1797.

<sup>204</sup> Lev Tolsztoj: *Iván Iljics halála*, i.k. 226.o.

hirtelen fontosabbnak tűnik, mint a karteziánus önmagában való bizonyosság vagy mint az ön-tudás tévedhetetlensége.”<sup>205</sup> Ivan Iljicsnek át kell vennie Caesar perspektíváját: „Ha nekem is meg kellene halnom, mint Caesarnak, akkor ezt mindig is éreztem volna. [...] Én is, és valamennyi barátom, mind éreztük, hogy velünk ez egész másképp van, mint Caesarral. Most pedig! ... Nem, ez lehetetlen. Lehetetlen, és mégis így van.”<sup>206</sup>

Az öntudat jellemzésére Frank a „prereflexivitas” kifejezését javasolja; de ez a kifejezés nemcsak a jellemzést szolgálja, hanem egyúttal az öntudat egész struktúrájának megragadását is. (Frank elemzéseiben azonban a Henrich által leírt struktúrából az első két mozzanatot veszik figyelembe, igazából abban a formában, hogy az elsőt megoldandó problémának tekinti – ezért negativisztikus lesz a megközelítés –, a másodikat viszont az elsőben lévő probléma megoldásaként próbálja felmutatni.) „Sartre volt az, aki a »prereflexív öntudat« kifejezését felvetette [...]”<sup>207</sup> És aztán Frank egy pillanatra azt a benyomást kelti, mintha ez a kifejezés – és vele együtt az öntudat általános leírása – már-már konszenzus-erőre emelkedett volna. „Időközben [ez a kifejezés] már az analitikus filozófiában is eléggé elterjedt. [...] De itt mégsem egészen az a jelentése, amelyet Sartre bevezetni vélt, és amelyre én a következőkben orientálódni fogok.”<sup>208</sup> Frank többször nekifut a „prereflexív öntudat” szerkezeti leírásának, s ha jól látom, ennek nagyjából három mozzanatát különíti el. – (a) Sartre „a kifejezést először is negatív szándékkal alkotta meg. Azt mondja, hogy az öntudat nem lehet reflexió eredménye [...]”<sup>209</sup> Ez az elképzelés pedig széleskörű filozófiatörténeti népszerűségnek örvendett, már Descartes-ból kiindulva.<sup>210</sup> Descartes a Burmannal folytatott beszélgetésben ezt mondja: „Tudatosnak lenni annyit jelent, mint valamit elképzelni, és erre az elképzelésre reflektálni.”<sup>211</sup> De Descartes egyébként is többször mondja, hogy a cogitálóval jelzett ismeretet egy erre irányuló újabb aktus eredményének tekinti. Ha most átugrunk egy hosszú tradíciót, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a nézet ma is megjelenik, David Rosenthalnál, a *higher-order* elméletben, amely azt állítja, hogy a mentális események azáltal lesznek tudatosak, hogy egy magasabb szintű gondolat az alacsonyabb szintű mentális állapotra irányul.<sup>212</sup> De ez az elmélet nem lehet helyes. „Ha nem lenne már minden reflexió előtt egy önmagával közvetlenül (vagyis nem egy második mentális aktus közvetítésével létrejövő) ismerős tudat, hogyan lehetne a reflexió biztos abban, hogy *önmagával*, és nem valami idegennel találkozik?”<sup>213</sup> Egy másik helyen Frank így foglalja össze az elemzéseit: az öntudat nem valami másra irányul, hanem olyannak mutatkozik, amilyen, vagyis egységet alkot.<sup>214</sup> Ezt a gondolatot Henrich még úgy fogalmazta meg, hogy a reflexivitas helyére a mozgást vagy az öntételezést kell állítani. – (b) „Néhány kritikus azt vetette a prereflexivitas elmélet szemére, hogy benne ragad a negativitásban, és nem lép tovább egy nyitott pozitív öntudatelmélet felé.”<sup>215</sup> Frank megkülönböztet kétféle tudati aktust: az egyik csoportba tartozókat tárgyi, a másikba tartozókat nem-tárgyi aktusoknak nevezi. A képzeink nagy

<sup>205</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 25.o.

<sup>206</sup> Lev Tolsztoj: *Ivan Iljics halála*, i.k. 226.o. (A magyar fordításban a „Kaj” név szerepel, én Frank nyomán használom a Caesar nevet.)

<sup>207</sup> I.m. 12.o. – „A »prereflexív« kifejezést Sartre [...] vezette be – még akkor is, ha az irodalomban általában jogtalanul más szerzőknek tulajdonítják, például Fichtének, Novalisnak vagy Brentanónak, sőt néha Dieter Henrichnek és a Heidelbergi Iskolának.” Manfred Frank: *Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?*, <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf>

<sup>208</sup> Uo.

<sup>209</sup> Uo.

<sup>210</sup> Frank rajta kívül még Gottfried Wilhelm *Leibnizet* és John Sergeant-ot említi, de rájuk most nem fogok kitérni. Lásd Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 35-38.o.

<sup>211</sup> „Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem.” René Descartes: *Gespräch mit Burman*, Meiner Verlag, Hamburg, 1982. 12.o. „Descartes megnyilvánulásai alapján világos, hogy a conscientianak mindig csak egy jelenlegi gondolati aktus a tárgya, közvetetten azonban jelenti a tárgyat vagy a tartalmat is, valamint azt a képességet, hogy ezt a gondolati aktust végrehajtsuk.” Lásd Boris Hennig: *Was bedeutet „conscientia” bei Descartes?*, <http://sammel punkt.philo.at:8080/1869/1/diss.pdf>

<sup>212</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 39.o.

<sup>213</sup> I.m. 12.o.

<sup>214</sup> I.m. 33.o.

<sup>215</sup> Manfred Frank: *Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?*, <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf>

része a világban meglévő (rajtunk kívüli) létezőkre irányul. Gondolhatok dolgokra, eseményekre, fogalmakra, képekre, hangokra stb. Ha nem igaz, hogy az öntudatot valamilyen reflexív megduplázódás jellemzi, akkor ezt a képzetet bizonyos értelemben üresnek is nevezhetjük. Vagy másként fogalmazva: ebben az esetben a lét és az önmagának való megjelenés egy és ugyanaz. Ezt a gondolatot pregnáns formában először Fichte mondta ki, de Frank feltételezése szerint a háttérben már a romantikusok ösztönzése áll. A *nova methodo* program egy helyén Fichte így fogalmazott: „Van olyan tudat, amelyben a szubjektívet és az objektívet egyáltalán nem lehet elválasztani egymástól, hanem abszolút egyek és azonosak. És ilyen tudatra lenne szükségünk ahhoz, hogy az általában vett tudatot megmagyarázzuk.”<sup>216</sup> Ezt az általában vett tudatot nevezzük öntudatnak. Frank e gondolat lényegét így foglalja össze: „Ahogy sok filozófus Fichtétől Sartre-on át Kripkéig megfigyelte, nincs értelme különbséget tenni a fájdalom és a fájdalom-érzékelés között, mintha az első lenne a tudat objektuma, a második pedig annak szubjektuma.”<sup>217</sup> Egy pillanatra most forduljunk Novalis fogalomalkotása felé: Novalis megkülönböztette egymástól a „tárgyas élményeket” és a tárgy nélküli élményeket, az utóbbiakat „állapotszerűnek” nevezve. Máshol Frank azt állítja, hogy először Schelling és Schleiermacher beszéltek „nem tárgyas tudatról”.<sup>218</sup> Mindenesetre Frank ebben összefüggésben szívesen beszél a tudat önreprezentációjáról. És ezt (megint) Novalis egyik mondatával támasztja alá: „Amit a reflexió talál, az úgy tűnik, már ott volt.”<sup>219</sup> De ezt most úgy kell értenünk, hogy az, amit reflexiónak neveznek, valami olyasmire vonatkozik, ami már ott volt; és ezt szerencsésebb önreprezentációnak nevezni. – (c) És még akkor is, ha igaz (ahogy Sartre, de már vélhetően Fichte is feltételezte), hogy „tisztán nem tárgyi tudat nem létezik, mégis vannak érzések [...], amelyekhez nem könnyű tőlük különböző tartalmat rendelni”.<sup>220</sup> Egy kicsit érthetetlen Frank óvatossága, hiszen már az előbbiek alapján világos, hogy az érzések, mint pl. a levertség vagy a felfokozott jókedv, nem rendelkeznek tőlük különböző tartalommal.<sup>221</sup> És ugyanakkor Frank – szintén az előbbiek alapján – nem akarhatja azt mondani, hogy ilyen nem létezik, hanem csak azt, hogy ezt igazából nem is lehet tudatnak nevezni. Ennek a létezőnek a megnevezésére vezet be Frank az „ön-érzés” fogalmát. Ez a fogalom a köznyelvben már a 17. században két jelentést hordozott. Egyrészt az emberek önértékelésére és önbizalmára utalt, másrészt egy „inner” vagy az „internal sense” értelmében szerepelt. Ez az utóbbi kifejezés a filozófia „empirikus pszichológia” nevű diszciplínájában a 18. század vége felé nagy karriert futott be.

Ez a tradíció gondoskodott aztán arról is, hogy az önérzéseket tipikus módon olyan tárgyi ismeretekként értelmezték, amelyekben egy mentális megfigyelő egyidejűleg a maga lelki állapotaira, ezeknek az állapotoknak a hordozójára, vagy egy tudatos élet személyes identitására hivatkozik, *over time*.<sup>222</sup>

A lélek „ilyen önmagára való visszahajlását” már Descartes és Leibniz is önreflexiónak nevezte. Ennek a kifejezésnek az átértelmezésére Novalis vállalkozott. Novalis azt a gondolatot, hogy az abszolútum önmagára irányuló episztémikus reflexiót foglalhatja magába, önellentmondónak tekintette.<sup>223</sup> „Ha az énséget szigorú szubjektum-objektum azonosságként értelmezzük, akkor azon az ítéleten keresztül, amely ezt az azonosságot egy belátható viszonyban bontja ki, »látszattá« torzul el.”<sup>224</sup> Ez az ön-érzés nagyjából megfelel annak, amit Henrich kései munkájában ön-létnek nevezett. A reflexiót azonban Frank szerint elsősorban nem a tevékenységgel lehet meghaladni (illetve a benne lévő körkörösséget nem így lehet kiküszöbölni), hanem az *ön-érzés* fogalmának

<sup>216</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 34.o. Kiemelés tőlem: W.J.

<sup>217</sup> I.m. 32.o.

<sup>218</sup> I.m. 28.o.

<sup>219</sup> Novalis: *Schriften*, 2. kötet, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965. 112.o.

<sup>220</sup> Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, i.k. 33.o.

<sup>221</sup> Uo.

<sup>222</sup> Manfred Frank: „Selbstgefühl”. Vorstufen einer präreflexiven Auffassung vom Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert, 12.o. <http://edoc.hu-berlin.de/hostings/atheneum/documents/atheneum/2002-12/frank-manfred-9/PDF/frank.pdf>

<sup>223</sup> I.m. 13.o.

<sup>224</sup> Uo.

bevezetésével.<sup>225</sup> Ezt vetíti elő Frank a következő Novalis-idézzel: „Tételezve lenni egy nem-tételezés által – ez a tiszta *érzés*.”<sup>226</sup> A prereflexív öntudat így paradox fogalomalkotás, mert nem is ön-tudat, hanem ön-érzés. De ez azt is jelenti, hogy – Henrich elképzeléseivel ellentétben – szóba sem jöhet, hogy az öntudathoz hozzátartozna egyfajta fogalmiság.

### 5. Kritikai reflexiók

Az alábbiakban olyan kritikai hozzászólásokat fogok bemutatni, amelyek az elmélet első korszakát kísérték. Azt a kérdést a későbbiekre kell halasztanunk, hogy a második korszakot egyelőre miért nem kíséri ilyen mélységű recepció.

(1) Tugendhat így kezdte *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* című 1976-ban megtartott és 1979-ben megjelent előadásorozatát: „Az újkori filozófia Descartes-tól Hegelig azt hitte, hogy az öntudat fogalmával nem csak a filozófia mértékadó módszertani princípiumát fedezte fel, hanem egy felvilágosult, autonóm egzisztencia alapjait is.”<sup>227</sup> Ezt az ívet Tugendhat azzal a híres idézzel jelöli ki, amellyel Hegel mintegy maga köszöntette magát, amikor a filozófiatörténeti elemzésekben Descartes filozófiájához jutott. „Itt mondhatjuk, [hogy] otthon vagyunk [...]”<sup>228</sup> Vagyis itt kezdődött meg az a filozófia, amely ma is tart, vagyis itt kezdődik az „újabb filozófia” korszaka, amit akár modernségnek is nevezhetünk. Ennek centrális fogalma pedig az öntudat. De ugyanakkor e korszak számára az öntudat nem pusztán az elméleti filozófia centrális fogalma, hanem fontos gyakorlati következményei is vannak. „A bensőség ez elve szerint [...] a gondolkodás [...] a legbensőnek legtisztább csúcspontja, ez a bensőség az, ami magáért-valósága szerint állítódik fel most [...]”<sup>229</sup> Ezért beszél Tugendhat már az előadások címében „öntudatról” és „önmeghatározásról”. Az utóbbi szó jelentését azonban pontosítanunk kell: a „Selbstbestimmung” azt is jelenti, hogy elhatározni magát valamire, elszánni magát valamire. A „Bestimmung” szót Fichte használta az ember rendeltetésének megragadására, amivel az egész etikai szférát helyettesíteni akarta. Ez a filozófiatörténeti árnyalat azonban Tugendhatot egyáltalán nem érdekelte, ő csak azt akarta mondani, hogy az „öntudat” elmélete az egész korszakot csak a gyakorlati-etikai következmények miatt foglalkoztatta. De Tugendhat is úgy gondolja, hogy ennek az egész viszonyoknak a kidolgozásához először is az öntudat elméleti fogalmát kell tisztáznunk. Tugendhat az öntudat meghatározásakor Freud és Husserl elméletéből indul ki: „Amit Husserl élménynek nevez, az megfelel annak, amit Freud tudatos pszichés folyamatoknak nevez, és Husserl számára is az »élmények« azáltal definiáltak, hogy egy *lehetséges közvetlen tudás tárgyai*.”<sup>230</sup> Aztán néhány sorral később szinte definíciószerűen kimondja: „[élményeknek] egy lény azon állapotait nevezzük, amelyekről ennek a lénynek közvetlen tudása van”.<sup>231</sup> De ezzel az öntudatnak egy nagyon lényeges aspektusát még nem vettük figyelembe, mégpedig azt, hogy az öntudat az önmagára vonatkozó tudat. „Az öntudat nem egyszerűen valamilyen önmagáról szóló tudat, hanem egy [bizonyos] tudás. Önök talán azt vethetnék ellenem, hogy az a tudás, amivel valaki a maga állapotairól rendelkezik, még nem egy *önmagáról* való tudat.”<sup>232</sup> De Tugendhatot itt nem az érdekli, hogy miből tudhatjuk, hogy akire hivatkozunk, az éppen mi magunk vagyunk (ahogy Frank mondta, ezt már előzetesen tudnunk kell), hanem inkább az, hogy ez a gondolati alakzat a német idealizmus szubjektum-

---

<sup>225</sup> Frank a Fichtével való összevetésre utalva írja: „Az én története tehát nem a *tett-cselekvéssel* kezdődik, hanem ön-érzéssel. És az én nem egy öntevékenység közvetlen »reflexeként« jelenik meg, hanem a lét egy olyan hatásaként, amelyet már nem az »abszolút én« tudatlanul létrehozott produktumának tekintünk. Fichte és Novalis közös tanára volt Ernst Platner és Karl Heinrich Heydenreich, és ők mindketten az ön-érzést az egzisztenciális tudatra vonatkoztatták. Lásd i.m. 14-15.o.

<sup>226</sup> Novalis, *Schriften*, 2. kötet, i.k. 125.o.

<sup>227</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979. 9.o.

<sup>228</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. 3. kötet, i.k. 236. o.

<sup>229</sup> Uo.

<sup>230</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, i.k. 13.o. Kiemelés tőlem: W.J.

<sup>231</sup> Uo.

<sup>232</sup> I.m. 14.o.

objektum viszonyát eleveníti föl. Az öntudat esetében ez azt jelenti, hogy a szubjektum önmagát mint szubjektumot teszi a maga objektumává is. Ezt Tugendhat a látás, illetve a belső látás modelljével ragadja meg. Szerinte az egész újkori tradíció ez alapján a modell alapján közeledett az öntudathoz. A szubjektum és az objektum viszonyának husserliánus újrafogalmazásában döntő szerepet kapott az „irányultság” fogalma. „Husserl a tárgyra való irányultságról beszél, de ez az irányultságról szóló beszéd nyilvánvalóan metafora, amely – ha közelebbről tekintjük – semmire sem jó.”<sup>233</sup> De erre még könnyű lenne azt mondani, hogy ez talán nem is tekinthető a modern öntudatelméletek megfelelő folytatásának.

Az újkor régebbi filozófiai tradíciója sem segít itt tovább minket. Volt a *repraesentatio* latin terminusa, amit németre a *Vorstellung* [magyarra a *képzet*] terminussal fordítunk. A tudatnak, illetve a tudatos tudásnak a tárgyról képzeteket kell létrehoznia. De mit jelent ez?<sup>234</sup>

Mintha a tudatban lennének a tárgyak képviselői vagy reprezentánsai, és a tudat maga ezekről képeket alkotna, mintha belső szemmel látná őket. Tugendhat szerint már ez a modell elhibázott, és nem csak ennek az öntudatra specifikált esete. Ez az eset azt jelentené, hogy a tudat maga önmagát is tartalmazza, és így a tudat mintegy önmagáról is képet alkotna. Tugendhat egy kísérletre szólítja fel az olvasóit: „Próbálják csak meg, és nézzenek önmagukba! De ez nem alkalmatlan metafora-e, mintha a pillantásunkat, amely kifelé irányul, a reflexió úgynevezett aktusával befelé fordíthatnánk? Én a magam részéről itt semmit sem látok.”<sup>235</sup> A „reflexió” ebben az esetben a pillantás befelé fordítását jelentené; de Tugendhat mégiscsak azt akarja mondani, hogy nem csak ez a befelé fordulás, hanem a megismerésnek a képalkotás és a képzet modellje alapján való elismerése is problematikus. A következő megállapítás pedig megint mintha csak a befelé irányuló pillantást tartaná szem előtt: „Én tehát azt hiszem, hogy teljesen föl kell adnunk azt a gondolatot, hogy annál a kérdésnél, hogy miben áll a tudat-reláció, valamilyen belső észlelésre orientálódjunk.”<sup>236</sup> De akkor mégis miben áll az átfogó szubjektum-objektum viszony problematikussága? Tugendhat nem bocsátkozik bele részletes válaszba, de szinte biztosak lehetünk benne, hogy – Heidegger egykori tanítványaként – egyetértene azokkal az elemzésekkel, amelyeket Herbert Schnädelbach néhány évtizeddel később fogalmazott meg:

A legkitartóbban Martin Heidegger [...] destruíálta a megismerésnek mint szubjektum-objektum viszonyának a mítoszáit. [...] Az ember mint „jelenválólét” alapszerkezete a „világban-benne-lét”, és mivel valójában már mindig is egy világban találjuk magunkat, így a legendás „szubjektum meghasadás” csak másodlagos absztrakcióra épülhet [...].<sup>237</sup>

Ebből az idézetből a tugendhati elméletre nézve két következmény is adódik: a szubjektum-objektum viszonyban mindig van egy olyan megosztottság, amely nem teszi lehetővé az öntudat eredeti egységének megragadását, és a szubjektum-objektum viszony mindig közvetítési viszony, amely nem teszi lehetővé, hogy az öntudatot úgy értelmezzük, mint amelyről közvetlen tudásunk van. – De akkor egyáltalán hogyan lehet megragadni az öntudatot? Erre a kérdésre a választ Tugendhat a következő utalással kezdi meg:

Nem lehet tér-időbeli tárgyakat tudni, kívánni stb.; ha valamit kívánunk stb., akkor mindig azt kívánjuk, hogy valaminek az esete fennálljon vagy fennállhasson. Az a kifejezés, hogy „én tudom”, nem egészíthető ki olyan kifejezésekkel mint „a széket”, „X urat” stb., hanem „én tudom, hogy ma esik”, vagy „hogy ez a szék barna”, vagy „hogy itt egy szék áll”.<sup>238</sup>

Az „én tudom” így mindig valamilyen valós vagy képzeletbeli tényállás konstatálásával egészítendő ki. Ez a konstatálás viszont mindig egy nyelvileg megfogalmazott állítással történik. A tudás

---

<sup>233</sup> I.m. 15.o.

<sup>234</sup> Uo.

<sup>235</sup> I.m. 17.o. Kiemelés tőlem: W.J.

<sup>236</sup> Uo.

<sup>237</sup> Herbert Schnädelbach: *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*, C. H. Beck Verlag, München, 2012. 106.o.

<sup>238</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, i.k. 18-19.o.

reflexív formája tehát, amely az „én tudom, hogy ...”, alakkal kezdődik, így nem szubjektum-objektum szerkezetű, hanem „nyelvi természetű”. Ezt nevezi Tugendhat nyelvanalitikus megközelítésnek. Néhány évvel korábban ezt a megközelítést így jellemezte: „A nyelvanalitikus filozófiával nyilvánvaló módon a filozofálásnak egy olyan módjára utalunk, amely úgy véli, hogy ahhoz, hogy a filozófia számára adott problémákat meg tudja oldani, vagy ezekhez oda tudjon fordulni, a nyelv analízisének eszközeit kell igénybe vennie.”<sup>239</sup> Tugendhat természetesen tudja, hogy ezt pontosabban kellene meghatározni, mert ez azonnal fölveti a szaktudományos megközelítéshez való viszony kérdését.

A nyelv elemzése, úgy tűnik, a nyelvtudomány feladata. És így a filozófia – ha nyelv-analízisként értelmezzük – nyelvtudománnyá vagy a nyelvtudomány egy részévé válik? Vagy a nyelvi analízis, amit a filozófiában nyújtani kell, egy másik, mint amit a nyelvtudomány nyújt, és ha ez így van, akkor hogy kell meghatározni a különbséget? Láthatják, hogy a programunk egyre komplikáltabb lesz.<sup>240</sup>

De nem csak ezt lehet látni, sőt talán nem is elsősorban ezt, hanem inkább azt, hogy Tugendhat a lehető legnagyobb körültekintéssel jár el a nyelv-analitikus filozófia szükségességének bevezetésekor.<sup>241</sup> De úgy tűnik, hogy az „öntudat” elemzésekor nem egyszerűen ennek a megközelítésnek a bevezetéséről van szó, és arról, hogy a filozófiának ezt más megközelítési módokkal szemben igazolnia kell (mintegy utólag), hanem inkább arról, hogy az öntudat esetében ez a megközelítés szükségszerű.<sup>242</sup> „Ha kimondunk valamilyen »p« asszertorikus mondatot, mint pl. »ma esik«, akkor mindig meg van az a lehetőségünk, hogy megjelenítsük a »hogy p« nominalizáló átfogalmazásával, tehát például »hogy ma esik«.”<sup>243</sup> Ez a mondat tulajdonképpen nagyon nagy terhet hordoz magán: nem csak arról van szó, hogy az öntudatot szükségképpen egy nyelv-analitikus megközelítésben kell leírni, hanem mindennemű tudás átfogalmazható az öntudatból kiinduló reflexív tudássá. Mindenesetre ezt a fajta mondatot Tugendhat a következőképpen általánosítja: „én tudom: én  $\varphi$ ”, ahol  $\varphi$  egy olyan predikátum, amely egy tudati állapotot jelöl. Ezt az állapotot Tugendhat „episztémikus öntudatnak” nevezi. „Az episztémikus öntudat a tugendhati értelemben az »én tudom, hogy én ...« formájú mondatokban artikulálódik [...]; a karteziánus kiindulópont szerint mindenkinek intuitív és kétségbevonhatatlan tudása van a maga belső állapotairól.”<sup>244</sup> – Ebből az eredményből különös fény vetül a hegeli filozófiára, pontosabban annak bírálataira. Tugendhat már a bevezető sorokban ezt mondja Hegelről: „Hegel újra fölvette [az öntudat tematikáját], de meg is szüntette. Ő azt mutatta meg, hogy egy önmagához való viszony csak az elismerésben és csak a más öntudat általi elismertség révén lehetséges. A hegeli megfogalmazásban ez úgy szól, hogy az öntudat »igazsága« a »szellem«.”<sup>245</sup> Tudjuk, hogy a szellem egyik jelentésaspektusa Hegelnél a közösségre, a közösségi összetartozásra vonatkozik.<sup>246</sup> Ennek szemléltetésére most csak az alábbi idézetre szeretnék hivatkozni: „A [szellem] szellemi lényegét már korábban is *erkölcsi szubsztanciának* neveztük. Ez a valóságos tudat önmaga-léte,

<sup>239</sup> Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976.o. 15.o.

<sup>240</sup> I.m. 16.o. Majd Tugendhat így folytatja: „A nyelv-analitikus filozófia nemcsak más filozófiai koncepciókkal szemben látja magát kitéve egy legitimációs nyomásnak, hanem azzal a követeléssel is szembesül, hogy meg kell határozni egy hozzá közel álló empirikus tudományhoz való viszonyát.” Uo.

<sup>241</sup> Ennek további részleteit most nem tudom nyomon követni.

<sup>242</sup> „A nyelvanalitikus álláspont alatt azt az álláspontot értjük, amelyet meghatároz az az alapvető feltevés, hogy a filozófiai problémák megoldása a nyelvi kifejezések szemantikájának és alkalmazásának elemzésén keresztül történhet. Ezt az álláspontot akkor lehet ortodoxnak vagy következetesen nyelvanalitikusnak nevezni, ha ezen túl azt is feltételezi, hogy a filozófiai problémák megoldása *kizárólag* a nyelvi kifejezések szemantikájának és alkalmazásának elemzésén keresztül érhető el.” Jindřich Karásek: *Sprache und Anerkennung – Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, V & R Unipress, Wien, 2011. 17.o.

<sup>243</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, i.k. 19.o.

<sup>244</sup> Lásd Smail Ropic: Meads Fichte-Rezeption in sprachanalytischer Perspektive, in: Jürgen Stolzenberg – Oliver-Pierre Rudolph (szerk.): *Fichte-Studien*, Rodopi Verlag, Amsterdam, 2010. 35. szám 399.o.

<sup>245</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, i.k. 9.o.

<sup>246</sup> Lásd ehhez Michael Quante kitűnő tanulmányát: Az elismerés mint A szellem fenomenológiájának ontológiai princípiuma, in: *Kellék* 2007. 33–34. szám 175–189.o. Fordította: Weiss János



amellyel, vagy pontosabban amely önmagával mint tárgyilagosan valóságos világ szembe lép, amely azonban az önmaga-lét számára elvesztette az idegen [...] minden jelentését.”<sup>247</sup> Az „erkölcsi szubsztancia” Hegelnél mindig interszjektív összefüggést jelöl; a másik mondat pedig ennek az interszjektivitásnak a kialakulását próbálja legalább jelzésszerűen felvázolni. De ha ez így van, akkor azt lehetne Hegel szemére vetni, hogy a szellemhez kötődő interszjektivitás miatt átlépett az öntudat hagyományos újkori elméletén. Ezzel szemben azt feltételezhetjük, hogy ha rátalált volna az öntudat nyelvanalitikus elméletére, akkor eszébe sem jutott volna továbblépni a szellem interszjektivisztikus fogalma felé.<sup>248</sup>

(2) Jürgen Habermas 1987-ben „Metaphysik nach Kant” címmel írt tanulmányt Henrich *Festschrift*-jébe.

Dieter Henrich néhány éve elszántabban, mint régen, egy olyan metafizika szószólójaként lép fel, amely Kant után is fennmaradhat. Ennek a kanti-fichtei öntudatelméletből kellene kiindulnia, hogy fölvegye magába azt a háromszoros kibékítő hangzást, amely Hegel *Fenomenológiájából*, Hölderlin himnuszából és Beethoven szimfóniáiból áll össze.<sup>249</sup>

Ez persze az eredeti henrichi koncepció programjának enyhe átalakítását jelenti: mintha Henrich már eleve nem az öntudat elméletét akarta volna kidolgozni, hanem azt kereste volna, hogy hogyan (milyen formában) lehetséges még a metafizika Kant után? Ennek az enyhe perspektívamódosításnak két támpontja van. Henrich egy viszonylag korai tanulmányában már a „modern filozófia alapstruktúrájáról” beszélt, és habár a mondanivalója elég összetett, az biztos, hogy ebben az „öntudat” fogalma fontos szerepet kap.<sup>250</sup> De ennél sokkal fontosabb, hogy az 1987-ben lebonyolított stuttgarti Hegel-konferenciának ez volt a témája: *Metafizika Kant után?* Henrich e konferencián tartott előadásában azt mondta, hogy ez a kérdés tulajdonképpen két kérdést tartalmaz: (1) Kant után a metafizikai problémák még legitim kérdései-e a filozófiának? Erre a kérdésre egyszerű igennel vagy nemmel válaszolhatunk. (2) Mi a metafizika? – méghozzá olyan értelemben, amelyet Kant jelölt ki számára. Ez a kérdés egészen más típusú választ követel meg:

Ebben az esetben egy arra vonatkozó magyarázatot várunk, hogy az a gondolkodás, amely korábban az e névvel rendelkező filozófiai diszciplínában megkapta a maga tulajdonképpeni kifejezését, Kant után is folytatható-e még. Az ilyen folytatások teljesen különböző jellegűek lehetnek. Így, hogy csak egy példát adjunk, úgy is vélekedhetünk, hogy a filozófia nem lehet többé metafizika, de a metafizikai kérdéseket igenis a maga tárgyává teheti.<sup>251</sup>

(Egy 1994-es interjúban Henrich aztán már inkább azt javasolja, hogy metafizika helyett „végső gondolatokról” beszéljünk.)<sup>252</sup> Mindenesetre, ha erről az állásponttól visszaillesztünk Henrich korábban rekonstruált koncepciójára, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a metafizika az öntudat *reflexiók modelljének* korrekcióját jelenti és követeli. De ez azt jelenti, hogy valamiképpen a kanti értelemben vett filozófiát kellene folytatni. (Ez a filozófiatörténeti korszak azonban már több mint egy évszázaddal korábban, Descartes műveiben megkezdődik; ezért is mondhatta Hegel, amikor elkezdett vele foglalkozni: a „viháros tengeren való hosszú bolyongás után »szárazföld«-et [kiálthatunk]).<sup>253</sup> De lehetséges-e ez? Habermas egy filozófiatörténeti korszakolásra hivatkozik:

Az utóbbi időben elfogadottá vált, hogy a tudománytörténetből származó paradigma-fogalom a filozófiatörténetre is átvihető, és a „lét”, a „tudat” és a „nyelv” fogalmai segítségével egy durva korszakolást lehet végrehajtani. Egyetértve [...] Tugendhathal ennek megfelelően egy ontológiai, egy reflexiófilozófiai és egy lingvisztikai gondolkodásmódot lehet

<sup>247</sup> Georg Wilhelm Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: uő: *Werke in zwanzig Bänden*, 3. kötet, Suhrkamp Verlag 1986. 325.o.

<sup>248</sup> „[Tugendhat előadásai] tartalmazzák a legélesebb Hegel-kritikát, amit a komolyan veendő német filozófusok régóta megfogalmaztak.” Ludwig Siep: *Kehraus mit Hegel? Zu Ernst Tugendhats Hegelkritik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35. évf., 1981/3. 518.o.

<sup>249</sup> Jürgen Habermas: *Metaphysik nach Kant*, in: uő: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988. 18.o.

<sup>250</sup> Lásd Dieter Henrich: *Grundstruktur der modernen Philosophie*, i.k.

<sup>251</sup> Dieter Henrich: *Warum Metaphysik?*, in: uő: *Bewusstes Leben*, Philipp Reclam jun. 1999. 75.o.

<sup>252</sup> Dieter Henrich: *Bewusstes Leben und Metaphysik*, in: i.m. 194-195.o.

<sup>253</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, 2. kötet, i.k. 236.o.

Habermas Tugendhat és Ursula Wolf közös könyvére utal, amelynek előszavában mindenekelőtt a logika történetének szakaszolásáról van szó.<sup>255</sup> Habermas úgy gondolja, hogy ezt egyszerűen át lehet vinni a filozófia egész történetére. Ha Henrich ezzel szemben arra hivatkozik, hogy ő *par excellence* filozófiai kérdésekkel foglalkozik, akkor erre azt lehet válaszolni, hogy már az ontológia és a tudatfilozófia között is lényeges átmenetre került sor. „A metafizika mint az általános, a szükségszerű és a változhatatlan tudománya lépett fel; és most a tudat elméletében keresheti a maga ekvivalensét, vagyis azt, hogy az általános a priori szintetikus ítéletek objektivitásának milyen szubjektív feltételei vannak.”<sup>256</sup> Ami ekvivalenciának tűnik, abban mégis van egy nagyon fontos átalakulás is, a változhatatlanság és a szükségszerűség most az ismeretekre vonatkozik, ezért a biztos megismerés feltételeit a tudaton belül keressük, vagyis a szubjektivitás keretein belül. Ha az ókori metafizikát tartjuk szem előtt, akkor azt is mondhatnánk, hogy ezzel már átléptük a metafizika határait. „Ha ily módon rögzítjük a nyelvhasználatot, akkor a reflexió-filozófia modern körülményei között már nem lenne [lehetséges] a szó szigorú értelmében vett metafizikai gondolkodás, hanem csak tudatfilozófiailag átformált metafizikai kérdésekről beszélhetnénk.”<sup>257</sup> Ha ezt az átmenetet felidézünk, akkor azt is mondhatjuk, hogy egy hasonló átmenet játszódik le a tudatfilozófiától a nyelvfilozófiáig. „Henrichel természetesen egyetértek abban, hogy az öntudat jelenségét nem lehet leírni az *egyes* nyelvi kifejezések (pl. az egyes szám első személyű személyes névmás) használatának magyarázatával.”<sup>258</sup> Ez a mondat kétféleképpen értelmezhető. (a) A nyolcvanas és a kilencvenes években Németországban az analitikus filozófia magjának általában azt tekintették, ha egy szó vagy fogalom jelentését a nyelvi szemantika alapján akarjuk meghatározni.<sup>259</sup> Vagyis az öntudat jelenségét nem lehet kimondottan nyelvanalitikus módszerekkel megragadni.<sup>260</sup> (b) A mondat úgy is értelmezhető, hogy az öntudat a filozófiatörténet harmadik korszakában már nem ragadható meg kielégítő módon, de ez nem is annyira fontos, mert a paradigmaváltással együtt a filozófia érdeklődése is eltolódott. – Ez az utóbbi értelmezés azonban eléggé valószínűtlen, mert Habermas egy Meadről szóló nagy tanulmányban igenis igazolni szeretné, hogy az új paradigmában a szubjektivitásról is adekvátabb képet tudunk kialakítani. Habermas a koncepciójának ezt a címszót adta: *individualizálódás a társadalmiasodáson keresztül*. Vagy egy egész kicsit részletesebben ezt így fogalmazza meg: „Az individualitás az interszubjektív elismerés és az interszubjektíve közvetített önértelmezés viszonyai közepette alakul ki.”<sup>261</sup> Úgy teszünk tehát, mintha a szubjektivitás és az individualitás szinonim fogalmak lennének.<sup>262</sup> Majd Habermas a paradigmák közötti viszonyt így határozza meg: „A döntő újítás a szubjektum-filozófiával szemben ebben a tekintetben is egy nyelvpragmatikai fordulat révén vált lehetővé, amely a világot feltáró nyelvnek elsőbbséget ad a világot létrehozó szubjektivitással szemben.”<sup>263</sup> A Habermas számára döntő gondolatot maga Mead így fogalmazta meg:

<sup>254</sup> Jürgen Habermas: *Metaphysik nach Kant*, i.k. 20.o.

<sup>255</sup> Ernst Tugendhat – Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001. 7–15.o.

<sup>256</sup> Jürgen Habermas: *Metaphysik nach Kant*, i.k. 21.o.

<sup>257</sup> Uo. – És erre vezethető vissza Habermas szerint Kant kétértelmű viszonya a metafizikához, vagy a másik oldalról tekintve: így értelmezhető a „metafizika“ általa kidolgozott jelentés-változása. „Másképp azonban –összhangban azzal, amihez Henrich ragaszkodik – az ember és a világ egészére irányuló kérdések vizsgálatára is fenntarthatjuk a »metafizika« szót. Emellett is sok érv szól. Mivel Leibniz, Spinoza és Schelling koncepciója, de Kantnak a két világra vonatkozó tanítása is a nagy, Platónnal és Arisztotelésszel kezdődő rendszertervezetek tradíciójában áll.” Uo.

<sup>258</sup> I.m. 31.o.

<sup>259</sup> Ebben az értelemben használta a kifejezést Ernst Tugendhat, a *Dialog in Leticia* című könyvében (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.), de ezzel találkozunk Bernard Williamsnél is (lásd a *Morality* című kis könyvét, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 1993.).

<sup>260</sup> Korábban láttuk, hogy Manfred Frank ebben azért sokkal messzebb ment, mint ahogy azt Henrich megengedhetőnek vagy akár csak elképzelhetőnek tartotta volna. Lásd Habermas már idézett megjegyzését az 1992. január 13-i kollokviumon.

<sup>261</sup> Jürgen Habermas: *Individuierung durch Vergesellschaftung*. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: uő: *Nachmetaphysisches Denken*, i.k. 191.o.

<sup>262</sup> Erre reagált Manfred Frank korábban bemutatott elmélete az individuumból.

<sup>263</sup> Jürgen Habermas: *Individuierung durch Vergesellschaftung*, i.k. 191.o.

[Meglátásunk] szerint a pszichikum sohasem nyilvánulhatna meg, sőt egyáltalán nem jöhetett volna létre, ha nem léteznék a társadalmi környezet; és természetének szükségszerűen előfeltétele, létével együtt jár a társadalmi összefüggések és kölcsönhatások szervezett sorozata vagy mintája.<sup>264</sup>

Nem sokkal később Mead egy lábjegyzetben így jellemzi a maga elméleti törekvéseit:

A pszichikum területe [...] azonos terjedelmű az élmény és a viselkedés társadalmi folyamatának területével és tartalmazza valamennyi alkotóelemét, vagyis együtt létezik az egyének közötti kölcsönhatás és társadalmi összefüggések hálózatával, amelyet előfeltételez, és amelyből létrejön vagy kialakul.<sup>265</sup>

Habermas ezt az empirikus pszichológiai (vagy szociálpszichológiai) összefüggést semmiképpen sem nevezné reflexiónak. Karl-Otto Apel szerint viszont a „reflexió” olyan fogalom, amely a paradigmaváltás ellenére is fenntartható. Apel egy interjúban így fogalmaz:

A filozófia mindig a nyelvjátekokról *általában* vagy a nyelvről *általában* is beszél. Ez a filozófia jellegzetessége, és ez különbözteti meg más tudományoktól. És ez az a kérdés, ami engem a legjobban érdekel: miért kell a filozófiának ezt az érvényesség-igényt, amely az ilyen »általában-mondatokban« fejeződik ki, igazolnia, és hogy tudja ezt megtenni? *Ez a reflexió mozgás számomra centrális*. De mindez hozzátartozik a konkrét-nyelvi diskurzus önrétegződéséhez. Már soha nem kell visszatérnem a tudatfilozófiához. Fichtéhez sem. Önök talán Fichtével foglalkoznak? Vannak, akik azt mondják nekem [...], hogy én »leragadtam« Fichténél, és tulajdonképpen fichteánus vagyok. De ez egyszerűen nem igaz [...].<sup>266</sup>

De Apel ellenvetése éppen azt villantja fel, hogy a „kölcönös elismerés” egyáltalán nem is biztos, hogy rászorol a nyelviségre: az empirikus interszubbjektívitásnak vannak (vagy lehetnek) nyelven kívüli alakzatai is.<sup>267</sup>

(3) Donald Davidson 2001-ben jelentette meg *Subjective, Intersubjective, Objective* című gyűjteményes kötetét, amely a cím három fogalma szerint a nyolcvanas és a kilencvenes években írt dolgozatait közli. A három címszó a tudás lehetséges formáit próbálja számba venni; én ezek közül természetesen a „szubbjektív” tudásra fogok összpontosítani, amelyet a szerző szívesen nevez „első személyű tudásnak”. Davidson szemében ennek a tudásnak két megkülönböztető vonása van. Egyrészt az *autoritás*: „Az első személyű tudás azzal tünteti ki magát, hogy tekintve a meggyőződéseinket, a vágyainkat, a szándékainkat és néhány más beállítottságunkat, joggal tartunk igényt az autoritás egyedülálló formájára.”<sup>268</sup> Davidson újra és újra nekirugaszkozik e jelenség leírásának: „Ha egy beszélő azt állítja, hogy van egy véleménye, egy reménye, egy kívánsága vagy egy szándéka, akkor feltételezhetjük, hogy nem téved.”<sup>269</sup> (És ugyanakkor Davidson állandóan hangsúlyozza azt is, hogy az összes többi tudás esetében nem beszélhetünk ilyen autoritásról: „Ez az autoritás a második személyű tudásban, és a természet ezen kívül álló világáról szóló tudásban nem merül fel.”)<sup>270</sup> Ennek az autoritásnak a kimondásakor Davidson maga mögött tudja a

<sup>264</sup> Georg Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 282.o. Fordította: Félix Pál.

<sup>265</sup> I.m. 283.o. 25. jegyzet. (A „pszichikum” a „mind” szó fordítása.)

<sup>266</sup> A *Sic et Non* beszélgetése Karl-Otto Apellel, <http://archiv.sicetnon.org/artikel/aktuelles/apel.htm> Majd néhány mondattal később Apel így folytatja: „Önök talán jobban ismerik azt az érdekes problémát, hogy hogy állunk Fichténél az idegen én-ekkel, hogy hol kezdődik egy radikális értelemben vett transzcendentális interszubbjektívitás, és hogy és valóban eljutunk-e hozzá, vagy ez mégis másodlagos marad, mint pl. Husserlnél? Husserl is az interszubbjektívításhoz szeretne eljutni, de mint »becsületes« gondolkodó a »módszertani« vagy a »transzcendentális szolipszizmus« értelmében úgy véli, hogy az »ego cogito cogitatum«-ból kell kiindulnia.”

<sup>267</sup> Indirekt módon erre mutatott rá Axel Honneth, amikor a kölcönös elismerés három fogalmát különböztette meg: a szeretetet, a jogot és a szolidaritást. (Lásd Axel Honneth: *Integritás és megvetés*, in: uő: *Elismerés és megvetés*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997. 106.o. Fordította: Weiss János.) Honneth talán azt mondhatná, hogy ha az elismerés a legfelsőbb fogalmunk, akkor az ez alá tartozó formák már nem szükségképpen nyelvilleg meghatározottak, még akkor sem, ha vannak nyelvi vagy nyelvyszerű kifejeződései. Az elismerés megvalósulhat a testi érintkezéseken keresztül, a társadalmi intézményeken és a szimbolikus gesztusokon keresztül is.

<sup>268</sup> Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001. XIII.o.

<sup>269</sup> I.m. 3.o.

<sup>270</sup> I.m. XIII.o. „Mi magyarázza ezt az autoritást, amit az ilyen jelen idejű első személyű tudásnak tulajdonítunk, de a második és a harmadik személyű állításoktól már elvitatunk?” I.m. 3.o. Itt az elméletben egy új elem jelenik meg, a

filozófiatörténeti tradíciót. De mindenesetre a jelenlegi filozófusok, akik foglalkoztak az első személyű autoritással, már nem nagyon fáradoztak azon, hogy meg is indokolják az ön-leírás kitüntettségét. Úgy tesznek ezek a szerzők, mintha nyugodtan hátradőlhetnének, mivel az első személyű tudás kitüntettségét már szinte senki sem kérdőjelezi meg. Davidson szerint valóban kevesen vannak, de a szavukra oda kell figyelni. A legjelentősebb közülük Gilbert Ryle volt, aki ezt írja:

Ha egyáltalán használni kell az „öntudat” szót, akkor nem szabad a felmagasztalt paraoptikai modell értelmében valamiféle olyan zseblámpának felfogni, amely a bensejében lévő tükörről visszaverődő tulajdon fénysugarával világítja meg magát. Ellenkezőleg az öntudat csupán sajátos esete egy többé vagy kevésbé őszinte és értelmes tanúval való szokásos, többé vagy kevésbé eredményes bánásmódnak.<sup>271</sup>

Ryle így csak fokozati, és nem principiális különbségről beszélne. Másrészt a *bizonyosság*.

Descartes óta a legtöbb ismeretelmélet az első személyű tudás bázisára épült. Ahogy a történetet általában elmesélik, ott kell kezdenünk, ahol valami különösen bizonyos, vagyis a saját gondolataink és érzeteink ismeretével. És innen ilyen vagy olyan módon tovább lépünk – ha lehetséges – és így jutunk el az objektív külvilág megismeréséhez.<sup>272</sup>

Davidson szerint ezt a képet vagy stratégiát (mint filozófiai eljárásmodot) alapvetően át kell alakítanunk.

Minden propozicionális gondolkodás – legyen az pozitív vagy szkeptikus, vonatkozzon a külsőre vagy a belsőre – már feltételezi, hogy rendelkezünk az objektív igazság fogalmával; és ez a fogalom csak olyan élőlényeknek áll rendelkezésre, akik más személyekkel kommunikálnak. A harmadik személyre vonatkozó tudás – tehát az idegen psziché ismerete – minden más tudás számára nélkülözhetetlen. De a tárgyak közös világára vonatkozó ismeret nélkül egy közös időben és egy közös térben egy harmadik személyre vonatkozó tudás lehetetlen.<sup>273</sup>

Ami egyszerű kiegészítésnek tűnt, az hirtelen mindent felborított. Tekintsünk el most attól, hogy Davidson sem tesz különbséget – Tugendhathoz hasonlóan – a második és a harmadik személy között, és így – mondaná Habermas – szigorú értelemben vett interszubjektivitás megértésére aligha van esélye. De ennél sokkal fontosabb, hogy a könyv felépítése által sugallt koncepció hirtelen kisiklott. Nem a szubjektív tudásból indulunk ki, és az interszubjektív tudáson át jutunk el az objektív tudáshoz. (Ennek nagyjából megfelelne a tudományok hierarchiája: pszichológia – társadalomtudomány – fizika.) Hanem Davidson azt állítja, hogy a három fajta tudás között nem lehet hierarchiát felállítani, ezek egyformán eredendők.<sup>274</sup> És ami eredetileg az öntudat-elmélet apró korrekciójának tűnt, arról kiderül, hogy Davidson filozófiájának alapgondolata. Legalábbis az öntudat elmélet perspektívájából a koncepció címszavaként is választhatnánk az egyik tanulmány címét: „The Myth of the Subjective”. És e tanulmány olvasásakor talán rá is szorulunk az eddigiekben körvonalazott programatikus gondolatokra, egyébként ugyanis aligha értjük, hogy miért is beszélünk a szubjektív (vagy a szubjektivitás) mítoszáról. Érdekes, hogy a „myth” szó csak a tanulmány címében fordul elő, így köznapi értelemben egy nagy elismerésnek örvendő tévképzetnek tekinthetjük. Valami olyasmiként, amit a filozófusok (és a filozófiatörténészek) nagy része elfogad, habár aligha lehetne megalapozni. Nagyjából ezt sugallja Davidson fordulata: „according to the usual story”.<sup>275</sup> Ebben a tanulmányban is fenntartja Davidson a szubjektivitás autoritására vonatkozó tézist, de ez igen csak elvékonyodik: „Tudjuk, hogy milyenek ezek a tudati állapotok, és hogy lehet őket pontosan azonosítani. Ezek éppen azok az állapotok, amelyek tartalmait a jól ismert módon fel lehet tárni.”<sup>276</sup> De az igazi kérdés mégiscsak az, hogy az egész

---

„jelenidejűség”, de ennek most nem szentelek különösebb figyelmet.

<sup>271</sup> Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*, Gondolat Kiadó, Budapest 1974. 285-286.o. Fordította: Altrichter Ferenc.

<sup>272</sup> I.m. XVI-XVII.o.

<sup>273</sup> I.m. XVII.o.

<sup>274</sup> Davidson bizonyos értelemben a popperi három világ elméletéhez kapcsolódik, és így azt lehetne mondani, hogy indirekt módon elutasítja ennek habermasi recepcióját, illetve kritikáját is. Lásd Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987. 115-125.o.

<sup>275</sup> Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*, i.k. XVI.o.

<sup>276</sup> I.m. 40.o.

világ magyarázatakor ki lehet-e indulni ezekből a tudati állapotokból. Pontosabban, Davidson most egy kicsit másképp kérdez: igaz-e, hogy ebből az autoritásból kiindulva biztos ismeretekre lehet szert tenni, és ez most azt jelenti, hogy szembe lehet szállni a relativizmussal. Azt szokták ugyanis mondani, hogy a relativizmusnak éppen az az oka, hogy minden ember teljesen egyedi nézőpontból kiindulva látja és érzékeli a világot. És így nem marad más lehetőségünk, mint ennek a teljesen egyedi helyzetnek a nyílt és reflektált vállalása.<sup>277</sup> Davidson korábban azt mondta, hogy ezt nem is tudjuk megtenni, mert ez a szubjektív álláspont már feltételezi mind az interszubsztivitást, mind az objektivitást. Most egy sokkal pontosabb tézist fogalmaz meg, amelyet a tanulmányt záró tézisek megfogalmazása alapján idézek: „Az olyan tudati állapotok mint a kétségek, a vágyak és a meggyőződések és a kívánságok részben az elsajátításuk társadalmi és történelmi kontextusa által kerülnek azonosításra. Ebben a tekintetben úgy viselkednek, mint más állapotok, amelyeket okok alapján azonosítunk [...].”<sup>278</sup> A tudati állapotok „azonosításához” tehát társadalmi-történelmi körülményekre van szükség. Itt Davidson a radikális interszubsztivitás-elmélet közvetlen közelébe jut. (Bár a fenti idézetben szereplő „részben” kitétel ezt némileg gyengíteni látszik.)

Ezek a kritikai hozzászólások a hetvenes évek vége és a nyolcvanas évek vége között születtek meg (ha most egy pillanatra eltekintünk Davidson sokkal későbbi előszavától). Ugyanakkor sem Henrich, sem Frank későbbi koncepcióját nem kísérte (egyelőre) ehhez fogható kritikai figyelem. Miközben a továbblépés szándéka mindkét esetben egyértelmű. Henrich a „világban-benne-lét” mintája alapján az öntudat „egzisztenciális” kidolgozásán fáradozik, míg Frank az öntudat prereflexivitását próbálja végső konzisztens alakra hozni. Henrich a „hogyan lehetséges a metafizika Kant után?” kérdését a heideggeri filozófia háttere előtt fogalmazza újra, míg Frank úgy próbálja felhasználni a nyelvanalitikus filozófia eszköztárszerét, hogy ezzel együtt nem akar prioritást adni az interszubsztivitásnak. Ugyanakkor a legeslegalapvetőbb kérdés változatlan marad: hogyan lehet Kant után kidolgozni a modernitás filozófiáját? Vagy programatikus formában megfogalmazva: a szubsztivitás a (modern filozófia) végső princípiuma. Az új elméletek ezeken a bázis-elgondolásokon sem változtattak, habár a koncepciót érdekesebbé és következetesebbé tették. A fentiekben rekonstruált kritikák fényében azt hiszem, hogy a Heidelbergi Iskola elmélete még mindig három alapvető koncepcióval szembesíthető: – (1) Elsősorban Tugendhat fogalmazta meg, hogy a modern filozófiának „Kant utáni” filozófiaként való kidolgozása eltekint a filozófiatörténet legújabb paradigmájától, vagyis a nyelvi fordulattól. Ebben a vonatkozásban Henrich és Frank beállítottasága a kezdetektől különbözött egymástól. Henrich talán vitatná egy ilyen új paradigma létét is; a modern filozófiára vonatkozó kérdés számára egybeesik azzal, hogy hogyan lehet aktualizálni a német idealizmus örökségét. A „nyelvi fordulat” ebben az összefüggésben egyáltalán nem jelenik meg a filozófia történetének fontos eseményeként. Nem így Franknál, akinek nemcsak Henrich, hanem Tugendhat is a tanára volt. Frank nagy-nagy erőfeszítést tesz a modern analitikus tudatfilozófiák kritikai feldolgozására.<sup>279</sup> Ennek alapgondolata azonban mindig az, hogy ebben az analitikus filozófiában számos olyan gondolat fordul elő, amelyek tulajdonképpen a német idealizmusból, de még inkább a romantikából származnak. Frank azonban elkeseredetten panaszolja fel, hogy ennek a hídnak a kiépítése a német idealizmus / romantika és az analitikus filozófia között nem járt sikerrel. És ezt a sikertelenséget már az intézményrendszeren is jól lehet látni:

Kísértet járja be a német filozófiai szemináriumokat: az analitikus filozófia világméretű győzelmének és a megvert kontinentális filozófia tömeges exodusának kísértete. Hová menekül? Mindenekelőtt más földrészekre: Kelet-Ázsiába, Ausztráliába, Brazíliába vagy éppen az Egyesült Államokba, ahonnan a döntő ütközetet vezetik a kontinentális-európai

---

<sup>277</sup> A koncepció így választ kínál Richard Rorty ebben az időben nagyon népszerű relativizmus-, illetve kontextualizmus-elméletére is. Lásd ehhez a két szerző közös könyvét: Donald Davidson – Richard Rorty: *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

<sup>278</sup> I.m. 51.o.

<sup>279</sup> Lásd ehhez Manfred Frank (szerk.): *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994. (A kötet legértékesebb része azonban Frank hosszú előszava.)

Ugyanakkor Frank elemzései véleményem szerint sikeresen mutatnak rá arra, hogy a nyelvanalitikus filozófia eszközrendszerének igénybe vétele még nem jelenti azt, hogy az interszubsztivitásnak adnánk elsőbbséget. Ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy a nyelvanalitikus filozófia fogalmai igenis alkalmasak az idealizmus és a romantika értelmében vett szubsztivitás elméletének kifejtésére (is). – (2) A nagy kérdés természetesen a monisztikus és az interszubsztivitás megközelítés egymáshoz való viszonya. A vitázók ezt a kérdést a prioritás problémájaként értelmezték. És ezután mindkét fél természetesen a másik álláspont levezetésére törekszik, és így azt mint szekundert próbálja felmutatni. Az egyik oldalon:

Husserl ki is mondta, hogy egy tisztességes gondolkodónak a módszertani szolipszizmusból kell kiindulnia. Abból kell kiindulnia, hogy először is önmagában, nyelv nélkül gondolkodik, intenciói vannak stb. És most kell csak elkezdni megkonstituálni a nyelvet, a többieket, az interszubsztivitást, a kommunikációt [...].<sup>281</sup>

A másik oldalon: Habermas (mint láttuk) az individualitást a társadalmi érintkezéseken keresztül konstruálja meg.<sup>282</sup> Így egy (túlzottan) éles vitaszituáció jött létre. Miközben mindkét pólus deficitjei jól érezhetők: a monisztikus megközelítés az interszubsztivitást csak utólagos és külsődleges összekapcsolásként tudja leírni, és ennek nem tud alakító szerepet tulajdonítani. Az interszubsztivitás elmélete nem tudja megragadni azt a tényt, hogy a saját tudati állapotainkhoz közvetlen ismeretséggel viszonyulunk. Ha a paradigmákra vonatkozó apeli szóhasználatra támaszkodunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a második paradigmában az interszubsztivitás, a harmadikban pedig a szubsztivitás veszít jelentőségéből. Ennyiben a dilemmák paradigma-választásra vezethetők vissza. De tegyük fel, hogy elfogadjuk Apel és Tugendhat felosztását, és a harmadik paradigma bázisára támaszkodunk. Aligha vitatható, hogy igen jó érvek szólnak Mead tézise mellett: „A pszichikumnak ez a teljes egészében társadalmi elmélete és magyarázata azt az állítást [tartalmazza], miszerint a pszichikum egyedül és kizárólag a tapasztalás és cselekvés társadalmi folyamata révén fejlődik, [és] csakis ennek alapján létezik [...]”.<sup>283</sup> De ha ez így van, akkor – mondják a szubsztivitás-filozófia képviselői – nem lehet magyarázatot adni arra a transzcendentális kérdésre, hogy melyek azok a képességek, feltételek és tulajdonságok, amelyek az embert alkalmassá teszik a cselekvésre és a tapasztalásra. Manfred Frank írja Habermasszal vitatkozva:

[Habermas] kiprovokálja azt a kérdést, hogy a kondicionálás beemeléséből és a hipotetikus imperatívuszokból hogyan jöhetne létre az autonómia és a nagykorúság? Az autonómia fogalmában rejlő kihívás [...] nyilvánvalóan abban áll, hogy ez a fogalom csak princípium lehet, de nem lehet principiátus. Az autonómia, ha kezdetben és eredetileg *nem lett volna meg*, sohasem jöhetett volna létre [...].<sup>284</sup>

Ezt a gondolatot (Habermas szavaival) Frank így fogalmazná meg kérdésként: ha nincs öntudat nyelvi szabályrendszer vagy általánosan elfogadott szimbólum-világ vagy társadalmi interakciók nélkül, akkor tessék nekem megmondani, hogy hogyan lehet elsajátítani a nyelvi tudást, a

---

<sup>280</sup> Manfred Frank: Hegel wohnt hier nicht mehr, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2015. szeptember 24. Aztán így folytatja: „Aki ma a német nyelvű filozófia márkajegyét, a német idealizmust (a Kanthoz kapcsolódó spekulatív német filozófiát) akarja tanulmányozni, azt egy német egyetem a maga óra-kínálatával és még kevésbé a maga tanterveivel nem fogja magához vonzani. A diák komolyan meg fogja gondolni, hogy az érdeklődését nem tudja-e jobban kielégíteni Sydney-ben, Notre Dame-ban, Georgetown-ban vagy Chicagóban.“ Uo.

<sup>281</sup> A *Sic et Non* beszélgetése Karl-Otto Apellel, i.k.

<sup>282</sup> A gondolatnak messzire visszanyúló szociológiai előzményei vannak. Simmel írja már a 19. század végén: „Az individualizálódás és az általánosodás [...] reciprok viszonya számára a legkülönbözőbb területeken találunk példákat. Ha a hivatali és a rendi viselet helyett mindenki úgy öltözik, ahogy neki tetszik, akkor ez egyrészt individuálisabb, másrészt azonban emberileg általánosabb; mivel mindenben van valami sajátosság, egy szűkebb, különösen karakterizált csoport jön létre, melynek feloldása egyszerre tekinthető szocializációnak és individualizációnak.” Georg Simmel: *A társadalmi differenciálódásról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2009. 70.o. Fordította: Weiss János

<sup>283</sup> Georg Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, i.k. 283.o. (A fordítást kis mértékben módosítottam: W.J.)

<sup>284</sup> Manfred Frank: *Szubsztivitás és interszubsztivitás*, i.k. 431.o.

szimbólumokat és a társadalmi interakciókba való belépés képességét.<sup>285</sup> A szubjektivitás és az interszubjektivitás ilyen – bár csak súlypontoszerű – elválasztása magyarázati deficiteket okoz. Most tegyük fel egy pillanatra, hogy ezeken nem akarunk átsiklani a filozófiatörténeti korszakolásra tekintettel. Ebben az esetben egy megoldhatatlannak tűnő kérdéssel szembesülünk. – (3) Ilyen körülmények között jó megoldásnak tűnik Davidson javaslata, aki azt mondta, hogy az ember több irányú, eredeti és levezethetetlen kötődéséből kell kiindulnunk: a szubjektivitás, az interszubjektivitás és az objektivitás irányába. És még az is lehet, hogy ezzel a megoldással be kell érünk; de közelebbről tekintve ez inkább a probléma kiküszöbölésének, mint valódi megoldásának tűnik. Ezt a problémát a klasszikusok közül talán a legvilágosabban Hegel látta, aki ezt a „szellem” fogalmával próbálta megoldani. Habár az igaz, hogy már a „szellem” fogalmában is eléggé közvetítetlenül állnak egymás mellett ezek a mozzanatok; de a probléma megoldásakor érdemes lenne mégis egy Hegel-rekonstrukcióból kiindulni.<sup>286</sup> Ez azonban az egész diskurzus súlypontját áthelyezné.

---

<sup>285</sup> Ez a parafrázis a már hivatkozott habermasi kollokviumból származik.

<sup>286</sup> Ennek vezérfonalaként pedig talán Tugendhat parafrázisát lehetne használni: „az öntudat igazsága a szellem”.

## „Mindenki önmaga számára a legtávolibb”

(Nietzsche szubjektumfelfogásairól)

### 1. Bevezetés

Nietzsche szubjektumfelfogását sokan és sokféleképpen értékelték. Hogy csak néhány példát említsek: a 20. század első felében Jaspers azt hangsúlyozta, hogy Nietzsche filozófiájának középpontját mindvégig az ember, az ő valósága és lehetőségei képezik,<sup>287</sup> a francia posztstrukturalizmus ezzel szemben a szubjektum kritikáját látta Nietzschében, és az ember halálát kötötte hozzá,<sup>288</sup> újabban pedig Volker Gerhardt Nietzsche filozófiáját a lét értelmére irányuló kérdés felől értelmezve arra a szerepre mutat rá, melyet ebben a filozófiában az individuum játszik.<sup>289</sup> A sokszor egymással ellentétes értelmezések mind megtalálják igazolásukat Nietzsche írásaiban, az ellentétek oka ugyanis filozófiájának saját, belső ellentmondásossága, melyet az életmű korszakokra osztása, és az egyes korszakok egymástól elkülönített vizsgálata, vagy az egyes művek külön-külön történő elemzése csak enyhít, de nem old fel.

Az alábbiakban nem vállalkozom arra, hogy Nietzsche életművét, ezt a kusza és ellentmondásokkal teli szövegtöredéket a maga teljességében áttekintsem, csupán bizonyos szálakat próbálok benne követni, hogy így kerüljek közelebb Nietzsche szubjektumfelfogásainak megértéséhez. A többes szám hangsúlyos, mivel nem célozom, hogy az egymással ellentétes felfogásokat minden áron kibékítsem egymással. Ugyanakkor a vizsgálat során arra törekszem, hogy elkülönítsem egymástól a szubjektum és az individuum fogalmait annak megfelelően, ahogy Manfred Frank érti ezeket: a szubjektumon az öntudattal rendelkező lényt, az individuumon pedig az ennek szűkítéseként létrejövő, egyedüli, megismételhetetlen, egyszeri lényt értve.<sup>290</sup> Mivel a szubjektum fogalmát az elemzett szövegek alapján rekonstruálom, ennek jelentésárnyalatai változhatnak, mégis szeretném magamat tartani ehhez az alapvető megkülönböztetéshez, vagyis ahol a személy egyéni tulajdonságai válnak fontossá, ott „individualitásról” beszélek majd, ahol pedig a fogalom általános szinten mozog, ott „szubjektivitásról”. Az „ember” fogalma, mely szintén gyakran van jelen Nietzsche írásaiban, e kettő közül inkább a szubjektum pólusához kötődik, míg a „személyiség” inkább az individualitáséhoz.<sup>291</sup>

Írásomban először a francia posztstrukturalizmus, elsősorban Foucault Nietzsche-értelmezését fogom szemügyre venni, hogy lássam, mennyiben tekinthető Nietzsche valóban a szubjektum halála első teoretikusának, mivel úgy gondolom, hogy itt egy olyan értelmezésről van szó, mely a Nietzsche-értésünket ma is igen erősen meghatározza. Ezek után, írásom második részében, a nietzschei szubjektumfelfogás egyik alapvető ellentétének – a szubjektumkritika és a mellette fellépő, a személyiséget középpontba állító elemzések ellentétének – csírát keresem a korai életmű keretei között.

### 2. Nietzsche és a szubjektum halála

<sup>287</sup> Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1981. 123.o.

<sup>288</sup> Pl. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 360.o. Fordította: Romhányi Török Gábor.

<sup>289</sup> Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche*, Latin Betűk, Debrecen, 1998. 14. és 57.o. Fordította: Csatár Péter.

<sup>290</sup> Manfred Frank: *Subjektivität und Individualität. Überblick über eine Problemlage*, in: uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam, Stuttgart, 1991. 9-10.o.

<sup>291</sup> Nietzsche „Persönlichkeit”-je nem egyezik meg Frank magyarra szintén a személyiség szóval fordított „Personalität” fogalmával. Ez ugyanis Frank meghatározásában az egyessel (az individualitással) szemben „a különösség létmódja”. Vö. Manfred Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6. 422.o. Fordította: Weiss János.



Úgy tűnik, mindazt, amit manapság Nietzsche szubjektumfelfogásáról gondolunk, nagyban meghatározza a francia posztstrukturalizmus és dekonstrukció szubjektumkritikája. A szubjektum halálát vagy eltűnését hirdető elméletek megalkotói Nietzscheben ezen elméletek előfutárát vagy első teoretikusát látták, illetve konstruálták meg, elszakíthatatlanul összekötve nevét az erről a témáról folyó diskurzussal. Általában két szempont mentén kapcsolják Nietzsche filozófiáját a későbbi szubjektumkritikákhoz: „az Isten halott” kijelentésen keresztül, mely a metafizika végének meghirdetésével a végső és közvetlen bizonyosságokba vetett hit, és ezzel a nyugati filozófiában uralkodóvá vált szubjektumfelfogás (a szubjektum mint a tudás közvetlen megalapozója és garanciája) végét is jelenti,<sup>292</sup> másrészt a nyelvkritikáján keresztül, amellyel Nietzsche tudásunk és gondolkodásunk esetlegességét leplezi le azáltal, hogy rámutat: a szavak nem az igazság tükrői, hiszen a dolgok és a szavak között pusztán metaforikus viszony áll fenn, miközben a dolgok önmagukban az ember számára elérhetetlenek.<sup>293</sup>

### 2.1. Foucault Nietzsche-értelmezése A szavak és a dolgokban

Ez a két szempont megjelenik Foucault *A szavak és a dolgok* című művében is, melyben az ember eltűnése, azaz a szubjektum halála központi helyet foglal el.<sup>294</sup> Foucault már az *Előszóban* említi, mégpedig felszabadító erejű belátásként, a mű (egyik) hozadékként mutatva be a felismerést, hogy az ember nem öröktől fogva létezett, és ezért eltűnése is valószínű,<sup>295</sup> és ugyanezt hangsúlyozza a mű záró soraiban is, az eseményt újra pozitív fénybe állítva.<sup>296</sup> Az ember eltűnése Foucault számára egy új episztémébe való átmenet jele, hiszen maga az ember nem más, mint a nyugati kultúrkörben a 18-19. században, azaz a modern korban kialakult, illetve központi jelentőségűvé vált gondolati alakzat. Nietzsche a könyvben ennek a lényeges korszakfordulónak az úttörőjeként lép fel, és mint ilyen rendkívül fontos szerepet tölt be a nyugati kultúra Foucault által rekonstruált történetében.

Igaz, Foucault megfogalmazásaiban érezhető némi ingadozás abban a tekintetben, hogy az ember eltűnése Nietzsche filozófiájával vette-e kezdetét, vagy ezzel a filozófiával csupán a lehetősége tárult-e föl. Ez a kettősség megfelel annak a bizonytalanságnak, amely Foucault-nak az ember eltűnéséről adott leírásait jellemzi: Foucault ingadozik aközött, hogy ez az esemény kibontakozóban van-e, vagy a nem túl távoli jövőben fog-e bekövetkezni. Mindenesetre az ember

---

<sup>292</sup> V.ö. pl. Peter Bürger: *Das Verschwinden des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001. 18-19.o. Daniela Langer: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2005. 9.o. Sylvia Pritsch: *Rhetorik des Subjekts. Zur textuellen Konstruktion des Subjekts in feministischen und anderen postmodernen Diskursen*, Transcript, Bielefeld, 2008. 18.o. Több értelmező szerint maga a „szubjektum halála” formula is „Isten halálának” nietzschei megfogalmazására vezethető vissza. V.ö. Pritsch: i.m. 18.o., Peter Bürger: i.m. 18.o.

<sup>293</sup> Langer: i. m. 25.o., Pritsch: i.m. 18-19.o.

<sup>294</sup> Bár Foucault *A szavak és a dolgokban* az ember eltűnéséről beszél, a kifejezés minden bizonnyal szinonimként kezelhető a szubjektum halálának formulájával, persze fenntartva, hogy a szinonimák között mindig lényeges különbségek is vannak. Foucault számára több szempontból is jelentőséggel bír, hogy a könyvben az ember, nem pedig a szubjektum kifejezést használja: a nyugati gondolkodásban a 18-19. század fordulóján létrejött nagy gondolati alakzat, az ember, éppen szubjektum és objektum mivoltának kettőssége által ragadható meg. Az ember empirikus-transzcendentális kettősség, azaz: „minden tudás szubjektuma és egy lehetséges tudás objektuma.” (Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault, in: Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, Carl Hanser Verlag, München, 1974. 16.o.) Emellett Foucault számára az „ember” szó konnotációi is fontosak az embertudományok és a humanizmus tekintetében (v.ö. i.m. 15-16.o. és 26-29.o.). A szubjektum és objektum kettősségeként meghatározott ember-fogalom persze, ahogy Hinrich Fink-Eitel rámutat, visszaadható „az önmagára vonatkozó szubjektivitás” formulájával (Hinrich Fink-Eitel: *Michel Foucault zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2002. 41.o.). Ennek megfelelően az idézett interjúban Foucault maga is használja „a szubjektum eltűnése” fordulatot az „ember eltűnése” kifejezéssel rokon értelemben (v.ö. Paolo Caruso: i.m. 24.o.).

<sup>295</sup> Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 17 o.

<sup>296</sup> I.m. 431-432.o.

eltűnése *A szavak és a dolgok*ban hol jóslatként, hol megkezdett programként tűnik fel.<sup>297</sup> Az itt megmutatkozó bizonytalanság a műben az ember eltűnésével jelzett korszakküszöbről szóló diskurzus egészét áthatja. Foucault több ízben beismeri, hogy e kortárs probléma elemzése nehézségeket támaszt számára: kérdéses már az is, hogy vajon a Nietzschehez kapcsolt gondolkodásmód valóban egy korszakküszöb nyitányát jelzi-e, vagy csupán az eddigi gondolkodásmódnak (a modern korszak gondolkodásának) a betetőzését jelenti-e.<sup>298</sup> Ezzel a dilemmával (mintegy ezt ellensúlyozandó), áll szemben az a kérdésfeltevés, hogy vajon nem kell-e eleve kizárnunk a nyelv és az ember együttes elgondolását?<sup>299</sup> Foucault láthatólag hajlik arra, hogy ezt a kérdést igennel válaszolja meg, és a filozófia feladatát *vagy* a nyelv *vagy* az ember fogalmának középpontba állítása közti választásban jelölje meg, miközben hangsúlyozza, hogy a választás (és a válaszadás) „csak egy eljövendő reflexió próbatétele után” válik majd lehetségessé.<sup>300</sup> És ha ez még nem lenne elég, Foucault maga is állítja, hogy *A szavak és a dolgok*ban az emberre vonatkozó elmélet egésze „nehezen igazolható”. „A király helye” című fejezet szerint az elemzés voltaképpen e fejezetet megelőzően, tehát az élet, a munka és a nyelv modern korban betöltött szerepének elemzésével, valamint „A nyelv visszatérése” című fejezetben jelzett, Nietzschevel és Mallarméval kezdődő korszakküszöb kérdőjeles felvillantásával, és az ennek kapcsán felvetődő kérdésekkel lezárulna. A klasszikus gondolkodás főszereplőjének, az embernek a bevezetése „az utolsó pillanatban és mintegy színpadi műfogás útján történik”.<sup>301</sup> Éppen a mű (egyik) központi gondolata látszik tehát a legproblematikusabbnak, ez hagyja a legtöbb kérdést maga után. A bizonytalanság részben valószínűleg abból adódik, hogy az archeológiai vizsgálódás éppen tudásunknak arra az alapjára kérdez rá, melyből gondolataink a bizonyosságukat nyerik, ahogy arra Foucault a mű elején rámutat, ez pedig különösen a kortársként érzékelt események vizsgálatát nehezíti meg.<sup>302</sup> Másrészt bizonytalanná teszi az elemzést az is, hogy a jelenbéli fenomének alakulóban vannak, lezáratlanok: a kirajzolódó tendenciák megfigyelhetőek, de kimenetelük nem jósolható meg teljes bizonyossággal. Ám bármennyire is bizonytalan az ember eltűnésének bekövetkezése, ahhoz nem fér kétség, hogy amennyiben megtörténik vagy történni fog ilyesmi, Nietzsche filozófiája mindenképp fontos szerepet tölt be (majd) ennek az eseménynek az (elő)történetében.<sup>303</sup>

Foucault is úgy látta, hogy az ember halálának problematikája Nietzsche-nél összekapcsolódik Isten halálának tézisével:

Nietzsche egy bizonyos filológián és egy specifikus formájú biologizmuson keresztül megtalálta azt a pontot, ahol az ember és Isten egymáshoz tartoznak, ahol az utóbbi halála szinonim az előbbi eltűnésével, és ahol az embert fölülmúló ember mindenekelőtt az ember halálának küszöbönállását jelenti.<sup>304</sup>

Isten halála Foucault szemében nem Nietzsche filozófiájának egyik meghatározó eleme, koncepciója szerint ez az esemény már a 18-19. század fordulóján, modernségünk küszöbén, az ember mint transzcendentális-empirikus kettősség *megszületésével* egy időben, annak „negatív oldalaként” lejátszódott,<sup>305</sup> azáltal, hogy a végtelen metafizikájának helyébe az ember végességének tudata lépett, és ezt a végességet többé nem a végtelenhez viszonyítva, hanem „az önmagához való végtelen viszonyban”<sup>306</sup> gondolták el. Isten halálának konstatálása tehát Foucault szemében nem

<sup>297</sup> Érdemes lenne összevetni a mű híres befejező mondatát: „Lefogadhatjuk, hogy az ember úgy eltűnik, akár a tengerparti fővenybe rajzolt arc” (i.m. 432.o.) az „Antropológiai szenderegés” című fejezet nem kevésbé híres kijelentésével: „Napjainkban már csak az eltűnt ember által hagyott ürben lehet gondolkodni.” I.m. 383.o.

<sup>298</sup> I.m. 343.o.

<sup>299</sup> I.m. 379.o.

<sup>300</sup> I.m.

<sup>301</sup> I.m. 344.o.

<sup>302</sup> I.m. 18.o.

<sup>303</sup> Legtöbbször ebben az értelemben történik utalás Nietzsche-re, v.ö. I.m. 296-297.o., 341-342.o., 360.o., 382-383.o.

<sup>304</sup> I.m. 383.o. A fordítást *Az így szólott Zarathustra* Kurdi Imre-féle fordításának terminológiája szerint módosítottam: K.S. (Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*, Osiris, Gond, Budapest, 2004. Fordította: Kurdi Imre.)

<sup>305</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 354-355.o.

<sup>306</sup> I.m. 355.o.

jelentheti Nietzsche filozófiájának újdonságát; ezt sokkal inkább annak felismerése adja, hogy Isten halála az ember halálát is magával hozza, vagyis – a fent idézett szakasz szerint – annak a pontnak a megtalálása, ahol Isten és ember egymáshoz tartoznak, és amelyből kiindulva haláluk is együttesen gondolható el.

Az együttség itt persze, ahogy az eddig elmondottak alapján is egyértelműen megmutatkozik, nem (feltétlenül) egyidejűséget jelent; Isten és ember halálának összetartozása inkább e két eszme lényegi rokonságában keresendő. Ez a rokonság elgondolható az eszmék által betöltött központi szerep felől, ahogy arra Foucault is utal Paolo Caruso vele készített interjújában:

az ember, az ember ideája, a 19. században körülbelül ugyanazt a funkciót gyakorolta, mint Isten ideája az azt megelőző évszázadokban. Még az előző évszázadban is azt gondolták, hogy gyakorlatilag lehetetlen, hogy olyasmit várjunk el az embertől, hogy elgondolja, Isten nem létezik: ha Isten nem lenne, minden elveszne. [...] Ön azt mondja nekem: talán az ember ideájára szükség van, ha csupán mítosz is, ahhoz, hogy az emberiség működjön. Erre én azt válaszolom: igen, talán, de talán nincs. Nem jobban és nem kevésbé, mint Isten ideájára.<sup>307</sup>

Azaz Isten és ember eszméje abban hasonlítanak egymásra, hogy a maga idején mindkettő olyannyira alapvető szerepet tölt be a nyugati gondolkodásban, hogy nélkülözhetetlennek tűnek. Ám az eszmék (vagy a gondolkodásunkat irányító alapvető kódok) természetéhez tartozik, hogy egy idő után háttérbe szorulnak, visszalépnek központi helyzetükből, azaz eltűnnek (a redő, amit gondolkodásunkon képeznek, kisimul).<sup>308</sup> Ebből a szemszögből tekintve Nietzsche teljesítménye abban lenne megragadható, hogy felismerte: az ember is pusztán eszme, mely, mint bármelyik másik, nélkülözhető, és „az embert fölülmúló ember” eljövételének hirdetésével vállalni merete egy ember nélküli gondolkodás kockázatát, vagy legalábbis egy emberen túli gondolkodás irányába tett lépéseket – és ezt Isten halálának mintájára gondolta el. A pont, ahonnan ember és Isten hasonlóaknak tűnnek, ezek szerint az archeológiai vizsgálódás szempontja lenne, Foucault szempontja, melyet Nietzsche megelőlegez.

Foucault fentebb idézett, Nietzsche teljesítményét méltató kijelentése azonban mintha többet akarna mondani ennél, mintha az ember és Isten összetartozását és vele a haláluk összetartozását szorosabbnak tekintené az interjúban kifejtett egyszerű párhuzamnál: Isten halálának magának kell bizonyos nézőpontból az ember halálát is jelentenie. Foucault ezt a nézőpontot konkrétan nem nevezi meg, annyi azonban világos, hogy eredetét részben Nietzsche nyelvfilozófiájában látja: Nietzscht a filológia és a biologizmus vezette rá Isten és ember összetartozásának gondolatára. Foucault *A szavak és a dolgok*ban a legrészletesebben „A nyelv visszatérése” című fejezetben foglalkozik Nietzschével és szerepével az ember eltűnésével fémjelzett fordulatban. Nietzsche azáltal válik ennek központi figurájává, hogy „elsőként közelítette [...] a filozófia feladatát a nyelvről való radikális gondolkodáshoz.”<sup>309</sup> Foucault itt Nietzsche *A morál genealógiájához* című művére hivatkozik, érdekes módon azonban ebből nem azt a grammatikai alapú szubjektumkritikát emeli ki, amely a szubjektum feltételezését nyelvi előítéletként, a mondatok alany-állítmány struktúrájából elvont, illetve abban rögzített téves következtetésként leplezi le,<sup>310</sup> hanem a „ki beszél?” kérdését állítja elemzése középpontjába: „Nietzsche szerint nem azt kell tudnunk, micsoda önmagában a jó és a gonosz, hanem kiről volt szó, vagy inkább *ki beszélt* akkor, amikor az illető önmagát jelölendő *Agathost* mondott, és *Deilost*, hogy a többieket jellemezze.”<sup>311</sup> A nyelvre irányuló radikális vizsgálódás tehát paradox módon egy, a nyelven kívülre irányuló kérdéssel veszi kezdetét. A beszélő személyére való rákérdezés Nietzsche filozófiájában még nem hozza magával a beszélő szubjektum eliminálását: Foucault szerint Nietzsche az *Ecce homó*ban a kérdést még a modern gondolkodásnak megfelelően válaszolja meg, önmagát mint modern szubjektumot léptetve fel a nyelvi megnyilatkozások háttérében. Magával a kérdéssel azonban tér nyílik újfajta

<sup>307</sup> Paolo Caruso: i.m. 30-31.o.

<sup>308</sup> V.ö. Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 17.o.

<sup>309</sup> I.m. 341.o.

<sup>310</sup> Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*, Pannon Panteon, Comitatus, Veszprém, 1998. 18-19.o. Fordította: Vásárhelyi Szabó László. Nietzsche érvelésére, mely a *Jón és gonoszon túlban* és *A bálványok alkonyában* is felbukkan, még visszatérek.

<sup>311</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 341-432.o.

válaszlehetőségek számára. Ebbe a térbe lép be Mallarmé, megadva a modernségre jellemző gondolkodást meghaladó választ, magát a nyelvet állítva a beszélő szubjektum helyébe: „a nyelv maga beszél”.<sup>312</sup>

Foucault szerint tehát Nietzsche nyelvi vizsgálódásainak lényegi momentuma a beszélőre való rákérdezés, mely a morál eredetének elemzése során bontakozik ki. Nietzsche ennek a kérdésnek a segítségével a beszélők, azaz az ember két típusát különíti el egymástól: az előkelő embert és a ressentiment emberét. Az előbbi letűnt típus – Nietzsche többek között a régi rómaiakban mutatja fel a példáját<sup>313</sup> –, legfőbb jellemzője önmaga spontán és természetes elfogadása, az, hogy morálja „az önmagához intézett győzedelmes Igen-ből sarjad ki”<sup>314</sup>, hogy könnyen feldolgoz mindent, ami vele történt és mindent, amit tett, hála nagy fokú felejtési tudásának; hogy ellenségét mint önmagához méltót tiszteli, míg a nála gyengébbek iránt érzett megvetésébe a szánalom és önmaga szerencsésének és boldogságának tudata vegyül, melyből tehát hiányzik a valódi gyűlölet. Nietzsche úgy véli, a jelenben a keresztény vallás elterjedésének hatására a másik típus, a ressentiment embere kerekedett felül. Ez az embertípus lényegében függ össze Isten ideájával, méghozzá nem egyszerűen azért, mert Isten az ő találmánya, hanem mert Isten az önigazolásához tartozik: a gyengék, akik tehetetlenül ki vannak szolgáltatva az erőseknek, saját alávetettségüket morális értéként, mint alázatot, jóságot, mint választás eredményét állítják be, visszajára fordítva a régi értékrendet, hogy ezáltal kerekedjenek a nemes és erős emberfajta fölé. Ebben van segítségükre Isten ideája is, aki mint legfőbb instancia ezt az alávetettséget elvárja és a másvilágon jutalmazza, míg az erőt, a „ragadozó ösztönt” bünteti. „A gyűlöltekkal szembeni alávetettség az »engedelmesség« nevet kapja, (mégpedig olyan valaki iránt, akiről azt állítják, hogy megköveteli ezt az engedelmességet, – Istennek nevezik).”<sup>315</sup>

Isten és ember eszméje tehát összetartoznak – vagy legalábbis egy bizonyos embertípusé és Istené. Ez a korlátozás nyilvánvalóan problémát jelentene Foucault értelmezése szempontjából. A *morál genealógiájában* azonban az Istenhit nem kizárólagosan a ressentiment emberének sajátossága lehet, ezt bizonyítja az ókori görögök példája a mű *Második értekezésében*. A görög istenek egy előkelő emberfajta előkelő tükörképei, akik egész más módon szolgálták az élet elviselhetővé tételét, mint a keresztény Isten: a görögök, akik hibáikat nem bünként, hanem gondolkodásbeli zavarként értelmezték, e zavarokért az Isteneket okolták. Az istenek „a gonoszság okát szolgáltatták – akkoriban nem a büntetést vállalták magukra, hanem annál előkelőbb módon, a bünt...”<sup>316</sup> Isten eszméjének felhasználása tehát többféle formát ölthet, annak függvényében, hogy milyen ember-fogalom szolgál az alapjául. Ahogy a ressentiment emberének, úgy a görögöknek a példáján is látható, hogy ez a felhasználási mód vitathatatlan jelentőséggel bír abban a tekintetben, hogy hogyan gondolkodik az ember önmagáról, azaz az Isten-eszme magára az ember-fogalomra is visszahat.

A *morál genealógiája* „Második értekezése”-ben Nietzsche az istenek keletkezését két forrásból vezeti le: előbb az értelmetlen szenvedés értelmessé tételének igényéből, majd a nemzetségek ősatyáikhoz fűződő viszonyából. Mindkét eredet-megjelölés a vásárló és az eladó, illetve az adós és a hitelező viszonyán nyugszik, melyet Nietzsche az emberre nézve olyannyira meghatározónak tekint, hogy a *Mensch* szóban is ennek, illetve egy ehhez tartozó jellemzőnek a rögzítését ismeri fel: „az ember olyan lénynek nevezte magát, aki értékeket mér, értékkel és mér, mint »magában való értékbecslő állat«.”<sup>317</sup> Bár az embernek ilyen meghatározása nem áll távol az „Első értekezés”-ben elbeszéltektől, hiszen az embertípusok ott is értékelőkként, értékek teremtoiként léptek fel, a történet itt más ívet követ. Az ember, aki az adós–hitelező viszonyban

<sup>312</sup> Uo.

<sup>313</sup> Nietzsche: *A morál genealógiájához*, i.k. 20-21.o. Ez a tipológia, azzal együtt, hogy az ellentétes póluson Nietzsche a ressentiment emberének példajaként a zsidókat hozza föl, fajelméleti és antiszemita megalapozottságú. Lásd erről: Hubert Cancik: *Nietzsches Antike*, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1995. 128–130.o.

<sup>314</sup> I.m. 14.o.

<sup>315</sup> I.m. 19.o.

<sup>316</sup> I.m. 46.o.

<sup>317</sup> I.m. 32.o. A fordítást enyhén módosítottam: K.S.

ismert önmagára („itt mérte magát először személy a személyhez”),<sup>318</sup> ebben a viszonyban a hitelező által az adósnak okozott szenvedést az adósság lehetséges kiegyenlítéseként ismerte el. Ebben az ember újabb jellemzői mutatkoznak meg: hajlama a szenvedésre és kegyetlensége, azaz a szenvedésben lelt öröme, és a szenvedés értelmetlensége miatt érzett elégedetlensége. Ezek a tulajdonságok adják az első magyarázat alapját: az istenek a tanuk nélküli szenvedés nézőiként igazolják e szenvedés jogosultságát azáltal, hogy élvezetet lennek benne,<sup>319</sup> később pedig, az aszketikus eszmény uralomra jutásával az értelmetlen szenvedés a bűn és a büntetés fogalmainak Isten eszményével való összefonódása révén nyer értelmet.<sup>320</sup> A kegyetlen és szenvedő ember és a szenvedést igazoló Isten ismét csak korrelatív, az a momentum pedig, hogy a szenvedés igazolása többféleképpen történhet, azt mutatja, hogy ez a magyarázat mindkét fentebb bemutatott embertípus Istenének keletkezését megvilágíthatja. Nem véletlen, hogy Nietzsche az Isten-fogalom *használati módjairól* beszél a görögök kapcsán,<sup>321</sup> nem az istenek eredete, hanem értelmezésük jellemzi az embertípusokat.

A Nietzsche által elmesélt második eredetmagyarázat szerint az Istenbe vetett hit abból származik, hogy az adós és a hitelező viszonyát az ősapa és a későbbi nemzedékek viszonyára viszik át, azt feltételezik tehát, hogy a nemzedék lekötöztetett alapítóinak, ezért az ősapát, hatalma növekedésével, az iránta érzett félelemből, Istenként kezdik tisztelni.<sup>322</sup> Azt várhatnánk, hogy ez a magyarázat az ember újabb tulajdonságait hozza felszínre, de nem így történik: bár a magyarázat az ember egy fontos vonásának, a rossz lelkiismeretnek a kialakulását elbeszélő történetbe ágyazódik, Isten keletkezése nem része ennek a történetnek, csak utólag adódik hozzá a rossz lelkiismeret sémájához. A rossz lelkiismeret eredete az egyik embertípusnak a másik feletti uralmában keresendő, abban, ahogy a „szőke ragadozók” zsarnoki hatalommal leigázzák a náluknál gyengébbeket, akik ennek hatására kénytelenek saját alapvető ösztöneiket, szabadságösztönüket, azaz hatalom-akarásukat befelé, önmaguk ellen fordítani. Jóllehet, a rossz lelkiismeretet az erős embertípus alakítja ki az alávettettekben, Nietzsche azt is hangsúlyozza, hogy *maga az ember*, nem pedig a többi ember az, aki ez által formálódik.<sup>323</sup> Ez az esemény igen jelentős az emberiség történetében, egyet jelent ugyanis az ember belső életének kialakulásával.<sup>324</sup> Hasonlóan jelentős eredménnyel jár a bűn és a büntetés fogalmainak létrejötte is az adós–hitelező viszonyból: ez ruházza fel *az* embert az okosság, az elővigyázatosság tulajdonságaival, vagyis az emlékezet képességével.<sup>325</sup> Az ember lényeges tulajdonságai ezek szerint az Isten-fogalomtól függetlenül, más hatásokra alakultak ki. Ebben a vonatkozásban sokkal inkább az emberek (és embertípusok) egymás közötti viszonyai a fontosak. Az ember változásai az Isten-eszme folyamatos változásait hozzák magukkal, az új használati módok azonban mindig az emberből indulnak ki.

A második eredetmagyarázatban tehát Isten *nem* az ember valamely különös, az első eredetmagyarázat által nélkülözött tulajdonságából nő ki, de később összekapcsolódik az ember egy új jellemzőjével, a rossz lelkiismerettel, ezen keresztül pedig a korábban ismertetett tulajdonság-együttesre, az ember szenvedő és kegyetlen mivoltára vezethető vissza; az Istenbe vetett hit az önsanyargatás igazolásául szolgál. Az ember, aki természetesen kifelé irányuló kegyetlenségét önmagán éli ki, szenvedésének igazolását találja meg saját bűnösségének képzetében és Istenben mint büntető és megbocsátó hatalomban.<sup>326</sup> A kétféle eredetmagyarázat egymásba ér, Istennek végső soron a szenvedést és vele az emberi létet kell igazolnia.

Isten és ember tehát a szenvedésen keresztül valóban korrelációban állnak egymással, kettejük között kölcsönös függőség figyelhető meg: az ember is rászorul Istenre azért, hogy léte

<sup>318</sup> Uo.

<sup>319</sup> I.m. 31-32.o.

<sup>320</sup> I.m. 84-85.o.

<sup>321</sup> V.ö. pl. „előkelőbb módozatok is vannak arra, hogy hasznát vegyük az Istenek kitalálásának, mint az ember emez önmegfeszítése és öngyalázása [...]”. I.m. 45.o.

<sup>322</sup> I.m. 42-43.o.

<sup>323</sup> I.m. 41-42.o.

<sup>324</sup> I.m. 40.o.

<sup>325</sup> I.m. 39.o.

<sup>326</sup> I.m. 44-45.o.

értelmet nyerjen. Hiszen, mint Nietzsche több ízben is hangsúlyozza, az embernek „nem maga a szenvedés [...] a problémája, hanem a szenvedés értelmetlensége”.<sup>327</sup> Erre pedig megoldást jelentett az Istenbe vetett hit. Nietzsche elemzése végén azonban nem Istent, hanem az aszketikus eszményt nevezi meg az ember számára léte értelmét megadó, azaz szenvedését értelemmel feltöltő ideaként,<sup>328</sup> a „Harmadik értekezés” utolsó szakaszaiban pedig arra mutat rá, hogy a saját korában, melyben egyre inkább terjedőben van az ateizmus, az aszketikus eszmények az Istenhittől látszólag legtávolabb eső területet, a tudományt is átszövik. Ezt jelzi Nietzsche szemében a tudományok igazságba vetett feltétlen hite, az, hogy az igazság nem jelentkezhethet bennük problémaként, ez ugyanis abból adódik, hogy ezek is megőrizték a metafizikai hitet egy felsőbb, a számunkra adottat felülmúló világban. Mindez eleve kizárja, hogy Isten halála automatikusan hozza magával az ember halálát is, kivéve ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy az aszketikus eszményekben – így az igazság fogalmában is – rejtetten Isten él tovább. Ez az értelmezés mindenesetre nem áll távol Nietzschétől,<sup>329</sup> még ez sem jelenti azonban, hogy úgy gondolná, Isten teljes halála, azaz az aszketikus eszmények maradéktalan felszámolása az ember halálát is magával hozná: az aszketikus eszmények adták eddig az ember létének értelmét, ám Nietzsche nyitva hagyja a kérdést, hogy mi következik felszámolásuk után. A morál elpusztulása, melyet kilátásba helyez,<sup>330</sup> még ezen eszmények fokozatos kihalásának időszakát jelenti, és ennél távolabbra nem tesz utalásokat. A mű záró aforizmájának megfogalmazása:

Ha eltekintünk az aszketikus eszménytől, az embernek, az ember nevű állatnak mindaddig nem volt értelme. Földi létezésének nem volt célja, a »mi végre van az ember egyáltalán?« kérdés válasz nélkül maradt, *az ember és a Föld akarása hiányzott*,<sup>331</sup>

azt valószínűsíti, hogy Nietzsche szerint az emberi élet nem lehetetlen Isten és a másvilágok nélkül, és hogy „*az ember és a Föld akarása*” egyértelmű ellentétet alkotva az aszketikus eszménnyel, új perspektívákat és világértelmezési lehetőségeket alapozhat meg. A morál eltűnésének és az új perspektívák uralomra jutásának folyamata persze nyilván nem hagyná érintetlenül az embert sem, és a mű egészét tekintetbe véve kézenfekvő a feltételezés, hogy ekkor jönne el a Nietzsche által a „Második értekezés” végén felrajzolt embereszmény: „a nagy Szeretet és Megvetés *megváltó* emberének” ideje, aki felülmúlná a ma uralkodó embertípusát, a ressentiment emberét, és aki már csak az említését követő Zarathustrára történő utalás által is az embert fölülmúló emberrel kerül párhuzamba.<sup>332</sup>

Isten és ember halála tehát *A morál genealógiájában* akkor fogható fel együttesként, ha az ember esetében halál alatt az eddigi életformán való tülelemkedést, egy másik létformába való átmenetet értünk. Isten és valamennyi általa uralt eszme, valamennyi túlvilági létre utaló fogalom kihalása a ma emberének eltűnését, az ember alapvető átalakulását hozná magával. Foucault később, egy 1980-ban megjelent interjúban maga is ennek megfelelően értelmezi át az ember halálának teóriáját:<sup>333</sup>

---

<sup>327</sup> I.m. 84.o. Lásd még I.m. 31.o.

<sup>328</sup> I.m. 84.o.

<sup>329</sup> „Az aszketikus eszmény eddig minden filozófiát uralt, [...] az igazságot eddig létként, Istenként, legfőbb instanciaként értelmezték.” I.m. 79.o. *A morál genealógiájában* azonban Nietzsche vizsgálódása mintha inkább az aszketikus eszmények és az istenhit bizonyos szétválasztását eredményezné, legalábbis erre utal, hogy, mint arról már szó esett, Nietzsche az ókori görögök példáján az istenekbe vetett hit egy másik, a kereszténnytől gyökeresen eltérő változatát mutatja be, melyben az aszketikus ideálnak nyoma sincs (i.m. 45-46.o.), és hogy eredetét tekintve az Istenhitet, ahogy már szintén említettem, elválasztja a rossz lelkiismerettől (i.m. 44-45.o.).

<sup>330</sup> I.m. 84.o.

<sup>331</sup> I.m. Az én kiemelésem: K.S.

<sup>332</sup> I.m. 47.o.

<sup>333</sup> Az új értelmezés azzal függ össze, hogy Foucault ekkor már másként gondolkodott a szubjektumról, mint *A szavak és a dolgok* megírásának idején. Utolsó korszakában az önmaga megalkotására képes, autonóm, szabad szubjektumot állította vizsgálódásának középpontjába: „A szubjektum eltűnésének feltételei helyett Foucault most szuverén formálódásának feltételeire kérdez rá, arra, hogy hogyan képes a szubjektum az életéből önállóan egy szép művet létrehozni.” Hinrich Fink-Eitel: i.m. 99-100.o. Lásd még erről Christoph Horn: *Ästhetik der Existenz und Selbstsorge*,

[A]z emberek történelmük folyamán sohasem hagytak fel azzal, hogy önmagukat megkonstruálják, vagyis azzal, hogy szubjektivitásukat folyamatosan eltolják, hogy önmagukat különböző szubjektumok végtelen és sokféle sorozatában konstruálják meg. A szubjektivitásoknak ez a sorozata soha nem fog véget érni, és soha nem fog bennünket olyasmivel szembesíteni, ami »az ember« lenne. Az ember tapasztaló állat: állandóan belép egy folyamatba, mely őt objektumként konstituálja, és ugyanakkor elmozdítja, átformálja, megváltoztatja – és mint szubjektumot átalakítja. Ez volt az, amit mondani akartam, amikor homályos, leegyszerűsítő módon az ember haláláról beszéltem [...].<sup>334</sup>

A késői értékelés szerint az ember halála arra akar rámutatni, hogy az ember teljességgel definiálhatatlan, és hogy önteremtése nem követ határozott célokat és meghatározott szabályszerűségeket: vagyis hogy az ember fogalma nem alkotható meg.

Ez az értelmezés sem mentes Nietzsche hatásától, háttérben könnyen felismerhető *A morál genealógiájához* híres megállapítása: „minden olyan fogalom, amely egy egész folyamatot foglal össze szemiotikailag, kicsúszik a definíció alól; csak az definiálható, aminek nincs története”.<sup>335</sup> Bár Nietzsche ezt a bűn, nem pedig az ember fogalma kapcsán szögezi le, az általánosító megfogalmazás egyértelművé teszi, hogy ez a történeti és változó mivoltában megragadni kívánt emberre is érvényes. Az ember jellemzései *A morál genealógiájában* különböző típusok és történeti állapotok jellemzésének kísérletei, és az általánosító megállapítások, amilyen az ember szenvedő és kegyetlen mivolta is, perspektívákhoz kötöttek, nélkülözik tehát a valódi általánosságot. Az ember legalapvetőbb tulajdonsága *A morál genealógiájában* nem feltétlenül a szenvedés – ezt az értelmezést az Isten és ember közti párhuzam keresése, azaz egy perspektíva sugallta. Legalább ennyire meghatározó az ember fogalmában a mérés, az értékelés képessége, melyre a *Mensch* szó emlékeztet, és mely a magyarázat, az interpretáció képességét, így Isten létrehozásának képességét valamint az ember önfelülmúlásának lehetőségét is magával hozza. A folyamatos változás, az újabb és újabb önértékelések meghatározatlanná teszik az ember fogalmát, illetve az embert éppen ebben a meghatározatlanságban teszik leírhatóvá: „az ember a nagy önmagával-kísérletező, az elégedetlen, telhetetlen, aki az állatokkal, a természettel, az istenekkel küzd a végső uralomért – ő, a még mindig legyőzhetetlen, az örökké eljövendő [...]”.<sup>336</sup> Ennek megfelelően a mű egészén végigvonul az a szólam, mely az értelmezés jogosultsága mellett és a kizárólagos igazság ellen érvel: Nietzsche az interpretáció nélkülözhetetlenségére figyelmeztet a tudományban,<sup>337</sup> az értelemek kibogozhatatlanságára a történeti dolgokban,<sup>338</sup> a szerves világot átható hatalomra törő akaratot a meglévő átformálásában, újabb és újabb átértelmezésében éri tetten;<sup>339</sup> és saját művét is bevallottan értelmezésnek tekinti.<sup>340</sup>

Nem vitatom, hogy mindez már *A szavak és a dolgok* írásának idején fontos volt Foucault számára, késői önértelmezése ennek ellenére nem vág egybe azzal, ahogy az ember halálát magában a műben, vagy például az annak keletkezéséhez közelebb eső, Paolo Carusóval folytatott beszélgetésében magyarázza. A könyvben teljesen hiányoznak az ember meghatározatlanságára, vagy akár csak önfelülmúlására vonatkozó utalások, még az *Übermensch* fogalmának kapcsán is, ehelyett Foucault arról beszél, hogy az ember helyét a nyelv veszi át, az interjúban pedig egyértelműen a struktúrákat teszi meg a humán tudományokban az ember-fogalom örökösének.

Abban a pillanatban, amikor világossá válik, hogy minden emberi megismerés, minden emberi egzisztencia, minden emberi élet és talán az ember egész biológiai öröksége struktúrákba, vagyis elemek leírható relációk alá rendelt, formális összességébe ágyazott, az ember, hogy úgy mondjam, megszűnik önmaga szubjektumának lenni, egyszerre

---

in: Marcus S. Kleiner (szerk.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus Verlag, Frankfurt, New York, 2001. 137-152.o.

<sup>334</sup> Michel Foucault: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. 85.o.

<sup>335</sup> *A morál genealógiájához*, 37.o. A fordítást enyhén módosítottam: K.S.

<sup>336</sup> I.m. 63.o.

<sup>337</sup> I.m. 79.o.

<sup>338</sup> I.m. 37.o.

<sup>339</sup> I.m. 36.o.

<sup>340</sup> I.m. 4.o.

szubjektumnak és objektumnak lenni. Felfedezzük, hogy az, ami az embert lehetővé teszi, struktúrák együttese, melyeket képes elgondolni és leírni, melyeknek szuverén tudata azonban nem ő.<sup>341</sup>

Az ember halála itt a diskurzus lényegi átrendeződését jelenti.<sup>342</sup>

A Nietzsche és Foucault közti különbségeket tisztázandó, ki kell emelni, hogy Foucault *A szavak és a dolgok*ban egy nagyon pontos ember-fogalommal (az ember mint empirikus–transzcendentális kettősség) dolgozik,<sup>343</sup> melyet a modern kori diskurzusok alapján rekonstruál. Ez az ember-fogalom nem egyezik meg a Nietzschénél kirajzolódó ember-fogalom egyik aspektusával sem: sem az előkelő ember, sem a ressentiment embere, sem a szenvedő és beteg állat, sem a mérő és értékelő lény nem feleltethető meg neki. Ám ennél is fontosabb, hogy Foucault *A szavak és a dolgok*ban az embert eleve más síkon vizsgálja, mint Nietzsche. Míg Foucault *A szavak és a dolgok*ban az embert mint azt a *fogalmat* veszi tekintetbe, mely a nyugati kultúrában a 19. századtól uralkodóvá vált, így számára az ember eltűnése ennek a fogalomnak a központi helyéről történő kimozdulását, háttérbe szorulását jelenti, addig Nietzsche arra tesz kísérletet, hogy az ember mint *empirikus létező* történetét beszélje el, számára az ember nem csak fogalom, de az a *lény* is, aki a fogalmakat létrehozta; aki önmagát formálja, s ezáltal saját történetiséggel rendelkezik, és képes lehet önmaga fölülmúlására. Ezért jelenti az ember eltűnése is – amennyiben Nietzsche kapcsán valóban beszélhetünk ilyesmiről – ennek a lénynek az eltűnését, a ma ismert embernek az eltűnését. Foucault késői önértelmezése ezt a különbséget elfedi: az ember halálának késői átértelmezése pontosan ezért hozható inkább összhangba Nietzsche filozófiájával, mint *A szavak és a dolgok* általam képviselt olvasata: a késői értelmezésben a definiálásról való lemondással a probléma más síkra kerül át, a gondolkodást meghatározó fogalmakról a világban tevékenykedő, önmagát mindig másként értelmező lény síkjára.

A különbség még világosabban kirajzolódik az „embert felülmúló ember” fogalmának kezelésében. Ahogy az az eddig elmondottak alapján is látható, Foucault Nietzsche tanítását az embert fölülmúló emberről az ember eltűnését kilátásba helyező koncepció részeként értelmezi, ebben is annak bizonyítékát látva, hogy az ember eltűnése már Nietzsche filozófiájával kezdetét vette, vagy legalábbis már Nietzsche előkészítette azt. Ez az értelmezés kézenfekvőnek látszik, ha például *Zarathustra* ehhez hasonló kijelentéseire gondolunk: „Olyasvalami az ember, amin felül kell kerekedni.”<sup>344</sup> Csakhogy Nietzschénél ez a kijelentés nem egyszerű megállapítás, felszólítást foglal magában, ahogy az idézett gondolat közvetlen folytatása is megerősíti: „Mit tettetek ti, hogy

<sup>341</sup> Paolo Caruso: i.m. 16.o.

<sup>342</sup> Éppen ezért félrevezető, ahogy Holger Ostwald a Foucault életművét bemutató kötet Nietzsche és Foucault kapcsolatát tárgyaló fejezetében az ember halálát ennek az önértelmezésnek a segítségével próbálja megvilágítani. Ostwald Isten és ember együttes halálát az igazság fogalmának megrendülésén keresztül értelmezi; úgy véli, az ember halála Foucault-nál a végső megalapozások lehetetlenné válásában ragadható meg. Mivel Isten halálával az ember többé már nem határozható meg Isten teremtményeként, aki az egyetlen isteni észben részesülhet, nem lehet többé az igazság birtokosa, az ember változó mivoltának felismerése pedig lehetetlenné teszi, hogy belőle kiindulva új, abszolút érvényességigényeket támasszunk. (Holger Ostwald: Foucault und Nietzsche, in: Marcus S. Kleiner (szerk.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 2001. 214–216.o.) Ám az emberi megismerés korlátozottsága Foucault elemzése szerint már az ember fogalmát középpontba állító modern értelmezések számára is problémát jelentett, az ember már ezekben elveszítette azt a képességét, hogy végső igazságokat alapozzon meg. Bár az ember a megismerés *egyetlen* szubjektuma, és mint ilyen, minden tudás alapja is, erre a tudásra rányomja bélyegét az ember *végessége*, mely végesség azonban szintén csak a megismerhető pozitívításokhoz mérten, nem pedig a végtelen metafizikájára tekintettel jelentkezik, hiszen Isten halála Foucault rekonstrukciója szerint már a modernségben végbemegy, mint már említettem. „Mivel az ember empirikus–transzcendentális kettősség, a félreismerés helye is [...]” (Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 361.o.), és a modern *cogito* éppen azáltal különbözik Descartes *cogitójától*, hogy, mivel ebben az embernek a számára külsőlegességgént adódó formákat (nyelv, munka és élet) is el kell gondolnia, „a »gondolkodom« nem vezet a »vagyok« evidenciájához [...], nem vezet a lét megerősítéséhez, hanem egész sor, a létre irányuló kérdésnek nyit utat [...]”. (I.m. 363.o.)

<sup>343</sup> Ez a szilárd fogalmiság persze első pillantásra nem vág össze az ember meghatározhatatlanságának későbbi programjával, ám Foucault késői önértelmezése fényében azt lehetne mondani, hogy a modern kor sajátossága éppen egy ilyen határozott körvonalú ember-fogalom létrejötte, és az ember eltűnése ennek a szilárd körvonalú fogalomnak az eltűnését jelentené, szabaddá téve az utat más felfogások számára.

<sup>344</sup> Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, i.k. 18.o.



felülkerekedjete rajta?”<sup>345</sup> Zarathustra a piactéren jelenlévő embereket szólítja meg így első hozzájuk intézett beszédében, melyben az embert fölülmúló embert tanítja. Az embert fölülmúló ember olyasvalami, amit az embernek kell létrehoznia azáltal, hogy túllép önmagán, nem egyszerűen eszme, hanem eszmény, megvalósítandó ideál, ugyanakkor Isten ellenfogalma is: mint „a föld értelme” új értelmet ad az emberi létnek azáltal, hogy a halott Isten helyébe lép.<sup>346</sup>

Feltevés az Isten, ámde én azt akarom, hogy a ti feltevésetek teremtő akaratotokon túl ne hatoljon. Avagy tudnátok-e Istent teremteni? – Úgy hallgassatok inkább minden Istenekről! Ámde az embert fölülmúló embert, őt meg tudnátok teremteni.<sup>347</sup>

Az embert fölülmúló embernek tehát a cselekvések, vagyis az életvitel gyakorlati iránymutatójával kell szolgálnia, Isten eszméjét pedig azáltal múlja fölül, hogy jobban megfelel az ember lehetőségeinek, mint amaz: az ember képes arra, hogy az embert fölülmúló embert fizikai valóságában is megteremtse, hogy önmaga alakításával létrehozassa, vagy legalábbis lépéseket tegyen azon az úton, amely az eszmény megvalósításához vezet: Zarathustra tanítványai megteremthetik önmagukból „az embert fölülmúló ember atyáit és elődeit”.<sup>348</sup> Persze később maga Zarathustra bizonytalanítja el az ideál megvalósíthatóságát azzal, hogy rámutat: az ember fölötti ember Istenhez hasonlóan „költő-hasonlat”, „költő-furmány”.<sup>349</sup> Az ilyen hasonlatoknak azonban céljuk van; Zarathustra azért szeretné Istent az embert fölülmúló emberrel helyettesíteni, mert ez az ideál kevésbé távoli, és inkább az emberre szabott, mint az Istené:

Feltevés az Isten, ámde én azt akarom, hogy a ti feltevésetek határra leljen az elgondolhatóban. Avagy el tudnátok-e *gondolni* Istent? – Ámde az légyen a ti igazságakarásotok, hogy ember által elgondolhatóvá, ember által láthatóvá, ember által érezhetővé változzanak át mindenek! Gondoljátok csak végig legelőbb saját érzékeiteket!<sup>350</sup>

Zarathustra tanításában tehát az embert fölülmúló ember Isten ellenlábasként az *ember* érzékeit helyezi vissza saját jogaiba, hangsúlyozottan az emberre tekintettel lévő fogalom, mely segít abban, hogy a túlvilágról, a „másvilágolók” fantazmáiról újra erre a világra irányítsa a figyelmet, mely Nietzsche szerint az egyetlen világ. Az embert fölülmúló ember éppen ezáltal lesz megteremthető, elérhető ideál, hogy erre a világra és az ember lehetőségeire korlátozódik. Mint az Isten-eszmét felváltó eszmény új értelmet ad az *emberi* létnek, hiszen megteremtése az ember feladata; ez a feladat önmaga fölülmúlásában áll. Ezzel, legalábbis átmenetileg, segít az embernek abban, hogy élni tudjon egy Isten nélküli világban, Istent és embert tehát elválasztja egymástól –, ám egyben, mivel az ember megváltoztatására tör, a régi embert és Istent egymás számára hagyja meg. Az ideál megvalósulása értelmezhető az ember eltűnéseként, ez azonban nem elsősorban az ember *fogalmának* háttérbe szorulását jelenti, mint Foucault-nál, hanem sokkal inkább az ember *tényleges* átalakulását, mely ön- és világértelmezésének, ideáljainak és céljainak, cselekvéseinek és hiteinek megváltoztatásával jár együtt.<sup>351</sup>

Foucault az embert fölülmúló ember fogalmát megfosztja emberközpontúságától és eszmény mivoltától. Bár az *Übermensch* a fentiek szerint Isten és ember összetartozásának példázataként is felfogható, hiszen mindkettő helyébe kell lépnie, Foucault ezt az értelmezési lehetőséget nem aknázza ki, ehelyett az embert fölülmúló embernek egy másik jelentésaspektusát emeli ki: azt, hogy az ember helyébe léphet; olyan fogalomként mutatja fel, mely az ember-fogalom nyugati kultúrában betöltött helyének elégtelenségét szemlélteti. *A szavak és a dolgok* „Az empirikus és a transzcendentális” című fejezetében Foucault már az ember létének megkérdőjelezését is

<sup>345</sup> Uo.

<sup>346</sup> Uo.

<sup>347</sup> I.m. 106.o.

<sup>348</sup> Uo.

<sup>349</sup> I.m. 158-159.o.

<sup>350</sup> I.m. 106-107.o.

<sup>351</sup> Persze kétségtelen, hogy az ember eltűnése Foucault szerint sem nélkülözné a gyakorlati következményeket, ez azonban elsősorban nem egy új embertípus, hanem egy új gondolkodásmód születését jelentené.

„abnormálisként”, kultúránk számára teljesen idegenként jellemezve, Nietzsche gondolkodásának az erre való rákérdezés miatt sokkoló hatást tulajdonít.

Most már értjük, miért rendelkezett számunkra megrendítő erővel Nietzschének az a gondolata, amikor az Ígélet–Fenyegetés küszöbönálló eseménye formájában jelentette be, hogy az ember hamarosan nem létezik többé, hanem az embert fölülmúló ember jön el; ez a Visszatérés filozófiáján belül azt jelentette, hogy az ember már nagyon régen eltűnt, mindegyre eltűnőfélben van, és az emberre vonatkozó modern gondolkodásunk, róla való gondoskodásunk, humanizmusunk derűsen szundikál az ember morajló nemlétének.<sup>352</sup>

Foucault ezzel a „Visszatérés filozófiájának” hangsúlyait is áthelyezi, hiszen Zarathustra éppen azért tudja nehezen elfogadni önmaga „legmélyebb gondolatát”, mert az örök visszatérés a „kis ember” örök visszatérését is magában foglalja, azét az embertípusét, aki undort és csömört vált ki belőle.<sup>353</sup> Bár a „kis ember” nem feleltethető meg teljes egészében a ressentiment emberének, bizonyos hasonlóságok fellelhetőek köztük: így az *Így szólott Zarathustrában* a „kis ember” a jelen uralkodó embertípusa,<sup>354</sup> keresztény erkölcsi normák szerint él, és ezt másoktól is elvárja.<sup>355</sup> Ám fő jellemvonása középszerűsége, langyossága, megalkuvása a fönnálló viszonyokkal, megelégedése a kis erényekkel, a kis boldogsággal, képtelensége a megvetésre és a kétségbeesésre.<sup>356</sup> A ressentiment emberével szemben semmilyen szempontból sem tűnik alkotónak, éppen csak olyasvalakinek, aki problémátlanul illeszkedik bele abba, ami van. Zarathustrát az örök visszatérés gondolatában ennek az embertípusnak a visszatérése taszítja:

»Ó, örökké visszatér hát az ember! Örökké visszatér a kis ember!« [...] Még a legnagyobb is túlon túl kicsiny! – ezért, hogy csömör lett nékem az ember! És hogy a legkisebb is örökké visszatér! – ezért, hogy csömör lett nékem mind a lét!<sup>357</sup>

Foucault-t ezzel szemben az örök visszatérés gondolatában az a lehetőség ragadja meg, hogy az az embert fölülmúló ember eljövételét is már megtörténtként és újra és újra megtörténőként foglalja magában. Pedig Nietzsche filozófiájában az embert fölülmúló ember megvalósulása korántsem biztosan bekövetkező esemény, hiszen, ahogy már fentebb említettem, Zarathustra szerint az Istenhez hasonlóan az embert fölülmúló ember is kitaláció, „költő-furmány” – vagyis az sem biztos, hogy az eszménynek valóban meg kellene valósulnia.<sup>358</sup> Mindenesetre Zarathustra „A papokról” című beszédében így fogalmaz: „Soha nem volt még embert fölülmúló ember.”<sup>359</sup> Persze kérdéses, hogy ezt a kijelentést az örök visszatérés vonatkozásában kell-e érteni, hiszen nem közvetlenül annak kontextusában hangzik el (Zarathustra a második könyvben az örök visszatérést még nem tanítja), vagyis az állítás még nem jelenti feltétlenül azt, hogy az *Übermensch* teljességgel megvalósíthatatlan volna.<sup>360</sup> Az állítás közvetlen szövegkörnyezete is ezt az értelmezést erősíti. Zarathustra itt is a legnagyobb és a legkisebb ember túlzott hasonlóságát ostromozza, az ember eddig

<sup>352</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 360.o. A fordítást a Kurdi Imre-féle Zarathustra-fordítás terminológiája szerint módosítottam: K.S.

<sup>353</sup> V.ö. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, i.k. 263-264.o.

<sup>354</sup> I.m. 341.o.

<sup>355</sup> I.m. 316.o.

<sup>356</sup> I.m. 204-206. és 341-342.o.

<sup>357</sup> I.m. 264.o.

<sup>358</sup> Így értelmezi például a fogalmat Marie-Luise Haase, aki a Zarathustra-hagyaték alapján úgy látja, az *Übermensch* fogalmára Zarathustrának elsősorban azért van szüksége, hogy az örök visszatérés tanát önmaga számára is elfogadhatóvá tegye, és legyőzve a vele kapcsolatos ellenérzéseit, képessé váljon annak tanítására. Vagyis az *Übermensch*et Zarathustra az örök visszatérés tanításának érdekében találja ki. (Marie-Luise Haase: *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlass 1882–1885, in: *Nietzsche-Studien* 1984. 228–244.o.) Ebben az esetben az *Übermensch* igazolná az örök visszatérést – de nem igazolná az ember halálát.

<sup>359</sup> Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, i.k. 115.o.

<sup>360</sup> Erre Reto Winteler hívja fel a figyelmet, aki szerint ez az állítás Zarathustra fejlődésének kontextusában értendő. Zarathustra, amikor ezeket a szavakat mondja, még nem fogadta el az örök visszatérés tanítását. Mivel Winteler értelmezésében az örök visszatérésre való igent-mondás az embert fölülmúló ember egyetlen jellegzetessége, e tanítás elfogadásával Zarathustra embert fölülmúló emberré válik. V.ö. Reto Winteler: *Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine „idealistischen” Fehldeutungen*, in: *Nietzsche-Studien* 2010. 458-459.o.

elért teljesítményeit kevesli, és az embert fölülmúló embert az eddigi megváltók helyébe lépteti.<sup>361</sup> Ez a kijelentés azonban így is szemben áll a Foucault által kínált interpretációval: Zarathustra nem az *Übermensch* örök eljövételét hirdeti, hanem azzal, hogy tagadja, hogy eddig a történelem folyamán akár csak megközelítették volna ezt az ideált, az embert minden eddigi teljesítményének, még a legnagyobbaknak is a fölülmúlására szólítja fel. Foucault értelmezésével ellenben mind az *Übermensch*ről szóló tanítás, mind az örök visszatérés gondolata sokat veszít etikai, cselekvést meghatározó erejéből, hiszen a létező rossz felülmúlását nem feladatként, hanem eleve megtörténőként mutatja fel.<sup>362</sup>

Foucault számára az ember eltűnése nem az erkölcs, hanem az ismeretelmélet területére tartozik, ezért Nietzsche filozófiáját is annak erkölcsi vetületei nélkül emeli be a saját koncepciójába. Bár azáltal, hogy utal az emberről való gondoskodásra és a humanizmusra, az ember-fogalom erkölcsi dimenzióit villantja fel; Foucault szemében az igazi eseményt nem ezeknek, hanem az alapjukul szolgáló eszmének, az ember eszméjének az eltűnése jelentené. Az előbbiek léte vagy nem léte pusztán következménye annak, hogy gondolkodásunkban jelen van-e az ember redője, avagy nincsen. Bármennyire is kívánatosnak tűnik e redő kisimulása Foucault számára, ennek bekövetkezése önmagában nem morális esemény. Az ember eszméjének fennmaradása vagy eltűnése pusztán hasznosság kérdése. Vagy még ez sem, pusztán annak a kérdése, hogy hogyan alakul a gondolkodás, még pontosabban, hogy hogyan rendeződnek el az azt a mélyből irányító kódok.

Nyilvánvaló, hogy Foucault koncepciója szempontjából *A morál genealógiájához* elemzéseinek morális rétege is irreleváns. Ennek fényében meglepő lehet, hogy éppen a „ki beszél?” kérdés feltevésében látja Nietzsche igazi, fordulópontot jelentő teljesítményét, ahogy fentebb már írtam. Hiszen ez a kérdés Nietzsche számára semmi másra nem szolgál, mint az embertípusok elkülönítésére, és ezáltal a morál perspektívikusságának bemutatására, illetve az uralkodó morál kritikájára. A kérdés, ahogy Foucault is rámutat, egy nyelvi-filológiai vizsgálódásból nő ki: Nietzsche a morális értékeléseket kifejező szavak: a nemes, az előkelő, a jó eredeti jelentéseit elemzi a különböző nyelvekben,<sup>363</sup> valamint a rossz módozatait kifejező görög szavak különböző jelentésárnyalatait,<sup>364</sup> ezekből vezetve le az előkelő ember önmagának tulajdonított jellemzőit, és viszonyulását a tőle különbözőekhez: a gyengékhez, az alávettettekhez. Nietzsche érvelésében emellett kétségtelenül fellelhetőek egyfajta biologizmus nyomai is, például abban, hogy az erős embert a sashoz, míg a gyengét a báránnyhoz hasonlítja: az erős kegyetlensége a gyenge iránt a sas kegyetlensége a báránnyal szemben, a természet kegyetlensége, az ölés és az élet lényegi kapcsolata, mely Foucault szerint a 19. században válik a nyugati kultúrkörben a természet elgondolásának uralkodó momentumává.<sup>365</sup> Helyesebben: az értékelés perspektívikussága és az erős cselekedetének lényegi értékmentessége az, amire Nietzsche a hasonlaltal rámutat: az, hogy a sas kegyetlen, amikor elragadja a báránnyt, csupán a báránnyok értékelése, a sas persze távolról sem így gondolkodik.<sup>366</sup> Nietzsche tehát ezen a ponton ismét a „ki beszél?” kérdésre támaszkodik. Ám nem ez a kérdés méri a megsemmisítő csapást a gyengék értékítéletére, hanem egy másik érv, amely szintén a nyelv oldaláról érkezik: az, hogy a szubjektum léte pusztán nyelvi. Ahogy a villámot is elkülöníti a villámlástól, holott a kettő egy, hiszen a villámnak csak a villámlásban van léte, úgy különíti el a nyelv a tétől is okozóját, ezt végül önálló, szilárd körvonalú, szabad döntésre képes szubjektumként tételezve. Nietzsche szerint „nincs lét a tett, a hatás, a létrejövés mögött; a tetttest csupán hozzáköltik a tethez.”<sup>367</sup> Mivel az erők és megnyilvánulásaik éppen úgy egyek, mint a

<sup>361</sup> V.ö. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, i.k. 115.o.

<sup>362</sup> Az örök visszatérés erkölcsi aspektusairól lásd pl. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, Gond Alapítvány Kiadó, Holnap Kiadó, Budapest, 1999. 112.o. Fordította: Kovács András Bálint, Moldvay Tamás. Lásd még ehhez Ullmann Tamás: Az örök visszatérés imperatívusza, in: *Holmi* 2004/10. 1275–1286.o.

<sup>363</sup> Nietzsche: *A morál genealógiájához*, i.k. 10.o.

<sup>364</sup> I.m. 14-15.o.

<sup>365</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 313.o.

<sup>366</sup> Nietzsche: *A morál genealógiájához*, i.k. 18.o.

<sup>367</sup> Uo.

villám és felvillanása, így az erőnek nem áll hatalmában, hogy ne tegye, amit tesz.<sup>368</sup> Erre az érvelésre azonban Foucault nem tér ki, a szubjektum nyelvi természetének leleplezését egyáltalán nem említi az általa Nietzsche-nek tulajdonított érdemek között. Ennek oka abban keresendő, hogy az ehhez hasonló nyelvi vizsgálódásokat még jellegzetesen modern jelenségekként írja le: az az érzés, hogy a nyelvben felhalmozódott ismeretanyag tudattalanul áthatja megszólalásainkat, hogy a nyelv uralkodik az emberen, megszabja gondolkodását, hogy a szavak nem engedelmessé válnak neki, a modern episztémé meghatározó élménye; ennek köszönheti felvirágzását az egzisztencia.<sup>369</sup> Nietzsche újítása tehát nem merülhet ki az efféle vizsgálódás tanulságaiban.<sup>370</sup> A „ki beszél?” kérdéssel ezzel szemben a szavak eredetének elemzését egy másik összefüggésbe állítja; azáltal, hogy a szavak jelentéseit használóik szándékaira vezeti vissza, eredetük sokrétűségére mutat rá, kimozdítja őket állandóságukból, és így radikálisan történelmi képződményekként kezeli őket, melyeket nem lehet meghatározni; bennük az interpretáció, azaz a hatalom-akarat működését mutatja fel. Ahogy Foucault később a nietzschei genealógiát elemezve megfogalmazza, nem az eredetet, hanem a keletkezést kutatja, vagyis számára a múlt nem a jelenbeli fenomén titkos vetületeinek feltárására szolgál, mivel eleve nem hisz a múltbeli és a jelenbeli dolgok azonosságában, hanem éppen különbözőségükben ragadja meg őket, változásaikat az értelmezésért folyó harc eredményeiként írva le.<sup>371</sup> Még hajlik azonban arra, hogy az értelmezések háttérben az ember, a szubjektum különböző típusait mutassa fel, ezért helyezi Foucault az ember valódi eltűnését Nietzsche filozófiáján kívülre, és kapcsolja Mallarméhoz.

Összegegyeztethető-e azonban a „ki beszél?” kérdésében megragadható kritika Foucault-nak azzal az állításával, hogy Nietzsche ember és Isten közös pontjának megtalálásával azt a pontot ragadta meg, „ahol az utóbbi halála szinonim az előbbi eltűnésével, és ahol az embert fölülmúló ember mindenekelőtt az ember halálának küszöbönállását jelenti”<sup>372</sup>? Úgy tűnik, nehezen, hiszen az utóbbi állítás mintha már Nietzsche filozófiájának tulajdonítaná azt, amit az előbbi kérdés elemzése Mallarméhoz köt: az ember eltűnését. Persze lehetséges, hogy Isten és ember közös pontjának megtalálása is csupán előkészíti vagy előrevetíti és nem beteljesíti az ember eltűnésének folyamatát. Ha ezt elfogadjuk, végigkövetve a két elemzés főntiekben megrajzolt vonalát, akkor azt találjuk, hogy azok az *interpretáció* fogalmában találkoznak: a „ki beszél?” kérdése a szavak háttérben megbúvó interpretációkat világítja meg, az Isten-idea, valamint ennek a szekularizált világban fennmaradt örökösei (pl. az igazság) pedig az őt használó ember ön- és világértelmezéséhez kötődnek, annak részei. Mint fentebb bemutattam, Isten teljes megszűnése, vagyis az Isten-fogalom maradványainak eltűnése egy új embertípus kialakulását eredményezheti – ez azonban az ember eltűnésének nietzschei, és nem foucault-i értelme. Foucault a nietzschei filozófia konkrétumaitól elvonatkoztatva mindkét gondolatmenetből a fogalmak értelmezéshez kötöttségét és változó mivoltát emeli ki; ebben az összefüggésben az Isten-fogalom mint az öröknek és változatlanak tartott dolgok fő példája tesz szert kiemelt szerepre. Nietzsche szerint az ember, bár maga is alávetett a változásoknak, mint értelmező és mérő lény, mégis a változásoknak is alapjául szolgál: az értelmezések, és így az Isten-fogalom különböző használati módjai is benne gyökereznek. Következésképpen hiába merül fel az ember változásának, fölülmúlásának lehetősége, az ember

<sup>368</sup> V.ö. uo.

<sup>369</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 335-336.o.

<sup>370</sup> Keith Ansell-Pearson ezzel szemben azt állítja, hogy Foucault éppen Nietzsche grammatikai alapú szubjektumkritikájára támaszkodott a maga szubjektumkritikájában. (Keith Ansell-Pearson: *The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 1991. 274-275.o.) Ansell-Pearson rekonstrukciója azonban meglepő módon Foucault egy interjúban elhangzott kijelentéseire támaszkodik, melyben Foucault pontosabb hivatkozások nélkül beszél Nietzschéről, ennek tudható be, hogy nagyon is szabadon választja meg a szöveghelyet, melyre Foucault értelmezését vonatkoztatja. (V.ö. I.m. 275.o. és Michel Foucault: *Critical Theory/Intellectual History*, in: uő: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, Routledge, London, New York, 1990. 17-46.o.) Ansell-Pearson interpretációját valószínűleg a Nietzsche-recepció egyéb dokumentumai befolyásolhatták, hiszen általában Nietzsche szubjektumkritikájában a grammatikai alapú kritikának az értelmezők fontos helyet tulajdonítanak. Így jár el pl. Deleuze is híres Nietzsche-könyvében (V.ö. Deleuze: i.m. 192-194.o.)

<sup>371</sup> Michel Foucault: *Nietzsche, a genealógia és a történelem*, in uő: *A fantasztikus könyvtár*, Pallas Stúdió/Attraktor Kft. Budapest, 1998. 75-91.o. Fordította: Romhányi Török Gábor.

<sup>372</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 383.o.

megmarad a megismerés egyetlen szubjektumának, empirikus-transzcendentális kettősségnek, Nietzsche tehát ebben a vonatkozásban minden újjátása ellenére nagyon is korának gyermeke. Ezért van szüksége Foucault-nak arra, hogy az átütő változást ne egyedül Nietzsche-hez, hanem Mallarméhoz is kösse, vagyis arra, hogy azt kettejük párbeszédéként (egy kérdésben és az arra adott válaszban) konstruálja meg. Az igazi teljesítményt azonban *A szavak és a dolgok* egészét figyelembe véve Nietzsche-nek, azaz a kérdés feltevésének tulajdonítja, némileg leegyszerűsítve tehát annak a felismerésnek, hogy a fogalmak változnak, és hogy a változások háttérben interpretatív mozzanatok állnak.

Éppen ez a felismerés mozgatja *A szavak és a dolgok* elemzéseit. Hiszen Foucault a gondolkodásunkat irányító kódok vizsgálatával a nyugati kultúra fogalmainak törésekkel szabdalt történetét, genealógiáját dolgozza ki. Foucault szerint a nietzschei genealógia a metafizika által uralt történelem lineáris elbeszéléseibe vetett hitét támadja meg:

a genealógia nem állítja, hogy azért tér vissza az időben, hogy megalkossa a nagy folytonosságot túl a feledés szétszórt állapotán; nem feladata kimutatni, hogy a múlt még megvan, eleven a jelenben, sőt, titkon át is lelkesíti, miután a történelem vonulatának minden kanyarulatát már az eredetnél kialakult forma szerint előre meghatározta.<sup>373</sup>

Ehelyett a jelenségek történetét az egymást váltó jelentések, az egymás fölébe kerekedő interpretációk történeteként írja le.<sup>374</sup> A genealógus szemében

[a] különféle megragadható jelenségek nem egyazon jelentés egymást követő alakzatai; hanem a különféle behelyettesítésekből, visszaállításokból, csúsztatásokból, álcázott hódításokból és szisztematikus megfordításokból előálló következmények.<sup>375</sup>

Ez arra világít rá, hogy Nietzsche Foucault számára nem pusztán történeti forrás, nem csupán olyasvalaki, aki gondolkodásával a jelenben is ható tendenciákat indított el, hanem olyasvalaki is, aki hatást gyakorol rá, azaz annak a könyvnek az írójára, aki ezeket a tendenciákat leírja. A hatás azonban nem korlátozódik pusztán a genealógiai módszer alkalmazására, hanem az ember eltűnésének elméletében is megmutatkozik. Foucault nem áll kívül azon a tradíción, amelynek változásait elemzi. Azáltal, hogy az ember eltűnését műve előszavában és zárlatában is annak egyik hozadékaként emeli ki, „komoly vigasznak, nagy megkönnyebbülésnek” nevezve az ember tűnékeny mivoltának felismerését, maga is annak a tendenciának a folytatójaként lép fel, amelynek kezdeteit Nietzsche filozófiájához kötötte. Igaz, hogy az ember halálának bekövetkeztét elbizonytalanító szövegek az elemzést pártatlanabb irányba tolják el, de ezek nem írják olyan mértékben felül az eseményt üdvözlő szakaszokat, hogy eloszlassák azt a gyanút, hogy itt Foucault saját tételéről van szó, és hogy Foucault Nietzsche-ben a saját elődjét konstruálja meg.<sup>376</sup> Ehhez persze egy sor átértelmezést, hangsúlyáthelyezést kell végrehajtania a nietzschei szövegek tekintetében: Nietzsche elgondolásait az ember meghaladásáról az ember eltűnéseként értelmezi és

<sup>373</sup> Foucault: *Nietzsche, a genealógia és a történelem*, i.k. 79.o.

<sup>374</sup> V.ö. i.m. 83.o.

<sup>375</sup> Uo.

<sup>376</sup> Később egy beszélgetésben Foucault visszautasítja, hogy *A szavak és a dolgok*ban a 19. század gondolkodásával kapcsolatban kritikus hangot ütne meg, és azt a hozzáállásbeli változást, amely beszélgetőtársa, Raymond Bellour szerint a könyvben a 17-18. század és a 19. század elemzései közt megfigyelhető – vagyis a távolságtartó, semleges ismertetésekről a (látszólag) kritikus hangvételre való áttérést –, azzal magyarázza, hogy a modern kort pontos jellemzése érdekében kénytelen folyamatosan a jelenkorral ellenpontozni, és a jelenkorról leválasztani, mivel még ma is érezteti a hatását. (Michel Foucault: *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben. Ein Gespräch mit Raymond Bellour*, in: Adalbert Reif [szerk]: *Antworten der Strukturalisten. Roland Barthes, Michel Foucault, François Jacob, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg, 1973. 174-175.o.*) Az ember-fogalom átmenetisége felett érzett öröm kifejezése (v.ö. pl. Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 17.o.) azonban aligha magyarázható pusztán ebből a szükségyszerűségből. Nem beszélve arról, hogy Foucault a könyvben még a jelenkor és a modern kor közötti határvonal meghúzásában is bizonytalan. V.ö. pl. i.m. 343.o. vagy 16.o., ahol Foucault csak két megszakítottágról beszél a nyugati kultúra történetében, melyek közül az első a 17. század közepére esik, ez jelzi a klasszikus kor kezdetét, a második pedig a 19. század elejére, ezzel veszi kezdetét „modern korunk”. Ettől eltérően a Bellourral folytatott beszélgetésben 1950 körülre is tesz egy töréspontot, mely a modernség és jelenünk közti határt jelzi. V.ö. Foucault: *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben*, i.k. 174.o.)

az ember mint empirikus létező területéről az eszmék és változásaik területére viszi át. Ezzel párhuzamosan kikapcsolja az *Übermensch* fogalmának cselekvést meghatározó, etikai dimenzióit, és csupán az embert leváltó, annak eltűnését megjelenítő fogalomként kezeli; szorosabban kapcsolja össze Isten és az ember halálát, mint ahogy Nietzsche bármelyik szövegében is teszi. És a szubjektum grammatikai alapú kritikáját meg sem említve rekonstruálja a nietzschei szubjektumkritikát a „ki beszél?” kérdéséből kiindulva.

Foucault Raymond Bellourral beszélgetve maga is elismeri azt a hatást, melyet a nietzschei genealógia gyakorolt *A szavak és a dolgokra*, és ennek tulajdonítja azt a „kétértelmű, szerfelett privilegizált, történelem feletti helyzetet”, melyet Nietzsche a könyvben betölt, és amelyet ő maga is a könyv egyik gyengeségének nevez.<sup>377</sup> Véleményem szerint ez a gyengeség azonban inkább annak a szerepnek tudható be, melyet Foucault az ember eltűnésének elméletében Nietzsche-nek és önmagának juttatott; illetve annyiban tehető felelőssé érte a genealógia, amennyiben a fogalmak változásainak vizsgálatán át az ember eltűnésének állítását ez alapozza meg. A neki tulajdonított szerep kiemeli Nietzsche-t a történeti források közül, és ha nem is történelem felettiként mutatja be, de a saját korát meghaladó teljesítményt tulajdonít neki, olyan teljesítményt (a gondolkodást irányító kódok változásának elindítását), melyet Foucault az egyéb korszakfordulóknál nem köt ennyire szorosan és hangsúlyosan *egyetlen* szerzői névhez. Nietzsche kiemelése, „szerfelett privilegizált helyzete” annak tudható be, hogy Foucault maga nem egyszerűen leír vagy bemutat egy változást, hanem bevallva-bevallatlanul propagálja azt. Értelmezését pedig kétségkívül a Nietzsche-hez fűződő viszonya teszi problematikussá, az, hogy Nietzsche-t egyszerre kezeli történeti forrásként és elődjeként, és ez a két sík egymásba csúszik. Míg azonban az utóbbi tekintetben eljárása releváns, az előbbi szempont nagyobb pontosságot és szöveghűséget kívánna meg.

Foucault a „ki beszél?” kérdés köré elrendezett elemzéssel a nietzschei nyelvkritika sajátos, csak rá jellemző értelmezését nyújtja, és ennek révén Nietzsche nyelvkritikájának és a szubjektum halálának kapcsolódási pontját is egészen máshol találja meg, mint azok az értelmezők, akik Nietzsche grammatikai alapú szubjektumkritikájára összpontosítanak. A következőkben Barthes szerzőkritikájának egy olyan olvasatából indulok ki, mely ezt Nietzsche grammatikai alapú szubjektumkritikájához köti, ám közben nem veszítem szem elől Foucault Nietzsche-értelmezését sem.

## 2.2 Szerző, Isten, szubjektum

A fejezet bevezetőjében említett, Nietzsche filozófiáját a szubjektum halálának elméletéhez kapcsoló szempontok, Isten halála és a nyelvkritika, láthatólag nem függetlenek egymástól, Nietzsche maga is összekötötte őket a *Bálványok alkonyában*: „attól tartok, nem szabadulunk Istentől, mert még hiszünk a nyelvtanban [...]”<sup>378</sup>. Később Heinrich Detering ebből a kijelentésből kiindulva értelmezte a szubjektum halálát zászlajára tűző elmélet egyik alapszövegét, Roland Barthes *A szerző halála* című írását; azt állítva, hogy Barthes írása nem más, mint Nietzsche e mondatának kibontása. Már a cím is az Isten halálára vonatkozó koncepciót idézi fel – az utalást erősíti, hogy Barthes nagy kezdőbetűvel írja a Szerző szót –, a szövegben pedig az Isten és a Szerző közti párhuzam explicite is megjelenik:

az irodalom [...], mivel nem hajlandó arra, hogy a szöveget (és a világot mint szöveget) egy »titokkal«, azaz valamilyen végső értelemmel ruházza fel, olyan tevékenységet szabadít fel, amelyet teológiaellenesnek nevezhetnénk, egy valóban forradalmi tevékenységet, hiszen ha nem vagyunk hajlandók megállítani a jelentést, azzal végső soron Istent és az ő hiposztázisait, az eszt, a tudományt, a törvényt is elutasítjuk.<sup>379</sup>

<sup>377</sup> I.m. 175.o.

<sup>378</sup> Friedrich Nietzsche: *A bálványok alkonya, avagy miként filozofálunk a kalapáccsal*, Attraktor, Máriabesnyő, Gödöllő, 2010. 26.o. Fordította: Óvári Csaba.

<sup>379</sup> Roland Barthes: *A Szerző halála*, in: *uő: A szöveg öröme*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 54.o. Fordította: Babarczy Eszter.

Vagyis a Szerző halála Isten halálához hasonlóan a végső értelem eltűnését, az értelem rögzítetlenségét eredményezi. Emellett Detering arra is rámutat, hogy a Szerző halála Barthes szövegében egyben a szubjektum halála is, mivel Barthes a Szerző születését a modern individuumból születéséhez köti, így haláluk is egybeesik.<sup>380</sup>

Bár Detering a szerző és a szubjektum Barthes szövegében megmutatkozó összefüggéseit részletesebben nem követi nyomon idézett írásában, itt kitérek erre is, mivel szempontomból termékenynek ígérkezik. Szeretném megvizsgálni, mennyiben tekinthető *A szerző halála* valóban a fentebb idézett nietzschei mondat kibontásának, hogy ezáltal is, amennyire lehet, közelebb léphessenek Nietzsche saját elképzeléseihez. Ennek érdekében először Barthes írását veszem szemügyre. Barthes megkérdőjelezi a szerzői önkifejezés, valamint az eredeti alkotás lehetőségét: vagyis a szubjektumnak azokat a vonásait, amelyek a 19. század esztétikáiban még meghatározóak voltak a zseni, illetve az ember mint alkotó lény tekintetében. Új metaforákat állít a régié helyébe: a szöveg többé nem hang, amely folyamatosan a szerzőjére mint eredetére utal vissza, (őt megjelenítve),<sup>381</sup> az „idézetek szövedéke” hangsúlyosan nem az eredeti szövegek olvasztótégelye, a szerző helyébe lépő író pedig „csak egy szótár”.<sup>382</sup>

Az íróban, a Szerző utódában nem szenvedélyek, érzelmek, benyomások élnek, hanem ez a hatalmas szótár, amelyből véget nem ismerő írását meríti: az élet mindig csak utánozza a könyvet, s a könyv maga is pusztán jelek szövedéke, egyre bonyolódó, a végtelenbe vesző utánpótlás.<sup>383</sup>

Azaz az író nem személy, nem szubjektum, aki bizonyos tulajdonságokkal bír, hanem pusztán a szavaiban létezik, pusztán azoknak a szavaknak a gyűjteménye, melyeket leír, és melyeket mindig máshonnan kölcsönöz, és csak más szavakkal magyarázhat meg. Barthes a Szerző-fogalom kritikájának történetét áttekintve utolsóként a nyelvészetet említi meg, mely létrehozta ennek a kritikának az eszköztárát, azáltal, hogy megmutatta, hogy a szerző, hasonlóan a nyelvtani *én*hez nem valamiféle szubsztanciát, inkább csak funkciót jelöl:

nyelvészeti szempontból a szerző pusztán az, aki ír, ahogy az *én* is pusztán az, aki kimondja, hogy *én*: a nyelvnek „alánya”, nem „személye” van, s ez az alany, melyben semmi sincs, pusztán az őt meghatározó nyelvi megnyilatkozás, egymaga is „megtartja”, azaz kimeríti a nyelvet.<sup>384</sup>

Barthes tehát ezt az eszköztárat használja fel, amikor a szerző fogalma helyett bevezetett író sajátosságait meghatározza. A nyelvtani alany és az író közötti párhuzam nem egy nyelvi és egy nyelven kívüli tény között húzódik, hanem két nyelvi funkció között: az író nem más, mint „hatalmas szótár”, vagyis nyelvi működés, mely mögött nincs semmilyen megfogható állandóság. „[A] nyelv beszél, nem a Szerző” – mondja Barthes Mallarmé hivatkozva, és ez számára azt jelenti, hogy a nyelv úgy lép a Szerző helyébe, hogy maga a szöveg létrehozója is, akit Barthes Szerző helyett írónak nevez, csupán a nyelv részeként adott, azaz nem foglal el olyan kitüntetett helyet, ahonnan a nyelvhez és az ennek részét képező szöveghez kívülről és eredetien viszonyulhatna. De ilyen kitüntetett hely nem is létezik, hiszen a világ is lényegében nyelviként lepleződik le, a pusztán „jelek szövedékeként” adott könyv utánpótlásaként, ahogy már idéztem. A könyv és az élet közti hagyományosnak mondható viszony, ahogy az még például Goethénél vagy Novalisnál fennáll,<sup>385</sup> itt visszajára fordul: nem a könyv tükrözi vissza az életet, hanem az élet a

<sup>380</sup> Heinrich Detering: Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 1998/9-10. 876–878.o.

<sup>381</sup> Barthes: i. m. 51.o.

<sup>382</sup> I.m. 53.o.

<sup>383</sup> I.m. 54.o.

<sup>384</sup> I.m. 52.o.

<sup>385</sup> V.ö. pl. Novalis kijelentésével: „Hogy az életet és önmagunkat megismerjük, vele egyidejűleg mindig kellene írunk egy regényt.” Novalis: *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, in: uő: *Schriften*, 2. kötet, szerk.: Paul Kluckhohn, Richard Samuel et al., Stuttgart, Kohlhammer, 1968. 544.o. Valamint lásd ehhez még pl. Goethe *Költészet és valóság* című művének bevezetését, mely szerint a Goethe életét elbeszélő műre azért van szükség, hogy az olvasó Goethe korábbi írásait is jobban megértse. Johann Wolfgang Goethe: *Költészet és valóság. Életemből*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982. 7–9. o. Nyilvánvaló, hogy pontosan az ebben a műben is tükröződő, irodalomértésünket

könyvet, de mivel maga a könyv is csak „jelek szövedéke”, csupán nyelvi képződmény, „idézet”, mely más jelekből, más szövegekből áll össze, a világ is jelek szövedékeként mutatkozik meg. Ennek megfelelően a szöveggel kapcsolatos másik szereplő, az olvasó sem léphet fel autonóm szubjektumként, hanem ő is pusztán a szöveg funkciójaként jelenik meg: ő az, akiben a jelentések összefutnak.

A szöveg egységét nem az eredete, hanem a rendeltetése adja, ez a rendeltetési hely azonban maga sem személyes: az olvasónak nincs történelme, életrajza vagy lelki alkata, az olvasó pusztán az a *valaki*, aki egybegyűjti mindazon nyomokat, amelyekből egy írás összeáll.<sup>386</sup>

A Szerző halálával megszülető olvasó maga sem személy, vele kapcsolatban ugyanúgy a nyelvészet által megadott eszköztár van érvényben, mint az íróval kapcsolatban. Ez az új születés nem egy individuum születése, hanem csak a szerző halálával létrejövő nyelvi/nyelvészeti alapú szövegkezelés teljessé tétele.

„A nyelv beszél”, és ez a belátás nem csupán a Szerzőre van végzetes hatással, hanem a szubjektumra is, aki korábban ennek a nyelvnek az autonóm használója volt, és aki maga is, mint az ész egyedüli birtokosa a természetben, Isten hiposztázisának tekinthető. Persze a nyelv uralma és a szubjektum eltűnése közti összefüggés már Foucault-nál is megmutatkozott, és a szubjektum halála sokkal inkább kiindulópontját, mint végpontját jelenti Barthes kritikájának. Barthes a mallarméi szubjektum-, illetve szerző-kritika felidézésével egyértelműen utal Foucault-ra is, írása ezért nem pusztán Nietzsche-idézetként értelmezhető, ahogy Detering teszi, hanem legalább ennyire Foucault-idézetként is felfogható, vagy még inkább, Barthes saját metaforájánál maradva, idézetek szövedékeként. A szerző halála a szubjektum kritikájának egyik résztémája, ahogy arra Foucault (a Barthes-ra reagáló) *Mi a szerző?* című írásában explicite is rámutat,<sup>387</sup> és ahogy arra maga Barthes is utal.<sup>388</sup>

A szövegek egymást tükrözését tovább bonyolítja, hogy Foucault *A szavak és a dolgok*ban ténylegesen is idézi a nietzschei mondatot, melyre Detering szerint Barthes *A szerző halála* című írása épül.<sup>389</sup> Foucault szerint azonban ez a mondat nem tartozik Nietzsche-nek a nyelvkritikához való eredeti hozzájárulásai közé, hanem azt a jellegzetesen 19. századi felfogást tükrözi, melyről már fentebb is szót ejtettem: azt a tapasztalatot, hogy a nyelv uralkodik az emberen, és észrevétlenül is megszabja megszólalásait, és – a nyelvtan által formálisan, és a szavakban tudattalanul jelenlévő emlékezet által – képes arra, hogy irányítsa a gondolkodását és a szokásait.

[Ezért a 19. században] szakítanak a kötelező érvényű beszédmódokkal, és igyekeznek a szavakat mindarra visszavezetni, ami elhangzik bennük, szándékosan és szándékuk ellenére. Isten talán nem is annyira a tudás túloldala, mint mondataink belső része; és a nyugati ember nem azért nem hajlandó elszakadni Istentől, mert leküzdhetetlen hajlandóság ösztönzi a tapasztalat határainak átlépésére, hanem mert nyelve törvényeinek árnyékában állandóan táplálja őt: „Attól tartok, nem szabadulunk Istentől, mert még hiszünk a nyelvtanban”.<sup>390</sup>

Foucault láthatólag egész másként értelmezi Nietzsche mondatát, mint Detering. Nem csupán arról van szó, hogy egy 19. századi tendencia megnyilvánulásaként fogja fel, és ezért nem hozza összefüggésbe a szubjektum halálával, illetve az ember eltűnésével, hanem arról is, hogy fel sem veti, hogy ez az állítás akár csak a legtávolabbról is érintkezne Nietzsche szubjektumkritikájával.

„Attól tartok, nem szabadulunk Istentől, mert még hiszünk a nyelvtanban [...]” – írja Nietzsche. Az idézett mondat a *Bálványok alkonya* „Az »ész« a filozófiában” című fejezetében

---

máig meghatározó koncepció az, amelyet Barthes szeretne megváltoztatni.

<sup>386</sup> I.m. 55.o.

<sup>387</sup> Michel Foucault: *Mi a szerző?* in: *Világosság* 1981/7. Melléklet, 35.o. Fordította: Erős Ferenc.

<sup>388</sup> Például azért, hogy a szerző születését az „egyen presztízsenek”, illetve „az emberi személynek” a felfedezéséhez köti. Barthes: *A Szerző halála*, i.k. 50.o. Ám ugyanerre utal már Mallarmé említésével is, akit Foucault a szubjektum halálának voltaképpen első képviselőjeként említ. A szerzőre vonatkozó témát egyébként maga Foucault veti föl a Mallarmé és Nietzsche közt konstruált párbeszédben: Nietzsche még előlép a saját szövegei háttéréből, Mallarmé viszont eltünteti magát mint szerzőt. V.ö. Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 342.o.

<sup>389</sup> I.m. 336.o.

<sup>390</sup> Uo. A Nietzsche-idézet fordítását Óvári Csaba fordításához igazítottam: K.S.



szerepel, ott, ahol Nietzsche a filozófusok idioszinkráziáit vizsgálva a látszólagos és a valódi világ megkülönböztetésének tanát igyekeznek lerombolni. Isten fogalma a metafizika számára a valóságos világ központjaként illeszkedik ebbe a tematikába. Nietzsche az Isten-gondolat eredetét a nyelvben jelöli meg, melyben viszont egy kezdetleges pszichológia nyomait fedezi fel.

A nyelv, keletkezése szerint, a pszichológia legkezdetlegesebb formájának korszakába tartozik: durva fetisizmushoz jutunk, ha a nyelv-metafizika, magyarul szólva: az ész alapvető előfeltételeit tudatosítjuk. Ez [a fetisizmus] lát mindenütt cselekvőt és tettet: ez hisz az akaratban mint okban egyáltalán; ez hisz az „Én”-ben, az Énben mint létben, az Énben mint szubsztanciában, s az Én-szubsztanciába vetett hitét kivetíti minden dologra – s csak ezzel alkotja meg a „dolog” fogalmát.<sup>391</sup>

Nietzsche itt is, akárcsak *A morál genealógiájában* a szubjektum grammatikai alapú kritikájára támaszkodik, bár itt kevésbé részletesen fejti ki, szinte csak felidézi azt, az érvelés menete eddig mégis nagyjából megfeleltethető a fentebb ismertetettel: 1. a nyelv rögzíti azt az előítéletet, hogy a cselekvéshez mindenütt hozzá tartozik a cselekvő, 2. ezen előítélet alapján jön létre az Én ideája: az Én egyszerre a lét és a szubsztancia ideája, 3. az utóbbi viszont a „dolog” fogalmának alapjául szolgál. Nietzsche itt ezt az érvmenetet más kontextusba állítja: most nem az erős ártatlanságának igazolása, hanem a keletkezés világának igazolása a tét, a másvilágokkal, a metafizikai túlvilágokkal szemben, ezért mutat rá rögtön arra, hogy a *dolog* fogalma, az állandóság, a létező világának ez a lényeges alkotóeleme is az „Én” fogalmából származik, ahhoz hasonló „kreálmány”. Az érvelés ebben a szellemben folytatódik: Nietzsche úgy véli, az Én fogalma hívta életre 4. jóval később a szubjektív bizonyossággal rendelkező ész-kategóriákat, ami végül 5. Isten és egy másik világ feltételezéséhez vezetett. Az ész kategóriáinak bizonyossága ugyanis szembenáll az empiria világának bizonytalanságával. Ez a bizonyosság vezeti az embert ahhoz a téves következtetéshez, hogy ezen a világon túl léteznie kell egy másik világnak is, melyhez egykor maga is tartozott, és amelynek kategóriáiban még most is gondolkodik. Vagyis az ember az ész kategóriáinak a tapasztalattal való szembenállásuk okán természetfeletti eredetet tulajdonít, és ezzel létrehoz egy érzéken túli világot, holott e kategóriák csupán a nyelv működésmódjából származnak.<sup>392</sup> Isten ideája tehát az érvelés végpontján, míg a nyelv, illetve a nyelvtan annak elején áll. Az érvelést tartalmazó szakaszt záró, Detering által idézett mondat, az első és az utolsó tag megadásával sűrítve foglalja magába az egész érvelési láncot, a kifejtett érvelést mintegy figuratíván foglalva össze, bár túl is megy a puszta összefoglaláson. Arra az alapvető összefüggésre irányítja rá a figyelmet, melyet az őt megelőző érvelésnek fel kell tárnia, gúnyosan rámutatva arra, hogy az Isten-hit és a metafizika mennyire mélyen és észrevétlenül beágyazódnak alapvető világészlelésünkbe. Ugyanezt érzékelteti a „nyelv-metafizika” kifejezés is, amelyet Nietzsche az ész szinonimájaként használ, ezzel is az észbeli (tapasztalattól független) észlelések és a metafizika nyelvhez kötöttségét húzva alá.<sup>393</sup>

Nem csak a Detering által idézett mondat utal vissza az őt megelőző érvelésre, hanem ez az érvelés is felidézi Nietzsche korábbi műveinek – *A morál genealógiája* és a *Jón és gonoszon túl* – érvmeneteit, nem megismételve, hanem felidézve azokat, valamint tovább is fűzve őket azáltal, hogy Istent és a másvilágot is bekapcsolja a grammatikai szubjektumkritikába. Ily módon a Detering által idézett mondat sem csupán *Az istenek alkonya* rövidke szakaszának az összefoglalója, hanem a korábbi érveléseket is magában foglalja. Ennek fényében tehát Detering állítása azt jelenti, hogy Barthes *A szöveg öröme* című írása a nietzschei szubjektumkritika újrakifejtése, összekapcsolva Isten halálának koncepciójával. Detering pedig ezt (ahogy fentebb bemutattam) azzal támasztja alá, hogy megmutatja: Barthes a szerző halálát Isten és a szubjektum halálának koncepciójába írja bele, melyek Nietzschénél is összekapcsolódnak. Közlebből vizsgálva a két szöveget a fentebb már idézett, Detering által is citált Barthes-szöveghely (Istenről és az ő hiposztázisairól, melyek közé az ész is tartozik) olvasható Nietzschére történő utalásként is, hiszen az ész (valamint az ész-kategóriák) *A bálványok alkonyában* is az Istenhez tartozó, az Istenbe vetett

<sup>391</sup> Friedrich Nietzsche: *A bálványok alkonya, avagy miként filozofálunk a kalapáccsal*, Attraktor, Máriabesnyő, Gödöllő, 2010. 26.o. Fordította: Óvári Csaba. A fordítást módosítottam: K.S.

<sup>392</sup> I.m. 26.o.

<sup>393</sup> Uo.

hitet tápláló és megőrző ismeretforrásként jelenik meg. Emellett, úgy tűnik, a szerző fogalmának kritikája a nyelvtani alanyon keresztül, vagyis a szubsztancialitásának megkérdőjelezése ama belátás által, hogy „a nyelvnek »alanya«, nem »személye« van”, talán Nietzsche-hez is köthető, aki szintén a nyelvtani szubjektumot teszi felelőssé a szubjektum köznapi és filozófiai fogalmának kialakulásáért. Bár a közvetlen hatás ezen a ponton talán vitatható,<sup>394</sup> a párhuzam tagadhatatlanul fennáll, és mivel Barthes-nak ez a belátás adja a kezébe a szerző lerombolásának eszköztárát, nem látszik teljesen elhibázottnak az az értelmezés, mely szerint Nietzsche kritikájának egy újabb és alaposan továbbgondolt kifejtéséről van itt szó.

Ám néhány lényeges különbség is mutatkozik a két szöveg között: ezek közül számomra a legfontosabb a nyelvi kritika kiterjedtsége. Míg Barthes-nál ez a kritika mindent áthat: a világ szövegeként tárul fel, melynek a szubjektum csupán funkciója, minden kiváltságos tulajdonság nélkül, addig Nietzsche *A bálványok alkonyában* a nyelvileg meghatározott világgal, az ész világával szemben éppen egy másik világot akar felmutatni, a keletkezés és az elmúlás érzékek által adott világát, az egyedül valós világot. A nyelvben rögzített előítéletektől az Isten megteremtéséig ívelő gondolatmenet a másvilág illuzórikus, valótlan voltát hivatott bemutatni. Az Isten-fogalom kialakulása a filozófusoknak azt az idioszinkráziáját példázza, hogy a legutoljára, egyáltalán nem szükségszerűen létrejött fogalmakat teszik meg a „legmagasabb rendű” fogalmaknak, és ruházzák fel a legfőbb értékekkel. Isten fogalmának kialakulása itt tehát – ellentétben *A morál genealógiájával* – filozófusi fogalomgyártás eredményének mutatkozik. Ám a nyelv-metafizikának, amely Isten létrehozásában közreműködött, nem feltétlenül kell uralnia a világot: Nietzsche úgy véli, a fogalmak történetietlenítése által létrejött fogalom-múmiák bálványozása, a létnek a keletkezés fölé helyezése már csak a filozófusokat elégíti ki,<sup>395</sup> miközben a tudomány haladása már régen az „érzékek tanúságához” kapcsolódik, leszámítva a formális tudományokat.<sup>396</sup> Maga az itt elemzett mondat – „Attól tartok, nem szabadulunk Istentől, mert még hiszünk a nyelv-tanban [...]” – ugyan egy, a nyelvben mélyen rejlő előítéletre mutat rá, ám éppen arra szólít fel, hogy ezt felszámoljuk. Ha átlátjuk a nyelv-metafizika, vagyis az ész működését, képesek lehetünk megszabadulni tőle és Istentől: erre utal a mondatban a „még”. Nietzsche szerint gondolkodásunk nem kötődik *elválaszthatatlanul* a nyelvhez. Ezt mutatja már az is, hogy a nyelv-metafizika kialakulásának kezdetén nem a nyelv áll: régi és kezdetleges pszichológia működik itt, ez kapcsol cselekvőt minden tettehez, ez hisz az Énben és az akaratban. A nyelv rögzíti és továbbörökíti ezeket az előítéleteket, és folyamatosan megerősíti használóit téves képzetekben: „Valóban, semmi sem bírt eddig naivabb meggyőző erővel, mint a léttel kapcsolatos tévedés, [...] hisz mellette szól minden egyes szó, minden egyes mondat, amit csak kimondunk!”<sup>397</sup> A nyelv a dolgokat állandósággal ruházza fel és létezőként (nem pedig alakulóként, keletkezőként és elmúlóként) állítja be, és ezzel a filozófusok előítéleteit erősíti. De ahogy korábban az akaratban is hittek mint képességben és hatóerőben, míg „ma tudjuk, hogy egy szó csupán”<sup>398</sup>, ugyanúgy lehetségesnek látszik ez a változás a nyelv-metafizika többi fogalmának, így az Énnek vagy a létnek a tekintetében is.

A „legrégebbi és leghosszabb életű” pszichológiát jelöli meg Nietzsche *A bálványok alkonya* „A hamis okság tévedése” című aforizmájában is, az akarat, a szellem és az Én eredeteként, már

---

<sup>394</sup> Igaz, Barthes a saját eljárásával kapcsolatban nem Nietzsche-re, hanem a modern nyelvészet eredményeire hivatkozik (Barthes: i.m. 52.o.), és az is elbizonytalanító lehet, hogy annak ellenére, hogy számos nevet és irányzatot kapcsol a szerző halálának előtörténetéhez, Nietzsche-t nem említi köztük, helyette a szerző-kritika kánonját Mallarméval kezdi. Ez persze magyarázható azáltal, hogy Nietzsche mint szerző nagyon is erősen van jelen a saját szövegeiben, ahogy arra Foucault is rámutatott (Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 342.o.), és ezért nem a szerző, hanem csupán a szubjektum kritikájának előtörténetéhez tartozik. Ugyanakkor mivel Barthes megadja a nyelvi alapú kritika forrását: a modern nyelvészetet, valószínűtlen, hogy itt Nietzsche-re támaszkodna. Detering ezt a párhuzamot nem is hozza fel tézise alátámasztásául, kijelentése azonban olyannyira általánosító, hogy ez a párhuzam okvetlenül belesik, ha a szövegeket közelebbről vizsgáljuk.

<sup>395</sup> Nietzsche: *A bálványok alkonya*, i.k. 23.o.

<sup>396</sup> I.m. 24.o.

<sup>397</sup> I.m. 26.o.

<sup>398</sup> Uo.

nem csupán a filozófusok, de az egész emberiség fő téveszméit vizsgálva. Nietzsche amellet érvel, hogy az okság fogalmát alapvetően az akarat fogalmából hoztuk létre – később járultak ehhez a szellem és az Én mint okok, „mint utószülöttek, miután az akaratból eredeztetett okság, mint valami adott, mint *empíria* már vitán felül állt”.<sup>399</sup> A folyamatot a „belső tényeink” (akarat, szellem, Én) valóságosságába vetett szilárd hit indította el, ezeket a „belső tényeket” vetítettük ki a külső világba, és ez alapján hoztuk létre ott is az ok fogalmát.<sup>400</sup> A belső tények létezését azonban nem lehet bizonyítani, és Nietzsche úgy látja, a beljük vetett hit szertefoszlott:

Az akarat nem mozgat már semmit, következésképp nem is ad magyarázatot semmire – csupán kíséri a folyamatokat, el is maradhat. Az úgynevezett »motívum«: egy másik tévedés. Csupán felszíni jelensége a tudatnak, mely inkább elkendőzője a tett antecedenciáinak, semmint megjelenítője. Hát még az Én! Mesévé lett, fikciává, szójátékká: teljességgel megszűnt gondolkodni, érezni és akarni!<sup>401</sup>

A belső tényekkel a szellemi okság is elesik. Ám itt ismét csak nem az Nietzsche célja, hogy az emberi gondolkodás elégtelenségének kimutatásával egy másik, az ember számára elérhetetlen, valódi világ feltételezéséig jusson el, hanem éppen ellenkezőleg, megint csak az, hogy lerombolja az ész tévedéseire épülő vallást, és a morált semmisként mutassa fel: érvelése ismét az Istenfogalom légből kapottságára fut ki.<sup>402</sup> Ám az ész-metafizika lerombolása nem pusztán az Istenhit és a morál lerombolását jelenti. Nietzsche úgy véli, Kant eljárása a *Ding an sich* és a jelenség megkülönböztetésével szintén a számunkra egyedüli valóság megkettőződéséhez vezet, melynek révén Kant maga ravasz keresztényként lepleződik le.<sup>403</sup> Nietzsche ezért nem kanti értelemben vett ismeretelméletet művel: az emberi ismeret forrásait és működését vizsgálja, de nem azért, hogy e vizsgálat révén az emberi megismerés *a priori* feltételeihez jusson el, hanem hogy a megismerés *a priorinak* tartott összetevőit is esetlegesként, változóként mutassa fel. A nyelv elemzése *A bálványok alkonyában* ennek egyik, de nem egyetlen eszköze.

*A hamis okság tévedése* című aforizmában a nyelv nem is jelenik meg az érvelés eszközeként, a szellemi okság eredete a naiv pszichológia. A nyelv az aforizmában egyedül az Én kapcsán kerül elő: az Én szójátékká lett. Ez persze Nietzsche másutt (pl. „Az »ész« a filozófiában” című fejezetben) kifejtett kritikájára való rövid utalásként érthető. Az Én szójátékká lett, vagyis mint nyelvi működés lepleződött le, az örök fogalmakéról a nyelven belüli tények szintjére került át. Úgy tűnik, ezen a ponton Nietzsche valóban közel áll Barthes-hoz. Azonban az Én nyelvi funkcióvá válása Nietzsche számára nem jelenti az ember eltűnését, ahogy jeleztem, vizsgálódása továbbra is az *ember* megismerésére irányul. Így Nietzsche szerint az ember [der Mensch] az, aki kivetítve a maga „belső tényeit”, az akaratot, az Ént és a tudatot, létrehozta a szellemi okság tévedését.<sup>404</sup> A gondolkodást befolyásoló nyelv háttérében Nietzsche továbbra is feltételezi a nyelv beszélőjét, akinek tapasztalatai nem kizárólag a nyelv által közvetítettek. Sőt, a nyelv egyik nagy problémája éppen az, hogy képtelen kifejezni az élmények egyediségét:

Már nem becsüljük magunkat eléggé, amikor megnyilatkozunk. Tulajdonképpen élményeink egyáltalán nem fecsegőek. Nem tudnák magukat közölni, ha akarnák sem. Ez azért van, mert nincs hozzá szavuk. Amire szavaink vannak, azon már túl is vagyunk. [...] A nyelvet, úgy látszik, csupán arra találták ki, ami átlagos, közepszerű, közlékeny.<sup>405</sup>

<sup>399</sup> I.m. 37.o. V.ö. „Az »ész« a filozófiában” című fejezet már idézett tagmondatával: „ez [a fetisizmus] hisz az akaratban mint okban egyáltalán”.

<sup>400</sup> I.m. 37-38.o.

<sup>401</sup> I.m. 37.o.

<sup>402</sup> „A szellem mint ok téveszméje összetévesztve, a realitással! S a realitás mértékének megtéve! S elnevezve Istennek!” I.m. 38.o.

<sup>403</sup> I.m. 27.o.

<sup>404</sup> I.m. 38.

<sup>405</sup> I.m. 72.o. A fordítást módosítottam: K.S.

Az ember világa tehát nem nyelvileg határolt, ám a nyelv korlátozott, és ez meghatározza az ember közlési és kifejezési lehetőségeit. A nyelv leegyszerűsíti, átlagossá teszi, általánosítja az egyszerűt, eltünteti a „reális”, azaz az érzékek által adott világban meglévő különbségeket.<sup>406</sup>

Nietzsche a szubjektumkritikája ellenére nem mond le arról, hogy továbbra is tanulmányozza az embert. Ez arra enged következtetni, hogy a szubjektumnak csak egy bizonyos felfogása ellen van kifogása,<sup>407</sup> *A bálványok alkonya* és *A morál genealógiája* alapján annak nyelvileg rögzített, filozófiai fogalomként vált, ám a hétköznapi világértelmezést, a „nép” értelmzését is uraló változata ellen, amelyhez az állandóság, a tartam, az egységesség és az önmagával való azonosság képzetek társulnak, amely az akarat, a gondolkodás és az érzélem szilárd alapjának, kiindulópontjának, okának mutatkozik. Ez az ugyanis, amelyből egyrészt a dolog és a lét fogalmára, áttételesen pedig a változatlan létezők világára, másrészt pedig a cselekvő felelősségére lehet következtetni; számos előítélet forrása tehát. Az emberre Nietzsche felfogása szerint ezek a tulajdonságok nem lehetnek jellemzők: ahogy a világ az ő szemében nem a lét, hanem a keletkezés világa, úgy a benne mozgó, illetve hozzá tartozó lények sem lehetnek állandóak és változatlanok. Ennek a felfogásnak felel meg *A bálványok alkonyában*, hogy Nietzsche az eszményi, ideális ember helyett a reális emberhez fordul,<sup>408</sup> ezzel is a másvilágba vetett hit egy védbástyáját kezdve ki,<sup>409</sup> hogy az emberfogalom egységessége helyett a típusok sokféleségét hangsúlyozza;<sup>410</sup> hogy egyrészt az egyes embert és tetteit (működő vagy gátolt, egymás ellen forduló vagy rangsort alkotó) ösztönei alapján értelmezi,<sup>411</sup> ezzel egyszerre vitatva el a cselekedetei tudatosságát és a lényeg egységességét; másrészt elutasítja a „nép” és a „filozófus” bevett értelmezéseit, azt állítva, hogy az individuum „nem atom, nem »láncszem«, nem is csupán valami átörökített a hajdankorból – hanem a teljes, az *egyetlen* ember-ág megtestesülése, egészen önmagáig.”<sup>412</sup> Az egyén tehát részben maga is tovább bontható, egység helyett sokaság, ezt fejezi ki az ösztönökre való folyamatos hivatkozás, másrészt egy nagyobb folyamat része, melyből nem ragadható ki, és amelynek egészét magába sűríti, egy éppen adott pillanatként, mely valamennyi korábbi történés következménye és valamennyi őt követő alapja, és amely közelebről tekintve az emberi nem felszálló vagy leszálló ágát reprezentálja.<sup>413</sup>

<sup>406</sup> Nietzsche késői nyelvfelfogásáról lásd: Benjamin Biebuyck: „Eine Gleichniss- und Zeichensprache, mit der sich viel verschweigen lässt.” Figurations- und Metapherntheorie des späten Nietzsche, in: Roland Duhamel, Erik Oger (szerk.): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994. 121–151.o.

<sup>407</sup> *A bálványok alkonyában* Nietzsche saját felfogását azáltal is elkülöníti az általa kifogásoltól, hogy a szubjektumkritikát megfogalmazó szakaszokban nagy kezdőbetűs Énről, míg másutt az emberről, az ember típusairól vagy egyénről beszél. V.ö. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: uő: *Sämtliche Werke*, 6. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 77-78.o. és 91-92.o., valamint pl. 86-87.o., 95.o., 96.o. Sajnos Óvári Csaba fordítása az Én nagykezdőbetűs írásában nem mindig következetes.

<sup>408</sup> Nietzsche: *A bálványok alkonya*, i.k. 75.o.

<sup>409</sup> Ebből a nézőpontból problematikussá válik az *Übermensch* fogalma, mivel az egyfajta embereszménynek tekinthető, melynek még a megvalósíthatósága is kétséges. Az *Übermensch* realitását hangsúlyozza ezzel szemben Reto Winteler, aki szerint az *Übermensch* „az ember reális lehetősége, ha ritka is” (Winteler: i. m. 456.o.), és Michael Skowron is, aki többek között éppen *A bálványok alkonya* szóban forgó szakaszát hozza fel ennek alátámasztásul. (Michael Skowron: *Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist?* in: *Nietzsche-Studien* 2013. 276.o.) Azonban mindketten inkább az ideál megvalósíthatósága, mint megvalósíttósága mellett érvelnek, ráadásul Skowron az *Übermensch* fogalmát a folyamatos önfelülmúlásra vonatkozó felszólításként írja le, az elért önfelülmúlást ismét csak felülmúlónak tekintve egy végtelen folyamatban, ami nem felel meg igazán az ideál elérhetőségéről tett kijelentésének. Én a fentebb a *Zarathustrából* idézett állítás fényében (az embert fölülmúló ember az istenekhez hasonlóan költő-furmány) az ideál megvalósíthatóságáról sem vagyok teljesen meggyőződve, a probléma azonban itt nem is ebben áll. *A bálványok alkonyában* Nietzsche nem tesz különbségeket az eszmények között megvalósíthatóságuk tekintetében, úgy tűnik, valamennyi eszményt elveti, üresnek bélyegezve azokat. Ezzel szemben a tevékenykedő embert tartja tanulmányozandónak, és az ember realitását ebben a tevékeny, fizikai mivoltában ragadja meg, és az ember fejlődését is (ha van ilyen) az ember gyakorlati ténykedéséhez, nem pedig ideáljaihoz kapcsolja. Lásd Nietzsche: *A bálványok alkonya*, i.k. 75.o.

<sup>410</sup> I.m. 33.o.

<sup>411</sup> Lásd pl. i.m. 20., 32., 0-51., 60., 68. és 82-83.o.

<sup>412</sup> I.m. 76.o.

<sup>413</sup> V.ö. i.m. 75-76.o.

Mindezek a leírások tapogatózó jellegűek, és a tagadások legalább akkora szerepet játszanak bennük, mint az állítások; óvatosan próbálják felszínre hozni és körülhatárolni azt, ami a hagyományos szubjektum-fogalom ellenében a keletkezés filozófiájának keretei közt az emberről elmondható. Nietzsche szembe kell néznie a nehézséggel, melyet a nyelv támaszt: a nyelv, mely egyedül rendelkezésére áll, nagyon is át van itatva a nyelv-metafizika előfeltevéseivel. Ennek ellenére nem mond le arról, hogy továbbra is a gyanúba keveredett szavakat használja, ám eközben nem adja fel azt a reményt, hogy a szavak megszabadulhatnak az általuk hordozott metafizikai jelentésektől, ahogy az például az „akarat” szó esetében már megtörtént. Mindenesetre a gyakori idézőjel-használat, az egyes fogalmak (a szubjektum mellett pl. az okság vagy a cél) újra és újra megisméltető kritikája arra szolgál, hogy emlékeztesse az olvasót: itt az egyes szavaknak a megszokottól eltérő értelmével találkozunk.<sup>414</sup>

Foucault tehát akkor ítéli meg jól Nietzsche filozófiáját, amikor úgy látja, hogy benne a nyelvre irányuló figyelem nem hozza magával a radikális váltást, melyet az ember eltűnése jelentene: legalábbis amennyiben az ember eltűnése alatt nem egyszerűen fogalmának megváltozását, hanem e fogalomnak a diskurzust meghatározó szerepéből való kiszorulását értjük. Foucault Nietzsche önértelmezései, elsősorban az *Ecce homo* alapján ítélte úgy, hogy a fordulat Nietzsche filozófiájában még nem teljesedett be,<sup>415</sup> ám a fentiek alapján elmondható, hogy *A bálványok alkonya* és *A morál genealógiája* elemzései is emberközpontúak maradnak. Pedig Nietzsche *A bálványok alkonyában* bizonyos szempontból közelebb áll Foucault-hoz, mint *A morál genealógiájában*: az Én eltűnése itt fogalmi síkon zajlik le, ha rögtön fel is váltja azt egy új ember-fogalom, és az Isten és az ember (Én) eltűnése is szorosabb kapcsolatba kerül egymással, mint *A morál genealógiájában*. Hiszen Nietzsche itt maga használja fel a szubjektum kritikáját Isten és a másvilág kritikájához, és ezzel maga kapcsolja össze egymással a szubjektumba, azaz az Énbe és az Istenbe vetett hitet. És talán itt lelhető fel az a pont is, ahol Isten és ember összetartoznak: az ész-metafizikában, és talán innen tekinthető haláluk is szinonimnak, amennyiben az ész-metafizika vége mindkettő eltűnését eredményezné. Csak hogy Foucault ezt az értelmezést kizárja, amikor Nietzsche Istent és a grammatikai szubjektumkritikát összekapcsoló mondatát a 19. századi gondolkodás körébe utalja.

Kétségtelen, hogy bár Nietzsche *A morál genealógiájában* vagy *A bálványok alkonyában* megfogalmazott gondolatai sem illeszkednek teljes egészükben az ember, illetve a szubjektum halálának elméleti kereteibe, a leghatározottabban késői önértelmezései szegülnek szembe a szubjektumkritikát az életmű egészére kiterjeszteni kívánó értelmezéssel – ahogy már Foucault is észrevette. Különösen az *Ecce homo* Nietzsche személyiségét középpontba állító, a filozófus életét és művét egyszerre és egymásból értelmező önstilizációi, valamint az 1886-ban írott, az életmű darabjait egymáshoz kapcsoló, a műveket az életút stációiként bemutató előszavak állnak ellentétben nem csak a Barthes és Foucault által képviselt szerző-kritikával, de az annak alapjául szolgáló szubjektumkritikával is. Nietzsche számára láthatóan nem jelentett problémát az a feltételezés, hogy szerző és művei bensőséges kapcsolatban állnak egymással, és nem próbálta műveiben elrejteti saját személyisége nyomait.<sup>416</sup> A személyiségnek ez a középponti helyzete *A bálványok alkonya* imént vázolt elemzéseivel sem látszik egyszerűen összeegyeztethetőnek, és úgy tűnik, ellentétben áll a grammatikai alapú szubjektumkritikával is.<sup>417</sup> Az alábbiakban a

<sup>414</sup> Hasonlóan vélekedik Eric Blondel is. V.ö. Eric Blondel: Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: *Nietzsche-Studien* 1981/1982. 537.o.

<sup>415</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 342.o.

<sup>416</sup> Sőt, az *Ecce homo*ban kimondottan saját személyiségét állítja a középpontba, saját portréjának megrajzolásához pedig korábbi írásait is fölhasználja, azokat önmaga öntudatlan *memoire*-jaiként olvasva. Lásd erről korábbi írásomat: Kővári Sarolta: A filozófia személyessége. Adalék az *Ecce Homo* értelmezéséhez, in: *Pro Philosophia Füzetek* 2015. 115–128.o. A személyiség fogalmához Nietzsche-nél lásd még Cristian Benne és Enrico Müller átfogó tanulmányát: *Das persönliche und seine Figuren bei Nietzsche*, in: uő-k: *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Schwabe Verlag, Basel, 15–67.o.

<sup>417</sup> Az ellentét azonban nem olyan éles, amilyennek első pillantásra látszik, az *Ecce homo* önértelmezéseit Nietzsche szubjektumkritikájából vezeti le például Roberto Sanchiño Martínez. Roberto Sanchiño Martínez: „Aufzeichnungen

szubjektumkritika és az individualitás ünneplése közt feszülő ellentét csíráját *A tragédia születésében* szeretném felmutatni.

### 3. Szubjektum és individuum

#### 3.1. A tragédia születése

Nietzsche első nyomtatásban megjelentetett filozófiai művére véleményem szerint teljes mértékben érvényes Philippe Lacoue-Labarthe megállapítása: „*A tragédia születése* [...] nem egy szöveg. [...] [B]enne olyan diskurzusok keresztezik egymást és keverednek, melyek nem igazán egyeznek meg egymással, nem fedik egymást, és melyek törekeny kibékítéséhez hiperbolikus »ékszólásra« – és/vagy egy bizonyos dialektika segítségére – van szükség.”<sup>418</sup> A diskurzusok eme sokféleségében egymás mellett él többek között egy nagyban a schopenhaueri metafizikának elkötelezett esztétikai metafizika, a Wagner-kultusz, és egy, a kiemelkedő individuális teljesítményeknek a történelem alakulásában komoly szerepet biztosító történeti elbeszélés. Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, hogy a két utóbbi diskurzus az elsőként említett metafizikáétól eltérő szubjektumfelfogást tudhat magáénak.

Az esztétikai metafizika *A tragédia születésének* (egyik) uralkodó szólama. A megnevezés magából a műből származik,<sup>419</sup> ahogy a szakirodalomban szintén elterjedt, művész-metafizika kifejezés is, amelyet Nietzsche később – már kritikusan – használ első könyvével kapcsolatban.<sup>420</sup> A könyv művész-metafizika, mert „minden történés háttérében [...] csak valamely művész-értelmet és mögöttes értelmet lát – egy istent, ha úgy tetszik”<sup>421</sup>. Bár ez a metafizika nem mentes minden ellentmondástól, megkísérlem fő vonásait röviden felvázolni, hogy a benne rejlő szubjektumfelfogáshoz közelebb kerülhessek. Ahogy az iménti Nietzsche-idézet elárulja, a metafizika központjában egy istenszerű lény áll; ezt Nietzsche *ős-egynek* nevezi, megvilágítására azonban a mű különböző szakaszaiban számos fordulatot használ, például: „ténylegesen-létező”,<sup>422</sup> a világ szíve,<sup>423</sup> világ-géniusz,<sup>424</sup> „az egyedül ténylegesen és valóságosan létező szubjektum”,<sup>425</sup> *ős-művész*<sup>426</sup>, *öslényeg*,<sup>427</sup> *ősanya*,<sup>428</sup> „a természet legbensőbb magja”<sup>429</sup> stb. Mindezek a kifejezések már így, szövegkörnyezetükből kiragadva is rámutatnak az *ős-egy* néhány jellemzőjére: ez a létező alkotja a világ lényegét és középpontját, sőt, ez az egyetlen valóságos létező, vagyis egyedüli, egység, ő van mindenben, ő a világ teremtője („*ősanya*”, „*ős-művész*”), és nem utolsósorban szubjektum. A természetnek ez a „legbensőbb magja” egyben a világ magában valója is, és mint ilyen, számunkra csak különleges tapasztalat által, és csak részlegesen megismerhető, az általunk érzékelt világ pedig csupán ennek a létezőnek a jelensége. Az *ős-egy* a schopenhaueri akarat fogalmával rokon – Nietzsche több ponton akaratként, vagy világakaratként is utal rá, idézőjelben vagy anélkül<sup>430</sup> –, ám számos vonásában el is tér az elődjéül szolgáló fogalomtól.<sup>431</sup>

---

*eines Vielfachen.*” *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2013. A nietzschei szubjektumkritika keretében értelmezi az *Ecce homō*t Daniela Langer is, v.ö. Langer: i.m. 168–175.o.

<sup>418</sup> Philippe Lacoue-Labarthe: *Der Umweg*, in: Werner Hamacher (szerk.): *Nietzsche aus Frankreich*, Philo, Berlin/Wien, 2007. 141-142.o.

<sup>419</sup> Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 49.o. Fordította: Kertész Imre.

<sup>420</sup> I.m. 8., 13. és 18.o.

<sup>421</sup> I.m. 13.o.

<sup>422</sup> I.m. 42.o.

<sup>423</sup> I.m. 49. o

<sup>424</sup> I.m. 51.o.

<sup>425</sup> I.m. 53.o.

<sup>426</sup> I.m. 54.o.

<sup>427</sup> I.m. 138.o.

<sup>428</sup> I.m. 137.o.

<sup>429</sup> I.m. 42.o. A fordítást módosítottam. K.S.

<sup>430</sup> V.ö. pl. i.m. 41., 136., 147. és 198.o. Világakaratként: i.m. 138., 142. és 174.o.

A schopenhaueri metafizika alapfogalmait Nietzsche esztétikai kategóriák segítségével értelmezi át, az ős-egy és jelensége, a világ közt fennálló viszonyt esztétikaiként írja le: az ős-egy a világ alkotójaként és befogadjaként, míg a világ maga az ős-egy művészi produktumaként érthető meg.

[A] művészet egész színjátéka nem a jobbitásunk és a nevelésünk, a művelődésünk céljából adatik elő, sőt [...] a művészet világának még csak tényleges alkotói sem mi vagyunk: bizvást hihetjük azonban, hogy a tényleges alkotó számára mi már képek vagyunk és művészi projektumok, és hogy legmagasabb rendű méltóságunk műalkotás voltunk jelentősége.<sup>432</sup>

A művészi alkotás tehát nem elsősorban emberi tevékenység, maga az ember is (a világgal együtt, amelynek része) egy alkotó-teremtő lény művészi alakításának, művészi játékának eredménye.<sup>433</sup> Nietzsche *A tragédia születésének* első fejezetében vizsgálja a művészet két, egymással ellentétes elvét, az apollónit és a dionüszoszt „olyan művészi erőforrásokként [...], melyek magából a természetből törnek fel, emberi művészkéz közvetítése nélkül”.<sup>434</sup> Mint ismeretes, az apollónit Nietzsche az álom, a dionüszoszt pedig a mámor példáján keresztül világítja meg; az előbbit a képek, a szép látszat, az individuáció művészeteként, az utóbbit pedig a nem-képszerű művészetként (zeneként), a *principium individuationis* szétszakadásaként, a fájdalom és a gyönyör keverékeként határozza meg. Ám a föntebbi idézet azt mutatja, hogy az ember a mámor és az álom állapotaitól függetlenül is műalkotás az ős-egy szemében, és méltóságát, rendeltetését, létének értelmét éppen ez adja meg, hiszen: „a létezés és a világ csakis *esztétikai jelenségként* nyeri el örök igazolását”.<sup>435</sup>

Az ős-egy Nietzsche szerint a világot a saját megváltására hozza létre:

Minél inkább felfigyelek ugyanis a természet e mindenható művészösztönére, az abban munkáló vágyra, hogy látszatot teremtsen s megváltásra találjon benne, annál elkerülhetetlenebbnek érzem a metafizikai feltevést, hogy a ténylegesen-létezőnek, az ős-egynek, lévén ő egyszersmind az örökké-szenvedő és az ellentmondásos is, a révült vízióra, a gyönyörteli látszatra állandó megváltása érdekében van szüksége: mely látszatot mi, akik teljesen abban élünk és abból állunk, a ténylegesen-nemlétezőnek kényszerülünk érezni, azaz az időben, térben és oksági viszonyok közt zajló szakadatlan levésnek, folyamatnak, más szóval a tapasztalati valóságnak.<sup>436</sup>

Az idézett szakaszban jól látható, hogy Nietzsche a kanti-schopenhaueri ismeretelmélet talaján áll: a világ számunkra értelmünk formái, tér, idő és okság által adott – Nietzsche Schopenhauertől veszi

---

<sup>431</sup> Isztray Simon kifejezetten úgy vélekedik, hogy „Nietzsche az ős-egy metafizikai elvére épülő koncepcióját a schopenhaueri akaratófogalom revíziója révén dolgozta ki”. Isztray ezért az ős-egy fogalmának tisztázása szempontjából megtévesztőnek tartja, hogy Nietzsche *A tragédia születésében*, ellentétben ennek előmunkálataival, az akarat fogalmát legtöbbször schopenhaueri értelemben használja; az előmunkálatokban ugyanis az akaratot kritikusan a legáltalánosabb jelenségformának tekinti. Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*, L'Harmattan, Budapest, 2011. 32-33.o. Mivel azonban az ős-egy fogalma, mint ahogy a rá épülő metafizika is sok szempontból meglehetősen kifejtetlen marad *A tragédia születésében*, a schopenhaueri párhuzamot megvilágító erejűnek is tartom. Persze abban egyetértek Isztrayval, hogy a két fogalom semmiképpen sem azonos egymással. Az akarat kritikájához Nietzsche jegyzetfüzeteiben lásd még Friedhelm Decher: *Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie” im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers*, in: *Nietzsche-Studien* 1985. 116.o., valamint Friedrich Nietzsche: *A szó és a zene*, in: Salyámosi Miklós (szerk): *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981. 304.o. Fordította: Petra Szabó Gizella. A kötet a fordítás alapjául szolgáló forrást nem adja meg, a szöveg két, *A tragédia születése* előmunkálatai közé tartozó feljegyzés kompilációja. A két feljegyzés a kritikai kiadásban: Frühjahr 1871. 12[1] in: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, 7. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 359–369.o., valamint Ende 1870-April 1871. 7[127] uo. 185–190.o.

<sup>432</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 54.o.

<sup>433</sup> „A tragikus mítosznak kell tanúbizonyságot tennie arról, hogy a csúf és a diszharmonikus is művészi játék csupán, melyet az akarat játszik önmagával, önmagának, életöröme örök bőségében.” I.m. 198.o. És nem sokkal később: „a dionüszoszi tünemény [...] újra meg újra elének tárja, miként folyik az individuális világ játékos romba döntése az ösgyönyör túlcsonduló kitéréseképpen, mint ahogy a homályos szavú, mély Hérakleitosz gyermekhez hasonlítja a világteremtő erőt, aki játszadozván köveket rakosgat össze és szed széjjel, homokhalmokat emel majd rombol le ismét.” I.m. 199.o.

<sup>434</sup> I.m. 31.o.

<sup>435</sup> I.m. 54.o.

<sup>436</sup> I.m. 42.o.

át, hogy világszlelésünket alapvetően e három forma határozza meg.<sup>437</sup> Ezzel az érzékeléssel áll szemben az ő-egyé, az örök és változatlan lényé, aki a világ mögött áll: a keletkezés világa az ő szempontjából apollóni művészetként, gyönyörteli látszatként jelenik meg. A keletkezés világát tehát Nietzsche egyrészt az ő-egy örökkévalóságával, másrészt az ő-egy világra vetett tekintetével ellenpontoszza. Ez a tekintet alapvetően esztétikai, és elérhetetlen maradna az ember számára, ha nem lenne képes a művészet tapasztalatára.

Maga az ő-egy, ez az örökkévaló lény azonban, úgy tűnik, korántsem tökéletes és önmagával megelégedett. Örökké-szenvedő és ellentmondásos, megváltásra, a világra, a látszat világára szorul. Nietzsche itt számos kérdést magyarázat nélkül hagy, így például nem tisztázza, hogy honnan az ő-szenvedés és az ő-ellentmondás az ő-egyben. Friedhelm Decher arra mutat rá, hogy ez a vonás Schopenhauertől került át Nietzsche-höz: az önmagával való meghasonlás [*Entzweiung*] ugyanis a schopenhaueri akarat fogalmában is alapvető.<sup>438</sup> Schopenhauer szerint az akarat, mely folyamatosan önmaga újabb és újabb, egyre magasabb fokon való objektíválására törekszik, az újabb szinteket mindig a korábbiak rovására hozza létre. Ám „nincs harc nélküli győzelem”, az alacsonyabb szintek ellenállást fejtenek ki, és a magasabb szintek folyamatosan küzdenek az alacsonyabbakkal önmaguk fenntartásáért. Az akarat a különböző fokokon megsokszorozódva önmagával kerül szembe, a természetben az állandó viszály nem más, mint az akarat önmagával való meghasonlása.<sup>439</sup> „[Hiszen] az akaratnak önmagából kell táplálkoznia, mivel kívül semmi sincsen, és ez egy éhes akarat. Innét a hajsza, a szorongás és a szenvedés.”<sup>440</sup> Az állandó viszály, az akarat önmaga ellen fordulása különböző alakjaiban felelőssé tehető tehát a szenvedésért is, mely Schopenhauer szerint az élet lényegi velejárója. A szenvedés oka azonban végső soron az, hogy a világakarat: cél nélküli, és soha ki nem elégíthető törekvés.

Mert minden törekvés a hiányból, a maga állapota felett érzett elégedetlenségből fakad, tehát szenvedés, amíg ki nem elégül; de semmi kielégülés nem tartós, ellenkezőleg, újabb törekvés kezdőpontja lesz belőle. A törekvés pedig, látjuk, mindenütt akadályokba ütközik, harcol; ekképp tehát mindegyre szenvedés: nincs végső célja a törekvésnek, nincs tehát mértéke és célja a szenvedésnek.<sup>441</sup>

Úgy tűnik, mindez a jelenségek világára korlátozódik, ám ahogy Decher rámutat, Schopenhauer egyes megfogalmazásai arra utalnak, hogy a meghasonlás, ami a világban megjelenik, magában az akaratban is fellelhető:

*egyik jelenségében fokozott jóllétét keresvén, a másikban nagy szenvedést idéz elő, és így, heves kénysertől hajtva, fogát saját húsába vágja, nem tudván, hogy mindegyre magát sebesíti ilyesképp, az individuáció médiumán keresztül, az önmagával való viszályt nyilvánítja, azt, amit bensőjében hordoz.*<sup>442</sup>

Valószínű tehát, hogy Nietzsche Schopenhauer filozófiájának ezekre az elemeire támaszkodott, amikor a saját magában valóját ellentmondásosként és fájdalommal teliként írta le.

Ám Schopenhauerrel ellentétben a világot Nietzsche nem az akarat céltalan törekvéseként, hanem az ő-egy megváltásának eszközeként értelmezi. Itt azonban mindjárt jelentkezik még egy probléma: Nietzsche ugyanis a világban jelen lévő fájdalomért több helyen is az individualizációt teszi felelőssé. Erre már a görög dionüszoszi művészet bemutatásakor utal – ebben a természet „akárha az individuumokra való szétdarabolódását panaszolná, sóhajtozná el”,<sup>443</sup> – legegyértelműbben azonban a Dionüszosz-mítosz elemzése kapcsán fogalmazza meg azt, hogy itt

<sup>437</sup> V.ö. Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, Osiris, Budapest, 2002. 36.o. Fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső.

<sup>438</sup> Decher: i.m. 117.o.

<sup>439</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 192-193.o.

<sup>440</sup> I.m. 201.o. Részben Decher is idézi, Decher: i.m. 117.o.

<sup>441</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 376.o.

<sup>442</sup> I.m. 426.o. idézi: Decher: i.m. 119.o. Az utolsó kiemelés tőlem. K.S. Decher szerint még Hérakleitosz lehetett hatással Nietzsche-re abban, hogy az ő-egyét ősellentmondásként fogja fel, jöllehet, Decher úgy véli, Nietzsche ebben az időben Hérakleitoszt is alapvetően Schopenhauerre keresztül értelmezte, ezért hatását másodlagosként értékeli. Decher: i.m. 118.o.

<sup>443</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 34.o.



ok-okozati viszonyról van szó: az isten feldarabolása mutatja meg, hogy „minden szenvedés forrását és ősoját az individuációban, e már önmagában is elvetendő állapotban kell látnunk.”<sup>444</sup> A művészetnek ezért az individualizáció fájdmától kell megváltania: apollóni művészetként (eposzként, képzőművészetként) azáltal, hogy benne az individuáció mint szép látszat felmagasztosul,<sup>445</sup> dionüszoszi művészetként (zeneként) pedig azáltal, hogy benne az ember az ősegygyel egyé válna, saját individuális létezéséről megfélekezve ráébred a jelenségvilág lényegteleniségére és a világ lényegének örök létezésére.<sup>446</sup> És ugyanez a dionüszoszi érzés az uralkodó a két művészeti elv egyesüléséből született műalkotásokban, a lírában és a tragédiában is, amelyekben a saját individualitásáról megfélekezett egyén az ősegygyel azonosulva az apollóni képeket dionüszoszi érzéseinek esetleges, egymással felcserélhető szimbólumaiként alkalmazza.<sup>447</sup> Mindez azonban sehogy sem vág össze azzal a fentebb idézett szakasszal, amely szerint az ősegygy a világot látszatként, apollóni művészetként, azaz a *principium individuationis* formáiban teremti meg – a maga szenvedésének megváltásaként.

Margot Fleischer ezt a problémát azzal hidalja át, hogy *A tragédia születésében* a megváltás két szintjét különíti el egymástól: az első az ősegygyre irányul, a második az emberre. Fleischer az ősegygyet a dionüszoszi fogalmának felelteti meg, és Decherrel ellentétben nem az ősfájdmát magyarázza az ősegygyből, hanem megfordítva: az ősellentmondást az ősegygy dionüszoszi, azaz egyszerre szenvedő és gyönyörteli jellegében látja. Ám Fleischer feltételezi, hogy az ősegygy eredendő, „megváltás előtti” állapotában a fájdalom az uralkodó, ezért van szüksége az ősegygynek arra, hogy kifelé forduljon, és létrehozza a világot, és ezáltal megváltsa önmagát. Fleischer szerint csak a jelenségvilág létrehozásával jön létre „olyan ősegygy, mely az ősfájdmát ellensúlyát képezheti”<sup>448</sup>. A világ létrejöttével azonban újabb szenvedés keletkezik az individuációval, amelyet az ősegygy teremtményeinek kell elszenvedniük. Ez azonban magát az ősegygyet sem hagyja érintetlenül, mivel a jelenségek az ősegygy jelenségei. Ezért van szükség az ember által létrehozott művészetekre, hogy a jelenségvilág is megválthassa önmagát. Az ember ezáltal tölti be a maga rendeltetését: a művészet folyamatos továbbélésre készíti, és élete által részese marad az ősegygy megváltását célzó látszat-világnak.<sup>449</sup>

Ez a rekonstrukció sem mentes azonban minden ellentmondástól, ahogy Fleischer maga is jelzi: a világ létrehozásához ugyanis a dionüszoszi felfogott ősegygyek egy rajta kívül álló formaelvre, az apollónira van szüksége.<sup>450</sup> Ez pedig azért problematikus, mert Nietzsche az ősegygyet a schopenhaueri akarat mintájára a minden létező dolog lényegét alkotó *egyetlen* valódi létezőként írja le. Ez véleményem szerint arra világít rá, hogy Fleischer eljárása a *Ding an sich* és a dionüszoszi elv azonosításával túlzó. Igaz, hogy az apollóni és a dionüszoszi ellentéte párhuzamba állítható a jelenség és a magában való dolog fogalmaival, hiszen Apollón a *principium individuationis* istene, aki „csak egyetlen törvényt ismer, az individuumot, azaz az individuum határainak betartását, a hellén értelemben vett mértéket”,<sup>451</sup> Dionüszosz viszont „az egyén megsemmisítésére törekszik, feloldására és a misztikus egységérzet útján végbemenő megváltására”<sup>452</sup>, és az ősegygyel való egység élménye révén az egyént a világ lényegének megtapasztalásához segíti hozzá, ám ezzel a lényeggel mégsem lehet egy, mivel ennek mint ősegygy az apollónit és a dionüszoszit is magában kell foglalnia. Ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy az ősegygy az apollóni-dionüszoszi kettőseként írható le, bár Fleischer számára, aki azért helyezi a dionüszoszi ősegygy apollónnal való egyesülését a jelenségvilágon kívülre, mert úgy gondolja, hogy *A tragédia születésében* a világ a tragikus műalkotás mintájára érthető meg, az ősegygy pedig

<sup>444</sup> I.m. 87.o.

<sup>445</sup> I.m. 181.o., 137.o.

<sup>446</sup> I.m. 136-137.o.

<sup>447</sup> I.m. 50-51.o.

<sup>448</sup> Margot Fleischer: Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der „Geburt der Tragödie”, in: *Nietzsche-Studien* 1988. 82.o.

<sup>449</sup> V.ö. Fleischer: i.m. 82-85.o.

<sup>450</sup> I.m. 83.o.

<sup>451</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 44.o.

<sup>452</sup> I.m. 31.o.

ennek megfelelően apollóni-dionüszoszi művészként gondolandó el,<sup>453</sup> ez a megoldás kézenfekvő lenne. Mindenesetre Fleischernek valószínűleg igaza van abban, hogy a világmegértés legmagasabb fokát *A tragédia születése* szerint a tragikus műalkotás közvetíti. Az a tapasztalat, amelyet Nietzsche a *Trisztán és Izolda* elemzésében ír le: az apollóni képek önmagukon túlmutató jelképisége és a háttérükben megbúvó lényeg egybevág a könyv metafizikai tanításával, és a filozófiai tehetséggel megáldott ember hétköznapi során is fellépő élményére emlékeztet, arra az érzésre, hogy „a mögött a valóság mögött is, amelyben létezünk és ténykedünk, egy második, teljesen más valóság rejtőzködik”<sup>454</sup>.

Az analógia a dionüszoszi-apollóni művész és az ő-egy között Nietzsche szerint is fennáll, erről a következőket olvashatjuk *A tragédia születésében*:

a művésztől való egész tudásunk tisztán illuzórikus, hiszen a tudásban tudóként mi nem vagyunk egyek és azonosak azzal a lényel, aki a művészet e színjátékában mint annak egyetlen alkotója és nézője örök élvezetét leli. Csak mikor a művészi nemzés aktusa során a géniusz a világnak ezzel az ő-művészevel összeforr, akkor tud csak meg valamit az örökké egylényegű művésztől; mert ebben az állapotában ő most csodálatosképpen olyan, mint az a mesebeli szörny, aki megfordítja a szemét, és önmagát nézheti: most egyszerre szubjektum és objektum, egy személyben költő, színész és néző.<sup>455</sup>

A művész tehát szubjektum és objektum egységét éli át, ami közelebből úgy érthető, hogy saját individuális énjétől eltávolodva az ő-egy szemléletével egyesül, és önmagát, mint jelenséget a többi jelenséggel együtt kívülről, nem saját szubjektumának, hanem az ő-egynek a perspektívájából objektumként nézheti. A lírában, melynek tárgyalásába e sorok ékelődnek, a költő éppen saját individuális énjében találja meg azt az *esetleges példát*, amelyben minden szubjektivitástól mentes dionüszoszi élményét megénekelheti.<sup>456</sup> Ugyanakkor az is látható, hogy a szubjektum és az objektum eme azonosságának az ő-egyre is jellemzőnek kell lennie, sőt, az ő-egynek minden bizonnyal éppen ebben az azonosságban kell állnia, mivel – a schopenhaueri akarathoz hasonlóan – rajta, mint a világot kitevő egységen kívül nem lehet más. Ezt az azonosságot Nietzsche egyfelől az ember szempontjából mint az individuális és az általános szubjektum azonosságát, másfelől pedig esztétikai kategóriákkal mint a költő, a színész és a néző azonosságát írja le.

Az egység itt egyben megkettőződést (sőt megháromszorozódást) jelent: az ember, miközben legbenső lényegével (a világ lényegével) válik azonossá, eltávolodik önmaga esetleges, individuális énjétől, elveszíti köznapi identitását, és átadja magát valami másnak. Az ő-egy szempontjának átvételével minden létező azonosságát éli át, és saját individuális énjét csupán mint a világban zajló színjáték egyik résztvevőjét pillantja meg. A részvétel és az önfeledés a dionüszoszi művészet lényeges elemei, és Nietzschét már *A tragédia születésének* előmunkálatai során is érdekli az a probléma, hogy hogyan lehet valaki egyszerre a történések szemlélője és részese,<sup>457</sup> azaz hogyan tehet szert arra a perspektívára, amelynek révén képes lesz arra, hogy azt, amit átélt, műalkotásként formálja meg. „[A] dionüszoszi művész alkotása játék a mámorral” – írja a *Dionüszoszi világnézet* című írásában. „A Dionüszosz tisztelőnek egyszerre kell mámorosnak lennie és egyben kívülről látnia önmagát. Nem a mámor és a megfontoltság váltakozásában, hanem egymásmellettségükben mutatkozik meg a dionüszoszi művészet.”<sup>458</sup> *A tragédia születésében* Nietzsche már nem kutatja ezt a problémát a tisztán dionüszoszi műalkotás tekintetében, a dionüszoszi-apollóni művészet tapasztalatában azonban ez a kettősség válik láthatóvá: egyszerre alkotónak és műalkotásnak lenni, ezt az ember az ő-eggyel való egyesülése révén, az ő-egy perspektívájának átvétele által éli meg. Bár itt elsősorban az ember megismerés-lehetőségeinek kitágulásáról van szó, az itt megélt tapasztalatok szolgáltatnak az ember számára ismereteket az ő-

<sup>453</sup> Fleischer, *i. m.* 83. o.

<sup>454</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 26.o.

<sup>455</sup> *I. m.* 54.o.

<sup>456</sup> *I. m.* 49.o.

<sup>457</sup> Ez a probléma a művészetivel analóg filozófiai tevékenységet, tehát Nietzsche saját megszólalásának lehetőségét is érinti.

<sup>458</sup> Friedrich Nietzsche: *A dionüszoszi világnézet*, in: *Pro Philosophia Évkönyv*, 2011. 34.o. Fordította: Kővári Sarolta.

egyről is, amely ezek szerint a dionüszoszi-apolllóni művészhez hasonlóan nem egyszerűen kívülállóként, nézőként vagy alkotóként viszonyul a világhoz, hanem színészként, vagyis annak résztvevőjeként is.

A szubjektum és az objektum azonosságának esztétikai kategóriákba való átírása kapcsán két dolog tűnik szembe: egyrészt, hogy itt az azonosság hármas (az ember egyszerre „költő, színész és néző”),<sup>459</sup> másrészt, hogy ebben a hármas azonosságban a műalkotás, illetve az objektum helyén szintén egy alkotó szubjektum, a színész áll. Pedig Nietzsche fogalmazhatna másként is. Schopenhauer, aki *A világ mint akarat és képzet*ben a világot szintén színjátékhoz hasonlítja, a hasonlatban személyekről beszél:

a világban minden úgy van valahogy, ahogy Gozzi drámáiban, hol is mindig ugyanazok a személyek lépnek fel, ugyanoly szándékkal és ugyanegy sorssal: a motívumok és az események, persze, minden darabban mások s mások; de az események szelleme azonos<sup>460</sup>.

Természetesen Nietzsche *A tragédia születésében* Schopenhauerrel ellentétben nem a világban zajló események szüntelen egyformaságára akarja felhívni a figyelmet, a szóhasználat különbsége mégis jelentésteli: a színész ugyanis Nietzsche szerint már maga is a dionüszoszi jelenség részese, maga is „elvarázsolt”, valaki mássá vált, ez művészetének lényege.<sup>461</sup> A tragédia dionüszoszi alapjelensége éppen ez, ez mutatkozik meg a karban, mely a tragédiában egyben a néző és a színész egységét testesíti meg.<sup>462</sup> A színész azonban, akire az itt elemzett hármasság kapcsán utal Nietzsche, nem annyira a szatírkar egyik tagjával, inkább az apollóni színpadvilág alakjaival párhuzamos. Ezek a jelenetek Nietzsche szerint csupán látomások, míg „az egyetlen »realitás« a kar, mely e látomást önmagából létrehozza”;<sup>463</sup> de magának a színpadon szereplő színésznek ezzel tisztában kell lennie. Az ős-egy és a vele összeforrt művész perspektívája voltaképpen a közönséget is magában foglaló kar perspektívája, vagyis már eleve a részvétel és a kívülállás kettős perspektívája. „Valami olyasmi, mint álmodni és az álmodást közben álomként érzékelni”<sup>464</sup> – ez a hasonlat „A dionüszoszi világnézet”-ben még a *dionüszoszi* művészet tapasztalatának megvilágítására szolgál.

*A tragédia születésében* azonban már az apollóni élményeként jelenik meg – jóllehet, ez sem előzmények nélküli, az álom alapvetően *A dionüszoszi világnézet*ben is az apollóni művészet analógiájául szolgál, és élvezhetőségének ott is fontos eleme, hogy látszatként érzékeljük.<sup>465</sup> Nietzsche tehát csak következetesebbé válik, amikor *A tragédia születésében* az álmodást pusztán az apollóni művészethez köti, és az utóbbi kapcsán írja:

S korántsem csupán a kellemes és jóleső képek tárulnak fel előtte ilyen beszédes érthetőséggel: a komoly, a zavaros, a szomorú, a sötét képek is, a véletlen ingerkedései, a szorongó aggodalmak, egyszóval elvonul előtte az élet egész »isteni színjátéka«, az *Inferno*-val együtt, s nemcsak árnyjáték módján – mert hiszen az álmodó benne él e jelenetekben, és azok szenvedő részese – ám ugyanakkor mégis a látszat illékony érzetével; és talán akadnak néhányan, akik, mint én,

---

<sup>459</sup> Ez a hármas azonosság szigorúan véve csupán a líra tapasztalata: a lírikus önmagát objektumként, kívülről látja, mint színészt, miközben költőként örökíti meg, amit lát. Nietzsche már annak kapcsán is nehézségekbe ütközik, hogy ezt a tragédiára vigye át: néző és színész egységét még sikerül a szatírkaron keresztül megteremtenie (Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 70-73.o.), ám a költőt már nem sikerül meggyőzően beleírnia ebbe az azonosságba (v.ö. i.m. 72.o.), és a feladat eleve megoldhatatlannak látszik, lévén a görög tragédia nem improvizatív alkotás. A dionüszoszi műalkotásban szintén tetten érhető befogadó és alkotó az ős-egyben való azonosulásának gondolata: „Hogy valamennyi szimbolikus erőnek ezt az általános felszabadulását magába fogadhassa, az embernek már el kellett jutnia az önlemondásnak arra a magaslatára, amely ezekben az erőkből akar szimbolikus kifejezést nyerni: a dithürambikus Dionüszosz-imádót így tehát csakis a magafajta elragadtatottak értették meg!” (I.m. 35-36.o.) Innen az apollóni önszemlélés eleme hiányzik, ám Nietzsche egyes leírásaiban mintha ez is biztosítva lenne a dionüszoszi elemnek önmagában is. Lásd pl. a 17. fejezet bevezetőjét, ahol a másutt a tragédia számlájára írt „metafizikai vigasz” egyedül a dionüszoszi hatásaként jelenik meg. (I.m. 137-138.o.) Az apollóni művészetekben az álom szolgál az egység érzékeltetésének hasonlatául, de az egység ebből a perspektívából aligha átérelhető. Erre még vissza fogok térni.

<sup>460</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 234.o.

<sup>461</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 72-73.o.

<sup>462</sup> V.ö. i.m. 70.o.

<sup>463</sup> I.m. 74.o.

<sup>464</sup> Nietzsche: *A dionüszoszi világnézet*, i.k. 34.o.

<sup>465</sup> I.m. 33.o.

emlékeznek rá, hogy az álom veszedelmei és rémségei közepette időnként bátorítóan és eredményesen így bíztatták magukat: Hisz ez csak álom! Szeretném tovább álmodni!<sup>466</sup>

Mindez azonban azt is jelenti, hogy az átélés és a kívülállás együttes tapasztalata az apollóni művészetben is adott. Éppen ezért tudja Nietzsche az ős-egy világhoz való viszonyát az álom segítségével megvilágítani, bár az apollóni művészetben az ős-egy perspektívájának tapasztalata nem lehet elérhető a művész számára, mivel ebből hiányzik az ős-eggyel való egységének tapasztalata. Amit az apollóni művész átél, aminek részese, miközben szemléli is, az a *principium individuationis* világa. Az álom magyarázatakor ezért Nietzsche nem is állítja, hogy az ős-egy perspektíváját elérnénk, hanem arra buzdít, hogy:

[a] tapasztalati létezésünket, miként általában a világét is, fogjuk fel úgy, mint az ős-egy pillanatról pillanatra előállított képzetét, s akkor az álomban most a *látszat látszatát*, következésképp a látszatra irányuló ösvágy még magasabb fokú kielégülését kell látnunk.<sup>467</sup>

Ennek kapcsán mégis számos probléma merül fel. *Először is* kérdéses, hogy az ős-egy az apollóni vagy az apollóni-dionüszoszi művész viszonyában áll-e a világgal. *Másodszor*, ha az álomnak az apollónihoz kapcsolásában következetes is Nietzsche, abban már nem az, hogy az álmot színjátékhoz hasonlítja, mert így a színjátékot az apollóni művészetrel hozza összefüggésbe, miközben később, Euripidész példáján azt mutatja be, hogy a pusztán apollóni elemekre építő tragédia nem megvalósítható. Euripidész azáltal, hogy kiküszöböli a tragédiából a dionüszoszi elemet, az apollónit is elveszíti, és végül egy művészietlen irányzat, az esztétikai szókratizmus megalapozója lesz.<sup>468</sup> *Harmadszor* Nietzsche a könyv más szakaszaiban az apollónihoz egyáltalán nem köti hozzá a megélésnek és a szemlélésnek azt az egységét, amit az álom-analógiában, valamint az ős-eggyel vont analógiában: „A drámai eposz költője éppoly kevésbé tud összeolvadni képeivel, mint az epikus rhapszódosz: mindig csak a higgadt, mozdulatlan, tág tekintetű szemlélés marad, az a szem, amely maga előtt *látja* a képeket.”<sup>469</sup> A drámai eposz éppen ezért válik műalkotásként lehetetlenné. Miután a megélés és a szemlélés egységét az eposzsal ellentétes művészeti ágak, a líra és a tragédia követelik maguknak, nyilvánvalóvá válik, hogy azt a kérdést, hogy az apollóni műalkotások hogyan nyerik el a világra irányuló „objektív”, művészi pillantásukat, Nietzsche egyáltalán nem dolgozza ki, csupán elfedi az álom-analógia segítségével. Márpedig ez annál inkább szükséges lenne, mivel Nietzsche bemutatásában – ellentétben az általa kritizált kortárs esztétikákkal – nem a líra, hanem az apollóni művészet kerül közel a művésztől távol tartandó individualitáshoz, mégpedig azáltal, hogy „az individuum határainak betartását”, a mértéket, és az önismeretet állítja törvényül.<sup>470</sup>

Mindezeket a problémaköröket most nem vizsgálom, mivel messzire vezetnének írásom tulajdonképpeni tárgyától. Csupán az elsőt veszem közülük szemügyre, hogy ezáltal megtudjak valamit Nietzsche esztétikai metafizikájának egyetlen „ténylegesen-létező” szubjektumáról, az ős-egyről. Nietzsche kiindulópontja valószínűleg mindkét esetben, az ős-egy apollóni, és apollóni-dionüszoszi művészként való ábrázolásában is Schopenhauer filozófiája. Schopenhauer számára a szubjektum és az objektum korrelatív fogalmak, a képzet fogalmának részmozzanatai. A szubjektum szigorú értelemben csupán a megismerő, az objektum pedig az, amit megismer, a kettő

<sup>466</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 26.o.

<sup>467</sup> I.m. 42.o.

<sup>468</sup> I.m. 103-104.o.

<sup>469</sup> I.m. 102.o.

<sup>470</sup> I.m. 43-44.o. Charles Senn Taylor egyenesen úgy vélekedik, hogy Nietzsche kétféle értelemben használja az apollóni fogalmát: olykor esztétikailag, olykor azonban a köznapi világérzékelés megragadására, bár ezt a kettősséget nem ismeri el. Taylornak igaza van abban, hogy Nietzsche veszélyesen közel hozza az apollónit a hétköznapi világfelfogáshoz azáltal, hogy olyan kifejezéseket használ a jellemzésére, mint a *Mája* fátyla vagy a *principium individuationis*, amelyek Schopenhauer-nél a jelenségvilágra vonatkoznak. Abban azonban nem feltétlenül értek egyet vele, hogy Nietzsche ezzel egy, a schopenhaueri filozófiában is meglévő problémát hoz felszínre; bár az idea valóban meglehetősen homályos fogalom *A világ mint akarat és képzetben*, Schopenhauer a köznapi és a művészi érzékelés perspektívájának különbségét – Nietzschével ellentétben – elég világosan kidolgozza. V.ö. Charles Senn Taylor: Nietzsche's Schopenhauerism, in: *Nietzsche-Studien* 1988. 51., 58. és 61.o.

teljes egészében egymásra utalt, és Schopenhauer ennek megfelelően tekinti a világot a szubjektumtól függőnek: „Az, ami mindent megismer, de semmi nem ismeri meg, a *szubjektum*. Ekképp a világ hordozója, minden megjelenőnek, minden objektumnak általános, mindenkor előzetes föltétele: mert bármi létezzék is, csak a szubjektum számára van.”<sup>471</sup> A két mozzanat közül tehát a szubjektum bizonyos elsődlegességet élvez, ám ez maga is elgondolhatatlan az objektumra való vonatkozás nélkül. Schopenhauer főművének bevezető szavai: „Képzetem a világ” szintén e két fogalom egymásra utaltságára kívánnak rámutatni, arra, hogy a világ mindig csak az elképzelőre vonatkoztatva van jelen.<sup>472</sup> Schopenhauer szerint a szubjektumra és az objektumra való felosztás valamennyi képzetosztály, „intuitív vagy absztrakt, tiszta vagy empirikus” „közös formája”; azaz szubjektum és objektum az okság, a tér és az idő kategóriáinál is általánosabb, a priori formák. Ezért Schopenhauer úgy gondolja:

Nincs tehát bizonyosabb, minden többtől függetlenebb és bizonyításra kevésbé szoruló igazság, mint ez, hogy minden, ami a megismerés számára létezik, tehát az egész világ, csak a szubjektumra vonatkozó objektum, a szemlélő szemlélete, egyszóval képzet.<sup>473</sup>

Ezenkívül a szubjektum és az objektum között Schopenhauer szerint nincs ok-okozati kapcsolat, és úgy gondolja, mind az idealizmus, mind a realizmus abban követett el hibát, hogy ezt az oksági kapcsolatot valamelyik oldalról feltételezte.<sup>474</sup>

Alapvetően a szubjektum-objektum séma határozza meg Schopenhauer szerint az emberi megismerés valamennyi szintjét, így az esztétikait is. A hétköznapi ember és a tudomány gondolkodását az ok elve, vagyis az értelem, valamint az absztrakció, a fogalomhasználat, vagyis az ész vezetik; intellektusa ilyenkor saját akaratának szolgálatában áll.<sup>475</sup> A szubjektum saját akaratának közvetlenül, teste révén van tudatában, és saját akaratra való vonatkozása révén individuum: „A megismerő szubjektum éppen erre az egy testre való sajátos vonatkozásával, mely test is e vonatkozáson kívül csak az összes többihez hasonló módon képzet számára, individuum.”<sup>476</sup> Az esztétikai szemlélet ettől gyökeresen eltérő megismerési módot jelent, melyben mind a megismerő, mind a megismert átalakul. A szubjektum ebben az állapotában már nem individuum, elszakad saját akarásától, és a világ tiszta tükre, a megismerés „*tiszta*, akarattalan, fájdalomtalan, időtlen *szubjektuma*” lesz,<sup>477</sup> az objektum pedig, melyet befogad, független az ok elvének alakzataitól, „nincs sem soksága, sem váltakozása”: a platóni idea.<sup>478</sup> Az akaratmentes szemlélet többek között így jellemzi Schopenhauer:

[ilyenkor] szellemünk teljes erejét a szemlélődésnek adjuk [...], és közben, a nyelv találó kifejezésével élve, teljesen *belefeledkezünk* a tárgyba, vagyis megfeledkezünk individuumunkról, akaratumkról, és maradunk mindössze puszta szubjektum, az objektum tiszta tükre; úgy, mintha a tárgy kizárólagosan volna jelen, anélkül, aki észleli, és *így a szemlélőt nem lehet elválasztani a szemlélettől, hanem a kettő eggyé válik*, a tudat egészét kitölti egyetlen szemléletes kép, s másnak nincs is ott hely.<sup>479</sup>

Az esztétikai szemlélet Schopenhauer számára szubjektum és objektum teljes azonosságaként írható le, melyben a szubjektum önmagáról lemondva az akarat felé fordul.

<sup>471</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 35.o.

<sup>472</sup> I.m. 33.o.

<sup>473</sup> Uo.

<sup>474</sup> I.m. 45.o.

<sup>475</sup> I.m. 227–229.o.

<sup>476</sup> I.m. 146.o.

<sup>477</sup> I.m. 228.o.

<sup>478</sup> I.m. 219.o. Illetve, a zene esetében, maga a világ magában valója, az akarat. I.m. 317.o. Bár a zene különleges státusza igen nagy jelentőséggel bír Nietzsche számára is, itt most erre nem térek ki. Lásd ehhez többek között: Carl Dahlhaus: *Az abszolút zene eszméje*, Typotex, Budapest, 2004. 37–41.o. Rudolf Fietz: *Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachtheorie des frühen Nietzsche*, in: Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli (szerk.): *„Centauren-Geburten” Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994. 144–167.o. Klaus-Detlef Bruse: *Die griechische Tragödie als „Gesamtkunstwerk” – Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des Frühen Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 1984. 156–176.o.

<sup>479</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 229.o. A második az én kiemelésem: K.S.

Ugyanakkor a szubjektum és az objektum, ahogy a hétköznapi érzékelésben, úgy az esztétikaiban is egy felsőbb fogalom, ezúttal az *idea* részmozzanataiként jelentkeznek, az *idea* viszont a képzet egyik fajtájának bizonyul:

Csupán ha egy megismerő individuum a leírt módon a megismerés tiszta szubjektumává s ugyanevvel a szemlélt objektum ideává emelkedik, akkor *lép elő a világ mint képzet* teljességgel és tisztán [...]. Az *idea* objektumot és szubjektumot egyazon módon foglal magába, mert ezek jelentik egyetlen formáját: benne pedig mindkettő tökéletes egyensúlyt tart, és ahogy az objektum itt semmi más, mint a szubjektum képzete, így a szubjektum is, ahogy e tárgyban teljesen felolvad, magává e tárggyá válik.<sup>480</sup>

Vagyis Nietzsche Schopenhauert parafrázálja akkor, amikor a világot az ős-egy képzetének nevezi, az a szubjektum azonban, melynek számára a világ objektumként vagy képzetként jelenik meg, Nietzsche szerint nem az ember, hanem az ős-egy. Ezzel döntő változást hajt végre a schopenhaueri filozófiában, melyre egyébként saját metafizikájának kidolgozása során támaszkodik. Schopenhauer szerint az akarat mint magában való, önmagában vak, cél nélküli törekvés, számára az ismeret lehetősége, így az esztétikai ismeret lehetősége is csupán jelenségei által adott.<sup>481</sup> Emellett az esztétikai tevékenység általában, vagyis mind a természet mind a műalkotások esztétikai jellegű befogadása, mind a műalkotások létrehozása az akarat ellenében történik, az akarat jármából való pillanatnyi kiszakadást jelent, és mint ilyen az akarat által uralt világban kivételes esemény.<sup>482</sup> Némileg paradox módon a saját akarásról való megfélemlítés, a dolgoknak az egyéni céloktól független szemlélete éppen magának az akaratnak mint a világ lényegének a megismeréséhez visz közelebb. Mivel az akarat munkál mindenben, a szubjektum által megismert világ joggal nevezhető az akarat tükrének, a tükröződés lehetősége azonban a jelenségekhez, nem a magában valóhoz kötött.<sup>483</sup> A világ korrelátuma tehát nem a magában való, a szubjektum maga is a világban helyezkedik el, a szubjektum-objektum reláció szigorúan véve nem a világ és az akarat viszonyát, hanem a világban mozgó szubjektumok befogadási módját jellemzi. Éppen ezért lehet a szubjektum „a világ feltétele”.<sup>484</sup>

Ahogy én magam az objektum nélkül, a képzet nélkül nem lehetek megismerő szubjektum, hanem pusztán vak akarat vagyok csupán, ugyanígy nem lehet nélkülem, a megismerés szubjektuma nélkül a megismert dolog objektum, hanem csak pusztán akarat marad, vak törekvéskényszer.<sup>485</sup>

Nietzsche ezt a megkülönböztetést főlészámolja akkor, amikor a világot az ős-egy képzetének nevezve az ős-egy és a világot állítja egymással korrelatív viszonyba. Emellett azáltal, hogy az ős-egy a művész mintájára a világ létrehozójaként konstruálja meg, annak a schopenhaueri tannak is ellentmond, hogy az objektum és a szubjektum között nem lehet ok-okozati viszony. Ezek a változtatások már önmagukban is azt mutatják, hogy a nietzschei magában való nem egészen egyezik meg a schopenhaueri akarattal, bár Nietzsche, ahogy már említettem, az elnevezésben nem igazán következetes, és a világ lényegét *A tragédia születésében* olykor a Schopenhauertől kölcsönzött névvel, akaratként jelöli meg.<sup>486</sup> Ennek a névnek az általános használatát azonban éppen az esztétikai szempont kiterjesztése akadályozza meg: mivel Nietzsche átveszi Schopenhauertől azt a tételt, melynek értelmében a világhoz való esztétikai viszonyulás „a tisztán szemlélődő, az esztétikai hangulat”. Sőt, e tételt tovább élezve úgy fogalmaz, hogy „az akarat a művészet ellentéte, maga a nem-esztétikum”,<sup>487</sup> és mivel a művészetet teszi meg a világ modelljévé, már nem állíthatja, (helyesebben nem állíthatná), hogy a világ önmagában akarat. Ehelyett a magában valót ős-egyként, a művészi tevékenységet folytató ember mintájára igyekszik megkonstruálni. És bár az „akarat” kifejezés itt-ott megmarad *A tragédia születésében* a világ

<sup>480</sup> I.m. 230.o.

<sup>481</sup> I.m. 231.o.

<sup>482</sup> I.m. 228.o.

<sup>483</sup> I.m. 337.o.

<sup>484</sup> I.m. 231.o.

<sup>485</sup> Uo.

<sup>486</sup> Pl. Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 41.o., 136.o., 147.o., és 198.o.

<sup>487</sup> I.m. 58.o.

lényegének jelölésére; e lényeg jellemzésére ezekben a szakaszokban sem az akarat vak és értelem nélküli törekvését taglaló leírások, hanem a világot műalkotásként értelmező képek szolgálnak.

A fent idézett kijelentés, mely szerint a világ az ős-egy képzete, a schopenhaueri filozófia alapján úgy értelmezhető tehát, hogy a világ és az ős-egy egymás korrelátuma, egymás nélkül elgondolhatatlanok – ám kettejük közül az ős-egy bizonyos elsőbbséggel rendelkezik. Az pedig, hogy a művész a szubjektum és az objektum egységét éli meg, valóban a művésznak az ős-egy nézőpontjához való felemelkedéseként értelmezhető, hiszen az ős-egy mint esztétikai szubjektum pontosan ez az egység: az önmagáról való megfeleledkezés és tárgyába való állandó belefeledkezés. Ha az ős-egy ilyen egységként fogjuk fel, akkor a fleischeri kétszintű megváltásmodell már nem látszik alkalmasnak *A tragédia születése* metafizikájának megragadására, hiszen túlságosan is távol tartja egymástól az ember és az ős-egy megváltását. A schopenhaueri párhuzam alapján inkább azt kellene mondanunk, hogy a világ korrelátumaként elgondolt ős-egyben lévő ős-szenvedés is a világ szenvedése, hiszen az ős-egy és a világ egyek, így az ős-egy kezdettől fogva elszenvedi önmaga individuációját, miközben folyamatosan fel is oldja ezt, mivel a világban való részesezése esztétikai. Ennek az értelmezésnek ellentmondani látszanak Nietzsche olyan kijelentései, melyek szerint „az örök ős-fájdalom” „a világ egyetlen oka”, vagy a világ jelenségei az ős-egy teremtményei.<sup>488</sup> Ugyanakkor az álom magyarázata kapcsán Nietzsche azt kéri tőlünk, hogy „tapasztalati létezésünket, miként általában a világét is, fogjuk fel úgy, mint az ős-egy pillanatról-pillanatra előállított képzetét”<sup>489</sup>. Nem sokkal később pedig így ír: „Apollón ez megint, a *principium individuationis* istenképe, akiben az ős-egy örökkön elért célja, a látszat általi megváltása beteljesül.”<sup>490</sup> Úgy tűnik tehát, hogy mind az ős-egy teremtő, alkotó tevékenysége, mind megváltása folyamatként érthető meg, és nincsenek megváltás előtti vagy utáni pillanatok. Az ős-egy és az általa létrehozott világ egyek, a teremtés folyamatos.

Még nem válaszoltam meg azonban a kérdést, hogy az ős-egy inkább apollóni, vagy apollóni-dionüszoszi művészként képzelhető-e el. A schopenhaueri filozófia alapján ez a kérdés elhanyagolhatónak tűnik, hiszen a világ és az ős-egy viszonyának leírásai a két modellben (a világ mint az ős-egy képzete, vagy a kettő azonossága mint szubjektum és objektum azonossága) lényegében egybeesik. Ebben a tekintetben a művészeti ágak különbségei inkább az ember szempontjából látszanak fontosnak, mivel az ember az, aki az apollóni-dionüszoszi művészet talaján közelebb kerülhet a világ berendezkedésének megtapasztalásához, mint a pusztán apollónián.

Mindenesetre az eddigiek alapján annyi elmondható, hogy Nietzsche *A tragédia születésében* egy, a schopenhauerihoz igen sok tekintetben hasonló metafizikát hoz létre. Ez a metafizika mindazonáltal – mivel Nietzsche Schopenhauertől eltérően a világ és a magában való viszonyát a szubjektum és az objektum azonosságaként alkotja meg – az idealizmus rendszereire, közülük a leginkább Schelling filozófiájára emlékeztet: a szubjektumként felfogott ős-egy és a világ összetartozása, ez a mindent átfogó azonosság Schelling abszolútum-fogalmára emlékeztet, és a művészet és a természet működésének párhuzamba állítása is Schelling ötlete. De akárhogy is legyen, Nietzsche már Schopenhauerén keresztül is a Kant utáni vitákhoz kapcsolódik, *A világ mint akarat és képzet* első kötete először 1818-ban jelent meg, és Schopenhauer – akárcsak Reinhold, Fichte, Schelling vagy Hegel – a Kant által felvetett problémák megoldására törekedett, és a Kanthoz fűződő közvetlen kapcsolatát hangsúlyozta. Ezzel persze éppen azt a tradíciót – a német idealizmust – tette zárójelbe, melyhez pedig a Kanthoz való visszanyúlás gesztusában is kötődött.<sup>491</sup> A fő műhöz függelékként kapcsolódó Kant-kritikájában így ír:

<sup>488</sup> I.m. 43. és 41.o.

<sup>489</sup> I.m. 42.o.

<sup>490</sup> I.m. 43.o.

<sup>491</sup> V.ö. Lore Hühn: Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 2005. 59–61.o. Hühn azt is hangsúlyozza, hogy a kortársak számára – Schopenhauer gyakori, a német idealizmus (Fichte, Schelling és Hegel) elleni kirohanásai ellenére – egyértelmű volt, hogy Schopenhauert nem hagyták érintetlenül az álatla nyilvánosan elítélt tradíció eredményei. (V.ö. uo. 55–59.o.)

Lassanként általános teret nyer az a felismerés, hogy a valódi és komoly filozófia még mindig ugyanott áll, ahol Kant hagyta. A magam részéről legalábbis nem látom be, hogy közte és köztem bármi is történt volna ezen a téren; ezért is kapcsolódom közvetlenül hozzá.<sup>492</sup>

Nietzsche elfogadja ezt az önértékelést *A tragédia születésében*, amikor Kanthoz és Schopenhauerhez köti a dionüszoszi filozófia kialakulását, és önmagát, mint ennek a filozófiának a képviselőjét ebbe a láncolatba írja bele.<sup>493</sup> Nietzsche tehát a kanti-schopenhaueri filozófia örököse. Első pillantásra idejétmúltak tűnhet ez az önértékelés, azonban, ahogy Lore Hühn rámutat, a 19. század második felében az idealizmusban való csalódás után a Kanthoz való visszanyúlás éppen abban az értelemben vált újra jellemzővé, ahogy Schopenhauernél is megjelenik: az idealizmus kritikájaként és kizárásaként. Hühn szerint ezért Schopenhauer filozófiája nemcsak saját keletkezési idejének, de az azt követő generáció filozófiájának az álláspontját is megjeleníti.<sup>494</sup> Hasonlóan nem volt elavult egy metafizikai rendszer felépítésének kísérlete sem, ahogy azt Eduard von Hartmann *Philosophie des Unbewussten* című műve is bizonyítja, amelyben a szerző Schopenhauer és Schelling nyomdokain haladva a tudattalan metafizikáját igyekezett kidolgozni. Ez a könyv, amelyet egyébként Nietzsche is jól ismert, nagy népszerűségnek örvendett a korban.<sup>495</sup> Nietzsche tehát nemcsak a kanti és schopenhaueri fogalmak használata által kapcsolódott a filozófia kant utáni és kortárs hagyományához, ahogy *A tragédia születése* elé írt 1886-os *Önkritika-kísérlete* sugallja,<sup>496</sup> de metafizikáján keresztül ténylegesen is része volt annak.

Nietzsche metafizikájának fő eleme a világot kiegészítő, annak korrelátumaként és egyben teremtőjeként fellépő isteni-művészi szubjektum. Ez a szubjektum a világban az egyetlen realitást képviseli, míg vele szemben az individuumok, az ő puszta jelenségei, csupán rá való vonatkozásukban rendelkeznek jelentőséggel. Az ember azáltal tölti be rendeltetését, hogy az ő-egy számára a művészi alakítás vagy az esztétikai szemlélődés tárgyául szolgál,<sup>497</sup> a dionüszoszi, valamint a dionüszoszi-apollóni művészet tapasztalata pedig az ember számára is feltárja a világ igazságát, minden létező eredendő egységét és minden individualitás látszólagosságát. Az apollóni művészet ezt a tapasztalatot csak annyiban ellensúlyozza, hogy az életet élni érdemesként tünteti fel, ám az individuum látszat-mivoltát csak megerősíti.

*A tragédia születésének* más szövegeiben ezzel szemben több tér nyílik az individualitás számára: mind a művészeti ágak, mind a rájuk és a világ lényegére vonatkozó elméleti gondolkodás fejlődése egyéni teljesítményekhez kötődik, még ha mindez csak a jelenségvilágra korlátozódik is. Így Arkhilokhoszhoz a líra mint magas irodalmi alkotás megalkotójaként lép elő,<sup>498</sup> a tragédia halála Euripidészhez és Szókratészhez,<sup>499</sup> míg újjászületése elméleti téren Kanthoz és Schopenhauerhez,<sup>500</sup> valamint Wagnerhez<sup>501</sup>, gyakorlati síkon pedig a német zenének „Bachtól

---

<sup>492</sup> Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet. Függelék, Kant filozófiájának kritikája*, in: uő: *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. 183.o. Fordította: Kurdi Imre. (A fordítást enyhén módosítottam: K.S.)

<sup>493</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 163-164.o.

<sup>494</sup> Hühn: i.m. 62.o.

<sup>495</sup> Federico Gerratana: *Der Wahn Jenseits des Menschen. Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches*, in: *Nietzsche-Studien* 1987. 191., 392. és 400-401.o. Gerratana arra is rámutat, hogy a hartmanni tudattalan fogalma is hatást gyakorolt Nietzsche ő-egy fogalmára: v.ö. i.m. 412-414.o.

<sup>496</sup> „Mennyire sajnálom ma, hogy akkor még nem volt meg a bátorságom (vagy talán a szerénytelenségem?) ahhoz, hogy minden tekintetben egyéni nézeteimhez és vakmerőségemhez *egyéni nyelvet* is engedélyezzek magamnak – hogy nagy vesződségesen schopenhaueri és kanti formulákkal próbáltam kifejezni idegen és új értékítéleteket, melyek pedig Kant és Schopenhauer szellemével, miként ízlésükkel is, homlokegyenest ellentétesek!” Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 16.o. Itt egyébként Nietzsche ugyanazt a gondolatot mozgósítja érvként, amelyet *A bálványok alkonya* kapcsán már idéztem: a (rég) nyelvnek az egyéni, és az új kifejezésére való képtelenségét. Bár itt az új nyelv megalkotása *A bálványok alkonyától* eltérően egyértelműen lehetségesnek mutatkozik.

<sup>497</sup> I.m. 54.o.

<sup>498</sup> I.m. 55.o.

<sup>499</sup> I.m. 92–113.o.

<sup>500</sup> I.m. 150.o.

<sup>501</sup> I.m. 130.o.



Beethovenig és Beethovenától Wagnerig ívelő pályájához” köthető.<sup>502</sup> A Nietzsche által elbeszélte történelmi folyamatban különösen Szókratész és Wagner kapnak kiemelkedő szerepet.

Szókratész minden kétséget kizáróan a legsokoldalúbban jellemzett személyiség *A tragédia születésében*, akinek egyéni jellemzői akkor is jelentőséggel bírnak, ha Nietzsche arra mutat rá, hogy ő is csak egy tőle függetlenül működő, nála nagyobb erő megtestesítője – jellemző, hogy Nietzsche ezt az erőt is róla nevezi el.<sup>503</sup> Szókratész, aki Euripidésszel karöltve a tragédia halálát okozta, lényeges, egészen Nietzsche jelenéig ható változást indított el a történelemben: egy új típus, a teoretikus ember típusának megalkotója és első képviselője lett,<sup>504</sup> és egy, a dionüszoszival és az apollónival egyaránt ellentétes tendenciát segített napvilágra, melyet Nietzsche szókratészinek nevez. Új világnézet ez, melyet a tudományosság szelleme, az értelemben, a gondolkodásba vetett feltétlen hit ural, az a „konok kényszerképzet”, „miszerint az okság vezérfonalán haladó gondolkodás az élet legmélyebb szakadékaig is lehatolhat, s a létet nemcsak hogy megismerni, de megváltoztatni is képes.”<sup>505</sup> Szókratészt kifejezetten saját egyéni jellemzői vezették ennek az új világnézetnek a megalkotására, és ezek tették alkalmatlanná a tragédia élvezetére is, méghozzá a benne „mértéktelenül kifejlődött [...] túltengőn burjánzó logikai természet”, mely a misztikus „ösztönös bölcsességével” szöges ellentétben áll.<sup>506</sup>

A benne túltengő értelem akadályozta meg Szókratészt abban is, hogy átadja magát a tragédiában működő apollóni és dionüszoszi erőknek: Euripidészhez hasonlóan a bemutatott művek értelmi befogadására törekedett, melynek során folyamatosan e művek tökéletlenségével szembesült.<sup>507</sup> Az értelem azonban Nietzsche szerint tökéletesen alkalmatlan a műalkotások megragadására, hiszen a művészetet nem a távolságtartó reflexió által értjük meg, hanem az ös-eggel való egyesülés révén éljük át. S ezért van az, hogy „a művészetről való egész tudásunk tisztán illuzórikus, hiszen a tudásban tudóként mi nem vagyunk egyek és azonosak azzal a lényel, aki a művészet e színjátékában mint annak egyetlen alkotója és nézője örök élvezetét leli.”<sup>508</sup> Az értelem nemcsak a művek befogadásával, de létrehozásával is ellentétes, az értelmi hatások keresése, a reflektált szabályok alapján való alkotás tette tönkre Euripidész tragédiáit, és ezen buktak el a firenzei camerata kísérletei is a tragédia újraalkotására.<sup>509</sup>

Az értelem túltengését, Szókratésznek e lényegi, az átlagemberétől elütő vonását, Nietzsche Szókratész daimónjának értelmezése által világítja meg: a daimón, ez a figyelmeztető isteni hang Szókratészben nem az ösztön gátlásaként, hanem éppen ellenkezőleg, a tudatos megismerés gátlásaként jelentkezik. „Szókratészben az ösztön lesz kritikussá és a tudatosság alkotóvá.”<sup>510</sup> Ez a vonás nemcsak a produktív természetekkel ellenpontozza Szókratész személyét, de mint kifejezetten abnormális,<sup>511</sup> Szókratészt valóban kivételes individuumpént mutatja fel. Ez az

<sup>502</sup> I.m. 162.o.

<sup>503</sup> I.m. 119. és 112.o. Hogy ez az erő hogyan illeszkedik az általa felállított metafizika kereteibe, annak magyarázatával Nietzsche adós marad.

<sup>504</sup> I.m. 122.o.

<sup>505</sup> I.m. 123-124.o.

<sup>506</sup> I.m. 112.o.

<sup>507</sup> I.m. 98-99. és 107.o.

<sup>508</sup> I.m. 54.o. Ez persze elbizonytalanítja Nietzsche saját szövegének státuszát is, hiszen ez sem más, mint a művészetre vonatkozó reflexió, és kérdéssé teszi Kant és Schopenhauer, valamint Wagner *elméleti* hozzájárulását is a tragédia újjászületéséhez. Nietzsche, úgy tűnik, ezt a kérdést egyszerűen azzal próbálja áthidalni, hogy a művészet tapasztalatát fogalmakba lefordíthatónak tekint, erre utal, hogy a schopenhauri és kanti filozófiát „fogalmakba foglalt dionüszoszi bölcsességnek” nevezi. I.m. 164.o. Ebben vélhetőleg ismét csak Schopenhauerre támaszkodik, aki a filozófiát (a tudományokkal ellentétben) a művészetekhez hasonlóan az akaratmentes szemlélésen alapuló világmegismerésként fogja fel. V.ö. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. kötet, Haffmanns Verlag, Zürich, 1994. 445.o. De Nietzsche elbeszélői státusza *A tragédia születésében* más szempontokból is bizonytalan. Így kérdéses az is, hogy miért van szükség arra a történelmi elbeszélésre, amelyet elmond, hiszen a tragédiának a történelemmel ellentétben álló mítoszból (és a mítoszt életre keltő zenéből) kellene újjászületnie. V.ö. Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 89-90.o. Emellett általában a tudomány elmarasztalása is visszaüt rá, hiszen Nietzsche a tragédia születéséről nem utolsósorban mint klasszika-filológus nyilatkozik. Lásd erről Isztray: i. m. 15–22.o.

<sup>509</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 99–108. és 153–161.o.

<sup>510</sup> I.m. 111.o.

<sup>511</sup> Uo.

abnormalitás elsősorban a görög szellem megtörését jelenti,<sup>512</sup> valamint rányomja bélyegét a Szókratészszel elinduló új tendenciára is, mely a művészettől és a tragikus világnézettől való eltávolodást jelent, vagyis az ember képtelenségét arra, hogy tulajdon rendeltetését felismerje. A tudományos világnézet uralmának azonban saját belső mechanizmusa szerint véget kell érnie: mivel a tudomány előbb-utóbb kénytelen belátni, hogy az okság fonalán nem derítheti fel a világ lényegét, idővel szükségszerűen művészetbe kell átcsapnia.<sup>513</sup> Ezt bizonyítja Nietzsche szemében a zenélő Szókratész képe is.<sup>514</sup> A tudománynak ez a belső mechanizmusa arra mutat, hogy a világ berendezkedése Nietzsche szerint nem egészen cél nélküli, és hogy az ős-egy színjátékában az ember (bár nem feltétlenül az egyén) számára biztosított a saját rendeltetésének megismerése.

Az értelem és a művészi tevékenység, valamint a tudomány és a művészet szembenállása szintén Schopenhauer öröksége *A tragédia születésében*. Hiszen Schopenhauer szemében a művészetre jellemző megismerési mód éppen abban különbözik a köznapitól és a tudományostól, hogy elszakad az ok elvétől, vagyis az értelem használatától, és ezáltal képes lesz a dolgok tiszta szemléletére, ez a szemlélet pedig Schopenhauer számára éppúgy a mélyebb világmegértés lehetőségét teremti meg, mint Nietzsche számára. A tudományos megismerés ezzel szemben Schopenhauer szerint a jelenségek világának foglya: soha nem képes túllépni ezen a világon.<sup>515</sup> Azt a gondolatot viszont, hogy a tudománynak művészetbe kell átcsapnia, Nietzsche valószínűleg Wagnertől veszi át. Wagner a „Das Kunstwerk der Zukunft” című írásában vázol föl (Feuerbachra támaszkodva) egy hasonló dialektikát, ám a tudományt ő ott közvetlenül nem a művészettel, hanem az étellel állítja szembe. Wagner a folyamatot a fejlődés természetes, szükségszerű útjaként mutatja be: az ember kiszakadva a természetből előbb a tévedést hozza létre, mégpedig azzal, hogy a természet hatásait a természetén kívüli erőknél tulajdonítja. A tévedéssel azonban az ismeret lehetősége és vele együtt a tudomány is adottá válik. A tudomány kezdetben szemben áll az étellel, absztrakt fogalmakba zárkózva az érzéki fölé helyezkedik, ám végül eljut a természet megismeréséhez és ezzel a tudattalan, a valós, az érzéki elismeréséhez.<sup>516</sup> A tudomány munkálkodása azonban nem eredménytelen, a természet és az ember új egysége, mely általa megvalósul, a kezdeti öntudatlan egység helyett immár tudatos lesz: „A tudomány vége a jogosult tudattalan, az önmagát tudó élet”.<sup>517</sup> Az élet elismerése pedig Wagner szerint a műalkotásban leli meg a maga „közvetlen kifejezését”.<sup>518</sup> A tökéletes műalkotás lehetősége itt is a tudomány önfelszámolása után következik be. A két koncepció közti különbségek persze jelentősek. *A tragédia születésében* szó sem esik olyasmiről, hogy a tudomány eredményei később bármiképpen is megőrződjenek a művészetben, a művészet szempontjából a tudomány a schopenhaueri örökségnek megfelelően tökéletesen irreleváns. Ám a tudomány ennek ellenére nem teljesen haszontalan, bármennyire károsnak tünteti is fel Nietzsche Szókratész ténykedését a tragédia és a tragikus világszemlélet szempontjából: a szókratészi erő a művészetekhez hasonlóan maga is az életet szolgálja, képes arra, hogy optimizmusával gátat vessen a „gyakorlati pesszimizmusnak”, azaz arra, hogy az életet élni érdemesként mutassa be.<sup>519</sup>

Ahogy a tragédia halálát egy művész és egy teoretikus közös tevékenysége okozta, úgy annak újjászületésében is mind a filozófiának, mind a művészetnek részt kell vállalnia. Az ellentétes irányú mozgásban azonban az elmélet és a gyakorlat viszonyának is ellentétesen kell alakulnia: a tragédiának a zene szelleméből kell újjászületnie, igazi megújítójának tehát egy művésznek kell lennie. Nem kétséges, hogy *A tragédia születése* minden szólamával erre a művész személyiségre irányul, benne ölt testet a művész metafizika géniusza, és ő lesz az, aki által a dionüszoszi-apolloi erők kiteljesedhetnek, és győzelmet arathatnak a szókratészi kultúra felett. Természetesen Richard Wagnerről van szó. Nietzsche *Trisztán*-értelmezése egyértelművé teszi, hogy ő a könyvben leírt

<sup>512</sup> I.m. 111.o.

<sup>513</sup> I.m. 124-125.o.

<sup>514</sup> I.m. 128. és 119-120.o.

<sup>515</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 137-141.o.

<sup>516</sup> Richard Wagner: *Das Kunstwerk der Zukunft*, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1850. 1–6.o.

<sup>517</sup> I.m. 6.o.

<sup>518</sup> I.m. 7.o.

<sup>519</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 125. és 146-147.o.

folyamatok betetőzője: ebben a műalkotásban már az apollóni és a dionüszoszi újra megvalósult, a görög tragédiából ismert egymást áthatásának lehetünk tanúi.<sup>520</sup>

A wagneri zenedráma<sup>521</sup> méltatása – legalább az első kiadásokban – a mű tulajdonképpeni tétjét jelentette. Ahogy Hubert Cancik is rámutatott, a könyv műfajilag „a wagneri kultúrreformmozgalom programirata” is,<sup>522</sup> ezt domborítja ki az eredeti címe: „*Tragédia születése a zene szelleméből*”,<sup>523</sup> valamint Richard Wagnerhez szóló előszava,<sup>524</sup> és a mű zárása, amelyben Nietzsche egy álomképben megidézve a régi görögöket arra szólítja fel az olvasót, hogy áldozzon „a két istenség [Apollón és Dionüszosz] közös templomában”<sup>525</sup>. Ez a befejezés Wagner „Művészet és forradalom” című írásának zárását idézi meg, bár ott nem Apollón és Jézus, hanem Apollón és Dionüszosz kerülnek egymás mellé: „Építsük tehát a jövő oltárát az életben és az élő művészetben egyaránt az emberiség két fenséges mestere számára: *Jézusnak, ki az emberiségért szenvedett, és Apollónak, ki azt örömteljes méltóságra emelte!*”<sup>526</sup> Wagner szövegei és *A tragédia születése* közti hasonlóságok persze nem merülnek ki ebben, inkább azt kell mondanunk, hogy már a mű alapkonceptiója is elkötelezett a wagneri programnak: az antik tragédiának kell újjászületnie a jövő műalkotásában.<sup>527</sup> *A tragédia születésére* a legfontosabb hatást Schopenhauer mellett kétségtelenül Wagner gyakorolta, ily módon Wagner jelenléte valóban a könyv egészét áthatja, ahogy Nietzsche a hozzá intézett előszóban megfogalmazta<sup>528</sup> – és maga az előszó ezt a jelenlétet még inkább aláhúzta. Mindez a korban nemcsak a Wagner-kör tagjainak, vagy Wagner híveinek, de a wagneri irányzat ismerőinek is teljesen nyilvánvaló volt.

Wagner folyamatos jelenléte a műben többet jelent annál, hogy kimerülne egyszerű intertextuális kapcsolatokban és hatásviszonyokban, amit már az is jelez, hogy *A tragédia születése*

---

<sup>520</sup> I.m. 174–180.o.

<sup>521</sup> Bár Wagner maga az 1972-ben megjelent, *Über die Benennung Musikdrama* című írásában elutasította, hogy műveit „zenedrámanak” nevezzék, én az egyértelműség kedvéért és a konvenciót követve mégis ezt a megnevezést fogom használni művei megjelölésére. A megnevezés kérdéséről Wagnernél és a 19. században lásd Carl Dahlhaus: *Wagners Konzeption des musikalischen Dramas*, Gustav Bosse Verlag, Regensburg, 1971. 9-10.o.

<sup>522</sup> Hubert Cancik: i.m. 52.o. Cancik emellett még a görög irodalom- és vallástörténetet tárgyaló esszét, valamint a két istenség, Apollón és Dionüszosz mellett hitet tevő, e hitet terjeszteni kívánó vallomások írást ismer fel a műben. Volker Gerhardt is arra hívja fel a figyelmet, hogy *A tragédia születése* „csak akkor válik igazán érthetővé, ha Wagner monumentális kultúrpolitikája mellett érvelő programatikus írásként is olvassuk.” Gerhardt: i.m. 27.o.

<sup>523</sup> Ez a cím már önmagában is Wagnerre utal, ezt erősíti meg, hogy néhány évvel *A tragédia születésének* keletkezése előtt (1868-ban) Oswald Marbach hasonló címmel tartott előadást Wagner zenedráájáról: *Über die Wiedergeburt der dramatischen Kunst durch die Musik*. Az előadás 1870-ben nyomtatásban is megjelent, és Marbach Wagner biztatására elküldte Nietzsche-nek az ezt tartalmazó kötetet. Martine Prange, aki amellett, hogy felhívja a figyelmet Marbach írására, azt is megvizsgálja, hogy ez szóba jöhet-e *A tragédia születése* egyik forrásaként, úgy találja, hogy bár a két szöveg között számos hasonlóság figyelhető meg, nem bizonyítható, hogy Marbach közvetlen hatást gyakorolt volna Nietzsche-re, mivel e hasonlóságok csupán a wagneri zenedrájának a korban elterjedt, többnyire magánál Wagnernél is megtalálható felfogását érintik. Martine Prange: Was Nietzsche Ever a True Wagnerian? Nietzsche’s Late Turne to and Early Doubt about Richard Wagner, in: *Nietzsche-Studien* 2011. 58–62.o.

<sup>524</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 22-23.o. Mint az köztudott, a mű 1886-os újrakiadásakor Nietzsche a címet megváltoztatta, (az új cím: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* lett), és a Wagnernek címzett előszót az „Önkritika-kísérlet”-tel helyettesítette. A szöveget azonban változatlanul hagyta. V.ö. Giorgio Colli és Mazzino Montinari: Kommentar zu den Bänden 1–13, in: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, 14. kötet, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 43.o. Wagner nyomait ezzel nem tüntette el – így az „Önkritika kísérlet”-ben is utal Wagnerre V.ö. Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 8.o. –, de szerepét háttérbe szorította, míg a hangsúlyt a görögség új értékelésére helyezte.

<sup>525</sup> I.m. 203.

<sup>526</sup> Richard Wagner: *Művészet és forradalom*, in: uő: *Művészet és forradalom*, Seneca Kiadó, 1995. 61.o. Fordította: Gy. Alexander Erzi és Radvány Ernő. V.ö. Cancik: i. m. 52-53.o.

<sup>527</sup> V.ö. pl. Richard Wagner: *Das Kunstwerk der Zukunft*, i.k. 35-36.o. Carl Dahlhaus rámutatott, hogy Wagner programjának már a kezdetektől fogva – azaz már Schopenhauerhez fordulása előtt – is része volt az is, hogy az összművészeti alkotásba szerette volna beépíteni a szimfónia eredményeit is. V.ö. Carl Dahlhaus: *Az abszolút zene eszméje*, i.k. 29-30.o. Lásd továbbá Richard Wagner: *Oper und Drama*, Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, Leipzig, 1869. 292.o. Wagner ezeket az eredményeket a zenekar szólamaiban kívánta hasznosítani, melyet a görög kar helyettesítőjének tekintett. I.m. 311.o. Tehát annak ellenére, hogy a görög műalkotást példaértékűnek tekintette, szigorúan véve Wagner célja nem ennek újraelalkotása volt. V.ö. i.m. 262.o.

<sup>528</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 22.o.

az ő irányzatának népszerűsítését célozza. Az előszó, a mű zárlata, valamint a műben a (dionüszoszi, illetve dionüszoszi-apollóni) művésznak juttatott médium-szerep Wagnert kultusz tárgyakként láttatja. Ezt mutatja már az előszó egyszerre bensőséges és mély tisztelettel teli hangja is: Wagnernek szól a mű, aki jó szellemként tartja távol a szerzőtől „a várható aggályoskodást, felhördülést és félreértést”, melyre az az „esztétikai nyilvánosság” részéről számít. Wagner ezzel szemben már azáltal is biztosítja azt a „szemlélődőn nyugalmas öröm”-öt, amelynek az elkészült könyv „minden oldal[a] magán viseli az ismérveit”, hogy a szerző elképzeleti őt olvasójaként.<sup>529</sup> Erre a „szemlélődőn nyugalmas öröm”-re a szerzőnek Schopenhauer és maga *A tragédia születése* szellemében nyilvánvalóan szüksége van az alkotáshoz, mivel a filozófia a művészihez hasonló tevékenység, el kell szakadnia a világ hétköznapi látásmódjától ahhoz, hogy a dolgok mélyére lásson. A művészi alkotások az ilyen szemlélődést már Schopenhauer szerint is megkönnyíthetik, és *A tragédia születése* Trisztán-elemzésében Nietzsche egyértelműen a befogadó (nem pedig mint korábban, a görög líra kapcsán az alkotó) szempontjából írja le az apollóni és a dionüszoszi megtapasztalásának élményét. Wagner tehát művészként olyan médium, aki az ilyen, az előszóban szemlélődőként leírt állapot eléréséhez segíthet. Az előszóban azonban nem Wagner zenéje, hanem a *személye* jelenik meg ilyen közvetítőként. *A tragédia születése* az ő személyének jelenlétében íródott: „Amikor majd Ön, igen tisztelt barátom, ezt az írást kézbe veszi [...], meg lesz győződve arról, hogy [...] mindazt, amit [a szerző] gondolt, mintegy az Ön jelenlétében gondolta el, és csak úgy írhatott, mintha Ön is jelen lenne.”<sup>530</sup> Ez az állandó jelenlét Wagnert műzsához, szenthez, vagy istenséghez teszi hasonlatossá; *A tragédia születésének* szerzője pedig önmagát ennek a lénynek az ihletett bizalmasaként pozicionálja. A kultikus viszonyt megerősíti *A tragédia születésének* idézett zárása is, melyben Nietzsche a két istenség, Apollón és Dionüszosz számára való áldozat bemutatására szólít fel. Ez az áldozat ugyanis nem más, mint egy tragédia megtekintése. Ha Nietzsche a jelenetet álomjelenetként az antik görög földre helyezi is, az ekkorra már megfelelően kiművelődött olvasó számára egyértelmű, hogy Wagner zenedrámáinak megtekintése is hasonló áldozatbemutatót jelent. Wagner tehát közvetlenebb kapcsolatban áll ezekkel az erővel, valamint a világ lényegével, mint az átlagos halandó.

Mindennek talán ellentmondani látszik, hogy Wagner teljesítménye a tragédia újjáélesztésében nem előzmények nélküli (ahogy arra már fent utaltam is). Filozófiailag Kant és Schopenhauer készítik elő az utat számára azáltal, hogy „feltárják a megismerés határait, a megismerés feltételekhez kötöttségét”, és ezzel leleplezik a tudomány hamis optimizmusát, és egy pesszimista világnézet megalapozóivá válnak,<sup>531</sup> zeneileg pedig Bach és Beethoven az elődei, akiknek műveiben már a dionüszoszi princípium nyilvánul meg.<sup>532</sup> Az előfutárok azonban nem teszik kétségessé Wagner teljesítményének nagyságát, hiszen a tragikus műalkotás az ő zenedrámáiban ölthet újra testet. Emellett e kánonok maguk is Wagner saját önértelmezéseit viszik tovább: *A tragédia születésének* megjelenése idején Wagner már nyíltan Schopenhauer követőjeként lépett fel, az általa adott keretek között értelmezve újjá saját eredeti programját,<sup>533</sup> Schopenhauer viszont, ahogy arról már szó volt, a maga részéről Kant követőjének vallotta magát. Ez a láncolat persze *A tragédia születése* szerzőjének önkanonizációja szempontjából is fontos, aki az előszóban Richard Wagnernek mint „nagyszerű úttörő”-jének ajánlja a művet.<sup>534</sup> A zeneszerzők kánonja, mely már nincs kihatással erre a szerzőre, szintén Wagner saját írásain alapul. Beethoven Wagner töretlenül, saját zenefelfogásának változásaitól függetlenül az elődjének tekintette,<sup>535</sup> az 1870-es

<sup>529</sup> Uo.

<sup>530</sup> Uo.

<sup>531</sup> I.m. 150.o.

<sup>532</sup> I.m. 162.o.

<sup>533</sup> Dahlhaus: *Az abszolút zene eszméje*, i.k. 33. és 40.o.

<sup>534</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 23.o.

<sup>535</sup> Bár saját nézeteinek módosulásai Beethoven-értelmezését sem hagyták érintetlenül. *Oper und Drama* című művében (első megjelenése 1851) Beethoven 9. szimfóniájának záró tételében a kórus megjelenését még annak bizonyítékaként értékeli, hogy Beethoven belátta a tisztán hangszeres zene korlátait, vagyis azt, hogy a zene önmagában képtelen meghatározott érzelmi tartalmak kifejezésére. V.ö. Wagner: *Oper und Drama*, i.k. 267-268.o. Wagner úgy gondolta, hogy Beethoven ezzel a szükségszerű belátással az ő összművészeti törekvéseit készítette elő. Ezzel szemben a nagy

években pedig már így tekintett Bachra is.<sup>536</sup> Carl Dahlhaus szerint Bach és Beethoven összekapcsolása Schumanntól származik, majd E. T. A. Hoffmannál és Ludwig Tiecknél is megjelenik, ám Wagner az, aki ezt az összekapcsolást nacionalista hangsúllyal látja el.<sup>537</sup> Ez a hangsúly *A tragédia születésében* is fellelhető, és nem csupán Bach és Beethoven, de Kant és Schopenhauer kapcsán is megjelenik. A német zene és a német filozófia e teljesítményei mind „a német szellem dionüszoszi mélyeiből” törnek fel.<sup>538</sup> A tragédia azért születhet újjá a német szellemből, mert ez méltó a göröghöz. „Tragikus korszak születik, s e visszatérés – úgy érezzük – mintha csupán a német szellem önmagához való visszatérése lenne, áldásos öneszmélés.”<sup>539</sup> Ez arra világít rá, hogy – akárcsak Szókratész – végső soron Wagner is egy felette álló erő megnyilvánulásaként cselekszik.<sup>540</sup>

Ahogy azonban a Szókratész mögött álló erőre vonatkozó utalások csak igen csekély mértékben képesek ellensúlyozni Szókratész személyes tulajdonságainak leírásait, úgy Wagner esetében sem vonja el a figyelmet a „német szellem” a művet jelenlétével átható alkotó személyiségről. Az esztétikai metafizika szubjektumfelfogása tehát nem uralja következetesen a művet. Míg ugyanis ez a metafizika egy régi tradíció<sup>541</sup> örököséként az egyének individualitását mellékesnek tekinti, és lényegüket egy valamennyiük létalapját jelentő, világot átfogó szuper-szjektumban való részesülésükben pillantja meg, addig a Wagner-kultusz elemeivel átszőtt történeti diskurzus bizonyos egyéneket individuális jellegzetességeikkel együtt középponti helyzetbe emel. *A tragédia születésébe* beszivárog az egyéniség kultusza, és miután Nietzsche ezt követően többé nem kísérletezik önálló metafizika fölállításával, az individualitás jelentősége a következő írásokban megnövekedhet. Ez elsősorban a *Korszerűtlen elmékedésekben* történik meg, (melyekben a schopenhaueri metafizika háttere már csak homályosan sejlik föl), ám a személyiség nagyságának, az önmaga-lét megvalósításának témája tovább él a „szabad szellem”, majd az *Übermensch* fogalmában, és számos transzformáción áthaladva végül hatást gyakorol az *Ecce homo* önértelmezéseire is. A metafizikai szubjektumfelfogás helyébe ezzel szemben fokozatosan a szubjektum fogalmának kritikája lép.

### 3.2 Nyelv és individualitás

Manfred Frank szerint az individualitást igazán a maga egyediségében a nyugati gondolkodás történetében a kora romantika képviselői ismerték fel első ízben. Újításuk abban állt, hogy az individuálist elválasztották a különöstől:

a kora romantikus individualitáskonceptió [...] forradalmi alap gondolata, hogy – a különössel ellentétben – az »egyes« vagy »individuális« mindig olyan elem vagy rész megjelölésére szolgál, amely az egész fogalmából soha nem érhető el levezetések láncolatán keresztül.<sup>542</sup>

---

előd századik születésnapja alkalmából megfogalmazott „Beethoven” című írásában (1870) már nyíltan Schopenhauer híveként a zenében a világ lényegének kifejezését látva, úgy vélekedik, hogy a 9. szimfónia zárótételét nem a szöveg, hanem az emberi hang megjelenése, az énekszólamok „emberi hangszerekként” történő használata teszi történetileg jelentőssé. V.ö. Richard Wagner: Beethoven, in: uő: *Művészet és forradalom*, Seneca Kiadó, Budapest, 1995. 150-151.o. Fordította: Gy. Alexander Erzsébet és Radvány Ernő.

<sup>536</sup> Dahlhaus: *Az abszolút zene eszméje*, i.k. 128.o.

<sup>537</sup> Dahlhaus: *Az abszolút zene eszméje*, i.k. 125–127.o.

<sup>538</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*, i.k. 162–165.o.

<sup>539</sup> I.m. 164.o.

<sup>540</sup> *A tragédia születésében* tehát az ős-egy és az egyének között a szubjektivitás még egy szintjét el kellene különítenünk: a népeket. Ezzel Nietzsche egy, a korban elterjedt, Herderre visszavezethető nézethez kapcsolódik, melynek értelmében a népek kollektív individualitásoknak tekinthetők, olyan organikus egységeknek, melyek sajátos jellegzetességekkel bírnak. Lásd Kelemen János: Herder historicista nemzetfogalma, in: *Magyar Tudomány* 1996/4. 488.o. Erre a felfogásra azonban Nietzschénél már az antiszemitizmus és a fajelmélet árnyéka vetül. Lásd erről: Cancik: i.m. 127-128.o. De ennek részletesebb kifejtésétől most el kell tekintenem.

<sup>541</sup> Erről lásd Manfred Frank: Individualitás és innováció, in: *Passim* 2013. 170–172.o. Fordította: Kővári Sarolta.

<sup>542</sup> I.m. 170.o.

Míg a különös csupán az általános szabály példázata, egyéni jellegzetességek nélkül, addig az individuális maga alkotja meg az egész fogalmát, és az egészet érintő bármiféle változás is csak belőle indulhat ki.<sup>543</sup> Ennek a gondolatnak a fonákján az általános fogalma is átalakul: „Az általános individuálisan értelmezett általánossá lesz; univerzális érvényességre támasztott igénye elbukik azon, hogy az individuális-innovatív értelemalkotás mindig is fennállt.”<sup>544</sup>

Frank ezt a koncepciót Schleiermacher mellett Humboldthoz köti, akitől a kérdés megvilágításául a következő sorokat idézi:

Egy adott szó esetében senki sem gondolja hajszálpontosan ugyanazt, mint másvalaki, s ez a mégoly kicsiny különbség úgy rezeg végig az egész nyelven, mint a gyűrűzés a vízen. Ezért minden megértés egyben meg nem értés is, a gondolatok és érzelmek minden megegyezése egyúttal szétválás is.<sup>545</sup>

Bár nincs bizonyíték arra, hogy Nietzsche olvasta volna Humboldt bármelyik nyelvelméleti írását, ezt a szakaszt biztosan ismerte, ugyanis Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* című művében találkozott vele,<sup>546</sup> amelyet 1872 szeptemberében kölcsönözött ki a bázeli könyvtárból,<sup>547</sup> és amelyből – mint azt Anthonie Meijers és Martin Stingelin megmutatták – azokat a nyelvfilozófiai gondolatokat merítette, amelyeket a retorika előadásában és „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról” című írásában fogalmazott meg.<sup>548</sup> Már Anthonie Meijers felhívta arra a figyelmet, hogy Gerber közvetíthette Nietzsche számára Humboldt nyelvszemléletét, mivel nagy mértékben támaszkodik annak nyelvfelfogására.<sup>549</sup> Úgy gondolom, ez a közvetítés az individualitás felfogásának tekintetében is megfigyelhető, jóllehet, a közvetítő nem hagyta érintetlenül a humboldti elképzeléseket, Gerber ugyanis, bármennyire elkötelezett is Humboldtnak, önálló nyelvelméletet állít fel.

A fenti, Humboldtól idézett gondolat azonban nem jelenik meg Nietzschénél. Sőt „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról” című írásban egy ezzel ellentétes problémával találkozunk, egy olyan problémával, melyről fentebb, *A bálványok alkonya* kapcsán már szó esett: az individualitás kifejezhetetlenségével.<sup>550</sup> Ez a probléma a fogalomalkotás kapcsán nyer megfogalmazást:

Gondoljunk csak bele különösképp a fogalmak keletkezésébe. Minden szó menten fogalomná válik, hiszen nemcsak arra az egyszeri s mindenestül egyedi „öselményre” kell, hogy ráilljék, amelynek keletkezését köszönheti, hanem még számtalan, többé-kevésbé hasonló, szigorúan véve tehát sohasem azonos esetre is. Minden fogalom a nem-azonos azonossá tétele révén keletkezik. Amilyen bizonyos, hogy két falevél soha nem tökéletesen egyforma, ugyanolyan

---

<sup>543</sup> L.m. 173.o.

<sup>544</sup> Uo.

<sup>545</sup> Wilhelm von Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásairól, in: uő: *Válogatott írásai*, Budapest, Európa, 1985. 114.o. Fordította: Rajnai László.

<sup>546</sup> Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst*, 1. kötet, Mittlersche Buchhandlung, Bromberg 1871. 250.o.

<sup>547</sup> Luca Crescenzi: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869—1879), in: *Nietzsche-Studien* 1994. 418.o.

<sup>548</sup> Anthonie Meijers, Martin Stingelin: Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne', in: *Nietzsche-Studien* 1987. 350–368.o. Gerber hatását Ernst Behler egy 1994-es írásában megkérdőjelezi. (Lásd Ernst Behler: Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche, in: Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli (szerk.): „*Centauren-Geburten*”: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994. 110.o.) Néhány évvel később azonban a retorika-előadások kapcsán már ő is elfogadja, ennek ellenére továbbra is Nietzsche eredetiségét hangsúlyozva. (V.ö. Ernst Behler: Nietzsche Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften, in: *Nietzsche-Studien* 1996. 75.o.)

<sup>549</sup> Anthonie Meijers: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 1987. 376. és 390.o. Tilman Borsche vitatta Gerber közvetítő szerepét, ám azt, hogy Nietzsche olvasta volna Humboldtot, neki sem sikerült kimutatnia. (Tilman Borsche: Natur – Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche, in: uő. és Federico Gerratana, Aldo Venturelli (szerk.): „*Centauren-Geburten*”: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994. 112–130.o.)

<sup>550</sup> Christof Kalb: Das „Individuelle”. Humboldt, Gerber und Nietzsche über den Zusammenhang von Sprache und Subjekt, in: *Nietzsche-Forschung* 2000. 160.o.

biztos, hogy a levél fogalma az individuális sajátosságok tetszőleges figyelmen kívül hagyása, a különbségek elfelejtése útján állott elő.<sup>551</sup>

A fogalom tehát sohasem egyszeri, mindig több hasonló dologra vonatkozik, és lényege éppen a különbségek eltakarásában áll. Ám mivel a szavak „menten fogalommá válnak”, az itt jelentkező probléma a nyelv működésének egészét érinti. Az érzékelés területén még meglévő egyéni különbségek eltörlése által épül fel a fogalmakból az a „piramisforma rend”, mely az ember gondolkodását meghatározza.<sup>552</sup>

Az érzékelés és a nyelvhasználat közti különbség számára a teret a nyelv keletkezésének Nietzsche által felrajzolt modellje teremti meg. A nyelv e modell szerint kettős metaforaalkotás útján keletkezett: „Egy idegi inger, először egy képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora.”<sup>553</sup> Ez a modell a nyelv és a valóság közti távolság megvilágítására szolgál, annak bizonyítékául, hogy a nyelv nem magukat a dolgokat jelenti. Az elképzelést a kanti kritikának az a belátása alapozza meg, hogy a dolgok számunkra nem ismerhetőek meg önmagukban, csak érzékelésünk formái által. Bár ezt a gondolatot Nietzsche több forrásból is jól ismerte,<sup>554</sup> a nyelvre vonatkoztatva Gerbernél találkozott vele, aki viszont a maga részéről ebben is Humboldtra támaszkodott. Humboldt így írt erről: „nem a tárgy, ahogy az önmagában létezik, hanem az általa lélemben létrehozott kép lenyomata a szó.”<sup>555</sup> Gerber ezt a mondatot nem idézi, ám a benne kifejezett gondolat hatása érezhető a következő, Nietzsche szóalkotás-modelljét ösztönző szakaszban:

A magukban való dolgok közömbösen viselkednek velünk szemben; mi fordulunk oda hozzájuk, és érezzük az idegi ingert; ez az inger indít bennünket arra, hogy őket úgy, amennyiben és ahogy érzékeltük, egy hangképben szólaltassuk meg.<sup>556</sup>

Gerber ugyanakkor nem egyszerűen visszaadja, hanem továbbfejleszti Humboldt elgondolását, mégpedig pontosan abban az irányban, ahogy Nietzsche-nél is találkozhatunk vele. Humboldt nem beszél arról, hogy a dolgok érzékelése és nyelvi megformálása között is hasonló távolságot kellene feltételeznünk, mint a dolgok és érzékelésük között, az ő szemében a gondolkodás és a nyelv összetartozik, együtt formálódik ki és hozza létre, illetve alakítja az ember külvilághoz való viszonyát. Ezzel szemben Gerber számára fontossá válik a „különbség az érzet [Empfindung] tartalma és a hang általi kifejezésének tartalma között”,<sup>557</sup> utóbbi ugyanis távolabb helyezkedik el a dolgok valóságától, mint az előbbi. Az érzet, ha nem is adja pontosan vissza a tárgyat, „még közvetlen, érzéki kapcsolatban áll” azzal az idegi ingerrel, amely kiváltotta, ám az érzet hangban való ábrázolásával, külsővé tételével ez a közvetlenség elveszik, ezért Gerber szerint a hangot csak az őt kibocsátó individuum érti tökéletesen.<sup>558</sup> Ez utóbbi momentum Nietzsche-t, úgy tűnik, nem érinti meg, annál inkább megragadja viszont Gerbernek az a megfigyelése, hogy a lelki tevékenység számára a hang, melyben ábrázolnia kell magát, „idegen anyag”.<sup>559</sup> Ebből vonja le Nietzsche a következtetést, hogy a szó a szférák határainak kétszeri átugrásával jön létre.<sup>560</sup> A nyelv

---

<sup>551</sup> Friedrich Nietzsche: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, in: *Athenaeum* 1992/3. 6.o. Fordította: Tatár Sándor.

<sup>552</sup> I.m. 8.o.

<sup>553</sup> I.m. 6.o.

<sup>554</sup> A kanti criticizmusról Nietzsche Schopenhauer mellett Friedrich Albert Lange *Geschichte des Materialismus* című művében is olvasott. V.ö. Jörg Salaquarda: Nietzsche und Lange, in: *Nietzsche-Studien* 1978. 236.o.

<sup>555</sup> Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről..., i.k. 106.o.

<sup>556</sup> Gerber: i.m. 159.o. A szavak keletkezésének útja azonban ennél Gerber szerint jóval hosszabb, a hang(kép) [Laut(bild)] még nem azonos a szóval. Ahogy Anthonie Meijers rekonstruálta, ennek még át kell haladnia a képzet és a szógyök fokozatain ahhoz, hogy létrejöjjön egy szó. Meijers: i.m. 377.o.

<sup>557</sup> Gerber: i.m. 157.o.

<sup>558</sup> I.m. 157-158.o.

<sup>559</sup> I.m. 159.o.

<sup>560</sup> Nietzsche: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, i.k. 6.o. Ebben a problémafelvetésben nem annyira Humboldt, mint inkább Herder hatása érezhető, aki az „Értekezés a nyelv eredetéről” című írásában, miután a nyelv első szavait a természet hangjaiból vezeti le, feltételezve, hogy az ember ezekből a hangokból alkotta meg a maga

tehát igen távol van attól, hogy az igazságot ragadja meg, épp ez az, amit Nietzsche bizonyítani akar.

Az individualitás számára Nietzsche modelljében a metaforaalkotás első szintjén nyílik tér, a benyomások és az érzékelés szintjén, melyet ugyan meghatároz a tér, az idő és az okság<sup>561</sup> (Nietzsche a kategóriák megadásában itt is Schopenhauert követi, akárcsak *A tragédia születésében*), amely azonban a fogalmak általánosító hatalmától független marad. Van azonban a nyelvnek olyan használati módja, amely az individuálist engedi megszólalni, mégpedig a művészi. Ezt az intuíció emberének példáján mutatja meg Nietzsche, akinek már az elnevezése is az absztrakt fogalmi szférával való szembenállást, vagyis a tapasztalat szférájához való közelséget jelzi. Erre az embertípusra a fogalmak szabad kezelése jellemző, mivel

nem a fogalmak, hanem az intuíció vezetésére bízta magát. Ezekről az intuícióktól nem vezet egyenes út a kísérteties sémák, az absztrakciók birodalmába; szavakkal itt bizony nem megyünk sokra, az ember ezen intuíciókkal találkozáskor elnémul, vagy csupa tiltott metaforával és hallatlan fogalomtársítással él, hogy legalább az öröklött fogalomsorompók szétzúzása és kigúnyolása által alkotó módon megfeleljen az őt hatalmába kerítő mindenkori intuíció keltette benyomásnak.<sup>562</sup>

Az intuíció felértékelését a fogalommal szemben Nietzsche Schopenhauertól veszi át, aki ennek a megismerésmódnak a működését ismeri fel mind a művészet,<sup>563</sup> mind az erény<sup>564</sup> területén, azaz a filozófiája számára kitüntetett területeken, melyek képesek a világ lényegének megismeréséhez közelebb kerülni, illetve azt elérni. Itt persze nincs szó az erényről, az igazság kifejezése pedig lehetetlennek mutatkozik. De a művészet és a fogalmi megismeréshez köthető tudomány szembeállításában ugyanazt az ellentétet ismerhetjük fel, amellyel *A tragédia születése* kapcsán már találkoztunk. Úgy tűnik, Nietzsche még az intellektus felszabadulásának leírásában is a schopenhaueri előzményekre játszik rá: az intellektus

lerázza magáról a szolgálai alázatot: míg máskor örömtelen serénységgel látja el feladatát, azaz mutatja meg a legjobb utat és eszközöket egy szegény, létezésre áhítozó individuumnak, most mint egy szolga, aki, noha urának indult zsákmányt szerezni, a maga ura lett, és letörölheti arcáról a vazallusi kifejezést.<sup>565</sup>

Akárcsak Schopenhauer leírásaiban az akarat jármából szabadult intellektus,<sup>566</sup> ám itt a világ lényegeként felfogott akarat szóba sem kerül, ahogy a személyiség felszámolása sem, hiszen itt éppen az individualitás, az egyéni élmények kifejezése a tét. Ugyanakkor Gerbertől sem áll távol ez a megfogalmazás, hiszen szerinte a művészeteket, így a nyelvet mint művészetet is a külső céloktól való mentesség tünteti ki,<sup>567</sup> ezért a nyelv külső célokra történő használatát, azaz hétköznapi használatát is ezen célok szolgálatának nevezi.<sup>568</sup>

---

számára az őt körülvevő dolgok megkülönböztető jegyeit, külön figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy „hogyan tudott az ember, saját erőire hagyatkozva akkor is nyelvet feltalálni, amikor semmiféle hangot nem hallott?” Johann Gottfried Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, in: uő: *Értekezések, levelek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 242.o. Fordította: Rajnai László. Gerber néhány oldallal később maga is hivatkozik Herderre, egyetértéssel idézve a szóban forgó kérdés általa kínált megoldását: érzeteink nem különülnek el egymástól, egybefonódnak, ezért a különböző érzékterületekről származó benyomások helyettesíthetik egymást. Gerber: i. m. 165.o., Herder: i.m. 242.o. Ezzel mind Herder, mind Gerber számára metaforikusként, képiesként mutatkozik a nyelv létrehozása, bár Gerber hangsúlyozza, hogy ezen a ponton még csak a beszédhangok, nem a szavak keletkezéséről beszél, és a folyamatot ezért nem metaforikusnak vagy szimbolikusnak, hanem analogikusnak nevezi. Gerber: i.m. 166.o. Persze Gerber később a szóalkotást is figuratívnak tekinti, talán éppen ebben gyakorolta a legnagyobb hatást Nietzschére. V.ö. Gerber: i. m. 332–391.o.

<sup>561</sup> Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, i.k. 11.o.

<sup>562</sup> I.m. 14.o.

<sup>563</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 291.o.

<sup>564</sup> I.m. 441.o.

<sup>565</sup> Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, i.k. 13.o.

<sup>566</sup> „Az elmondottak szerint lehetséges, de csakis kivételnek tekinthető átmenet az egyes dolgok köznapi megismeréséből az idea megismeréséhez hirtelen történik, ilyenkor a megismerés kiszakítja magát az akarat szolgálatából [...]” Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, i.k. 228.o. Az én kiemelésem: K.S.

<sup>567</sup> Gerber: i.m. 3.o.

<sup>568</sup> I.m. 108. és 269.o.



Itt tehát elsősorban Gerber hatása érvényesül, az ő hatására tekinti Nietzsche is a nyelvet az ember művészi ösztöne megnyilvánulásának, és ismeri fel keletkezésében is ezt az ösztönt, a metaforaalkotás ösztönét. Ezért jelentheti az intuíció emberének nyelvhasználata az ember e leküzdhetetlen ösztönének a felszínre törését, ennek az ösztönnek, melyet a fogalmak építménye, a köznapi és a tudományos nyelvhasználat háttérbe szorít. Ez az eredeti ösztönöket elnyomó nyelvhasználat Nietzsche szerint a társadalmiasulás eredménye: a társadalmi lét által megkövetelt békekötés az, aminek az érdekében a dolgok neveit rögzítik, és ezzel meghatározzák, mi számít igaznak. Nyelvhasználati normák alakulnak ki, és az ezektől való eltérés hazugságnak minősül.<sup>569</sup> Volt tehát olyan kor, még a társadalmiasulás előtt, melyben a metaforaalkotás ösztöne még szabadon működhetett, amikor a nyelv még szabadon fejezhette ki az individualitást, a merész metaforák közül ugyanis egyik sem volt tiltott, nem voltak „öröklött fogalomsorompók”. Egy ehhez hasonló törés Gerber koncepciója szerint is jellemző az emberiség történetére. A nyelv keletkezésének szempontjából ugyanis Gerber is két történelmi periódust különböztet meg egymástól, az elsőre a szabad teremtés és a viszonylagos rögzítetlenség, a másodikra ezzel szemben a formák megszilárdulása, a nyelv konvencionálissá válása a jellemző. Az első időszakban az individuum szabadsága Gerber szerint is jóval nagyobb, mint a másodikban, melyben a nyelv formálását már mindig a meglévőhöz kell alakítani, és amelyben, mivel a nyelv elsősorban eszközként, így a közlés eszközeül szolgál, a jelentések egyértelműsítése miatt a nyelv képeinek burjánzását is vissza kell szorítani. Gerber azt is hangsúlyozza, hogy a nyelv mindig egyszerre tartozik a nemhez és az individuumhoz. A nyelvet az individuum teremti és alakítja, és amikor felismeri a hatását másokra, eszközként kezdi használni, és ily módon az a család, vagy a nagyobb közösség tulajdonába mehet át, míg megfordítva: a nyelv a nem tulajdona, mely az egyénre már készként hagyományozódik át.<sup>570</sup> Mivel azonban Gerbernél a nyelv mint művészet minden külső céltól mentes, így nyitva hagyja egy teljesen egyéni, nem a közlésre szánt nyelv lehetőségét.

A nyelvteremtés periódusának elkülönítése a nyelvhasználat későbbi korszakaitól Humboldt-nál is megtalálható, és ezek jellemzésében is mutatkozik némi hasonlóság Gerber és Humboldt között.<sup>571</sup> Így Humboldt szerint is „formaalkotásának korszakában a nemzetek inkább a nyelvvel foglalkoztak, mint annak céljával, vagyis azzal, amit jelölnie kellene”,<sup>572</sup> e szakasz lezárultával pedig: „Az eszköz rendelkezésre áll, és a szellem osztályrészeül jut, hogy használja, és hogy belakja.”<sup>573</sup> Humboldt azonban úgy gondolja, hogy már a nyelv alakulását is egységesítő tendencia hatja át,<sup>574</sup> a nyelv létrehozását pedig nem csak az individuumhoz, hanem az individuumhoz és a nemzethez együttesen köti, mivel a megértést, illetve az erre való törekvést már kezdettől a nyelv konstitutív elemeként feltételezi.<sup>575</sup> Ám ez Humboldt szemében nem jelenti, hogy a nyelv ne mindig az individuumból indulna ki, és azt sem, hogy kivételes individuumnak kellene lennie annak, aki a nyelvet formálni szeretné. A nyelv kialakulásának lezárulta után beálló szélcsend Humboldt szerint csak látszólagos,<sup>576</sup> a nyelv szüntelenül alakul, mégpedig éppen az egyéni nyelvhasználat apró eltérései miatt, melyre a Frank által idézett szakasz is felhívja a figyelmet. A nyelv ugyan, mint a korábbi nemzedékektől átöröklött, hatalmat gyakorol az ember fölött,

mégis mindenki, külön-külön és szüntelenül visszahatást gyakorol a nyelvre, ezért minden nemzedék változást idéz elő benne, melyet sokszor észre sem veszünk. A változás ugyanis nem magukban a szavakban és a formákban jelentkezik, hanem koronként csak ezek módosított használatában [...]. Az egyes ember visszahatása a nyelvre nyilvánvalóbbá

<sup>569</sup> Nietzsche: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, i.k. 5.o.

<sup>570</sup> Gerber: i. m. 264-265.o.

<sup>571</sup> Wilhelm von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, in: uő: *Werke in fünf Bänden*, 3. kötet, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1963. 548.o.

<sup>572</sup> I.m. 554.o.

<sup>573</sup> Uo.

<sup>574</sup> „A formálódás [Bildung] folyamatosan történik, de egy törvény szerint.” Uo.

<sup>575</sup> Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről..., i.k. 74.o.

<sup>576</sup> Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues..., i.k. 548.o.

válik, ha meggondoljuk, hogy egy nyelv egyénisége is (szokásos értelemben használva a szót) csak viszonylagos egyéniség; igazi egyéniség csak a mindenkori beszélőben van.<sup>577</sup>

Ezért bármennyire is igaz az, hogy a nyelv a különböző nyelvhasználóknak ugyanazokat a szavakat bocsátja rendelkezésére, mindig képes arra, hogy az egyénit kifejezze, mégpedig azért, mert használata egyéni,<sup>578</sup> és a nyelv nem is gondolható el az egyéni használatok nélkül. Hiszen a szó „nem valami már létrehozottat közöl, mint egy szubsztancia, és nem tartalmaz egy már lezárt fogalmat sem, hanem pusztán arra ösztönöz, hogy ezt önálló erővel, csupán bizonyos módon alkossuk meg.”<sup>579</sup> A nyelv ugyanis Humboldt számára egyet jelent a szellemi tevékenységgel, a nyelv és a gondolkodás kölcsönhatásban állnak, egymásra épülnek, mindkettő konstitutív a másik számára.

A nyelv és a gondolkodás egymásra utaltságának téziséét Gerber is átveszi Humboldtól, ennek ellenére számára ez nem jelent megoldást az individuális kifejezhetetlenségének problémájára. Ez a probléma a szavak és az általuk jelölni kívánt dolgok közti eltérésben jelentkezik a *Die Sprache als Kunst*ban. A szavak Gerber szerint is meghatározatlanok, akárcsak Humboldt szerint, jelentéseik a használat során is csak relatív szilárdságra tesznek szert.<sup>580</sup> Ezt a meghatározatlanságot részben kiegészíti a beszédszituáció, de Gerber úgy véli, a megértés így sem lehet teljes. Ebbe a kontextusba illeszkedik az általam a fejezet elején citált szakasz: „minden megértés egyben meg nem értés is”,<sup>581</sup> és világos, hogy Gerber számára a két pólus közül az utóbbi, a meg nem értés momentuma válik fontossá. A meg nem értésért, legalább részben, éppen az tehető felelőssé, hogy a beszélő mindig valamely individuális dolgot szeretne jelölni, míg a szavak erre nem alkalmasak, ezek ugyanis mindig dolgok csoportjait jelölik.<sup>582</sup> Nem az a probléma tehát a szavakkal, hogy a valóság helyett annak képét adják vissza csupán, bár ez is jellemző rájuk, hanem az, hogy mindig kénytelenek az általánosság szintjén mozogni. Gerber Humboldt ellentétben úgy gondolja, hogy az individuális különbségek megragadása a nyelvben csak igen kis mértékben lehetséges, mivel

a legkülönbözőbb individuális fölfogásoknak ugyanazzal a szóval, a tartóssá váló fogalommal kell beérniük, sok észlelés számára teljesen hiányoznak az azt visszaadó, tehát nem kétértelmű jelölések, és véletlen körülményektől függ, hogy az individuálisat mindig helyesen egészítik-e ki.<sup>583</sup>

Ehhez kapcsolódik, hogy az individuumok részvételét a nyelv alakításában Gerber Humboldtól eltérően ítéli meg. Bár Humboldt szerint is elképzelhető, hogy egyes nagy emberek kiemelkedő hatást gyakorolnak egy nyelv életére,<sup>584</sup> ő, mint a fentebb idézett szakaszokból is látható, a nyelv alakulásában valamennyi individuum tevékenységének szerepet tulajdonít: a változások annak köszönhetőek, hogy a nyelvet mindenki egyéni módon érti és használja. Ezzel szemben Gerber a nyelv alakításában nagy különbséget feltételez az egyének teljesítményei között: „Nem csökkenti azonban a nyelv művészi karakterét, hogy létrehozásán az egész nem munkálkodni látszik; valójában itt is kevés az alkotó, és az utánczó és azok, akik az alkotásokat terjesztik és popularizálják, vannak a legtöbben.”<sup>585</sup> A művészetként felfogott nyelv Gerber szerint tehát abban is hasonlít a többi művészetre, hogy kivételes egyének műve. Ezért, bár ő is hangsúlyozza, hogy a nyelvet alakító ösztön a második periódusban sem huny ki, a két periódust élesebben különíti el egymástól, mint Humboldt, és a második periódusban ezt az ösztönt leválasztja a mindennapi nyelvhasználatról. Ekkor a nyelv eszközként történő használata válik uralkodóvá, és a nyelv

<sup>577</sup> Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről..., i.k. 115.o.

<sup>578</sup> Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues..., i.k. 558.o.

<sup>579</sup> I.m. 559.o.

<sup>580</sup> Gerber: i. m. 336.o.

<sup>581</sup> I.m. 250.o.

<sup>582</sup> I.m. 249.o.

<sup>583</sup> I.m. 275-276.o.

<sup>584</sup> V.ö. Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues..., i.k. 558.o.

<sup>585</sup> Gerber: i.m. 274-275.o.

művészi használata visszaszorul a mindennapok területéről a szigorúan vett művészetekére: „a nyelv mint művészet kihal, és kialakul a nyelvművészet”.<sup>586</sup>

Nietzsche mindebben Gerbert követi, így a metaforaalkotás ösztöne szerinte is a mítoszban és a művészetben fogja megtalálni a helyét. Azonban nem veszi át Gerbertől azt a gondolatot, hogy a nyelv bármennyire is jótékonyan hatna az emberi gondolkodás fejlődésére. Ezáltal a nyelv számára sokkal inkább teherként, mint ajándékként fog megjelenni. Míg Gerber és Humboldt egyetértenek abban, hogy „a nyelv a gondolat alakító szerve”,<sup>587</sup> addig Nietzschénél a nyelv hatása a gondolkodásra elnyomó hatalomként, az egyéni élmények sajátosságát elhallgattató, az intellektust megszokott utakra kényszerítő erőként jelenik meg. Ez a konstrukció, mely a nyelv individuális használatának lehetőségét megkérdőjelezi, a megszólalások háttérében magát a nyelvet mutatja fel. Itt valóban ahhoz a felfogáshoz jutunk el (amelyet Frank abszurd fetiszmusnak nevez), hogy a nyelv maga beszél. A szubjektum azonban itt sem halott, a nyelv mögött bújk meg, ám annak nem szokványos használatával képes lehet arra, hogy onnan előlépjön.<sup>588</sup>

### 3.3. *Cogito*

Végezetül Nietzsche *cogito*-kritikájára szeretnék egy pillantást vetni, arra a kritikára, amelynek egyik formája Nietzsche grammatikai alapú szubjektumkritikáját is megalapozza. A *cogito* kritikájával tehát visszakanyarodom az írásom kiindulópontját jelentő szubjektumkritikához, ám most már az időközben az individualitásról nyert tapasztalataimat is bekapcsolom az elemzésbe. A célom az, hogy újra rátekintsek írásom fő kérdésfeltevésére: a szubjektum és az individuum problémájára a nietzschei életműben, és ezzel eddigi gondolatmenetem összegzését és lezárását adjam.

Nietzsche az életműben többször, és több tekintetben is kritikának vetette alá Descartes közismert bizonyításának kiindulópontját, így már *A történelem hasznáról és káráról* című korszzerűtlenben is:<sup>589</sup>

Darabokra törve és széthullottan, egészében félmechanikusan széjjelszedve egy belsőre és egy külsőre, fogalmakkal mint sárkányfogakkal bevetve, fogalom-sárkányokat sarjasztva, ráadásul a szavak betegségében szenvedve, minden bizalom híján a saját tapasztalat iránt, ha arra még nem ütött rá a szavak pecsétje: efféle élettelen és mégis félelmetesen eleven fogalom- és szógyártó üzemből talán még van jogom azt mondani magamról, hogy *cogito ergo sum*, de azt már nem, hogy *vivo*, *ergo cogito*. Az üres »lélet«, nem a zöldellő »életet« szavatolják nekem; eredeti érzékelésem csak arról kezdesedik, hogy gondolkodó, nem pedig, hogy eleven lény vagyok, hogy nem *animal*, hanem legfeljebb *cogital* vagyok.<sup>590</sup>

Itt ismét a fogalmak és a tapasztalat ahhoz hasonló szembenállása jelenik meg, melyről „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról” kapcsán már írtam: a fogalmi megértés eltakarja a tapasztalatok egyediségét, melynek pedig a *Második korszzerűtlen* szerint a kultúra alapjául kellene szolgálnia. A fogalom az élet helyébe tolakszik, és az egyén bizonytalan marad saját élményeit illetően, amennyiben azok nem írhatóak le a már rendelkezésre álló szavakkal, ezekbe foglalva azonban elveszítik egyediségüket. Ebben a keretben a karteziánus *cogito* kritikája a Descartes érvelésének alapjául szolgáló szubjektum-fogalom ellen irányul. Az ember nem lehetne csak gondolkodó dolog, pedig Descartes bizonyítása így mutatja be, és a német kultúra is ebbe a

<sup>586</sup> I.m. 265.

<sup>587</sup> Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről..., i.k. 95.o. Gerber: i. m. 146.o.

<sup>588</sup> Később, *A vidám tudomány*ban azonban ismét változik a kép. Itt már a tudat is a társadalmiasuláshoz és a nyelvhez kötöttként jelenik meg, és ezzel az egyediség tudatosíthatósága kérdésessé válik. V.ö. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, 2003. 212–215.o. Fordította: Romhányi Török Gábor. Lásd erről: Kalb: i.m. 168–173.o.

<sup>589</sup> Erre Nikolaos Loukidelis tanulmánya hívta fel a figyelmemet. Nikolaos Loukidelis: *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen Cogito, ergo sum*, in: *Nietzsche-Studien* 2005. 300-301.o.

<sup>590</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, in: uő: *Korszzerűtlen elmékedések*, Atlantisz, Budapest, 2004. 173.o. Fordította: Tatár György.

szerepbe kényszeríti. Az ember azonban *animal*, élőlény, és ez azt jelenti, hogy vissza kell kapnia az élet teljes gazdagságát, és ehhez érzékeit és testét.

A szubjektum grammatikai alapú kritikája, melyről föntebb már sok szó esett, ezzel szemben nem egyszerűen a szubjektum ilyen vagy olyan jellemzőit, hanem létét kérdőjelezi meg, azt állítva, hogy feltételezése csupán nyelvi előítélet, mely a mondatok nyelvtani formájából, az alany-állítmány struktúrából adódik. Ennek a kritikának az alapja is egy Descartes-kritika, melyet Nietzsche Georg Christoph Lichtenberg-től vesz át: már Lichtenberg úgy véli, hogy a *cogitóból* jogosulatlan az *énre* következtetni, mivel tudjuk, hogy vannak bizonyos képzeink, melyek nem tőlünk függenek, és mivel csupán „érzéseink, képzeink és gondolataink létét ismerjük”.<sup>591</sup> Ezért csupán azt mondhatnánk: „van valami, ami gondolkodik” („es denkt”), nem pedig azt, hogy én vagyok az, aki gondolkodik, hasonlóan ahhoz, ahogy azt mondjuk: villámlik („es blitzt”).<sup>592</sup> Nietzsche, mint azt föntebb már láttuk, ezt a kritikát mind a morál, mind az ismeretelmélet terén hasznosította, *A morál genealógiájában* Lichtenberghez hasonlóan a villám példájával világítva meg a problémát. Az érv már *A jón és gonoszon túlban* is jelen van; itt áll legközelebb Lichtenberg érveléséhez, Nietzsche azonban radikalizálja azt, amikor azt állítja, hogy a gondolkodásból nem csak az *énre*, de a helyébe lépő *esre* (Óvári Csaba fordításában *valamire*) következtetni is túlzás: „Valami gondolkodik: ám hogy ez a »valami« éppen ama régi híres »Én« lenne, az, enyhén szólva, csupán feltevés, kijelentés, mindenekelőtt pedig nem »közvetlen bizonyosság«. Végül már ezzel a »valami gondolkodik«-kal is túl messzire mentünk: már ez a »valami« is a folyamat *értelmezését* foglalja magában, s nem tartozik magához a folyamathoz.”<sup>593</sup> A kritika itt ismeretelméleti, és a biztos megalapozások kérdéskörébe illeszkedik, Nietzsche azt akarja megmutatni, hogy az ilyen megalapozások kora lejárt, közvetlen bizonyosságokhoz nem lehet eljutni, mivel minden kijelentés már nyelvi szinten is rengeteg előítéletet sűrít magába. Nietzsche ennek alátámasztásául felbontja a „gondolkodom” mondatot, és úgy találja, hogy ezzel egész sor igazolhatatlan kijelentéshez jut el:

például, hogy *én* vagyok az, aki gondolkodik, hogy egyáltalán annak egy valaminek kell lennie, ami gondolkodik, hogy a gondolkodás tevékenység és okozat egy olyan lény részéről, melyet oknak gondolunk, hogy van »Én«, s végül, hogy az már eleve bizonyos, hogy mit nevezünk gondolkodásnak [...], hogy az, ami éppen történik, nem »akarás«-e esetleg, vagy »érzés«?<sup>594</sup>

Ily módon Nietzsche a *cogito* elemzésével egy sor kérdéshez jut el,<sup>595</sup> melyekkel pimaszul azt a véleményt szegezi szembe, hogy nincs szükség igazságra.<sup>596</sup> Nem csupán a végső megalapozásokat veti el tehát, de ezek szükségességét is kérdőre vonja, és a filozófia feladatát az igazság keresése helyett az új interpretációk létrehozásában jelöli meg,<sup>597</sup> ahogy azt Foucault is

---

<sup>591</sup> Idézi Martin Stingelin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs”. *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996. 122.o. A nyelvtan gondolkodást meghatározó szerepéről Nietzsche már az 1869-70-es téli szemeszterében tartott grammatika előadásainak bevezetőjében is beszélt, ám még minden kritikai él nélkül. V.ö. Friedrich Nietzsche: *Vom Ursprung der Sprache*, in: uő: *Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869 – WS 1869/70)*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1993. 185.o. Forrása ott Eduard Hartmann volt, ahogy azt Hubert Thüning kimutatta. Hubert Thüning: *Konkordanz zu Friedrich Nietzsche, <Vorlesungen über lateinische Grammatik> [WS 1869–1870]*, „Cap. 1. *Vom Ursprung der Sprache*”, KGW II/2, 185–188.o., mit Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (1869), und Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft...*, in: *Nietzsche-Studien* 1994. 480–489.o.

<sup>592</sup> Stingelin: i.m. 122. o.

<sup>593</sup> Friedrich Nietzsche: *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*, Attraktor, Máriabesnyő, Gödöllő, 2010. 19.o. Fordította: Óvári Csaba.

<sup>594</sup> I.m. 18.o. Loukidelis szerint Nietzsche ebben az elemzésben Kuno Fischer filozófiatörténetére támaszkodott. Loukidelis: i.m. 309.o.

<sup>595</sup> Ez Foucault szerint a modernség gondolkodására jellemző. (Foucault: *A szavak és a dolgok*, i.k. 363.o.) Nietzsche Descartes-értelmezése nem felel meg viszont Foucault saját értelmezésének, ő ugyanis arra mutat rá, hogy Descartes „a gondolkodást a gondolkodások legáltalánosabb formájaként”, azaz a tévedéssel és az illúzióval együtt kívánta napvilágra hozni (i.m. 362.o.), míg Nietzsche a gondolkodást láthatólag szűkebb értelemben veszi, ezért sérelmezi, hogy Descartes nem határolja el azt az akarástól és az érzéstől.

<sup>596</sup> Nietzsche: *Jón és gonoszon túl*, i.k. 19.o.

<sup>597</sup> I.m. 23-24.o.

megállapította. Ám az „Én”-nek ebből a megalapozó szerepből való kimozdítása egyet jelent-e annak teljes feladásával? Én úgy gondolom, nem. Értelmezésem szerint itt is inkább arról van szó, mint a lélek-atomiztika fölszámolásának esetében, vagyis azon hit fölszámolásának esetében, amely szerint „a lelket valami elpusztíthatatlannak, öröknek, oszthatatlannak” fogjuk fel. Ennek megdöntése után ugyanis Nietzsche szerint „szabad az út a lélekhipotézis újfajta megfogalmazásai és finomításai felé”<sup>598</sup>, és ezáltal, éppúgy, mint a tudást megalapozó szubjektum felszámolása által, az én, a szubjektum új hipotézisei felé.<sup>599</sup>

A Descartes-kritika még egy, a fentieknél jóval kevésbé nyilvánvaló módon is megjelenik Nietzschénél, még hozzá az alábbi fordulatban: „mindenki önmaga számára a legtávolibb”.<sup>600</sup> Ez a megfogalmazás kis eltéréssel kétszer fordul elő az életműben, először *A vidám tudomány*-ban, majd később *A morál genealógiája* előszavában.<sup>601</sup> A mondat egy német közmondás visszajára fordítása, az eredeti így hangzik: „Jeder ist sich selbst das Nächste”, mindenki önmagához van a legközelebb, azaz, kb. „Minden szentnek maga felé hajlik a keze.” Bár ez a mondás kétségkívül morális megfigyelést fogalmaz meg, Kuno Fischer filozófiatörténetében, mely nagy valószínűséggel Nietzsche Descartes-ról szerzett ismereteinek egyik forrása volt,<sup>602</sup> ismeretelméleti kontextusba állítja:

Ha az igazság és az elkülönítettség kölcsönfogalmak, úgy a képzetek csak olyan fokon lesznek igazak, amennyire elkülönítettek, és olyan fokon nem igazak, amennyiben nélkülözik a világosságot és az elkülönítettséget. Minél közvetlenebbül jelenvaló számomra a tárgy, annál világosabban érthető számomra. Minél távolabb áll tőlem a tárgy, annál közvetettebb a képzet, és éppen ezért annál homályosabb. Semmi sem közvetlenebbül jelenvaló nekem, mint a saját lényem. Sehol sem érvényes nagyobb joggal a mondat, hogy mindenki önmagához van a legközelebb, mint a megismerés tekintetében.<sup>603</sup>

A mondat Nietzschénél ennek megfelelően, az önmegfigyelés és az önismeret témájához kapcsolódva kerül elő,<sup>604</sup> ámde ellenkezőjébe fordítva: az ember nem adódik önmaga számára abban a közvetlenségben, ahogy Descartes feltételezte.

A szóban forgó mondat a két műben persze más-más szerepet kap: *A vidám tudomány* 335., „Éljen a fizika!” című aforizmájában a gondolatmenet az önmegfigyelés nehézségeitől az „*azok akarunk lenni, akik vagyunk*” felkiáltásig ível, és az általános morál elvetését igyekszik alátámasztani. Az önmegfigyelésen keresztül Nietzsche szerint a cselekedetek tökéletes egyediségét kellene meglátnunk, és ez az egyediség az, ami érvényteleníti az önmagának általános érvényességet követelő morált. A morál – hasonlóan a nyelvhez – képtelen arra, hogy a világban nyilvánvalóan meglévő egyediségekkel számot vessen. Sőt, Nietzsche tovább megy: a cselekedetektől utólag sem igazolhatóak erkölcsi alapelvek, mivel „ránézve, vagy rá visszatekintve *minden* cselekvés áthatolhatatlan dolog, és az is marad [...], minden cselekvés megismerhetetlen.”<sup>605</sup> Az egyediség itt tehát már nem csak a nyelv, de a megismerés számára is elérhetetlen marad. Ezért lehet „az a mondás, hogy »ismerd meg önmagad!«, majdnem gonoszság egy isten szájából, ha embereknek mondja.”<sup>606</sup> De csak majdnem, és Nietzsche nem is következtet ebből az önmegismerés

<sup>598</sup> I.m. 16.o.

<sup>599</sup> Nietzsche maga is összekapcsolja a „lélek-babonát” a „szubjektum- és Én-babonával”. V.ö. i.m. 5.o.

<sup>600</sup> Nietzsche: *A morál genealógiájához*, i.k. 2.o. és Nietzsche: *A vidám tudomány*, i.k. 185.o. (Főnt a mondatot Vásárhelyi Szabó László fordításában *A morál genealógiájából* idéztem.)

<sup>601</sup> A változatok: „Jeder ist sich selber der Fernste«” (Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: uő: *Sämtliche Werke*, 3. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 560.o. „Jeder ist sich selbst der Fernste«” Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: uő: *Sämtliche Werke*, 5. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 248.o.

<sup>602</sup> Loukidelis: i.m. 309.o.

<sup>603</sup> Kuno Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie*, 1. kötet, 1. rész, Friedrich Bassermann, Mannheim, 1865. 322-323.o.

<sup>604</sup> Az ismeretelméleti aspektus megléte Nietzschénél persze nem jelenti a morális aspektus kiiktatását. Lásd ehhez: Dieter Thoma: *Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson*, in: *Nietzsche-Studien*, 2007. 316–343.o.

<sup>605</sup> Nietzsche: *A vidám tudomány*, i.k. 187.o. A fordítást módosítottam: K.S.

<sup>606</sup> I.m. 185.o.

feladására. A cselekedetek áthatolhatatlanságából számára a saját törvénytáblák felállításának, és önmagunk vállalásának követelménye adódik: „*azok akarunk lenni, akik vagyunk* – az új, az egyszerű, a megismételhetetlen emberek, az önmaguknak törvényt szabók, az önmagukat megalkotók!”<sup>607</sup> Ehhez azonban, úgy tűnik, a fizika kerülőújtára van szükség, önmagunk megértéséhez

a világ minden törvénye és szükségszerűsége legjobb megtanulóinak és felfedezőinek kell lennünk: *fizikusoknak* kell lennünk, hogy ebben az értelemben *alkotók* lehessünk, – míg eddig minden értékebecslés és ideál a fizika *nem ismerésére*, vagy ellentmondásban a fizikával épült fel.<sup>608</sup>

Jól láthatóan Descartes felfogásához képest komoly változást jelent, hogy az én megismerése itt annak egyediségében válna feladattá. Az én (és cselekedetei) egyedisége azonban megakadályozza, hogy általános felfogást lehessen alapozni rá. Az önmegismerés ennek ellenére itt még követelményként jelenik meg. *A morál genealógiája* előszavában ezzel szemben arról van szó, hogy a „megismerő” önmaga számára mindig ismeretlen marad. Mivel nem önmagát keresi, nem is önmagát figyeli meg, ezért marad távol önmagától. A kutatásnak tehát nem csak kiindulópontja, de célja sem az önismeret – ám hozzá kell tenni, hogy az önismeret itt is individuális énünk megismerését jelenti. Önismeretre a kutatónak élete eseményeinek megértésén keresztül kellene szert tennie, melyeket azonban távolról, szórakozottan él át, mivel elsősorban nem ezekre figyel, így számvetése élete eseményeivel és önmagával mindig utólagos, önmagáról való ismerete sohasem pontos. Ezek a sorok Nietzsche-nek éppen egy ilyen, önmagával való utólagos számvetését vezetik be, Nietzsche az előszóban „a morális előítéleteink eredetéről” szóló gondolatainak kialakulását követi nyomon saját élettörténetében. Ezek a gondolatok élettörténete, és végső soron önmaga részét képezik:

azzal a szükségszerűséggel, ahogy egy fa gyümölcsseit termi, nőnek ki belőlünk gondolataink, értékeink, igen-jeink és nem-jeink, vajon-jeink és esetleg-jeink – egymással szoros kapcsolatban és viszonyban, Egyetlen Akarat, Egyetlen Egészség, Egyetlen Nap tanújeleiként.<sup>609</sup>

A személyiség tehát minden megnyilvánulásán akaratlanul is rajta hagyja a nyomát, így gondolatai alapján portréja megalkotható. Csakhogy Nietzsche bevezető sorai éppen arra figyelmeztetnek, hogy a kutató önmaga utólagos rekonstrukciójában mindig elvétí önmagát. Ezért a mondat: „mindenki önmaga számára a legtávolibb”<sup>610</sup> itt a rá következő önértelmezés bizonytalanságát jelzi. Az önértelmezés így bevallottan interpretáció marad, és az én, mely még nem is olyan régen a biztos tudás megalapozójaként lépett fel, problematikusnak mutatkozik.

Hátravan azonban még egy fontos kérdésnek a megválaszolása, mégpedig a következő: miért foglalkoztatta Nietzschét ennyire Descartes akkor már több mint 200 éves alapelve? A válasz nagyon egyszerű: azért, mert ez az alapelv a korban meglehetősen széles körben elfogadott volt, és többek szerint a modern filozófia helyes kiindulópontját jelentette. Így Schopenhauer szerint is, aki úgy vélekedett, Descartes a *cogito ergo sum* révén „minden filozófia lényegi és egyedül helyes kiindulópontját, és *igazi* támaszpontját” találta meg, mely „lényegében és elkerülhetetlenül *a szubjektív, a saját tudat*”.<sup>611</sup> Schopenhauer szerint csupán ezen a területen szerezhető biztos tudás, ezért „az igazi filozófiának *idealisztikusnak* kell lennie”,<sup>612</sup> Descartes-ot pedig, mivel ezt a nézetet megalapozta, joggal nevezik „a modernség atyjának”.<sup>613</sup> Nietzsche a *Jón és gonoszon túlban* a Descartes-kritikát *A filozófusok előítéleteiről* című fejezetben helyezi el. Számára a szubjektum többé nem lehet az a közvetlen bizonyosság, mely a filozófia építményét megalapozza. A modern

<sup>607</sup> I.m. 188.o.

<sup>608</sup> Uo. A fordítást módosítottam: K.S.

<sup>609</sup> I.m. 3.o.

<sup>610</sup> I.m. 2.o.

<sup>611</sup> Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. kötet, 12.o.

<sup>612</sup> I.m. 13.o.

<sup>613</sup> I.m. 12.o.

filozófia Descartes-tal kezdődő vonulatának végéhez kell érnie, mivel a szilárdnak hitt alap, a szubjektum maga is problémának bizonyul.

## A kierkegaard-i szubjektum alakváltozásai

(Stádiumok a szubjektum-fogalom útján)

A nyugati filozófia történetét évszázadokon át uraló nézet alapján elmondhatjuk, hogy az emberek önmaguk megértésére, önmaguk értelmezésére törekvő tudatos lények. Bár az ön-megértést tekinthetjük a hermeneutika egyik kulcsmozzanatának, de továbbra is fennmarad az az általános kérdés, hogy mit jelent önmagunknak lenni, identitással rendelkezni, különösen az ön-megértésre tekintettel. Az ilyen kérdések megválaszolásához kiindulópontként szolgálhat a jelenlét partikuláris formáinak feltérképezése, illetve ezek kapcsolata a szubjektum sajátos szituációihoz; különös tekintettel az én-prezentáció (*Selbstdarstellung*, Gadamer) formáira. Ha viszont a probléma vizsgálata során egy negatív megközelítést alkalmazunk, akkor a figyelem középpontjába a tudatos ön-értelmezés helyére az ön-elidegenedés markáns kérdései lépnek: Miként lehet az önmegértés alapvető az emberi lét számára, ha bármikor elveszíthetjük? Hogyan értelmezhetjük az ön-elidegenedés lehetőségét az önmegértésnek az emberi létben játszott szerepét tekintve? Mit tárhatnak fel az olyan neuropszichiátriai és pszichopatológiai rendellenességek, mint a skizofrénia vagy az autizmus az identitás, az ön-azonosság és az én-koherencia törékenységéről?<sup>614</sup>

A szubjektivitás természetét, struktúráját és valóságát vizsgáló komplex kérdések jelenleg is élénk vitákat hívnak életre a filozófia, a kognitív tudományok, a fejlődéslélektan, a szociológia, a szociálpszichológia, az agykutatás, a neuropszichológia és a pszichiátria számos területén. Az elkerülhetetlen, hogy az ön-prezentáció formáit és a szubjektivitás természetére vonatkozó kérdéseket több elméleti és empirikus diszciplína is tanulmányozza, hiszen a témák összetettsége által támasztott kihívásnak önmagában egyik tudományterület sem képes maradéktalanul megfelelni. A vizsgálódások interdiszciplináris jellege így egyfelől hozzásegíthet a jelenség pontosabb feltérképezéséhez, másrészt hihetetlenül bonyolulttá teheti magát a kutatást. Túlzás lenne azt állítani, hogy a szerteágazó kutatások eredményeként felmutathatnánk egy egységes fogalomrendszert; dacára a közös kérdéseknek, nem ritka, hogy egymással élesen szembenálló jelenségeket más-más diszciplínák egyazon fogalommal jelölnek. Másként fogalmazva: az idegtudományi, a pszichológiai és filozófiai irodalmat elárasztják az egymással versengő, ellentmondó vagy egymást kölcsönösen kiegészítő meghatározások. A hétköznapi nyelvhasználat szintjén gyakori és messzemenően elfogadott az énről való beszéd, noha a kifejezés egy olyan köznyelvi gyűjtőfogalomként használatos, amely egy sor az ön-reflexív tevékenységhez kapcsolódó fogalmat ölel fel, mint például: a „tudat”, a „lélek”, az „Ego”, az „individuum”, a „személyiség”, vagy a „morális cselekvő”.

Ha a filozófia történetére vetünk egy pillantást, azt tapasztaljuk, hogy az öntudatot több ízben az Én-gondolatok (*I'-thoughts*) elgondolásának képességéhez kötötték. Az énről és a szubjektivitásra vonatkozó elgondolásaink hagyományosan a szubjektum sajátos szituációinak descartes-i leírásából erednek, noha nem Descartes volt az első, aki az ént filozófiai jelentőséggel ruházta fel. Már évszázadokkal korábban Augustinus figyelmét is felkeltette a „belső ember”, az „*interiore homine*”, amikor az igazsághoz vezető utat a következőképpen jelölte ki: „*Noli foras ire,*

<sup>614</sup> A szubjektivitásról folyó viták az elmúlt évek során számos diszciplínában az érdeklődés középpontjába kerültek. A meghatározó új kutatási irányokhoz lásd például Dan Zahavi (szerk.): *Exploring the Self*, John Benjamins, Amsterdam, 2000. illetve Tilo Kircher, Anthony David (szerk.): *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. valamint Shaun Gallagher, Jonathan Shear (szerk.): *Models of the Self*, Imprint Academic, Thorverton, 1999., továbbá John J. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, Routledge, London, New York, 2012., és John J. Davenport, A. Rudd (szerk.): *Love, Reason, and Will. Kierkegaard after Frankfurt*, Bloombury, New York, London, 2015.



*in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*"<sup>615</sup>. A gyakran tévesen idézett, méltán híres felszólítás talán így fordítható: „Ne kívülre, hanem magadba nézz; az igazság ugyanis az emberi bensőben lakozik”. Az igazságra törekvő „*interiore homine*”, a „belső ember” nem csupán Descartes későbbi tanaival hozható összefüggésbe, de a komplex irodalmi Én megszületéséhez is köthető, amelyet Martin Stevens a tizenkettedik századra datál. És amelyben szerinte a filozófiai és a gazdasági fejlődés találkozásának sajátos produktumát láthatjuk.<sup>616</sup> Noha Augustinust megelőzően is találhatunk a lélek és a test kapcsolatára vonatkozó megfontolásokat, de valahányszor átlépjük a „hús” [*caro*] és „lélegzet” (*spiritus*) megkülönböztetését, a szituáció különösen bonyolulttá válik; általában különböző metaforákkal próbálták szemléltetni. A metaforikus magyarázatokról elmondható, hogy többségük egyfajta hierarchikus elrendeződést követ, esetenként benső konfliktust szemléltetnek, amelyben gyakran a léleknek tulajdonítják a test feletti uralkodás szerepét. A perszonalizáló metaforák ezért meglehetősen elterjedtek voltak, Xenophónnál például úrnőről és szolgálóról, Senecánál szintén úrról és rabszolgáról, míg Menandrosznál a hajóról és annak kormányosáról olvashatunk.<sup>617</sup> Ily módon a lélek ápolása, a belső ember irányítása komoly feladattá vált, amellyel számos filozófus próbált szembenézni, az ókortól napjainkig. Az önmagunkkal való törődés technikái és az önelemzés gyakorlatai, melyeket már az ókori és a késő antik szerzők is számba vettek, hogy ily módon elsajátíthatóak és tökéletesíthessék a „belső ember” állapotait, Michel Foucault<sup>618</sup> és Pierre Hadot<sup>619</sup> munkái révén kaphattak napjainkban ismét jelentőséget.

Az én kultiválásának technikái – amelyek révén a figyelmet befelé fordítva a benső én megvizsgálható és értékelhető – szorosan összefonódnak az első személy (*first person*) perspektívájának kidolgozásával, amely az irodalom terén a textuális én<sup>620</sup> megszületéséhez és a későbbiekben Descartes-nál a központi jelentőségű, öntudattal bíró szubjektum megjelenéséhez vezetett. A szubjektivitás Descartes által kidolgozott alakja, amely az igazság és a bizonyosság tradicionális filozófiai értékeit az öntudattal bíró én perspektívája révén alapozta meg, hosszú évszázadokon át uralta a filozófia és a kognitív tudományok kutatási irányait. Bár Descartes nem járt sikerrel az ember mentális és fizikai vonásainak felvázolására tett kísérletével, vizsgálódásai számos esetben termékeny forrásnak bizonyultak a későbbi francia filozófusok, Gabriel Marcel és Maurice Merleau-Ponty testre irányuló kutatásai számára.

A *Meditationes*-ben megfogalmazott kételyek és érvek alapján önmagunkat, mint gondolkodó lényeket foghatjuk fel, ugyanakkor ezzel nem adtuk választ Descartes egyik lényegi kérdésére, mégpedig arra, hogy: mi vagyok, ki az az én, akit ily módon ismerek? Descartes kettős kötelezettségvállalása a tudomány és a vallás iránt visszatükröződik a szubjektumra irányuló leírásokban, az egymással kölcsönös kizárólagosságban álló *res extensa* és *res cogitans* feszültségében. Miután ily módon kilakoltatták, semmi sem hozza haza a metafizikai szubjektumot a világba, így a szubjektum filozófiájának története a száműzetésből adódó feszültségek feloldására irányuló kísérletek sorává lesz, még hozzá a szubjektumnak a világba való reintegrációja, vagy magának az én fogalmának a teljes feloldása révén. Az egymással szembehelyezkedő két pólus közti „tárgyalások” hosszú ideig áthatották a szubjektivitás filozófiájának történetét a metafizikai, emocionális, politikai és fogalmi dimenziókban egyaránt, és máig jelentős feszültséget generálnak a személyes identitást vizsgáló filozófiai irányzatok körében. Locke például az empirizmus formáját

<sup>615</sup> Augustine: *De vera Religione*, XXXIX.72.12-13, In K.-D. Daur, Joseph Martin (szerk.): *De doctrina christiana, De vera religione, CCSL 32, Aurelii Augustini Opera Pars IV.I*, Brepols, Turnhout, 1962, 168-260.

<sup>616</sup> Martin Stevens: *The Performing Self in Twelfth-Century Literature*, in: *Viator* 1978/9.

<sup>617</sup> Bridget K. Balint: *Ordering Chaos. The Self and the Cosmos in Twelfth-Century Latin Prosimetrum*, Brill, Leiden-Boston, 2009, 82. sk.o.

<sup>618</sup> Ld. Michel Foucault: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*, Atlantisz, Budapest, 2001. Fordította: Sujtó László.

<sup>619</sup> Pierre Hadot rámutatott, hogy az én-formálás (*self-formation*) és átalakítás a filozófia erőfeszítéseinek eredeti és egyedüli helyes célja, amelyeket először a neoplatonizmus majd később ismét a tomizmus uralma alatt veszített el a filozófia. Ld. ehhez Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, in: *Annuaire de la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études*, 1977/ 80. 25-70.

<sup>620</sup> Ld. Colin Morris: *The Discovery of the Individual 1050-1200*, New York, Harper, 1973. 64-86.o.

magára öltő tudományt Isten szolgálatába ajánlja, még hozzá a morális felelősség által megformált személyes identitás kontinuitásának vizsgálatán keresztül. Hume egyszer s mindenkorra megkísérel leszámolni a vallási dimenzióval, hogy aztán a szkepszis áldozatául essen. Ezzel azonban lehetőséget biztosít Kant számára, hogy ismét Isten térfelére játssza vissza a labdát, a *noumenális én* koncepciójának segítségével. A megértés tiszta logikai struktúrájának részét alkotó apperceptív én fogalma révén Kant egy a korábbiaktól eltérő utat nyit meg az empiristák számára. Kantnak a descartes-i én fogalmára vonatkozó kritikája a filozófia két, egymástól jelentősen eltérő kutatási ágának felemelkedéséhez vezetett. Azon gondolati irányzat, amely a megértés feltételeinek nyelvi formájára fektetett hangsúlyt, az analitikus nyelvfilozófia és az elmefilozófia területein virágzott; míg a megértés szubjektív természetének jelentőségét kiemelő gondolati áramlatok a fenomenológiához vezettek tovább. Ennek megfelelően mindkét filozófiai iskola más-más metafizikai megközelítéssel rendelkezik mind az én, mind a világ természetére vonatkozóan.

Az angol-amerikai analitikus filozófiáról általában véve elmondható, hogy materialista és empirikus megfontolásokkal operál, az énrre vonatkozó megfontolások terén azonban korántsem találunk egyetértést, és a kérdéssel kapcsolatban elfoglalt álláspontok széles skálán mozognak. Dennett<sup>621</sup>, Wegner<sup>622</sup> és Metzinger<sup>623</sup> amellettt érveltek, hogy az én nem egyéb, mint egy illúzió, amelyet a különböző, egymással kölcsönös összefüggésben lévő kognitív modulok és agyi alrendszerek bonyolult játéka hív életre. Az ily módon mentális események tárházává sorvasztott szubjektum messzemenően redukcionista és eliminisztikus megközelítésével azonban számos koncepció szembeszegült, magán az analitikus filozófián belül is. Egy ilyen felosztás mentén különbséget tehetünk azon gondolkodók közt, akik az én (*self*) vagy a szubjektum fogalmait teljes mértékben lecserélhetőnek tekintik, objektív és személytelen meghatározásokra (mint például Parfit), valamint azok közt, akik egyetértenek abban, hogy a test, az agy, a pszichés állapotok stb. a személy (*person*) holisztikus koncepciójának származékai, ahogy arról Strawson és Shoemaker írásaiban olvashatunk. Az én legkevésbé sem egyértelmű monolit fogalmát napjainkban számos tudomány, a neuro-tudományok és a filozófia egyes ágazatának képviselői egyaránt megkérdőjelezzik, míg az önmagát bizonyos keretek közt megkonstruáló én koncepciója mellett Harry Frankfurt<sup>624</sup> és Christine Korsgaard<sup>625</sup> szálltak síkra.

A kontinentálisnak nevezett filozófia az előzőeknél szélesebb körű metafizikai perspektívákat foglal magába: Hegel, Heidegger, Ricoeur teológiailag átszőtt nézetei mellett a hangsúlyozottan ateista, romantikus hatásokat sem nélkülöző Nietzsche, Freud és Foucault egyaránt jelen vannak. Mások, mint Beauvoir és Merleau-Ponty, noha tág értelemben véve materialisták, metafizikailag leginkább a neutrális pozícióval írhatók le. Az egyik meghatározó különbség az analitikus és a kontinentális filozófiák között magában a materializmus megközelítési módjában, pontosabban a testről és annak szerepéről alkotott elgondolásokban keresendő. Shoemaker és Strawson a testet olyan komplex fizikai objektumként ragadja meg, amely mindmáig teljes mértékben nem feltárt okokból képes szubjektív állapotokban manifesztálódni. A fenomenológiai tradíció gondolkodói, mint például Merleau-Ponty, Beauvoir és Butler az öntudat strukturálásában kiemelt szerepet játszó érzékelés sajátos megtestesítésre fókuszálnak, amely ily módon aláássa, hogy az ént vagy a világot szigorúan empirikus fogalomként kezeljük.<sup>626</sup>

Nietzsche, Freud és később Foucault szintén központi jelentőséget tulajdonítottak a test szerepének a szubjektivitás meghatározásában, noha az előbbiektől eltérő irányból közelítettek a kérdéshez. Az eleven testet erőteljes és egymással gyakran konfliktusban álló impulzusok és kényszerek konstellációinak tekintették, amelyek a szubjektivitás különböző formáit hívják életre az organizmus belső struktúrája, illetve a társadalmilag szabályozott gyakorlatok és normák büntető

<sup>621</sup> Ld. Daniel Dennett: *Consciousness Explained*, Little, Brown, Boston, 1991.

<sup>622</sup> Ld. Daniel M. Wegner: *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

<sup>623</sup> Ld. Thomas Metzinger: *Being No One*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2003.

<sup>624</sup> Harry Frankfurt: *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

<sup>625</sup> Christine Korsgaard: *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

<sup>626</sup> Az analitikus filozófián belül megjelentek hasonló, ígéretes belátások, lásd: J. L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan (szerk.): *The Body and the Self*, Bradford/MIT Press, Cambridge, MA, London, 1998.

következményei alapján. Az az elképzelés, miszerint test a szubjektivitást és az én-percepciót egyaránt strukturáló tényező, a feminista filozófiák egyik központi témájává nőtte ki magát. Beauvoir például a női szubjektivitást és a társadalmi elnyomást részben a nők társadalmi és biológiai „megtestesülésének” következményeként értékelte. Irigaray az anyaság kérdését egészen más szempontból vizsgálva és a pszichoanalízis eredményeit felhasználva amellel érvelt, hogy a szubjektivitás szempontjából kiemelt jelentőségű az anyához fűződő kapcsolat: az ego fejlődése és a nyelv elsajátítása ugyanis egyaránt előfeltételezi annak a testi egységnek a megtapasztalását, amelyeket a saját test vonatkozásában az anyához, mint gondozóhoz fűződő gyermekkori élmények konstituálnak. Állítása szerint mindezek ellenére a pszichoanalízis és a filozófia szisztematikusan elfedi és homályba burkolja az anyai szerep terhét és ebből fakadóan tagadja a női szubjektivitás lehetőségét. Butler a nyelvhasználat elsajátítását egyfajta nemek szerint szabályozott folyamatnak tekinti, amely a „kötelező heteroszexualitáson” alapul, ily módon az, ami alapvetően politikai (a nemi identitás konstrukciója) a természetesség látszatába burkolva jelenik meg.

Az én természetét feltérképező fogalmi analízis és a deskriptív megközelítés mellett a szubjektivitásra vonatkozó kérdések a morálfilozófia területén belül is elkerülhetetlenek. A vizsgálódások középpontjában leggyakrabban a morális cselekvők felelősségére és autonómiájára vonatkozó megfontolások állnak. Míg Frankfurt az autonómiát az ön-reflexió képességével hozza összefüggésbe és ezzel az erkölcsi önrendelkezést a szubjektum vágyaira és cselekedeteire irányuló kritikus reflexiók révén írja le; addig Mackenzie a kritikai reflexió, az autonómia és a képzelet közti kapcsolatra hívja fel a figyelmet. Amellel érvel, hogy az autonómiára és az cselekvőképességre vonatkozó lehetőség szisztematikusan korlátozható vagy akár teljes mértékben letiltható a kulturálisan rendelkezésre álló képzetek és reprezentációk kognitív és érzelmi hatásainak következményei által. Charles Taylor<sup>627</sup>, Alasdair MacIntyre és Susan Wolf elgondolásai alapján az identitás vagy a személyiség létrejöttében szintén esszenciális szerepet játszik az etika és a morális étékelés dimenziója. MacIntyre és Taylor a morális térben való orientációt összefüggésbe hozta a narratív dimenzióval, amellel érvelve, hogy az ént (a *self*-et) mint olyat teleológiailag kell megragadnunk, mintegy a tulajdon javára törekvő entitásként. Bár ezek a megközelítések széleskörűen elfogadottak és jelentős hatást gyakoroltak nem csupán a filozófia, de a pszichológia és a szociológia területein, erőteljes kritikájuk mégsem váratott sokáig magára. Galen Strawson elutasította az énről vonatkozó ilyen típusú magyarázatokat, mint etikailag megtévesztőket és veszélyeseket, illetve az én fogalmának ezen megközelítéseit mind pszichológiailag, mind metafizikailag tévesnek tekintette.<sup>628</sup> Ha a szociálpszichológia területére barangolunk, akkor gyakran találkozhatunk azzal az állítással, miszerint az ön-tudatosság az én önnön magának tárgyá tétele a másokhoz fűződő társadalmi kapcsolatok tekintetében; vagyis az öntudat a mások perspektívájának adoptálása és önmagára történő vonatkoztatása folyamán konstituálódik, ahogy azt Meadnál olvashatjuk<sup>629</sup>. Ebből következően az ön-tudatosság mindenekelőtt társadalmi jelenség, és mint ilyen a szubjektum magányos erőfeszítései által nem megszerezhető.

A szubjektivitás többszintű modelljének kidolgozására irányuló kísérletek a szubjektum életvilágbeli szituációinak etikai jellegéből kiindulva megalkották a narratív identitás koncepcióját. Paul Ricœur amellel érvelt, hogy az ön-megértésünk „fiktív” jelleggel bír, amennyiben az identitást ez a szubjektum révén szabályozott kreativitás garantálja. Az *idem* és *ipse* fogalmak dialektikáján keresztül – amelyek nem redukálhatók egyszerűen a test és a személy fenomenjaira –, konstituálódik az azonosság folyamata, amely a különböző azonosulások sora révén idővel egyfajta jellemet hív életre. A szubjektivitás narratív megközelítésével találkozhatunk MacIntyre,<sup>630</sup> Taylor, Ricœur, valamint az ön-kifejezés és az önkontrol összefüggéseit vizsgáló Marya Schechtman munkáiban<sup>631</sup>.

<sup>627</sup> Charles Taylor: *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

<sup>628</sup> Lásd Galen Strawson: *Against Narrativity*, in: *Ratio*, XVII. évf., 2004/4., valamint uő: *Episodic Ethics* In Daniel D. Hutto (szerk.): *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

<sup>629</sup> George H. Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Budapest, Gondolat Kiadó 1973. Fordította: Félix Pál.

<sup>630</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2007.

<sup>631</sup> Marya Schechtman: *Self-Expression and Self-Control*, in: *Ratio*, XVII. évf., 2004/4.

A szubjektivitás mibenlétét vizsgáló komplex irányzatok fenti, némileg önkényes és vázlatos áttekintése nyomán az én fogalmának három markáns megközelítését határolhatjuk el egymástól: a *minimal-self*, a *social-self* és a *narrative-self* koncepcióit, amelyeket jelenleg is élénk viták öveznek. Másként fogalmazva: továbbra is kérdéses, hogy az én, mint olyan önmagát létrehozó valóságos létező, avagy társadalmi konstrukció, netán neurológiailag indukált illúzió, esetleg egy narratív folyamat sajátos megtestesülése. A szubjektivitás feltérképezésére irányuló vitákkal párhuzamosan a Kierkegaard kutatásban is megjelent egy ígéretes megközelítésmód, amely J. Davenport és Anthony Rudd nevéhez köthető.<sup>632</sup> Az elmúlt években Rudd megkísérelte a narratív és az etikailag meghatározott valamint az önmagát konstituáló énrre vonatkozó megközelítésmódokat egy sajátos pozícióban egyesíteni.<sup>633</sup> Az általa NEST-nek nevezett pozíció a szubjektumra irányuló kutatások terén a narratív, értékelő, ön-konstitutív és teleológiailag meghatározott (*Narrative, Evaluative, Self-Constitutive, Teleological*) szempontokat egyesíti magába, az én fogalmának kierkegaard-i értelmezéséből merítve. Kierkegaard megfontolásainak a jelenlegi viták kontextusába helyezett vizsgálata egyrészt segítséget nyújthat a dán gondolkodó pontosabb megértéséhez, másrészt a kierkegaard-i koncepció rávilágíthat a jelenlegi viták homályos, bizonytalan pontjaira. Kierkegaard kiemelten hangsúlyozza az ember életének alakításáért, az énjének megformálásáért vállalandó felelősségét, ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy van valami elhatárolt és különös önmagunkkal kapcsolatban, amit úgy kell elfogadnunk, amiképpen az megadatott. A két pólus közti feszültséget egyfajta kreatív feszültségként kell megragadnunk, amely az énrre nézve voltaképpen konsitutívúvá válhat, amennyiben önmagunkat egy teleologikus megközelítés mentén ragadjuk meg. Ehhez elengedhetetlenül szükséges az értékekre vonatkozó erős realizmus és az én narratív megragadásának lehetősége; hiszen az én küldetése, amelyet sikerre vihet vagy elbukhat, nem más, mint tulajdon *télosz*ának beteljesítése. Raymond Martin és John Baressi a személyes identitás vizsgálatára irányuló kutatásaik során kimutatták, hogy a személyes identitás kérdése azon szoterológiai aggályokból bukkan elő, amelyeket a testi feltámadás doktrínájához köthetünk.<sup>634</sup> Locke a személyes identitás fogalmának olyan alakját dolgozta ki, amely összeegyeztethető a végső ítélettel, azzal a „nagy nappal, amikor a szívek valamennyi titkai feltáruulnak.”<sup>635</sup> Az én kierkegaard-i fogalmát szintén az eszkatologikus ítélet formálta, de az individuum határai itt meglepő formát öltöttek. Mi határozza meg mindazt, amiért az individuum végső felelősséget vállal? Létezik-e bármiféle határ, vagy az én – mint ahogy azt Levinas állította – a végtelen felelősség kulminációs pontja? Netán az, hogy Kierkegaard mindennel szemben óvatosságra int, ami a morális felelősség kijátszásának tűnhet, nem arra utal-e, hogy a bűnösség határainak kérdését nem lehetséges legitim módon feltenni? Az aktualitás fénye különös módon vetődik Kierkegaard gondolataira egy olyan korszakban, amelyben alapvetően megkérdőjeleződik mindaz, amit emberinek nevezünk. Olyan körülményekre gondolunk, amikor a döntések, a tettek, a teljesítmények – amennyiben valóban azok – radikálisan megkérdőjeleződnek, és az énrhez fűződő mindennapi, meghitt viszony súlyosan megrendül és a szubjektum már csak az ön-elidegenedettségek alakjában létezik.

### 1. Felismerhetetlen árnyak

Néhány évvel ezelőtt az analitikus elme-filozófia érdeklődési körébe kerültek olyan, a szubjektivitás természetére, a személyes identitásra, a személyiség mibenlétére, valamint az öntudatra és a fenomenális tudatra vonatkozó megfontolások, amelyek máig élénk vitákat váltanak ki. Kifinomultságuk és komplexitásuk ellenére a diszkussziók továbbra is magukon viselik a zártság

<sup>632</sup> Ld. továbbá E. Mooney: *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's Moral-Religious Psychology from Either/Or to Sickness Unto Death*, Routledge, London, 1996. illetve John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.) *Kierkegaard After MacIntyre*, Open Court, Chicago, IL, 2001; valamint John J. Davenport: *Narrative Identity, Autonomy and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, Routledge, London, New York, 2012., és John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.): *Love, Reason, and Will. Kierkegaard after Frankfurt*, Bloomburly, New York, London, 2015.

<sup>633</sup> Anthony Rudd: *Self, Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012. illetve: Anthony Rudd: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

<sup>634</sup> Raymond Martin, John Baressi (szerk.): *Personal Identity*, Blackwell Publishing, 2003.

<sup>635</sup> John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, Edmund Parker, London, 1731, 294.o.

terhét, másként fogalmazva a pillantások alapvetően befelé irányulnak. Eltekintve néhány Locke-ra, Kantra vagy Jamesre vonatkozó meglehetősen esetleges filozófiatörténeti utalástól, a vizsgálódások nem léptek túl az analitikus filozófia keretein, így nem, vagy szinte alig születtek párbeszédok az egyes filozófiai irányzatok képviselői között. Dacára annak, hogy a tradícióból merítő perspektívákból megnyíló újszerű bepillantás a fogalmak történetébe számos mélyen leülepedett metodológiai és tematikus előfeltevés átértékelését eredményezhetné. Az öntudatra vonatkozó megfontolások hagyományosan az Én-gondolatok (*I-thoughts*) elgondolásának képességéhez kötődnek. Ilyen megközelítéssel találkozhatunk például napjainkban Lynne Rudder Baker műveiben,<sup>636</sup> amelyekben elsősorban az első személyű perspektíva legitimitását veszi védelmébe, a többek között Daniel Dennett nevéhez köthető elsőprő kritikákkal szemben. Az első személyű perspektíva magyarázati modelljéből adódó hiányosságoknak szentelt előadássorozatában Dennett (David Chalmers-szel vitatkozva) a következőképpen fogalmazott: „A tudat első személyű tudománya egy módszer, adatok, eredmények, jövő és ígélet nélküli diszciplína. Mindörökké ábránd marad.”<sup>637</sup> Baker állítása szerint valamennyi élőlényről elmondható, hogy perspektivikus belátással rendelkezik, illetve a saját én-központú perspektívájából kiindulva tapasztalja meg a világot. Ezáltal birtokában vannak a *gyenge első személyű jelenségnek*,<sup>638</sup> ami egyfajta szubjektív nézőpontként értelmezhető. Mindez azonban nem elegendő ahhoz, hogy az élőlények egyidejűleg öntudattal is rendelkezzenek, ugyanis az öntudathoz – amit Baker *erős első személyű jelenségnek*<sup>639</sup> nevez – nem csak az szükséges, hogy valaki képes legyen önmaga és nem-önmaga között különbséget tenni, hanem az is kell, hogy erről fogalmat tudjon alkotni, azaz önmagára mint önmagára tudjon gondolni, és így rendelkezék az első személyű *fogalommal*. Baker elgondolásai szerint csak miután elsajátítottuk az első személyű névmás önmagunkra vonatkoztatásának nyelvi képességét, válunk öntudattal rendelkező lényekké, s így az öntudat egy fejlődési folyamat eredményeként jön létre.

Ehhez a megközelítéshez kapcsolhatók Quassim Cassam megfontolásai, melyek értelmében az öntudat, mint olyan egy önmaga tudatosságát feltételezi, vagyis azt mondhatnánk, hogy öntudattal rendelkezni nem más, mint az önmagunknak tulajdonított tapasztalatokkal párhuzamosan megjelenő identitás tudatával rendelkezni. Az öntudat feltételezi, hogy az egyén tudatában van saját identitásának, mint a tapasztalatok szubjektumának.<sup>640</sup> A tapasztalattal rendelkezés és az identitás kapcsolatának vizsgálata egy újabb, a fenomenológia területén mindmáig jelentős kérdéskörhöz vezet: a tudat egologikus vagy nem-egologikus szerkezetének vizsgálatához. Kérdéses, hogy vajon minden tapasztalati esemény magában foglal-e valamilyen tapasztalatot? A *Logikai vizsgálódások* első kiadásában Husserl az úgynevezett nem-egologikus megközelítést képviseli, amelynek értelmében nem tudunk felmutatni egy tiszta ön-azonos én-pólust, amely a tapasztalataink szintetikus egységének feltétele lenne. Egy ilyen én-pólus nélkül, amelyben valamennyi tapasztalatunk osztozna, maguk a tapasztalatok mentális eseményekké válnak, melyek így nem foglalnak magukba egy tapasztalót, vagyis szubjektum nélkül következnek be.

Ez a fenomenológiai indíttatású szkepszis később az idegtudomány felől érkező Thomas Metzinger műveiben nyerte el a maga radikális alakját. *Being No One* című nagyszerű könyvében az első személyű perspektívát kritikusan elemezve a következő eredményre jut: „a világban semmi olyasmi nem létezik, amit Én-nek (*selves*-nek) nevezhetnénk: soha senki nem volt Én, és nem rendelkezett Énnel.”<sup>641</sup> Az ilyen reprezentacionalista és funkcionalista analízis következménye az Én fogalmának teljes feloldása: „valamennyi én vagy hallucináció (fenomenológiai értelemben),

<sup>636</sup> Lynne Rudder Baker kiváló írásában tárja fel az első személyű perspektívára irányuló kritikák David Lewis, Daniel Dennett, Thomas Metzinger és John Perry által képviselt alakzatainak hiányosságait. Ld. Lynne Rudder Baker: *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013.

<sup>637</sup> Daniel Dennett: *The Fantasy of Firts-Person Science. Nicod Lectures*, 2001. (Private circulation) <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm>

<sup>638</sup> Lynne Rudder Baker: *Persons and Bodies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 60. sk.o

<sup>639</sup> I.m., 67. sk.o.

<sup>640</sup> Ld. Quassim Cassam: *Self and World*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

<sup>641</sup> Thomas Metzinger: *Being No One*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2003. 1.o.

vagy pontatlan tárgyiasító fenomenológiai leírások eleme.”<sup>642</sup> Miután valamennyi tudományos és filozófiai összefüggésből eliminálta az Én konstrukcióját, Metzinger a biológiai organizmusok összetett agyállapotainak ön-modellező folyamatait állítja az Én fogalmának helyére.<sup>643</sup> Metzinger könyvének egyik különösen izgalmas része Platón barlanghasonlatának sajátos neurofenomenológiai újraértelmezése. Metzinger értelmezésében „a barlang nem egyéb, mint a szimpla fizikai organizmus egésze, vagy pontosabban maga az agy”.<sup>644</sup> Az ön-modell elmélet alapján tulajdon szervezetünk fogságában élünk, egyfajta autoepisztemikus zártság foglyaiként. Ha a barlang nem más, mint a „biológiai organizmus egésze”, akkor felmerül annak kérdése, hogy vajon mik lesznek az árnyékok a börtön falain? Metzinger válasza alapján a fenomenális árnyakat a biológiai organizmus központi idegrendszere által megnyitott tudatos térben megjelenő külső vagy belső objektumok alacsony-dimenziós vetületei alkotják.<sup>645</sup> Ezen árnyak tehát olyan mentális modellek, amelyek a tárgyakat és önmagunkat egyaránt magukba foglalják. Továbbmenve a barlanghasonlat nyomán a tűz itt nem egyéb, mint az idegrendszer működésének dinamikája; míg a fal egyfajta magas-dimenziós fenomenális állapot-tér.<sup>646</sup> Metzinger ehhez hozzáfűzi, hogy egy tudatos emberi lény esetében a tűz és a fal nem két különálló entitás, hanem ugyanazon folyamat két aspektusa. Ahogy Platónnál csupán a falakra vetülő árnyakat láthatjuk, úgy itt is csupán a fenomenális ön-modell által válhatunk önmagunk számára adottá.<sup>647</sup>

A platóni mítosz lényeges eleme az egyik fogoly szökése volt, ezen a ponton Metzinger érdekes megoldást választ: „állítom, hogy senki sincs a barlangban. Nincs senki, aki elhagyhatná a barlangot. [...] Azt állítom, hogy a tudatos én nem valamiféle dolog, hanem egy árnyékolt felület. Nem egy egyedi tárgy, hanem egy folyamat: az árnyékolás folyamata.”<sup>648</sup> Vannak azonban problémák is Metzinger barlangjával, mindenekelőtt nem egyértelmű, hogy a barlang valóban üres-e. Graham Harman aprólékosan kidolgozott kritikájában<sup>649</sup> magát Metzingert hívja segítségül ellentései megfogalmazásához. Harman legfontosabb kérdése, hogy ki az, aki voltaképpen szemléli a barlang falára kirajzolódó árnyakat. Metzinger ön-modellje alapján maga a barlang lesz a megfigyelő, azaz: „a szimpla fizikai organizmus egésze, vagy pontosabban maga az agy”.<sup>650</sup> De a fizikai szervezet egésze, mégiscsak egyfajta *egység*, amit végső soron ennek nevezhetünk.<sup>651</sup> Ez az én figyelemmel kíséri a barlang falára vetülő árnyakat és összetéveszti magát tulajdon árnyékával, ahogyan a tárgyak árnyékait is tévesen tárgyakként véli.<sup>652</sup> Ha az én nem képes megszökni a barlangból, az nem azért van, mert egyáltalán nincs is én, aki menekülhetne, hanem a percepció természetéből adódóan ilyen keretek között, azaz egy „barlang zárt konkrétságában” kell léteznie: a valamivel való találkozás, beleértve önmagunkat is, csak azt jelentheti, hogy szimuláljuk az ismeretlent, nem pedig közvetlen szemtanúi vagyunk.<sup>653</sup>

Térjünk vissza egy pillanatra Metzinger téziséhez, amely szerint az én csupán illúzió és a világban nem léteznek én-nek nevezhető entitások. Közelebbről tekintve a koncepció háttérében az én egy klasszikus fogalmát találjuk, amely szerint az én egy rejtelmes, változatlan ontológiai-szubsztancia, amely a világtól függetlenül létezik.<sup>654</sup> Egy ilyen entitás létezését tagadja Metzinger, amikor az én létjogosultságát elutasítja. Ugyanakkor ha a kortárs szakirodalomhoz fordulunk, azt láthatjuk, hogy az én fogalmának számtalan meghatározása verseng egymással. Ulric Neisser széleskörűen ismert írásában az én öt típusát különítette el egymástól: az ökológiai (*ecological self*),

---

<sup>642</sup> I.m. 462. o.

<sup>643</sup> I.m. 370. sk.o.

<sup>644</sup> I.m. 548. sk.o

<sup>645</sup> Uo.

<sup>646</sup> Uo.

<sup>647</sup> I.m.549.o.

<sup>648</sup> Uo.

<sup>649</sup> Graham Harman: ‘The Problem With Metzinger’, In *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7. évf., 2011/1. 7-36.o.

<sup>650</sup> Thomas Metzinger: i.m. 548.o.

<sup>651</sup> Graham Harman: i.m. 28.o.

<sup>652</sup> Uo.

<sup>653</sup> I.m. 29.o.

<sup>654</sup> Thomas Metzinger: i.m. 577. o.

az interperszonális (*interpersonal self*), a kiterjesztett (*extended self*), a privát (*private self*) és a fogalmi-konceptuális (*conceptual self*) én fogalmát.<sup>655</sup> Galen Strawson tizenegy évvel később újból életre keltette az én fogalmára irányuló vizsgálódásokat a huszonegy különböző én koncepciót felsorakozató vitaindító cikkével.<sup>656</sup> Metzinger könyvének kritikai elemzésében<sup>657</sup> Dan Zahavi a fenomenológiai tradíció felől közelít a problémához. Zahavi kiindulásképpen Sartre *La transcendance de l'ego* című munkájában található nem-egologikus szerkezetű tudat fogalmát idézi fel, melyben Sartre ezt a tudatot *imperszonálisként* írta le.<sup>658</sup> Később *A lét és a semmi* illetve a „Conscience de soi et connaissance de soi” címmel megjelent jelentős írásaiban ezt a nézetet tévesnek minősítette: noha egyetlen ego sem létezhet a pre-reflexív szinten, a tudat továbbra is személyes marad, hiszen a tudatot alapvetően egy fundamentális ön-adottság vagy ön-referencialitás jellemzi, amit Sartre az *ipseitás* terminusával próbál megragadni, a latin *ipse* kifejezés nyomán.<sup>659</sup> Sartre elkülöníti egymástól a tudatot és az ént (*self*). Az én mint olyan alapvetően és fundamentálisan hozzá tartozik a tudathoz, és ezáltal meghatározza a létezőm módját is. Ebben az értelemben elvéhetem az artikulálását és a megragadását, de nem véhetem el azt, hogy énnel rendelkezem.<sup>660</sup> A *Phénoménologie de la perception* című írásában Merleau-Ponty továbblép Sartre-tól és amellett érvel, hogy a szubjektum a világban-való-bennelétének megtestesülésén keresztül realizálja a maga ipseitását.<sup>661</sup> A világba való beágyazottság tovább vezet ahhoz a kérdéshez, hogy a társadalmi kölcsönhatások hogyan változtathatják meg az öntudat szerkezetét.<sup>662</sup> Az eddigiek alapján elmondható, hogy a fenomenológia egyik döntő hozzájárulása az én-re irányuló vizsgálódásokhoz annak felmutatásában áll, hogy a mit jelent Én-nek lenni kérdés megválaszolásához elengedhetetlen a tapasztalati struktúrák vizsgálata. A tapasztalat és az én integrált vizsgálata tehát elengedhetetlen bármelyik megértéséhez, ez pedig megnyitja az utat a *minimal-self* koncepciója felé. Eszerint az úgynevezett *minimal-self* rendelkezik a tapasztalati valósággal, pontosabban a tapasztalati jelenségek első-személyű adottságával azonosítható. Ily módon a *minimal-self* szoros kapcsolatba hozható az első-személyű perspektívával.<sup>663</sup> A tapasztalt jelenségek első-személyű adottsága nem tekinthető mellékes vonásnak, amelynek hiánya érintetlenül hagyná magukat a tapasztalatokat; ellenkezőleg ez az első személyű adottság teszi a tapasztalatokat szubjektívvé. Bár különféle tapasztalati formák lehetségesek, mint az imaginatív, a perceptuális és az emlékezetes, de ezekben közös vonások is fölfedezhetők. Valamennyi tapasztalati formáról elmondhatjuk, hogy rendelkezik a „mindenkori enyém-valósággal”, vagyis a Heidegger által *Jemeinigkeit*-nek nevezett minőséggel. Az én tehát nem állhat kívül a tapasztalatok folyamán, az első-személyű forma így a változó tapasztalatok sokaságának állandó dimenziója.<sup>664</sup> Ugyanakkor az én csak akkor válhat önmaga számára jelenvalóvá, ha egyúttal a világ része is. Ezért tévedés lenne a fenomenológiai *minimal-self* fogalmát egyfajta karteziánus-mentális maradékként értelmezni, amely egy önmagába zárt konkrétság önálló bensőségessége.<sup>665</sup> Mindezek után elmondhatjuk, hogy míg Metzinger elgondolásai alapján az én nem egyéb a fenomenológiai tárgyiasítás folyamatában felbukkanó hibánál, addig a fenomenológia felől tekintve számolnunk kell egy olyan *minimal-self*-fel, amely ugyanolyan valóságos, akárcsak a hozzá tartozó tapasztalati

<sup>655</sup> Ulric Neisser: Five Kinds of Self-knowledge, In *Philosophical Psychology*, 1988/1. 35. o.

<sup>656</sup> Galen Strawson: The Self and the SESMET, in: Shaun Gallagher &, Jonathan Shear (szerk.): *Models of the Self*, Imprint Academic, Thorverton, 1999. 484.o.

<sup>657</sup> Dan Zahavi: Being Someone, in: *Psyche*, 11. évf., 2005/5. 1-20. o.

<sup>658</sup> I.m, 8. o.

<sup>659</sup> Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest, 2006. 148. o. Fordította Seregi Tamás, illetve ; Jean- Paul Sartre: Conscience de soi et connaissance de soi, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, April-June 1948., 63.o.

<sup>660</sup> Dan Zahavi: Being Someone, i.k. 9.o.

<sup>661</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945. 487.o.

<sup>662</sup> Michel Henrynél ezzel szemben az én alapvető fogalma a tapasztalati élet első-személyű adottságával lesz összefüggésben, egyfajta benső ön-affekcióból és ön-szeretetből kiindulva.

<sup>663</sup> Dan Zahavi: Being Someone, i.k. 9.o.

<sup>664</sup> Lásd ehhez Dan Zahavi: *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge, MA., 2005.

<sup>665</sup> Dan Zahavi: 'Being Someone', i.k. 10.o.

valóság.

Természetesen beszélhetünk az énről oly módon is, ahogy azt Husserl és Sartre, majd később Metzinger tette, akik valamennyien szkeptikus fenntartásaiknak adtak hangot. Mindannyian előfeltételezték az én valamilyen fogalmát, amit aztán kritizáltak, de vajon tényleg ennyire világos, hogy mi is pontosan az én? Az elmúlt években figyelemre méltó hozzászólások születtek az én és az identitás kérdéseire irányuló vitákban, amelyek egyik meghatározó vonulata összefüggésbe hozta a *minimal-self* koncepciót a narratív elméletekkel: úgy tűnik, az én temporálisan kiterjesztett narratív szervezettségét megelőzően léteznie kell valamiféle „személyes egységnek”, még akkor is, ha egy ilyen egység csak pillanatnyi. Eszerint az én-tapasztalatunkban a temporálisan kiterjesztett *narratív-self* és az időlegesen nem kiterjedt *minimal-self* egyaránt fellelhetőek. Azt lehetne mondani, hogy a személyiségnek rendelkeznie kell egyfajta pre-egzisztens alapvető egységgel annak érdekében, hogy bármiféle narratív koherenciára szert tehessen. Ezzel a megközelítéssel találkozhatunk napjaink Kierkegaard kutatásában is, melyben jelentős viták alakultak ki az identitás elméletek narratív értelmezési lehetőségeivel kapcsolatban. Míg a korábbi kutatások arra törekedtek, hogy az én kierkegaard-i alakzatait elhelyezzék a német idealizmus és romantika képviselői, valamint a dán gondolkodó kortársainak kontextusában<sup>666</sup>, addig a narratív elméletek a személyes identitás és az én konstitúció Kierkegaard-nál megjelenő kérdéseinek egy új változatát kínálják. Az újszerű perspektívák által megnyílik annak lehetősége, hogy feltérképezzük, mennyiben őrizték meg filozófiai relevanciájukat Kierkegaard énről vonatkozó megfontolásai.

## 2. Kierkegaard-olvasatok

A narratív identitással foglalkozó elméletek széles skálán mozognak a bevallottan nem-realista álláspontoktól, mint azt Daniel Dennett-nél láthatjuk,<sup>667</sup> a nyíltan vállalt erős realizmusig, amelyet Anthony Rudd<sup>668</sup> nevéhez köthetünk, így ha általánosságban beszélünk ezen elméletekről, akkor nyilvánvaló egyszerűsítések és pontatlanságok lépnek a színre. A leginkább elfogadott meghatározás a *narratív-self* mibenlétére a következőképpen szólhatna: az én (akár valós objektumként, akár fiktív konstrukcióként) létezik, nem egyéb, mint a pszichés és a fizikai események közti narratív folytonosság időlegesen kiterjesztett formája.<sup>669</sup> Azonban ahelyett, hogy egyszerűen meghatároznák az én két időben eltérő pont közötti létezéséhez szükséges feltételeket – miként azt a legtöbb poszt-locke-iánus identitás elmélet esetében látjuk – a narratív elmélet képviselői a fentiekhez általában hozzáteszik, hogy „önmagunkra, mint időben kiterjesztett teljességre kell tekintenünk”,<sup>670</sup> ily módon hangsúlyozva a narratívák elhatárolásának jelentőségét az események kronologikus felsorolásától.<sup>671</sup> Bár saját narratívánk kulcsfontosságú részei nem hozzáférhetőek a számunkra, mint például a fogantatásunk, a születésünk<sup>672</sup> és a halálunk,<sup>673</sup> sőt a

<sup>666</sup> Lásd Mark C. Taylor: *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, CA, 1980. és Michelle Kosch: *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2006., különösen 200-210.o., valamint Samuel Loncar: *From Jena to Copenhagen: Kierkegaard's relations to German idealism and the critique of autonomy in 'The Sickness Unto Death'*, in: *Religious Studies* 47. évf., 2011/2. 201-216.o.

<sup>667</sup> Daniel Dennett: *The Self as a Center of Narrative Gravity*, in: F. S. Kessel, P. M. Cole, D.L. Johnson (szerk.): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Erlbaum, Hillsdale, N. J., 1992. 103-115.o.

<sup>668</sup> Anthony Rudd: *Narrative, Expression and Mental Substance*, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 48. évf., 2005/5. 413-435.o., valamint Anthony Rudd: *Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt*, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50. évf., 2007/5. 541-549.o., illetve Anthony Rudd: *In Defence of Narrative*, in: *European Journal of Philosophy*, 17. évf., 2009/1. 60-75.o.

<sup>669</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, In *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 53. évf., 2010/4. 356.o.

<sup>670</sup> Ld. ehhez Anthony Rudd: *Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt*, i.k. 545. o.

<sup>671</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a narratívák és a krónikák közti ilyen különbségtétel nem minden esetben elfogadott, lásd például Paul Ricœur: *Time and Narrative*, 1. kötet, University of Chicago Press, Chicago, London, 1984. 148. o.

<sup>672</sup> Paul Ricœur: *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago, 1992. 160.sk. o

<sup>673</sup> A halál kérdésköréből a narratív elméletek számára adódó problémákhoz lásd John Lippitt: *Getting the Story Straight*, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50. évf., 2007/1. 34-69.o., illetve K. Behrendt: *Reasons To Be Fearful: Strawson, Death, and Narrative*, in: Daniel D. Hutto (szerk.) *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 133-153.o., valamint Patrick Stokes: *The Power of Death:*



jövönk jelentős hányada sem látható, a homályba vesző részekkel együtt is egy sajátos ívvel és értelemmel bíró egységes egészként kell megragadnunk élet-narratívánkat. Ily módon az egyes szakaszok narratívái további narratívákba ágyazódnak, amelyek bár teljes mértékben nem hozzáférhetőek a számunkra, mégis összefogják és biztosítják az egész élet-narratíva intelligibilitását. Ezáltal tekinthetünk döntéseinkre és cselekedeteinkre, mint a szélesebb narratívák intelligibilis egységébe beágyazottakra.

Az élet-narratíva-egész intelligibilitásának tézisének számos kritika érte, melyek közül Anthony Rudd és John Lippitt fogalmazták meg a Kierkegaard kutatás számára meghatározó ellenvetéseket. Anthony Rudd az én látszólagos kettéhasadásának problémáját hangsúlyozta,<sup>674</sup> melynek során az én mint narratív egész és az én mint jelenbeli tudatos cselekvő sajátos ellentmondásba kerülnek. Másként fogalmazva az én-mint-narrátor és az én-mint-narratíva szétválnak, amely sajátos helyzetet eredményez. Daniel D. Hutto szavaival élve: „Miként lehetünk *mi* a narratívák termékei, ha bizonyos értelemben felelősek vagyunk a releváns én-teremtő narratívák létrehozásáért?” Rudd olvasatában Kierkegaard-nál az én két különböző értelemben jelenik meg: gyenge értelemben és erős értelemben. Míg az előbbi esetében az én „öntudattal rendelkező racionális lény”, addig az utóbbi értelemben az én a szubjektum által „megvalósítandó ideál.”<sup>675</sup> Bár a gazdag narratívával bíró én elkülönül az első személyű perspektívától, amely az előbbi szükséges feltétele lesz, Rudd ragaszkodik hozzá, hogy: „az Én (*Self*) nem egy csupasz én (*bare I*) plusz néhány extra összetevő együttese; ez a csupasz én egy drasztikus mértékben elszorvasztott Én (*Self*) lenne.”<sup>676</sup> Egy ilyen elhatárolás azonban nem tudja megoldani azt a továbbra is fennálló fogalmi problémát, hogy hogyan lehet megkülönböztetni az én-mint-cselekvőt és az ént mint narratív értelemben egységes diakronikusan kiterjesztett entitást, amelynek elérése pedig etikai értelemben a kötelességünk. Rudd azért, hogy elkerülje az én narratíván kiterjesztett mentális szubsztanciává sorvasztását, segítségül hívja a fenomenológia által felkínált perspektívát, dacára annak, hogy a narratív olvasatok igyekeznek elkerülni az én bármilyen karteziánus megközelítését. Sajátos nehézségeket szül ugyanis annak belátása, hogy a tapasztalatok ily módon „lecsupaszított locusa” miként képes a túlélésében és további fennmaradásában támogatni mindazt, ami számunka a személyes identitásban értékkel bír.<sup>677</sup>

A problémára Antonio Damasio, a neuroscience jeles képviselőjének koncepciója kínál megoldást, amelyben a narratív vagy autobiográf *self* és a *minimal self* vagy *mag-self* sajátos összefüggését vázolja fel. Míg a narratív *self* egyfajta énképnek vagy a diakronikusan konstituált én megragadásának tekinthető, addig a *minimal self* a tudatnak egy olyan jelenbeli locusa, amely kapcsolódik az időben kiterjesztett narratív énhez. Ez a *minimal self*, vagy „tudat-mag” biztosítja a szervezet számára az én tudatát egy adott pillanatban (itt) és helyen (most). Ezzel szemben a „kiterjesztett tudat” az én komplexebb tudatáról gondoskodik, egyfajta személyes identitásról, amely a megélt múlt gazdagsága mellett figyelembe veszi a jövő várható alakulását, és az őt körülvevő világot is.<sup>678</sup> A „tudat-mag” a különálló tudat impulzusokra adott válaszként jelenik meg, ezáltal a jelen pillanatra korlátozódik; ennek megfelelően a *mag-self*, vagyis az entitás, amelynek a tudat-mag érzékeli magát, egyfajta átmeneti egység, amely szüntelenül újra és újra megalkotja magát, valahányszor az elme interakcióba lép egy-egy objektummal.<sup>679</sup> Ezzel szemben a „kiterjesztett tudat” a múltra és a jövőre egyaránt tekintettel van, ily módon megteremtve a

---

Retroactivity, Narrative, and Interest, in: Robert L. Perkins (szerk.): *International Kierkegaard Commentary: Prefaces/Writing Sampler and Three Discourses on Imagined Occasions*, Macon, GA, Mercer University Press 2006. 387-417.o., és a Patrick Stokes és Adam Buben szerkesztésében napvilágot látott kitűnő tanulmány-gyűjteményt: Patrick Stokes & Adam Buben (szerk.): *Kierkegaard and Death*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press 2011.

<sup>674</sup> Ld. Anthony Rudd: Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt, i.k. 544. o.

<sup>675</sup> Anthony Rudd: Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt, i.k. 547.o.

<sup>676</sup> Anthony Rudd: Narrative, Expression and Mental Substance, i.k. 421.o.

<sup>677</sup> I.m. 416. o.

<sup>678</sup> Antonio Damasio: *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, William Heinemann, London, 1999. 16.o.

<sup>679</sup> I.m. 17. o.

temporálisan kiterjesztett *autobiográf-self* fogalmát.<sup>680</sup> Akárcsak a narratív elméletek esetében az itt megjelenő *autobiográf-self* is újra értelmezi, átértékeli a múltat és erre reagálva fejlődik a kívánt jövő elérése érdekében.<sup>681</sup> Damasio kutatásai rámutattak, hogy a *minimal* vagy *mag-self* és a narratív vagy *autobiográf-self* erősen egymásra épülnek,<sup>682</sup> noha fogalmilag elkülöníthetők, aszimmetrikus függőségi viszonyukból következően. Noha a kiterjesztett tudat károsodásai, mint a súlyos anterográd amnézia vagy a Korszakov-szindróma a tudat-magot sértetlenül hagyják, addig a *mag-self* megsemmisülése az *autobiográf-self* számára is a pusztulást jelenti.<sup>683</sup> A *minimal* vagy a *mag-self* és a narratív vagy *autobiográf-self* egymásba fűzése – amint arra Dan Zahavi rámutatott – megoldhatja a kierkegaard-i etikus felszólításából adódó megkettőződés problémáját, miszerint eredetileg is léteznie kell valamiféle énnek, valaminek, ami rendelkezik az első személyű perspektívával, annak érdekében, hogy képes legyen artikulálni egyfajta narratív identitást.<sup>684</sup> Zahavi értelmezésében az én fogalmát vizsgáló bármely narratív megközelítés sikerének záloga a *minimal* vagy *mag-self* és a „mindenkori enyém-valóság” fogalmának feltételezése. Az első személyű perspektíva nem merülhet ki az első személyű névmás használatának képességében, hanem át kell, hogy hassa az intencionális tudat valamennyi pillanatával együtt járó heideggeri *Jemeinigkeit*, vagyis a „mindenkori enyém-valóság”. Ez a fenomenológiai enyém-valóság már Kierkegaard *Johannes Climacus, or, De Omnibus Dubitandum Est* címet viselő befejezetlenül maradt fiataalkori kéziratában is fölbukkan, amelyben – miként azt Patrick Stokes kimutatta – a tudat ontológiájának Kierkegaard-tól meglehetősen szokatlan sematikus vázlatát találjuk, amely később a heideggeri koncepció alapjául is szolgálhatott.<sup>685</sup> Kierkegaard Stokes olvasatában a tudatot az „érdekeltséggel” (*interesseredhed*) állítja sajátos összefüggésbe, amelynek révén egyfajta személyes érintettséget tételez magában a tudatban, másként fogalmazva megjelenik a gondolkodás szerkezetébe épített nem tematizált ön-referencialitás koncepciója. Stokes elemzései során kidolgozza az „érdekes” jellemzően esztétikai kategóriáját, amelynek bemutatására Johannes, a csábító híressé vált naplójában kerül sor. Bár az „érdekes” esztétikai kategóriája révén az én ismeretei gyarapodhatnak, az ön-reflexió mértékének növeléséhez azonban nem járulhat hozzá.<sup>686</sup> Stokes elkülöníti az *interesse* második jelentésrétégét, amely elkülönül az esztétikaitól. Ez lesz az „érdekeltség” fogalma, amely Kierkegaard morál-pszichológiájában játszik meghatározó szerepet. „Az *interesse* esztétikai értelemben véve az üresség és a kétségbeesés kifejezése – idézi Carl Henrik Koch munkáját –, míg az *interesse* lényegi elfoglaltságként értve törekvés az egyéniség irányába.”<sup>687</sup> Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy az „érdekeltség” kierkegaard-i fogalma inkább egy elérendő állapot, semmint egy adottság; ami egyrészt jelentős különbség Kierkegaard és a 20. századi fenomenológiai hagyomány között, másrészt nem zárja ki egyfajta *minimal-self* koncepció meglétét a kierkegaard-i munkákban. Így Stokes nyomán azt mondhatjuk, hogy ha lehetséges a Kierkegaard által vázolt én fogalmának narratív olvasata, akkor annak számot kell adnia az én látszólagos kettéhasadásának problémájáról és fel kell oldania az én mint narratív egész és az én mint jelenbeli tudatos cselekvő sajátos ellentmondását.

John Lippitt kritikája a MacIntyre felől érkező Kierkegaard olvasatokra irányul, pontosabban az esztétikai és etikai egzisztencia megkülönböztethetlenségére, a MacIntyre által inspirált „egység narratíva” alapján. MacIntyre elgondolása értelmében az én egysége „a narratíva egységében lakozik, amely oly módon köti össze a születést az étellel és a halállal, mint a narratíva

---

<sup>680</sup> Uo.

<sup>681</sup> I.m. 225.o.

<sup>682</sup> I.m. 172.o.

<sup>683</sup> I.m. 17.o.

<sup>684</sup> Dan Zahavi: *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford, 2014. 191. o.

<sup>685</sup> Patrick Stokes: *Kierkegaard's Mirrors. Interest, Self, and Moral Vision*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010. 30. sk.o.

<sup>686</sup> I.m. 17. sk.o.

<sup>687</sup> Carl Henrik Koch: *Kierkegaard og 'Det interessante': En studie I en æstetiske kategori*, Copenhagen, CA Reitzel, 1992. 125.o.

a kezdetet, a középső résszel és a véggel.”<sup>688</sup> Egy ilyen analógia további, az én-vesztésből és az önámításból adódó nehézségeket hívhat életre. Lippitt Galen Strawson „etikus narratívákra vonatkozó tézisé” alkalmazva rámutat arra is, hogy az etikus dimenzió figyelembevételével az élet-narratíva egysége nem csupán annak intelligibilitásáért, de morális értékéért is felel.<sup>689</sup> Egy dolog ugyanis azt állítani, hogy elbeszéléseink fiktív vagy valós főszereplője az én; egy másik dolog viszont az élet-narratíva egységét pszichológia szempontból megvalósítandónak tekinteni, és ezáltal értékkel felruházni. A narratív egység megvalósítását olyan morális kívánalomként értelmezni, amely a stabil éretnes döntések és cselekvések szükséges feltételül szolgál, egy újabb különálló pozíció. Lippitt rámutatott arra, hogy a narratív elméletek képviselői MacIntyre nyomán gyakran óhatatlanul egybemossák ezt a három pozíciót.

Morálisan kopottnak ítélni egy életet, vagy úgy tekinteni rá, mint amely elmulasztotta a saját *télosz*-át, az nem – legalábbis további érvek nélkül semmiképp sem – ugyanaz, mint inkoheregensnek vagy intelligibilitását és értelmét nélkülözőnek tekinteni.

Ez a különbségtétel Kierkegaard írásai esetében szükségszerű ugyan – miként arra Patrick Stokes megkísérelt rámutatni –, a fent vázolt pozíciók összehasonlása mégis megbocsátható, tekintve, hogy az ént eleve egy morális minőséggel átítatott fogalomnak szokás tekinteni, nem pedig egy normatívan semleges alapnak. Csak így fogjuk tudni megérteni ugyanis az önmagunkká válásra irányuló etikai felszólítást.<sup>690</sup> A kutatásban nagyrészt egységesen elfogadott, hogy Kierkegaard-nál az én nem-szubsztanciális fogalmával találkozhatunk. Patrick Stokes újszerű megközelítésében az én konstituálásával foglalkozó Kierkegaard szövegekben, a *Vagy-vagy* második kötetében és a *Halálos betegség*ben egyaránt fellelhető egy némileg homályos, absztrakt „*meztelen-self*”. S ez az absztrakt, „*meztelen-self*” a szabadság és az örökkévalóság fogalmi alapján válik meghatározhatóvá, miközben egyaránt elkülönül a társadalmi szerepeitől és kapcsolataitól, és az egyén pszichológiailag meghatározott történetétől és személyes identitásától. Mindezek ellenére a „*meztelen-self*” az eszkatologikus felelősség kérdéséhez kapcsolódik, ami újszerű megvilágításba helyezi annak kérdését: mi lehet ez az örökkévaló „*mag-* vagy *minimal-self*” Kierkegaard számára, ha nem egy karteziánus ego vagy egy immateriális lélek? Mindez izgalmasan komplikálja a kierkegaard-i én-fogalom kérdéseit, és túlmutat mind a narratív, mind a neo-locke-iánus modellek által kínált én-magyarázatokon.<sup>691</sup>

### 3. Narratíván innen és túl

A narratív identitás szélesebb irodalmán belül végbemenő fejlemények újszerű értelmezési lehetőségeket kínálnak az én konstitúciójáról szóló két legismertebb Kierkegaard-szöveg, a *Vagy-vagy* és a *Halálos betegség* számára. Anthony Rudd nagyszabású vállalkozása, melyben az én kierkegaard-i koncepcióját a kortárs narratív diskurzusok fényében vizsgálja, ígéretes, friss perspektívát nyit, melyben Kierkegaard beszélgető partnerei ezúttal Harry Frankfurt, Iris Murdoch és Charles Taylor lesznek. Rudd vizsgálódásai középpontjában az én formálás mikéntjének kérdése áll, méghozzá a jóra (a szépre, vagy bármi más módon értékkel bíró princípiumra) tekintettel. Bár az általa képviselt erőteljes értékrealizmus, miként azt elismeri, nehezen hozható összhangba az akadémikus filozófián belül és kívül egyaránt elterjedt, jelenleg népszerű nézetekkel, vállalkozása mégis jelentős hozzáadékkal bír a morál-pszichológia és az érték-elméletek számára. A narratív elméletek kritikusaival szemben az ön-megértést bizonyos értelemben morális ideálnak tekintve,

<sup>688</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, London, Duckworth, 1985. 205. o.

<sup>689</sup> Galen Strawson: *Against Narrativity*, in: *Ratio*, XVII. évf., 2004/4. 428.o

<sup>690</sup> *Either/Or*, Vol. 2, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995. (a továbbiakban EO, 2) 177.o. valamint *Søren Kierkegaards Skrifter* (a továbbiakban SKS), 3. kötet: *Enten - Eller; Anden del*, Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup és Finn Hauberg Mortensen (szerk.), Gads Forlag, Copenhagen, 1997. 173.o.

<sup>691</sup> Ld. Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 53. évf., 2010/4. 356-382.o., valamint Patrick Stokes: *Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Rudd amellet érvel, hogy a személyiség karaktere folyamatosan alakul és formálódik a másokkal való érintkezések során. Ebből következően az ént nem egy természettudományos vizsgálatoknak alávetendő entitásként kell elképzelnünk; az én sokkal inkább egy folyamat: valami, ami sohasem válhat befejezetté. Mégis, az önmagunkká válás folyamata nem merülhet ki az én konstitúcióra irányuló vállalkozásában: az énen belül fellelhető egyfajta „adottság”, amelyhez szintén ki kell alakítanunk a viszonyunkat.<sup>692</sup> Rudd óva int a lehetséges szélsőségektől: míg Sartre, majd később Christine Korsgaard túlzott hangsúlyt fektettek az én-választásra, kizárva ezzel szinte minden egyebet, addig a szembenálló fatalizmus képviselői szintén elvétik az én fogalmának helyes megragadását.

Mindenekelőtt Kierkegaard volt az – olvashatjuk a könyv bevezetőjében –, aki segített megértenem az abból fakadó feszültséget, hogy bizonyos értelemben felelősek vagyunk saját életünk alakításáért, miközben van valami meghatározó önmagunkkal kapcsolatban, amit egyszerűen úgy kell elfogadnunk, amiképpen az megadatott.<sup>693</sup>

Ezt a két pólus közt létrejövő feszültséget Rudd Kierkegaard nyomán egyfajta kreatív potenciálként értelmezi, amely az én szempontjából konszolidatív válik, amennyiben képesek vagyunk önmagunk teleologikus megvalósítására.

A sajátos feszültség kidolgozását Rudd más Kierkegaard kutatókkal összhangban a *Vagy-vagy* két kötetében látja<sup>694</sup>, melyben A, egy fiatal esztéta, nem hajlandó elkötelezni magát egyetlen lehetőség mellett sem, amelynek megvalósítására vágyakozik, s ezzel egyidejűleg elutasítja az azonosulást tulajdon múltjának minden konkrét mozzanatával. Nem képes „reagálni a dolgok valódi, belső értékére”, ugyanakkor nem tekinti saját múltjának meghatározó aspektusait „a jövője tudatos alakítására szolgáló alapoknak.”<sup>695</sup> Az ilyen ember híján van bárminemű nem önkényes kritériumnak, amelynek alapján eligazodhatna a világban, hiszen semmi sem válik számára egyértelműen vagy hosszú távon jelentőssé. Az önismeret megköveteli az én szempontjából jelentős értékek ismeretét, azaz a személyes identitás az egyén számára jelentős értékek mentén konstituálódik. Az értékekben megjelenő ilyen zavar pedig megfelel a szubjektumban fellelhető szerkezeti hiányosságoknak.

Ezen a ponton érdemes kitekinteni Alastair Hannay írására, aki a *Halálos betegség* egyik kulcsfontosságú felvetésének tartja a személyiségre vonatkozó megfontolásokat. A konkrét, kikristályosodott személyiség nélkülözhetetlen az én teljességéhez:

az emberi lények annyiban gazdagabbak más teremtményeknél, hogy véges tulajdonságaik által nem határozhatók meg kimerítően. Létezik egy redukálhatatlan sajátosság, egyfajta „én”, amely számára a tulajdonságok valamennyi „határozott” gyűjteménye a saját jellemzőinek kollekciója.<sup>696</sup>

A kérdés az, hogy miként értelmezhető ez a redukálhatatlan sajátosság a *Vagy-vagy* és a *Halálos betegség* kontextusában, ha mindkét műben az én konszolidálódott, társadalmilag és történelmileg beágyazott fogalma válik hangsúlyossá. Ez alapján válik értelmezhetővé a reflexív esztéta, Johannes a csábító, aki noha folyamatos mozgásban van és interakcióba lép másokkal, mindezt nem egy mélyebb értelemben autonóm döntés eredményeként cselekszi, hiszen nem vállal kötelezettséget a létezés egyetlen konkrét alakzata iránt sem. Davenport arra is felhívja a figyelmet, hogy a szerteágazó ontológiai fejlődési lehetőségek a Kierkegaard-nál fellelhető én-konceptiók esetében teret adnak az emberi lény számára, hogy anélkül is rendelkezzen egyfajta énnel, hogy a hit révén teljes mértékben autentikus énné válna.<sup>697</sup> Ezek a változó mértékben adekvát én-alakzatok

<sup>692</sup> Anthony Rudd: *Self, Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012. 42.sk.o.

<sup>693</sup> I.m. 3.o.

<sup>694</sup> Lásd Edward Mooney: *Selves in Discord and Resolve*, Routledge, New York, 1996., különösen a 2. fejezet: "Self-Choice or Self-Reception", és Rick Anthony Furtak: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2005.

<sup>695</sup> Anthony Rudd: *Self, Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*, i.k. 168 sk.o.

<sup>696</sup> Alastair Hannay: Kierkegaard and the variety of despair, in: Alastair Hannay & Gordon D. Marino (szerk.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. 339.o.

<sup>697</sup> John J. Davenport: Selfhood and Spirit, In John Lippitt & George Pattison (szerk.): *The Oxford Handbook Of*

az inautentikus én olyan mintázatai, amelyek a tömegre és a modernitásra irányuló kierkegaard-i kritikákban nyernek jelentős szerepet. Ha az ént *téloszként*, egzisztenciális feladatként értelmezzük, amely elengedhetetlen mind az erkölcsi felelősségvállalás, mind a hit szempontjából, akkor ezzel együtt egy új perspektíva nyílik meg az én számára, méghozzá az én-szeretet lehetősége. A megfelelő én-szeretet ugyanis szerves részét képezi az én autentikus alakzatának, amennyiben – olvashatjuk a *Szeretet cselekedeteiben* – az Isten és a felebarátok iránti agapé-szeretet alapjául szolgál.<sup>698</sup>

Wilhelm törvényszéki tanácsos, a *Vagy-vagy* második részét alkotó levelek szerzője azt állítja, hogy az ember számára az énné válás egy sajátos pszichológiai folytonosság elérése, amelynek elmulasztása a személyiség összeomlásával jár:

Vagy el tudsz-e képzelni rettenetesebb dolgot, mint hogy lényed sokféleségben bomlik fel, ha valóban több emberré lennél, ha – mint ama szerencsétlen megszállott – egész légió lennél, s elveszítenéd azt, ami az emberben a legbensőségesebb, a legszentebb, ha elveszítenéd a személyiség összetartó erejét?<sup>699</sup>

Ha az ént valóban a narratíva konstituálja, miközben nincs egyetlen igaz narratíva, akkor egyetlen igaz én sem lehetséges. A személyiség összetartó erejét nélkülöző ember ily módon pszichés állapotok és események sorozatának laza szövődéke, amely híján van bármiféle belső koordináló elvnek. A szenvedélytől szenvedélyhez csapongó, egyik hangulatból a másikba zuhanó esztéta, aki nem tud felmutatni egyetlen a döntéseit meghatározó elvet vagy elköteleződést sem, ily módon magukra a pillanatokra redukálódik, mígnem – Wilhelm szavaival élve – végleg elsorvad, ahelyett hogy elnyerné önmagát és személyiséggé válna.<sup>700</sup> Ezzel pedig elveszíti a személyiségét időben összetartó benső koherenciát is, amit Wilhelm „a múlttal és a jövővel való folytonosságnak”<sup>701</sup> nevez. Egy ilyen folytonosság megszerzéséhez szükséges a tudat integrációja,<sup>702</sup> amely a lelki élet nyersanyagait a választás révén egy konszolidált identitássá rendezi össze. Wilhelm tanácsos ezáltal felruhazza az ént egy olyan temporálisan kiterjesztett etikai feladattal, amelynek súlya révén az én immár több, mint az élet eseményeinek pszichológiai krónikája.<sup>703</sup> Mindez azonban még nem hozza magával az én teleológiai sikerét, mint ahogy arról Wilhelm is beszámol:

Ha az emberek életét figyeljük; szomorú, hogy oly sokan élnek csendes elveszettségben; kiélik önmagukat, nem abban az értelemben, hogy az élet tartalma szukcesszíve kibontakozik, és ebben a kibontakozásban birtokolják is, hanem mintegy kiélik önmagukból, mint árnyak elenyésznek, halhatatlan lelkük semmivé lesz, és nem aggasztja őket halhatatlanságuk kérdése, hiszen már akkor elenyésztek, mielőtt meghaltak volna<sup>704</sup>

Amennyiben az individuum nincs összefüggésben a valósággal, nem etikailag választja önmagát, valóban a maga elszigeteltségében egyetlen etikai életszemlélet sem valósítható meg. Aki viszont etikailag választja önmagát, „konkrétan mint e meghatározott egyént választja önmagát.”<sup>705</sup> Wilhelm a következőképpen folytatja:

Az egyén tudatosítja önmagában a meghatározott egyént, melynek ilyen adottságai, ilyen hajlamai, ilyen tevékenysége, ilyen szenvedélyei vannak, amelyre ez a meghatározott környezet gyakorol hatást, mely meghatározott külvilág terméke. De miközben ily módon tudatosan önmaga számára, mindenért felelősséget vállal. Nem habozik, hogy átvegye-e az egyest, vagy ne; mert tudja, hogy valami sokkal magasabb fog elveszni, ha nem teszi.<sup>706</sup>

---

Kierkegaard, Oxford University Press, Oxford, 2013. 231.o.

<sup>698</sup> Works of Love (A továbbiakban WL), Princeton University Press, Princeton NJ, 1995. 22. o., illetve: *Søren Kierkegaards Skrifter (A továbbiakban SKS) 9. kötet: Kjerlighedens Gjerninger*, (szerk.): Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Alastair McKinnon, Gads Forlag, Copenhagen, 2004. 30.o.

<sup>699</sup> EO, 2:160 /SKS 3, 158, magyarul: *Vagy-vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, Fordította: Dani Tivadar, 769.o. (A fordítást módosítottam: S.K.)

<sup>700</sup> EO, 2:163/SKS 3, 160, magyarul: i.m. 773.o.

<sup>701</sup> EO, 2:263/SKS 3, 250, magyarul: i.m. 863.o.

<sup>702</sup> EO, 2:177/SKS 3, 173, magyarul: i.m. 788.sk.o.

<sup>703</sup> EO, 2:163/SKS 3, 160, magyarul: i.m. 773.o.

<sup>704</sup> EO, 2:166/SKS 3, 163, magyarul: i.m. 779.sk.o.

<sup>705</sup> EO, 2:251/SKS 3, 239, magyarul: i.m. 844.o.

<sup>706</sup> EO, 2:262/SKS 3, 260, magyarul: i.m. 884.o.

A „közvetlen” személyiség faktikus tartalmának átalakulását Davenport a „komoly érdekeltség mintázatai által létrehozott volicionális karakternek” nevezi, amely az összetartó kapcsolat nélküli pillanatok sorozatát az akaratlagos kötelezettségvállalások szempontjából intelligibilis „önmagukat irányító mintázatokká” konvertálja.<sup>707</sup> Felmerülhet az ellenvetés – miként arra Stokes is rámutat –, miszerint az ilyen én konstitúció nem rejt magában semmilyen rendkívüli narratívát; és csakugyan Wilhelm törvényszéki tanácsos megfontolásait az én-konzolidáló választásról több alkalommal is az én látszólag nem-narratív filozófiai koncepcióival hozták összefüggésbe, akárcsak Bernard Williams „alap projektjei”, valamint Harry Frankfurt „magasabb rendű volicionális én-konstituáló aktusai” esetében.<sup>708</sup> A törvényszéki tanácsos leírása a szubjektum önkonstitúciójáról, melynek során az szert tehet „konkrét személyiségre”, a „múlttal és a jövővel való kontinuitás” meglelése révén. Az „önmagába öltözött” és a személyiség folytonosságáról szóló passzusok Wilhelm leveleiben a kortárs neo-lockei-ánus elméleteket idézik, amelyek esetében a pszichológiai kontinuitás változatos formáinak megőrzése és a személyes identitás fenntartása szintén hangsúlyossá válik. A személyes identitás hagyományos fogalmai – implicit vagy explicit módon – elsősorban az én újbóli ön-azonosításának vagy re-identifikációjának kérdésére összpontosítottak, vagyis mi alapján tudhatjuk, hogy az én, amely létezik egy  $t_1$  időpillanatban, azonos lesz a következő  $t_2$  pillanatban létező énnel? Más szavakkal, ezek az elméletek az én temporálisan kiterjesztett fenntartásának feltételeit kutatják. A neo-locke-iánus vagy a „pszichológiai kritériumok” elméletei a személyes identitás vizsgálata során kiemelten foglalkoztak a pszichológiai kontinuitást biztosító tényezőkkel – mint például a memória, a hajlamok, a kötelezettségvállalások, stb. –, valamint ezek időbeni megőrzésének feltételeivel. Vagyis felmerül a kérdés, miért ne tekinthetnénk Wilhelm törvényszéki tanácsos javaslatát az én konstituáló választásáról egyszerűen az én pszichológiai folytonosságát biztosító döntésnek, amely ezáltal a személyiség stabil, diakronikusan-kiterjesztett volicionális keretrendszerének csupán az egyik alkotóeleme?

Izgalmas választ találhatunk a kérdésre ha MacIntyre felől olvassuk Kierkegaard írását, ez esetben Wilhelm tanácsos „fejlődési antropológiája” az énről alkotott fogalmának teleologikus karaktert kölcsönöz, és ezáltal – miként arra Anthony Rudd rámutat – jelentős mértékben eltér a pszichológiai kontinuitás elméleteitől.<sup>709</sup> Az én számára nélkülözhetetlen a „történelem” (a dán *historie* kifejezés kettős jelentéssel bír, egyaránt jelöl történelmet és történetet), méghozzá narratív értelemben, amely révén a szubjektum szert tehet önmaga teleologikus megértésére. A közvetlen személyiséget alkotó tartalmak csak akkor válnak „történelemmé” – miként arról Wilhelmnél olvashatunk –, amikor a szubjektum „felismeri saját identitását” és azt, hogy ő maga „kizárólag ezen a történelmen keresztül válhat önmagává” és „akkor lesz abszolút kontinuitásban a valósággal, melyhez tartozik”.<sup>710</sup> Wilhelm hangsúlyozza a fejlődés jelentőségét az én történelme számára: azok a szerencsétlen életek, mint például a misztikusoké, nem többek bizonytalan mozgások sorozatánál, amelyek az eksztatikus magasságok és a „bágyadt pillanatok” ismétlődései, mindennemű összefüggés nélkül.<sup>711</sup> A misztikus mulasztása tehát, hogy önmaga választásában nem válik konkrétta a maga számára, és ily módon elvétí a valóságot: „fejlődése annyira metafizikai és esztétikai meghatározottságú, hogy nem nevezhetjük történetnek, csak abban az értelemben, ahogy a növény történetéről beszélünk”.<sup>712</sup> Számára a valóság akadály, melyben a kifárasztott lélek egyre

<sup>707</sup> John J. Davenport: Towards and Existentialist Virtue Ethics: Kierkegaard and MacIntyre, in: John J. Davenport & Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrativity, and Virtue*, Open Court, Chicago and La Salle, IL, 2001. 280-81.o.

<sup>708</sup> John J. Davenport: The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre, in: John J. Davenport & Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, i.k. 87.o., illetve John J. Davenport: Towards and Existentialist Virtue Ethics, in: John J. Davenport & Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, i.k. 278. és 290.o., és Anthony Rudd: Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard, in: John J. Davenport & Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, i.k. 138.o.

<sup>709</sup> Lásd ehhez Anthony Rudd: In Defence of Narrative, in: *European Journal of Philosophy*, 17. évf., 2009/1. 62.o.

<sup>710</sup> EO, 2:239/SKS 3, 229, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 848.sk.o

<sup>711</sup> EO, 2:216/SKS 3, 207, magyarul: i.m. 811.sk.o

<sup>712</sup> EO, 2:242/SKS 3, 231, magyarul: i.m. 873.o.

inkább elenyészik az önmagára irányuló sóvárgásában.<sup>713</sup> Az etikus én tehát a kötelezettségvállalások révén valósítja meg önmagát, mint amilyen például a házasság iránti elköteleződés, amelynek értelme a maga teljességében csakis az időbeli kiterjedést figyelembe véve mutakozhat meg. Ezek alapján elmondható, hogy Wilhelm törvényszéki tanácsos jelentős mértékben eltér a pszichológiai kontinuitás-elmélet koncepciójától, ugyanakkor az én konstitúciójára vonatkozó megfontolásai látszólag a narratív elméletek számára kedveznek.

Anthony Rudd törekvései, hogy Wilhelm törvényszéki tanácsost és ezáltal magát Kierkegaard-t is megnyerje a narratív elméletek számára, nem maradtak visszhang nélkül. John Lippitt az élet narratív egységének koncepcióját, akárcsak magukat a narratív olvasatokat, a kierkegaard-i elgondolások erőteljes lecsupaszításának tekinti, melynek során – állítása szerint – érdemi normatív állítások maradnak észrevétlenek, vagy mennek veszendőbe. Kétségtelenül igaz, hogy Wilhelm törvényszéki tanácsos megfontolásainak középpontjában a kötelezettségvállalás áll, ám az énné-válást tekintve ennél valóban sokkal nagyobb a tét. Ezen a ponton mindenekelőtt Wilhelm Istenbe vetett hitét érdemes szemügyre vennünk. Lippitt rámutat, hogy Wilhelm tanácsos nyílt hitvallása egy helyütt jelentősen árnyalja a választás jelentőségét, amikor a következőképpen fogalmaz:

a választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk, hanem sokkal inkább az energia, a komolyság és a pátosz, amellyel választunk. A személyiség ebben nyilvánítja ki a maga belső végtelenségét, és ezáltal konszolidálódik.<sup>714</sup>

Miközben intelmeit a „ha tehát helyesen akarod értelmezni szavaimat” kitéllettel vezeti fel, kitart amellett, hogy a választás helyességét egy magasabb hatalomra tekintettel kell megragadnunk: „ezért, ha valaki a helytelenül választotta, akkor éppen azon energia révén, mellyel választott fogja megtudni, hogy a helytelenül választotta.”<sup>715</sup> A választásnak ugyanis a személyiség egész bensőségességével kell végrehajtani, ezáltal a választó „lénye megtisztult, és ő maga közvetlen viszonyba került azzal az örök hatalommal, amely a maga mindenütt-jelenvalóságában az egész létezését átjárja.”<sup>716</sup> Ebből adódóan Wilhelm tanácsos sajátosan új perspektívát vázol fel a bűn és a bűntudat értelmezése számára, ahol önmaga abszolút választása magába foglalja önmaga mint bűnös választását, a megbánás révén, az örök Isten kezéből.<sup>717</sup> Erre alapozza Lippitt ellenvetését, miszerint Kierkegaard érveinek bármilyen leírása és értelmezése, amely azokat a narratívához hasonló, látszólag semleges kifejezéssel kívánja megragadni szükségképpen elvételi a kierkegaard-i érvelés rendkívüli gazdagságát és komplexitását.<sup>718</sup>

Egy másik ellenvetés Rick Furtak nevéhez köthető, aki nemrégiben rámutatott, a Wilhelm tanácsos által tolmácsolat kierkegaard-i megfontolások alapján a morális percepció csak egy „koherens rendszeren belül valósulhat meg, amely meghatározza a helyes meggyőződéseket és a megfelelő erkölcsi tartalmakat”.<sup>719</sup> Ennek fényében kérdésessé válik, miként kívánja Wilhelm megszólítani az esztétát, a társadalom szövetéből kioldódott, ironikus vagy modern ént? Mi ösztönzi az esztétát, aki „kívül áll minden tradíción”<sup>720</sup> arra, hogy válaszoljon a törvényszéki tanácsos fellebbezésére és megmerítkezzen a házasság családon belüli elégedettségében? Rudd szintén elismeri, hogy a tanácsos számára az erkölcsi ítélő- és cselekvőképesség a társadalom életében gyökerezik, és azt állítja, hogy Kierkegaard szerint valamennyien „osztunk az életünket összetartó koherens narratívára irányuló vágyban. Az esztéta bukása tehát abban áll, hogy ennek nem képes megfelelni, miközben ezért lesz racionális az etikus életszemlélet előnyben részesítése

<sup>713</sup> EO, 2:242/SKS 3, 231, magyarul: i.m. 874.sk.o.

<sup>714</sup> EO, 2:167/SKS 3, 164, magyarul: i.m. 778.o.

<sup>715</sup> Uo.

<sup>716</sup> Uo.

<sup>717</sup> EO, 2:243/SKS 3, 232, magyarul: i.m. 841.sk.o.

<sup>718</sup> John Lippitt: *Getting the Story Straight*, i.k. 39.o.

<sup>719</sup> R. A. Furtak: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2005, 77.o.

<sup>720</sup> A. Rudd: 'Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard', In Davenport and Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, Ik, 131.o.

az esztétikaival szemben.<sup>721</sup> Ebben az értelemben az esztéta kétségbeesése az életét értelemmel felruházó kontinuitás hiányában rejlik. Önmagában ez – miként azt Lippitt hangsúlyozza – nem szolgálhat válaszként arra a kérdésre, hogy miért kellene értékesnek tekintenünk a kötelességtudó munkáról és konvencionális házasságról szóló életet, szemben az etikus élet egyéb lehetséges megnyilvánulásaival, hiszen a kétségbeesés megjelenhet a házasságon belül vagy akár a karrier vonatkozásában is.<sup>722</sup> Továbbmenve, az esztéta mindezek alapján nem határolható el az etikustól, legalább két okból. Egyrészt figyelembe kell vennünk annak jelentőségét, hogy A egy rendkívül kifinomult, szofisztikált típusa az esztétikai egzisztenciának. Maga Wilhelm tanácsos mutat rá, hogy az esztétikai szférán belül az egyes individuumok közt jelentős különbségekre bukkanhatunk, a teljes szellemtelenségtől a legnagyobb mértékű szellemi gazdagságig; majd számos kevésbé kifinomult esztétikai létmódot vázol fel, amelyekhez A-t a közös életszemléletük köti. A gazdagságnak, az előkelőségnek, a dicsőségnek és a különleges tehetségek fejlesztésének szentelt életek valamennyien esztétikainak minősülnek, dacára annak – miként azt a tanácsos megjegyzi –, hogy ezen életszemléletek mindegyike rendelkezik valamiféle belső egységgel.<sup>723</sup> Hozzátehetjük, hogy amíg valamely célok mentén szerveződnek ezek az életek, addig bizonyos értelemben valóban koherenciával bírnak. Lippitt ezért problémásnak tekinti az esztétikai és az etikai létmódok egymástól való egyértelmű megkülönböztetését és elhatárolását az olyan kritériumok alapján, mint a koherencia vagy az egység.<sup>724</sup>

Másfelől, mint ahogy azt korábban említettem, az unalom és a kétségbeesés megjelenhetnek a házasságon belül és a karrier vonatkozásában is, sőt előfordulhat, hogy pontosan a tanácsos által ajánlott meglehetősen konvencionális élet hozadékai lesznek. Feltételezhetjük, hogy A – miként emellett Furtak állást foglalt – mindezen könnyűszerrel átlátna, és ezért az erkölcsi kötelezettségvállalás elmulasztását nem értékelhetjük egyértelmű kudarcként, a „felőttté válásra” és az „általános megvalósítására” való képtelenségként. Mindezek helyett inkább az „emberi méltóság magasztos felfogására” kell támaszkodnunk, amely nem elégszik meg a Wilhelm törvényszéki tanácsos által javasolt megoldásokkal.<sup>725</sup> Furtak az esztéta vágyát az „elfogadott konvencióktól való eltérésre” a „romantikus fantázia erényének” nevezi, hozzátéve hogy amennyiben az emberek az esztétát „becsmérlik a kapcsolatok kialakítására való képtelensége miatt, egyidejűleg dicsőíteniük is kellene őt, amiért szókratészi módon bírálja kortársait, amiért azok nem a megfelelő és valóban jelentős dolgokkal törődnek.”<sup>726</sup> Wilhelm törvényszéki tanácsos érvei a konvencionális értékek mellett, amelyekre saját életét alapozta, aligha képesek meggyőzni az esztétát, akit így – miként azt Furtak sugallja – talán nem a valósággal szembeni ellenállása akadályoz a kötelezettségvállalásban, hanem az adott civilizáció értékeivel szemben támasztott kétségei.<sup>727</sup>

Egy másik érdekes kérdés, hogy mennyiben tekinthető a Wilhelm által javasolt etikus életszemlélet az esztétikus egzisztencia meghaladásának. A törvényszéki tanácsos fontos megfontolásokat kínál a kötelezettségvállalás jelentőségére vonatkozóan, ugyanakkor azt is

---

<sup>721</sup> Im, 140.o.

<sup>722</sup> John Lippitt: *Getting the Story Straight*, i.k. 39.o

<sup>723</sup> EO, 2:180/SKS 3, 175, magyarul: *Vagy-vagy*, Ik, 794.sk.o.

<sup>724</sup> John Lippitt: *Getting the Story Straight*, i.k. 40.o.

<sup>725</sup> Rick Anthony Furtak: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, i.k. 82.sk.o.

<sup>726</sup> I.m. 83.o.

<sup>727</sup> I.m. 84.o. Ilyen érték lehet például a „magabiztos öröm”. Wilhelm tanácsos beszámol róla: saját házassága gyakran tűnhet meglehetősen önelégültnek, aminek meglegedettsége a nemek bizonyos hozzáállásában gyökerezik. A házastársi önelégültség témája erőteljes kidolgozást nyert David Lodge *Therapy* címet viselő regényében. A Kierkegaard által inspirált regény főhőse a középkorú komédiaíró Tubby Passmore, aki egy jelenetben Wilhelm stílusát idéző lelkesedéssel ecseteli a középkorú, középosztálybeli házasság nyújtotta komfort előnyeit beszélgetőtársának: „Köztudott, hogy mindig meg lehet mondani az étteremben mely párok élnek házasságban, hiszen ők csendben esznek. Vajon ez azt jelentené, hogy boldogtalanok lennének egymás társaságában? Egyáltalán nem. Nem arról van szó, hogy ne lenne mondanivalójuk a másik számára, hanem arról, hogy ezt egyáltalán nem fontos kimondani. Boldog házasságban élni annyit tesz, hogy nem szükséges »előadnod és eljátszanod« a házasságot, egyszerűen csak benne élsz, mint hal a vízben.” A következő oldalon a felesége közli Tubby-val, hogy szeretne különélni. „Azt mondja korábban mondta nekem ma este, a vacsoránál, de nem figyeltem.” Lásd David Lodge: *Therapy*, Secker and Warburg, London, 1995, 128.sk.o. (A regényre John Lippitt hívta fel a figyelmet a „Getting the Story Straight” című tanulmányában.)



gyaníthatjuk, hogy A is értékes felismeréssel szolgál: Wilhelm nem nyújt elegendő indokot arra, hogy miért kellene bárkinek is elköteleződni az általa javasolt életszemlélet mellett, vagyis lényegileg összekeveri a partikulárist az egyetemessel.<sup>728</sup> Kierkegaard tudatában volt annak, hogy Wilhelm érvei gyenge lábakon állnak, ezért a törvényszéki tanácsos egyik első kritikusa maga Johannes Climacus. A *Filozófiai morzsák* és a *Lezáró tudománytalan utóirat* szerzője kiemeli, hogy Wilhelm kétségbeesésről alkotott fogalma leleplezi, hogy a tanácsos mennyire nincs tisztában az ember Istentől való függőségének mértékével. Climacus megfogalmazásában:

A kétségbeesés során magamat használom a kétségbeesésre, és ezáltal valóban minden felett kétségbe eshetem saját erőmnél fogva, viszont ha ezt megteszem, nem leszek képes önerőből visszatérni. A döntésnek ebben a pillanatában az individuum számára elengedhetetlenül szükségessé válik az isteni segítség.<sup>729</sup>

Alastair Hannay hasonló megfontolásokat fogalmazott meg:

a kétségbeesés nem más, mint azon elképzelés feladása, miszerint létezik bármimű emberi platform amelyről, vagy olyan eljárás, amelynek során helyreállítható lenne az ember rokonsága Istennel, akár a gondolkodás akár a tettek tekintetében.<sup>730</sup>

Ezzel összefüggésben számos kommentátor érvel amellett, hogy Wilhelm tanácsos elképzelései a bűnről és a bűnbánatról számos esetben hiányosságokat tartalmaznak. Robert L. Perkins kiemeli, hogy Wilhelm elmulasztja annak figyelembe vételét, hogy a bűnbánat szükségének igénye az isteni kegyelem által előidézett,<sup>731</sup> ennél fogva a bűnbánatról alkotott fogalma „végzetesen elhibázott” marad.<sup>732</sup> Perkins a következő részre hívja fel a figyelmet Wilhelm esztétának szánt egyik levelében:

Az illedelmes gyermek jellemzője, hogy hajlandó bocsánatot kérni anélkül, hogy túlságosan sokat gondolkodna azon, vajon igaza van-e vagy nincs; ugyanígy jellemzője a nemes gondolkodású, mély lelkű embernek, hogy kész bűnbánatot tartani, hogy nem perlekedik Istennel, hanem bűnbánatot tart, és bűnbánatában szereti Istent.<sup>733</sup>

Perkins amellett érvel, hogy Wilhelm sajátos koncepciója a büntudatról valamennyi különbsége ellenére Kant „jó cselekedetre irányuló fogadalmát” idézi, amennyiben a bűnbánat végső célja nem egyéb, mint önmaga választása. Azáltal, hogy a bűnbánatot a hajlamokra alapozza, Wilhelm koncepciója az „etikus élet számára ugyanazt az alapot kínálja, mint az esztétikai életszemlélet” esetében.<sup>734</sup> John Lippitt olvasata alapján ésszerű lenne Wilhelm törvényszéki tanácsost a „hamis tudat” áldozatának tekinteni, azaz éppolyan kudarcot vallott egzisztenciának, amilyenek ő maga ítéli meg az esztétát. Hiszen a törvényszéki tanácsos választását értelmezhetjük akár a vallásos élet követelményeitől való megfutamodásnak is.<sup>735</sup> Wilhelm megfontolásai közül az autonómiánk lehetséges mértékére irányuló magabiztos meggyőződése képezi a probléma nagy részét. Amennyiben Kierkegaard „végső álláspontját” figyelembe vesszük, az életünk feletti irányításunk Wilhelm tanácsos által feltételezett mértéke nagyrészt illuzórikus lesz.<sup>736</sup> Ebben az értelemben a

<sup>728</sup> John Lippitt: *Getting the Story Straight*, i.k. 41.o.

<sup>729</sup> *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 1 kötet (a továbbiakban CUP), Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992, 258, *Søren Kierkegaards Skrifter* (a továbbiakban SKS), 7. kötet: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, (szerk.): Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Gads Forlag, Copenhagen, 2002, 226.o.

<sup>730</sup> Alastair Hannay: *The Judge in the Light of Kierkegaard's Own Either/Or: Some Hermeneutical Crotchets*, in: Robert L. Perkins (szerk.) *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part II*, Mercer University Press, Macon, GA, 1995. 188.o.

<sup>731</sup> Robert L. Perkins: *Either/Or/Or: Giving the Parson his Due*, in: Robert L. Perkins (szerk.): *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part II*, i.k. 216.o.

<sup>732</sup> I.m, 217.o.

<sup>733</sup> EO 2: 237/SKS 3, 226, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 867.o.

<sup>734</sup> Robert L. Perkins: i.m. 216.sk.o.

<sup>735</sup> John Lippitt: *Getting the Story Straight*, i.k. 42.o.

<sup>736</sup> Uo.

kétségbeesett esztéta közelebb áll a valláshoz, mint maga Wilhelm törvénytörő tanácsos.<sup>737</sup>

Néhány évvel a *Vagy-vagy* megjelenését követően Kierkegaard újabb művet szentelt az én-konstitúció kérdésének és a kontinuitás vizsgálatának. A *Halálos betegség* azonban a *Vagy-vagy*-ban kidolgozott válaszoktól eltérően értelmezi az „örökkévalóság” kérdését, és ennek megfelelően a két írás különbözőképpen képzei el a temporalitás és az én kapcsolatát. Anti-Climacus Wilhelm tanácsoshoz hasonlóan a személyiséget az én önmagához való sajátos viszonyának termékeként értelmezi, miközben elkülöníti egymástól az emberi lényt (*mennenske*) és az ént (*selv*). Az előbbi olyan egymással ellentétes elemek szintézisének tekinti, mint például a végesség és a végtelenség, vagy a fizikai és a mentális. Ezzel szemben az én „szellem” és ebből adódóan egyfajta feladat az ember számára: „minden emberi lény egy lelki és testi szintézis, amelynek szellemmé kell válnia”.<sup>738</sup> Minderre akkor kerülhet sor, ha az ember egyidejűleg a megfelelő módon „viszonyul önmagához” és a „hatalomhoz, amely őt létrehozta”.<sup>739</sup> Azaz a szintézis egészen addig nem válhat énné, amíg nem viszonyul megfelelő módon önmagához (*forholder sig til sig selv*). Merold Westphal elemzéseiben rámutatott, hogy Anti-Climacus pszichológiai én fogalmában számos elem fellelhető az arisztotelészi, a karteziánus és a hegeli filozófiából,<sup>740</sup> ugyanakkor maga Anti-Climacus jelentős mértékben elhatárolódik az én kérdésének mindhárom megközelítésétől. Az úgynevezett Climacus-írásokban az egzisztencia számára az én elérendő és megvalósítandó célja lesz, és nem annak előfeltétele; az utóbbi felfogás szerint az emberi lények (*mennenske*) azelőtt léteznek, hogy énné (*selv*) váljanak, ily módon az én mintegy potenciálként lappang bennük.<sup>741</sup> Az emberi lény alapvető formáját Anti-Climacus olyan potenciális én-ként értelmezi, amelynek élete a „közvetlenség szellemtelenségébe” ágyazódik, mindaddig, amíg az egyén nem válik konkrét individuummá, vagyis autentikus énné. Ehhez azonban nem elegendő pusztán az öntudatra ébredés – ahogy arra Mark C. Taylor Kierkegaard fenomenológiájának vizsgálata során felhívja a figyelmet –, az énné egy önmagát meghatározó, felelős cselekvővé kell válnia.<sup>742</sup>

Az önmagát célként tételező etikailag meghatározott öntudatról írott művek azt sugallják, hogy a volicionális mozzanatok, amelyek egy meghatározott gyakorlati identitás fenntartásában vesznek részt, elengedhetetlen jelentőséggel bírnak a morális köteleességek természetének és mértékének megértéséhez. Ebben az értelemben a kierkegaard-i megközelítés formálisan hasonló az arisztotelészi *eudaimonia*-hoz, amennyiben az én egyaránt méltányolja jelenlegi önmagát és azt az ént, amivé majd válni szeretne.<sup>743</sup> Bár egy ilyen összefüggés megtalálható az etikával foglalkozó írásokban, Davenport arra mutat rá, hogy számos esetben maga Kierkegaard hívja fel a figyelmet arra, hogy vágyaink nem irányulhatnak csupán a boldogságra, és ezzel együtt elutasítja azt is, hogy az etika tartalmát az emberi természetről szóló természetes tudásra vagy a sikeres társadalmi élethez nélkülözhetetlen követelményekre alapozzuk.<sup>744</sup> Emellett a *Halálos betegség*ben a gonosz pozitív fogalmának kidolgozása során külön passzusokat szentel az *eudaimonia* elutasításának.<sup>745</sup> A szeretetre való képesség – amely elsősorban Istenre és ezen keresztül a többi emberre irányul – az

<sup>737</sup> A *Stádiumok az élet útján* elemzése során Hannay hasonló megfontolásokra jutott. Lásd Alastair Hannay: *The Judge in the Light of Kierkegaard's Own Either/Or: Some Hermeneutical Crotchets*, in Robert L. Perkins (szerk.): *International Kierkegaard Commentary*, i.k. 190.o.

<sup>738</sup> *The Sickness Unto Death*, Princeton, NJ, Princeton University, 1980, 43.o. (a továbbiakban SUD), valamint *Søren Kierkegaards Skrifter* (a továbbiakban SKS), 11. kötet: *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, Tvende ethisk religiøse Smaa Afhandlinger, Sygdommen til Døden og "Ypperstepræsten" – „Tolderen” – „Synderinden,”* (szerk.). Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen és Johnny Kondrup, Gads Forlag, Copenhagen, 2006. 158. o.

<sup>739</sup> SUD, 14/SKS 11, 130, magyarul: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993, Fordította: Rácz Péter, 20.o.

<sup>740</sup> Merold Westphal: *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1987.

<sup>741</sup> Az én és az emberi lény dinamikájához részletesebben lásd Merold Westphal kritikai olvasatát a *Lezáró Tudománytalan Utóirat*ról: Merold Westphal: *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, Purdue University Press, West Lafayette, IN, 1996.

<sup>742</sup> Mark C. Taylor: *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, i.k. 234.sk.o.

<sup>743</sup> John J. Davenport: *Selfhood and 'Spirit'*, i.k. 231.o.

<sup>744</sup> Uo.

<sup>745</sup> SUD, 96/SKS 11, 209, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 112.o.

autentikussá vált személyiségek közös jegye és minden individuális akarat eredete. Ez a szeretetre való képesség bár lehetővé teszi a megfelelő ön-szeretetet a reflexió által, alapvetően kifelé, a világ felé irányul.<sup>746</sup> Így Kierkegaard az individualitásnak egy olyan intraszubjektív dimenzióját vázolja fel, amely a hegeli filozófiában fellelhető interszubjektivitás fogalmának egyszerre kritikája és korrekciója.<sup>747</sup>

Az Anti-Climacus által vázolt én a maga konkrétságában a teljes életéért felelősséget vállal – miként azt Wilhelm törvényszéki tanácsos esetében is láttuk –, és etikai feladattá alakítja azt a közvetlen pszichológiai matériát, amilyenek önmagát találja. Az én nem annyira a tudat csupasz és letisztult fókuszpontja, hanem egy élethosszig tartó totalitás, amely önmagához viszonyul, mégpedig a maga ön-integráló, ön-konstituáló módján. Ezen a ponton Anti-Climacus még egyformán közel áll Wilhelm tanácsos énről alkotott koncepciójához és a kortárs narratív elméletekhez. Az általa vázolt én nem egy tartós anyagtalán szubsztancia, hanem sokkal inkább egy olyan dinamikus és kölcsönös összefüggés a pszichológiai és a fizikai elemek között, amely ily módon meghaladja a dualista karteziánus én-koncepciókat. A narratív identitás elméletek – miként azt korábban láttuk – feltételeznek egyfajta *minimal-self*-et, amely aztán az időben kiterjesztett, faktikus énhez viszonyul. Itt ismét a korábbi kérdéssel találjuk szembe magunkat: mi az, ami önmagához viszonyul saját konszolidációja és megvalósulása során (ahogy azt a *Vagy-vagy*-ban olvashattuk), illetve mi az, ami önmagához viszonyul az emberi szintézise révén (miként arról a *Halálos betegség* beszámol)?

Davenport, annak érdekében, hogy a szubsztancializmus vádjának mégoly halvány gyanúját is elkerülje, az ént kifejezetten azonosítja a volicionális karakterek összességével. Wilhelm törvényszéki tanácsos morál-pszichológiájában a „karakter két szintjét” különíti el egymástól: ezeket a „belső” és „külső” szinteket a diszpozíciós és a volicionális struktúrák közötti belső relációként kell értelmeznünk. Mint írja, nincs a karakter-vonásoknak egy olyan sora amelyekkel mint véletlenszerű tulajdonságokkal rendelkezne az én; ez a karakter inkább az én maga.<sup>748</sup> Anti-Climacus már a *Halálos betegség* nyitó soraiban elhatárolódik a karteziánus szubsztancia dualizmusától és az arisztotelészi *hülomorfikus* én-koncepcióktól. Míg az előbbi megközelítés értelmében az én egy gondolkodó immateriális szubsztancia, amely bár kapcsolatban áll egy anyagi testtel, nem azonos vele, addig az utóbbi koncepció alapján az én az anyag és a forma felbonthatatlan szintézise. Az emberi lény megragadható a test és a lélek szintéziseként, vagy az arisztotelészi szubsztanciális formaként, de Anti-Climacus értelmezése alapján ezek egyike sem tekinthető énnak. Az én szellem, amit az énnak, a test és lélek szintézisnek el kell érnie. Anti-Climacus hármass felosztása (a test, a lélek, és a szellem) Luthert idézi: „az ember természete három részből áll – szellemből, lélekből és testből”, melyek közül a „legmélyebb, legnagyobb és legnemesebb a szellem”, aminek révén „képes megragadni az érthetlent, a láthatatlant és az örökkévaló dolgokat”.<sup>749</sup> Az önmagához viszonyuló reláció révén elnyert ön-azonosság koncepciójával Kierkegaard az ént fogalmilag másod-rendű entitássá tette, amely a Fichténél fellelhető ön-azonosság sajátos meghosszabbításaként is értelmezhető. Davenport olvasatában, egy ilyen önmagára irányuló struktúra mellett nincs hely egy különálló én számára, így az én narratívájának legmélyebb szintjén a meghatározó pillanatban létrejövő döntés, az „ön-konstituáló választás nem lehet más, csupán képzeletbeli absztrakció”.<sup>750</sup> Rudd szintén ragaszkodik ahhoz, hogy az én nem valami izolálható dolog, ami független mindezen pszichológiai jellemvonásoktól; az én a világban-benne-lét módjainak közös megnyilvánulása.<sup>751</sup> Ugyanakkor egy „minimális értelemben vett személyes identitásról” is beszél, amelyet az „első személyű perspektíva folytonossága hoz létre”,<sup>752</sup> és amelyik ennek megfelelően, egy „több mint a hume-i én, amely

<sup>746</sup> WL, 9/ SKS 9,17

<sup>747</sup> John J. Davenport: *Selfhood and 'Spirit'*, i.k. 233.o.

<sup>748</sup> John J. Davenport: *Towards an Existentialist Virtue Ethics*, i.k. 279.o.

<sup>749</sup> Martin Luther: *Martin Luther's Works*, (szerk.): Jaroslav Pelikan, Concordia, St. Louis, 1956. 21. kötet, 303.o.

<sup>750</sup> John J. Davenport: *Towards an Existentialist Virtue Ethics*, i.k. 307.o.

<sup>751</sup> Anthony Rudd: *Narrative, Expression and Mental Substance*, i.k. 424.o

<sup>752</sup> I.m. 425.o.

képes hátralepni az események folyásától, és állást foglalni velük szemben”.<sup>753</sup> Az azonban kétséges, hogy mindezt Rudd egy jellegzetes fenomenológiai karakterrel rendelkező *minimal-self*-nek tekinti-e, vagy az általa az én „expresszív szubsztanciájának” nevezett reflexív tulajdonságok egyik funkciójaként értelmezi-e. Úgy tűnik a *minimal-self* meglehetősen kis szerepet játszik ezekben a narratív Kierkegaard értelmezésekben.

#### 4. Meztelen szellemek

A jelenlegi Kierkegaard kutatásban kevés egységesen elfogadott álláspontra bukkanunk; ezek egyike azonban az, hogy Kierkegaard-nál az én nem-szubsztancialista fogalmával találkozhatunk. Patrick Stokes újszerű megközelítése az eszkatologikus felelősség kérdéséhez kapcsolódó „meztelen-self” fogalmának bevezetése révén új megvilágításba helyezi a kierkegaard-i én fogalmának kérdéseit, miközben egyaránt túlmutat a narratív és a neo-locke-iánus modellek által kínált én magyarázatokon. Az én konstituálásával foglalkozó első álneves műben találhatunk olyan passzusokat, amelyek a saját történelmi és pszichológiai kontextusától elkülönülő ént az éntapasztalatunk megkülönböztető jellegzetessége helyett egyszerű absztrakciónak tekintik. Wilhelm törvényszéki tanácsos több ízben elkötelezi magát amellett, hogy teljes énné csakis a fakticitásunk (melybe a személyiségünket is beleérti) elsajátítása révén válhatunk, nem pedig magunkat mindettől megkülönböztetve és elhatárolva.

„Volt egy szekta a husziták között, amely úgy vélte, hogy ha valaki természetes ember akar lenni, akkor meztelenül kell járnia, mint Ádám és Éva a paradicsomban. Korunkban nemritkán találkozunk emberekkel, akik szellemi tekintetben tanítják, hogy úgy lesz valakiből természetes ember, ha anyaszült meztelen lesz, amit úgy érhet el, ha levetkőzi konkrét létét. Ám nem így van. A kétségbeesés aktusában megjelenik az általános ember, így most a konkrétum mögé kerül, és áttör rajta. [...] Minden emberből lehet paradigmatis ember, ha akarja, persze nem levette véletlenszerűségét, hanem megmaradva benne, és megnemesítve. Ám azt azáltal nemesíti meg, hogy választja.”<sup>754</sup>

Davenport értelmezése alapján ez az én „tulajdonságait tekintve” egy „belülről felvett pozíció.”<sup>755</sup> Wilhelm tanácsos több ízben is kihangsúlyozza, hogy az énné válásnak, az önmaga elsajátításának tulajdon fakticitására tekintettel kell végbemennie, és nem a pszichés múlt véletlenszerűen lerakódott rétegei alatt megbúvó csupasz, jellegtelen „én” valamiféle követelése folytán. Ugyanakkor találhatunk olyan szövegrészeket is, ahol Wilhelm tanácsos az én konkretizálódott alakjától való elszakadás némileg homályos leírását adja:

„Ha ugyanis a szabadság szenvedélye felébredt, féltékeny önmagára, és egyáltalán nem engedi meg, hogy ilyen bizonytalan zűrzavarban maradjon, ami az emberhez hozzátartozik, és ami nem. Ezért a választás első pillanatában a személyiség ugyanolyan meztelenül jelenik meg, mint a gyermek anyja méhéből, a következő pillanatban önmagában konkrét, és csak önkényes absztrakció révén maradhat meg az ember ezen a ponton. Önmaga lesz, teljesen ugyanaz, ami korábban volt egészen a legjelentéktelenebb sajátosságig, és mégis más lesz, mert a választás mindent áthat és megváltoztat. Véges személyisége így végtelenné változik a választásban, melyben végtelen módon önmagát választja.”<sup>756</sup>

A „megfontolás pillanata”, melyben úgy tűnhet, hogy ami között választani kell, kívül esik a választón: „a platóni pillanathoz hasonlóan tulajdonképpen nem is létezik, s legkevésbé létezik ama elvont értelemben, amelyben megtartani szándékozod; s minél tovább meredünk erre a pillanatra, annál kevésbé létezik.”<sup>757</sup> A választás, amit Wilhelm fiatal barátjának javasolt, Michelle Kosch értelmezése alapján, nem válhat az introspekció lehetséges tárgyává. A szabadság és a szorongás kierkegaard-i fogalmainak kapcsolatát vizsgáló munkájában Michelle Kosch két érvet fogalmaz meg a választás introspektív értelmezési lehetőségével szemben.

<sup>753</sup> I.m. 429.o.

<sup>754</sup> EO 2: 261-62/SKS 3, 249, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 898.o.

<sup>755</sup> John J. Davenport: *Towards an Existentialist Virtue Ethics*, i.k. 279.sk.o.

<sup>756</sup> EO 2: 223/SKS 3, 213, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 848.o.

<sup>757</sup> EO 2: 163/SKS 3, 160, magyarul: i.m. 773 o.

[Egyrészt] ha semmit sem tudunk elmondani a döntés pillanatáról, eltekintve attól, hogy meg kell történnie vagy már végbement, akkor azt sem tudjuk megmondani, hogy milyen ez az állapot: olyan, amelyben két alternatíva, mondjuk a „helyes” és a „rossz” lehetőség egyaránt választásra érdemesnek tűnik, avagy olyan, ahol az egyik vagy másik irányba mutató összes hajlam felfüggesztésre kerül.<sup>758</sup>

A második érv az „ugrás” pszichológiai rekonstruálhatósága ellen, arra épít, hogy a „választás” fogalmának etikai kontextusban releváns jelentéséhez hozzátartozik, hogy nem válhat tudományos magyarázatok tárgyává – és a bűn fogalma az etika kontextusához tartozik.<sup>759</sup> Ily módon Kierkegaard megkísérli megőrizni a fogalomban a bűn pszichológiailag plauzibilissé tétele és a pszichológiai megmagyarázhatósága közti bonyolult különbségtételt.

A „*meztelen self-re*” tett utalása révén úgy tűnik, Wilhelm feltételez valamilyen átmeneti pontot, ahol a szubjektum mindent, amit korábbi közvetlenségében önmagának vélt, jellemének hajlamait, tulajdonságait és társadalmi szerepeit lerázza magáról, mígnem visszatérhet a maga konkrétságában. Wilhelm a választás kezdeti pillanatát „tökéletes izolációnak” nevezi: „miközben ugyanis önmagam választom, kiemelem magam az egész világgal való kapcsolatomból, míg végül e kiemelés révén az absztrakt azonossághoz érkezem el”.<sup>760</sup> Ez a pozíció sajátos veszélyeket rejt magában, amennyiben az én megkísérel a tökéletes izoláció állapotában maradni, ami egyúttal a világtól való ironikus elszakadást is jelenti.<sup>761</sup> Wilhelm figyelmeztet a világból kiszakadt individuum hibájára: „a tökéletesség, amelyet kívánt és elért, [...] elvont maradt”; ahelyett, hogy az én azonnal visszanyerné a maga konkrétságát a bűnbánat révén.

Ezért tekintem azonosnak” – írja Wilhelm – „a két mozzanatot: önmagunkat választani és önmagunk miatt bűnbánatot tartani; mert a bűnbánat a legbensőségesebb kapcsolatba és a legpontosabb összefüggésbe hozza az egyént a környezettel.”<sup>762</sup>

Patrick Stokes felhívja rá a figyelmet, hogy a morális szükség szempontjából a választás pillanatának végtelenül parányinak kell lennie, hiszen a kötelezettségmentes állapotban eltöltött idő maga is a bűnbánat tárgya.<sup>763</sup> Az önmagához való eljutás az etikai életbe való átlépés révén az én konkréttá válását megelőző élettől megköveteli az „indulás előtti utolsó pillanatot”. De erkölcsi okokból ezt a végső pillanatot amennyire csak lehetséges, a legkisebbre kell csökkenteni. Ha az én megreked ebben a köztes állapotban, amelyben semmiféle környezettel nem áll kapcsolatban és csak önmaga számára létezik, akkor tovább növeli bűnösségét. Ismét felbukkan az a látszólag paradox gondolat, miszerint az én-nek a történelmétől, a társadalmi kapcsolataitól, a külsődlegességeitől és a diszpozícióitól elkülönült entitásként kell megértenie önmagát, és közben mindehhez mint a saját a konkréttá vált alakzatához kell viszonyulnia.

Az én önmagához való viszonyulásának kérdése és a lehetséges szintézis konkréttá válása a *Halálos betegség* lapjain kerül kidolgozásra. Stokes rámutat, hogy a műben ismét felbukkan a „*meztelen-self*” egyfajta fogalma, amely önmagának címez egy teleologikus felszólítást, hogy vállaljon felelősséget a tulajdon emberi lényéért, és ezáltal etikai értelemben is tudatos és felelősségteljes cselekvővé váljon. De ezzel egyidejűleg valamely mértékig megkülönböztethetővé

<sup>758</sup> Michelle Kosch: *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2006. 213.o.

<sup>759</sup> Uo.

<sup>760</sup> EO 2: 240/SKS 3, 229, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 870.o.

<sup>761</sup> Az iróniáról, mint a világról való leválásról lásd K. Brian Söderquist: *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On The Concept of Irony*, Copenhagen, Reitzel, 2007., és Andrew Cross: *Neither Either Nor Or: The Perils of Reflexive Irony*, in: Alastair Hannay & Gordon D. Marino (szerk.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

<sup>762</sup> EO 2: 241/SKS 3, 230, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 871.o.

<sup>763</sup> Wilhelm törvényszéki tanácsos állításával megegyező kijelentésekre bukkanhatunk más álneves szerzőknél, például Vigilius Haufniensis-nél, aki szerint a bűnbánattal töltött idő maga is a „cselekvés hiánya”, s ezáltal egy újabb bűnné válhat. *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980. 117.o. (A továbbiakban CA), *Søren Kierkegaards Skrifter (A továbbiakban SKS)*, 4. kötet: *Gjentagelsen, Frygt og Bæven, Philosophiske Smuler, Begrebet Angest, Forord*, (szerk.): Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Gads Forlag, Copenhagen, 1997. 419.o., valamint CUP, 1:526/SKS 7,478 és SUD, 105/SKS 11, 217, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 122.o.

kell válnia ettől az emberi lénytől, akivel azonosítja magát.<sup>764</sup> Amikor Anti-Climacus a közvetlenség emberével szemben az énné válás kritériumaként fogalmazza meg a társadalmi kontextusból és a pszichológiai történelméből való kioldódást, akkor még Wilhelm törvényszéki tanácsos jól ismert intelmeit hallhatjuk a háttérben:

„énjét bizonyos mértékig elkülönítette a külsőlegességtől, és homályos elképzelése van arról, hogy az Énben kell lennie valami örökkévalónak. De hiába folytatja harcát; a nehézség, amelybe ütközik, megköveteli, hogy szakítson a teljes közvetlenséggel, ehhez pedig nem rendelkezik elegendő önreflexióval vagy etikai reflexióval; nincs tudomása olyan Énről, amely a külsődleges dolgok végtelen absztrakciója révén nyerhető – nincs tudomása olyan csupasz absztrakt Énről, amely a végtelen Én első formája és továbblendítője az egész folyamatnak, ami által az Én minden problémájával és előnyével teljesen magára vállalja a valódi Énjét.”<sup>765</sup>

Stokes mindezt egy kétségbeesett kísérletnek tekinti, amelynek során az én, megmaradva a negatív szabadság lebegésében, a semmire irányul, s ezáltal megtagadja mindazt, amit Davenport „saját ének” (*self-nek*) nevezett, mindazt, amit az etikailag felelősségteljes személy „magára ölt”. Ez a pozíció kizárja annak lehetőségét, hogy valóban etikus énné váljon, hiszen valamennyi elköteleződést önkényesen visszafordíthatóvá tesz.<sup>766</sup> A kétségbeesés ezen formájában az én a „saját végtelen formáját” használja, hogy leválassza és megkülönböztesse magát a környezetétől, a pszichológiai álarcától és a történelmétől. Ahelyett, hogy szembenézne a kontextussal, melybe egykor beágyazódott, a negatív szabadsága révén sikertelen kísérletet tesz önmaga *ex nihilo* megteremtésére.<sup>767</sup> A szabad emberi lények, mind Wilhelm tanácsos, mind Anti-Climacus koncepciójában, rendelkeznek az önmagukra való referálásnak egy olyan módjával, amelynél fogva önmagukat a külsőségeiktől és a partikularitásaiktól elkülönítetten tudják megragadni. Ha azonban valamely emberi lény ezt az erőt arra használja, hogy visszautasítsa és megtagadja a saját történelmét vagy a sajátos helyzetét, akkor az én-né válásra tett kísérlete kudarcra jut. Másként fogalmazva, ha az én levetkőzi a saját konkrétságát és elmulasztja azt ismét magára ölteni, akkor egy sajátos „nem-entitás”<sup>768</sup> válik, miközben az általa keresett igazság az izoláció és a kontinuitás tényezőinek „azonosságában” rejlik.<sup>769</sup>

Az eddig kiragadott szövegrészek – miként arra Stokes maga is felhívja a figyelmet – a kierkegaard-i életműnek egy olyan olvasatát is támogathatják, amelyben a *meztelen-self* lényegét tekintve puszta absztrakció, vagy csupán az ön-referencialitás és a spontán önreflexió képességeinek poétikus leírása. És ebben veszendőbe menne az a jellegzetes fenomenális tartalom, amit Dan Zahavi a *minimal-self* vizsgálata során kiemelt.<sup>770</sup> Anthony Rudd narratív olvasatában ez a „*meztelen self*” nem több az én transzcendenssé válásának képességénél, amellyel a gazdag narratív konkrétságától megfosztott én a döntés pillanatában szembesül.<sup>771</sup> Zahavi értelmezése alapján a *minimal-self* nem csupán egy absztrakció,<sup>772</sup> hanem a „mindenkori enyém-valóság” fogalmának feltételezése révén rendelkezik az első személyű perspektívával, és ezáltal képes egyfajta narratív identitás artikulálására.<sup>773</sup> Kierkegaard narratív elméletek felőli olvasata az ént egy olyan temporálisan kiterjesztett entitásként értelmezi, amelyet a szubjektum pszichológiai és történelmi tényezőinek ön-narratív tevékenysége révén kirajzolódó kontinuitással határozhatunk meg. Ezzel szemben a Gallagher, Damasio vagy Zahavi munkáiban fellelhető *minimal-self* koncepciók nem, vagy szinte alig rendelkeznek időbeli kiterjedéssel. Damasio szavaival élve: nem léteznek tovább az öntudat egy-egy impulzusánál, amelyben keletkeznek. Így ha a tudatot külső nézőpontból vizsgálánk, akkor azt kellene mondanunk, hogy a születés és a halál pillanatai között számtalan

<sup>764</sup> Patrick Stokes: Naked Subjectivity: Minimal vs. Narrative Selves in Kierkegaard, 370.sk.o.

<sup>765</sup> SUD, 55/SKS 11, 170, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 66.o.

<sup>766</sup> John J. Davenport: The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical, i.k. 104.o.

<sup>767</sup> SUD, 68/SKS 11, 182, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 81.o.

<sup>768</sup> EO 2:256/SKS 3, 244, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 885.sk.o.

<sup>769</sup> EO 2:262/SKS 3, 249, magyarul: i.m. 898.o.

<sup>770</sup> Patrick Stokes: Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard, i.k. 372.o.

<sup>771</sup> Anthony Rudd: *Self, Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*, i.k. 224.sk.o.

<sup>772</sup> Dan Zahavi: *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, i.k. 130.o.

<sup>773</sup> I.m, 191.o.

múló *minimal-self* változat helyezkedik el. Egy ilyen külső nézőpont viszont nagymértékben elvétí a *minimal-self* lényegét. A *minimal-self* plauzibilisebben megragadható, ha egy olyan entitásként értelmezzük, ami minden olyan pillanatban jelen van, melyekben az én is jelen van. A tudat egyfajta állandó eleme, amely a múltat és a vágyott jövőt – a *narratív-self*-et – a sajátjaként ismeri, anélkül, hogy redukálható volna erre a *narratív-self*-re. Az időbeli kiterjesztést nélkülöző *minimal-self* egyaránt felbukkan Wilhelm tanácsos és Anti-Climacus elgondolásaiban. Mindketten feltételezik a „*meztelen-self*” fogalmát, amely látszólag megfeleltethető a *minimal-self* jelenlegi fogalmának – de mindkét szerző esetében különböző módon.

A valaki mássá válásra irányuló kétségbeesett vágy, amely a *Vagy-vagyban* és a *Halálos betegségben* egyaránt felbukkan, rávilágíthat a „*meztelen-self*” szerepére. Stokes szerint mind a két esetben azonos problémával állunk szemben: az egyén másvalakivé szeretne válni, még hozzá egy másik személy élettörténetének, tulajdonságainak és céljainak megszerzése révén, miközben azt képzelettel a változások ellenére az identitása érintetlen maradna. Wilhelm részletes leírást ad a problémáról. Megfigyelései szerint gyakran hallhatjuk, ahogy az emberek panaszkodnak, és a kívánságaikról beszélnek, például: „bár csak annak az embernek a szelleme élne bennem, vagy annak az embernek a tehetsége az enyém lenne stb.”<sup>774</sup> Az ilyen ember, miközben valamennyi részletre kiterjedően szeretné megváltoztatni a saját partikularitását,

[mégis] úgy véli a sok kívánsággal önmaga lesz, bár minden megváltozott. Van tehát benne valami, ami minden mással való viszonyában abszolút, valami, ami által ő az, ami, bár az a változás, amit kívánsága révén elért, a lehető legnagyobb volt.<sup>775</sup>

Miközben különféle forgatókönyveket vizionál a jövőjéről, Wilhelm szerint az ilyen ember továbbra is önmagát látja, mindössze radikálisan megváltozott életkörülmények között, sőt néha teljesen eltérő személyiségként. Ez ismét felébreszti egyfajta karteziánus koncepció gyanúját, ahol egy tulajdonságok nélküli, jellegtelen, de identitását megőrző karteziánus ego az egyik faktikus állapotból a másik felé tart.<sup>776</sup> Wilhelm tanácsos látszólag elhatárolódik ettől az általa egyszerűen „kontárnak” nevezett életszemlélettől:

Ám az, hogy valaki azt hiheti, állandóan meg tudna változni, és mégis ugyanaz marad, mintha legbelső lénye olyan algebrai érték lenne, mely bármit jelölhet, azzal magyarázható, hogy helytelen álláspontot foglalt el, nem választotta önmagát, s erről nincs elképzelése; ugyanakkor még tudatlanságában is a személyiség örök érvényességének az elismerése rejlik.<sup>777</sup>

A szubjektum hatalmas tévedése, ha azt képzelettel, hogy a saját konkrétságát feladva és arról lemondva, továbbra is önmaga maradhat; önmaga megőrzésének egyetlen módja az lenne, ha önmagát választaná, a maga konkrétságában. Anti-Climacus hasonló gondolatkísérletet fogalmaz meg, melynek során látszólag azonos következtetésre jut:

Mert a közvetlen ember nem ismeri önmagát, ő szó szerint csak a ruhájáról ismeri fel saját magát is, Énjét (és ebben megint ott van a végtelen nagy komikum) csak a külsődlegesben ismeri föl. Aligha lehetne ennél nevésebben összecserélni a dolgokat; hiszen az Én végtelenül különbözik a külsődlegességtől. Ha az egész külsődlegesség megváltozik a közvetlen számára és ő kétségbeesik, akkor tovább megy, azt gondolja és egyben kívánja is, hogy: mi lenne, ha más valaki lennék, új Énem lenne. Igen, ha más valaki lenne – de akkor vajon ráismerne-e magára?<sup>778</sup>

Anti-Climacus állítása szerint, aki önmagát a maga közvetlenségében csupán a saját külsődlegességeiként ismeri, az mindezek teljes mértékű megváltozása esetén nem lenne képes többé felismerni önmagát. Narratív szempontból érdekes kérdést vet fel annak vizsgálata, hogy ha megpróbáljuk elképzelni önmagunk egy olyan alakzatát, amely a testétől, a személyiségétől és a társas kapcsolataitól megfosztott, visszamarad-e bármi, ami alapján valamilyen kontinuitást

<sup>774</sup> EO 2:214/ SKS 3, 206, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 837.o.

<sup>775</sup> EO 2:214/ SKS 3, 206, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 838.o.

<sup>776</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves* in Kierkegaard, 373.o.

<sup>777</sup> EO 2:215/ SKS 3, 206, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 838.o.

<sup>778</sup> SUD, 53/SKS 11, 169, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 64.sk.o

fedezhetnénk fel önmagunk és e között a személy között?<sup>779</sup> Anti-Climacus szerint a fizikai, pszichés vagy a társadalmi kontinuitások közt nem akadunk az én nyomára, hiszen mindezek az emberi lények jellemzői. Ehelyett az ént abban a sajátos önmagához való viszonyban kell keresnünk, amit Anti-Climacus dolgoz ki. Ez alapján azt mondhatnánk, hogy az én fennmaradásának feltétele, hogy továbbra is ezen az ön-konstituáló módon viszonyuljon magához. Az ilyen neo-locke-iánus megközelítésmód azonban nehezen tartható, ha figyelembe vesszük Anti-Climacus megjegyzéseit az én elvesztésének lehetőségeiről.

A legnagyobb veszély, önmagunk elvesztése, oly csendben bekövetkezhet, mintha semmit sem jelentene. Semmi más nem veszhet el ennyire észrevétlenül; minden más veszteséget, egy kar, egy láb, öt tallér vagy egy feleség elvesztését jobban megérzi az ember.<sup>780</sup>

Anti-Climacus állítása szerint az én nem csupán észrevétlenül elveszíthető, hanem vissza is nyerhető. Ez pedig újabb problémákat nyit a re-identifikáció és a tranzitivitás szempontjából: kérdéses, hogy miként szűnhet meg és válhat *ismét* létezővé ugyanaz az én? Mi teheti ezt a két személyt azonossá, ha kizárjuk a karteziánus ego-szubsztanciákat?

Néhány oldallal később Anti-Climacus gondolatmenete meglepő fordulatot vesz, amikor arról számol be, hogy kétségbeesett barátját „gyakran foglalkoztatja a halhatatlanság kérdése, és nem is egyszer megkérdezte a papot, tényleg van-e ilyen halhatatlanság, és vajon újra felismeri-e önmagát; ehhez pedig különös érdeke fűződik, minthogy nincs Énje”.<sup>781</sup> A halhatatlanság kérdése új szintre emeli az én narratív megközelítésének lehetőségét. De vajon miként kell érteni itt a halhatatlanság fogalmát? Tamara Monet a halhatatlanság és a feltámadás Kierkegaard műveiben fellelhető koncepcióját vizsgáló esszéjében nemrég amellet érvelt, hogy az álneves és a saját néven publikált munkákban felbukkanó utalások egy új „halhatatlansági érv” kidolgozására irányuló kísérlet részei, amelyek szervesen kötődnek a korabeli dán teológiai élet vitáihoz.<sup>782</sup> Roger Poole nagy hatású dekonstruktív olvasatával<sup>783</sup> szemben (amelyben az életmű értelmezésének meghatározó szempontjai a humor és az ironia volt) Mark A. Tietjen könyvében amellet foglalt állást, hogy Kierkegaard életművének egészét az épületes írások felől kell olvasnunk.<sup>784</sup> Vagyis a halhatatlanságra vonatkozó megfontolások az olvasó felvilágosítására irányuló kísérletek, amelyek annak megmutatására irányulnak, hogy a teológiai doktrínákon túl valójában mi forog kockán:

Nem kell miatta aggódnod, nem szabad rá elvesztegetned az idődet, nem kereshetsz általa menekvést – arra vágyva, hogy megmutathasd [a halhatatlanságot] vagy azt kívánva, bárcsak feltárná számodra. Féld, hisz egyszeriben nagyon is bizonyossá lesz: ne kételkedj a halhatatlanságodban – rettegj, mert halhatatlan vagy.<sup>785</sup>

Naplófeljegyzéseiben Kierkegaard „rendkívül színvonalas” keresztényként hivatkozik Anti-Climacusra,<sup>786</sup> s ezért nem lehet meglepő, ha a halhatatlanság számára egy merőben szubjektív egzisztenciális kérdéssé válik, melynek ebből fakadóan az objektív, elméleti megközelítések nem tudnak alapot szolgáltatni.

A halhatatlanság szisztematikusan nem bizonyítható. A hiányosság nem a bizonyításokban rejlik, hanem azon belátás elutasításában, hogy megértsük, szisztematikus megközelítéssel, az egész kérdés nonszensz. [...] A halhatatlanság a szubjektív individuuum legszenvédélyesebb érdekeltége; a bizonyítás pontosan az érdekeltégben rejlik.<sup>787</sup>

<sup>779</sup> Patrick Stokes: Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard, i.k. 375.o.

<sup>780</sup> SUD, 34/SKS 11, 149, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 40.o.

<sup>781</sup> SUD, 56/SKS 11, 171, magyarul: i.m. 68.o.

<sup>782</sup> Tamara Monet Marks: Kierkegaard's „New Argument” for Immortality, in: *Journal of Religious Ethics*, 38. évf., 2010/1. 143-86.o.

<sup>783</sup> Ld. Roger Poole: *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Charlottesville, London, University of Virginia Press, 1993.

<sup>784</sup> Mark A. Tietjen: *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2013.

<sup>785</sup> CD, 203/SKS 10, 212 A halhatatlanság felett érzett félelemről lásd: Mt 23:31–46 „Kecskék és a juhok”

<sup>786</sup> JP, 6431/SKS 22, 128

<sup>787</sup> CUP, 1:174/SKS 7, 160



Akárcsak Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis is a halhatatlanság bizonyítására irányuló teoretikus, objektív kísérletekben rejlő veszélyeket hangsúlyozza, hiszen ezek nem nyújthatnak segítséget a szubjektum hitének megalkotásához, sokkal inkább ez ellen dolgoznak.

Milyen rendkívüli metafizikai és logikai erőfeszítéseket tettek korunkban, hogy új, kimerítő, a korábbiakból abszolút helyesen ötvözött bizonyítékot szolgáltatassanak a lélek halhatatlanságára, s a bizonyosság eközben különös módon mégis veszített erejéből.<sup>788</sup>

Az individuum mindennek ellenére képes elérni a szubjektív bizonyosságot, amennyiben énné (*self-fé*) válik: ez a tudat legmagasabb formája, melyben „Isten előtt” áll.<sup>789</sup> A halhatatlanság ezáltal egy örökkévaló elválasztáshoz kötődik, ahol: „az örökkévalóság a különbség az igazak és a gonoszak között”.<sup>790</sup> Az individuumnak tehát saját halhatatlanságára tekintettel kell cselekednie, ahelyett, hogy a kérdést objektív reflexió tárgyává tenné, hiszen „a halhatatlanság egy olyan szétválasztás, ami a múltból ered”.<sup>791</sup> Mindezek alapján Davenport a kierkegaard-i teleológiát arisztotelészi keretek közé helyezve értelmezi, és kiemeli, hogy Kierkegaard, Augustinus és Aquinói Szent Tamás egyaránt osztották azt a nézetet, miszerint „az erények a személyiség tulajdonságai, amelyek hozzájárulnak az üdvösség eléréséhez, amely az emberi élet és a legmagasabb jó végső formája”.<sup>792</sup> Kierkegaard erény-etikai olvasataival szemben Sylvia Walsh a teleologikus meggondolásokat a kereszténység egzisztenciális dialektikájának kidolgozására irányuló nagyszabású kísérlet részének tekinti. Vizsgálatai során felhívja a figyelmet a sajátos kierkegaard-i módszerre, az „inverz dialektikára” (*omvendt dialektik*), amely szerint a kereszténység olyan pozitív eszméi, mint a hit, a remény, az öröm és a vigasztalás, a keresztény egzisztencia negatív aspektusai által meghatározottak.<sup>793</sup> Az élet alapvetően keresztény formáját a bűnösség tudata, az áldozat, az önmegtagadás, a szenvedés és a csapások jellemzik. Kierkegaard szerint a hívő nem keresheti mindezek elkerülését, ugyanakkor a teljes alávétésnek sem engedheti át magát, hanem annak megértésére kell törekednie, hogy a szubjektum csak ezeken a negatív körülményeken keresztül képes megtapasztalni az isteni kegyelem valódi természetét és meglegelni a kereszténység pozitív eszméinek adekvát kifejezését. Walsh olvasatában a kereszténység nagy szerencsétlensége a dialektika felszámolása és ezzel a negatív aspektus hangsúlyosságának megszüntetése, melynek révén a szubjektumban fellelhető feszültség is elvész.<sup>794</sup> A szubjektumnak azonban többnek kell lennie a mindennapok során gyakorolt erényeinek összességénél.

Mindezen meggondolások látszólag túlmutatnak a narratív én perspektíváján és annak földi konstitúcióján: az emberi lények alapvető struktúráját tekintve egy új paradoxon lép előtérbe, a véges időbeliség és az örökkévaló szintézisének kérdése. Stokes rámutatott, hogy a személyes halhatatlansághoz kötődő koncepciók új problémák sorával szembesítik mind a neo-locke-iánus, mind a narratív elméletek képviselőit, hiszen nehezen lehet elképzelni, hogy a narratív-élet-egység a túlvilágra juthat.<sup>795</sup> Ha elfogadjuk, hogy a halhatatlanság túlmutat az én valamennyi konkrét társadalmi viszonyán és pszichés tulajdonságain, akkor mindazok, akik a folytonosság pszichés vagy fizikai formáiból születő tetszőleges én-változatok valamelyikével azonosítják magukat, semmit se tudnak felmutatni magukból, ami a túlvilágon is jelen lehetne.<sup>796</sup> Úgy tűnik az eszkatológiai ítélet alanya Wilhelm tanácsos és Anti-Climacus koncepcióinak esetében egyfajta „*meztelen-self*” lesz, amely radikálisan elkülönül saját külsődlegességeitől és történelmétől. Wilhelm tanácsos a másvalakivé válás után vágyódó személy leírását a következőképpen folytatja:

<sup>788</sup> CA, 139/SKS 4, 439, magyarul: A szorongás fogalma In *Az ismétlés, Félelem és reszketés, Filozófiai morzsák, A szorongás fogalma, Előszó*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014, Fordította: Soós Anita és Gyenge Zoltán, 407.sk.o.

<sup>789</sup> SUD, 77/SKS 11, 191, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 90.o.

<sup>790</sup> CD, 208/SKS 10, 216

<sup>791</sup> CD, 205/SKS 10, 214

<sup>792</sup> John J. Davenport: 'Towards an Existentialist Virtue Ethics', i.k. 273.o.

<sup>793</sup> Sylvia Walsh: *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005.

<sup>794</sup> I.m. 150.o.

<sup>795</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 376.o.

<sup>796</sup> Uo.

Itt pedig csak azon „én” legelvontabb kifejezését próbálom megkeresni, mely őt azzá teszi, ami. És ez nem más, mint a szabadság. Ezen az úton valóban szerfölött kézenfekvő módon be lehetne bizonyítani a személyiség örök érvényességét; sőt tulajdonképpen még az öngyilkos sem akar megszabadulni saját énjétől, ő is kíván: másik formát kíván énje számára, s ezért találhatnánk olyan öngyilkost, aki a legteljesebb mértékben meg van győződve a lélek halhatatlanságáról, de akinek egész lénye olyannyira meg van kötözve, hogy e lépés révén véli megtalálni szelleme abszolút formáját.<sup>797</sup>

Wilhelm tanácsos meggondolásai alapján az én számára „a maga örök érvényességében” történő választása alapjául egyfajta „*minimal self*” szolgál.<sup>798</sup> Ezzel párhuzamosan Anti-Climacus estében is gyakran felbukkannak az énben fellelhető „valami örökkévalóra” tett homályos utalások, amelyre a környezetétől és személyiségétől magát elkülönülten szemlélő én bukkan, az önmagává válás folyamata során. Úgy tűnik a szabadság „elvont formája”, a „*meztelen-self*” eredendően összefonódik az örökkévalóság fogalmával és ezen keresztül a kierkegaard-i eszkatológiával. Kérdéses mi lehet ez a „valami örökkévaló” ami a személyes halhatatlanság és a végső ítélet alanya, ha ragaszkodunk a Kierkegaard-kutatásban széleskörűen elfogadott nem-szubsztancialista olvasatokhoz?<sup>799</sup> Ha a maga közvetlenségben létező szubjektum elfeledte saját nevét (isteni értelemben) és miközben beleveti magát közvetlenségek végtelenjébe, a maga Énjét hagyja a „többiek” által bolondítani:

Azáltal, hogy látja maga körül a sok embert, és mindenféle világi dologgal serényen foglalatokodik, azért, hogy megtanulja megérteni a világ folyását, az ilyen ember közben önmagáról is elfelejtkezik, elfelejti, hogy (isteni értelemben) hogyan is hívják, nem mer önmagában hinni, túlságosan merész dolognak tartja, hogy önmaga legyen, viszont sokkal könnyebbnek és biztosabbnak, hogy a többiekhez hasonlítson, hogy a többieket majmolja, és hogy egy szám legyen a tömegben.<sup>800</sup>

Az örökkévalóság és az ítélet kérdéskörét Kierkegaard eltérően értelmezi a *Halálos betegségben* és a *Vagy-vagy*-ban; és ennek megfelelően a két műben különböző koncepciókat alakít ki az én és a temporalitás kapcsolatáról. Stokes elemzéseiben felvázolja a két műben fellelhető koncepciókat. Wilhelm tanácsos leírásában az én időben kiterjesztett fogalmával találkozhatunk, melynek történeti fejlődésében a bűnbánat ön-konstituáló pillanata is a tulajdon történetének részévé válik.

Felfedezi tehát – olvashatjuk Wilhelm tanácsos levelében – hogy az én, amit választ, végtelen sokféleséget hordoz önmagában, amennyiben története van, amennyiben kiáll az önmagával való azonosság mellett. Ez a történet különböző, mert ebben a történetben a nem más individuumaival és az egész nemmel áll kapcsolatban, és ez a történet valami fájdalmasat tartalmaz, és mégis csupán e történet révén az, aki.<sup>801</sup>

Az én önmaga megalkotásának pillanatában, Wilhelm elgondolásai alapján, nem a semmiből teremti meg önmagát, hanem elkötelezi magát az emberi nemnek, és saját múltjának, amelyből származik.<sup>802</sup> Ez a szubjektum a bűnbánatban „visszavágyódik önmagába, a családba, a nembe, míg végül megtalálja önmagát Istenben. Csak ilyen feltétel mellett választhatja önmagát, [...] mert csak így választhatja abszolút módon önmagát”.<sup>803</sup> A bűnbánaton keresztül megvalósított ön-konstitúció megköveteli a múlttal és a jövővel szembeni kontinuitás etikai aspektusával való számvetést, vagyis az erkölcsi felelősségvállalást a személyes múlt és a közös múlt iránt, melyekbe az én egyaránt beágyazott.<sup>804</sup>

A világból kiszakadt „*minimal-self*” csupán döntést megelőző pillanatban létezik, mielőtt az öntudat és a volícionális koherencia új formáját birtokló én ismét megmerítkezne a

<sup>797</sup> EO 2:214-15/SKS 3, 206, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 838.o.

<sup>798</sup> EO 2:211/SKS 3, 203, magyarul: i.m. 836.o.

<sup>799</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs. Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 377.o.

<sup>800</sup> SUD, 33-34/SKS 11, 149, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 41.o.

<sup>801</sup> EO 2:216/SKS 3,207, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 839.o.

<sup>802</sup> EO 2: 239/SKS 3, 228, magyarul: i.m. 869.o.

<sup>803</sup> EO 2: 216/SKS 3, 207, magyarul: i.m. 840.o.

<sup>804</sup> Norman Lillegard: ‘Thinking with Kierkegaard and MacIntyre about the Aesthetic, Virtue, and Narrative’, in: John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, i.k. 223.o.

külsődlegességek által meghatározott konkrétság és a társadalmi élet áramlataiban.<sup>805</sup> Stokes rámutat, hogy bár Wilhelm törvényszéki tanácsos gyakran használja a keresztény szoteriológiához köthető nyelvezetet – mint például a „saját lélek” felfedezése<sup>806</sup>, amelyhez az én az ön-konstituáló választás során érhet el, amennyiben „önmagát választja a maga abszolút érvényességében”<sup>807</sup> –, de néhány oldallal később a következőket olvassuk: „a »kárt vall lelkében« kifejezés viszont etikai kifejezés, és aki úgy véli, hogy etikai életszemlélete van, annak olyan véleményének is kell lennie, hogy magyarázatot tudjon adni”.<sup>808</sup> Stokes kiemeli, hogy Wilhelm az általa használt vallási kifejezéseket – mint a lélek, az ítélet, az örökkévalóság – látszólag megfosztja az eszkatológiai jelentéstartalmuktól.<sup>809</sup> Egy helyütt mégis óva inti fiatal barátját, hogy az ideje fogytán van:

Annak, aki így eltévedt, ezt kell hogy odakiáltsák: *respice finem*, és megkell neki magyarázni, hogy a finis szó nem a halált jelenti – hiszen nem a halál a legnehezebb feladat az ember számára –, hanem az életet. Eljön a pillanat, amikor tulajdonképpen el kell kezdeni az életet, és ekkor nagyon veszélyes dolog, ha valaki annyira szétforgácsolódott, hogy nagy nehézségekbe ütközik összeszednie magát, sőt oly sietséggel kell megtennie, hogy nem mindent tud összeszedni, és oda jut, hogy nem rendkívüli ember lesz, hanem hibás emberpéldány.<sup>810</sup>

Wilhelm szeretné, ha az esztéta szembesülne vele, hogy fogytán az ideje és figyelmébe ajánlja, hogy az ön-konstituáló választáson keresztül – mint a házasságban való elköteleződés – az én megnyerheti az örökkévalóságot az életben. A házasember ugyanis a maga időbeli kiteljesedésében birtokolja az örökkévalóságot, mert „harcolt a legveszélyesebb ellenséggel, az idővel.”<sup>811</sup> Az ön-konstituáló választás és etikus kötelezettségvállalásaiból fakadó kontinuitás révén az én megőrizte az örökkévalóságot az időben. Elsősorban ezért tudott győzni az idő fölött. A házasság által elért kontinuitás egyfajta belső örökkévalóságot nyújt a szeretet számára, és ezáltal megóvjá az idő folyamatos mállasztó hatásaitól. A házasember „igazi győztesként nem ölte meg az időt, hanem megmentette és megőrizte az örökkévalóságban” és ezáltal megoldotta „a nagy rejtélyt, hogy az örökkévalóságban éljen, és mégis hallja a szobában az óra ütését, hogy ütése nem megrövidíti, hanem meghosszabbítja örökkévalóságát”.<sup>812</sup> De az óra ütései által kimért örökkévalóság egyfajta nyílt végű kontinuitássá alakul. Viszont egy ekként meghosszabbított örökkévalóságot a középkornak köszönhetően már jól ismerhetünk: „a történet egy szerencsétlenről szól, aki felébredt a pokolban és így kiáltott: hány óra van, mire az ördög így válaszolt: egy örökkévalóság.”<sup>813</sup>

A *Halálos betegség* esetében az örökkévalóság meglehetősen eltérő szerepet tölt be, amely kizárja a neo-locke-iánus identitás elméletek által igényelt én-folytonosságot. Anti-Climacus értelmezése szerint énünket elveszíthetjük és vissza is nyerhetjük. Ez sajátos feszültséget teremt a pszichológiai folytonosság-elméletek számára, a re-identifikáció és a tranzitivitás szempontjából. Kérdéssé válik, miként szűnhet meg és válhat ismét létezővé az én, és hogy jöhet létre az elvesztett majd visszanyert én azonossága? Az én Anti-Climacushoz fellelhető koncepciója teológiailag meghatározott, „hiszen Énnel lenni, Énnel rendelkezni a legnagyobb dolog, végtelen adomány, ami az ember osztályrésze lehet, egyúttal azonban az örökkévalóság őt érő kihívása.”<sup>814</sup> Ez a kihívás határozottan eszkatologikus jellegű, ahol az örökkévalóság Anti-Climacus számára nem az időbeni kontinuitásra referál, hanem egy olyan pontra mutat ahol az időbeliség homokórája kiürült és a világi megkülönböztetések végleg elhagyhatók:

És jaj, ha majd egyszer minden homokszem lepergett a homokórában, a mulandóságnak ebben a szerkezetében, ha majd e földi élet minden lármája elcsendesedik, ha véget ér ez a fáradhatatlan és hasztalan sürgés-forgás, ha minden olyan csendes lesz körülöttem, mint az örökkévalóságban – mindegy, hogy férfi voltál vagy nő, gazdag vagy szegény,

<sup>805</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 378.o.

<sup>806</sup> EO 2: 221/SKS 3, 211, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 845.sk.o.

<sup>807</sup> EO 2: 219/SKS 3, 209, magyarul: i.m. 843.o.

<sup>808</sup> EO 2: 220/SKS 3, 211, magyarul: i.m. 845.o.

<sup>809</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 378.o.

<sup>810</sup> EO 2: 327/SKS 3, 308-09, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 981.o.

<sup>811</sup> EO 2: 138/SKS 3, 137, magyarul: i.m. 740.o.

<sup>812</sup> EO 2: 138/SKS 3, 137, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 740.o.

<sup>813</sup> Uo.

<sup>814</sup> SUD, 21/SKS 11, 137, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 28.o.

független vagy kötöttségben élő, boldog vagy boldogtalan, a fenségesség ragyogó koronáját viseltesd, vagy az észrevétlen mélységben egyedül szenvedted a napnak terhét és hőségét, nevedről megemlékezek, míg világ a világ, és meg is emlékeztek amíg a világ állt, vagy ismeretlenül és névtelenül elmerülsz a tömegben; a körülöttes lévő pompa túlszárnyalt minden emberkéztől származó leírást, vagy kimondták a legszigorúbb és legmegalázóbb emberi ítéletet rólad: az örökkévalóság fölteszi a kérdést.<sup>815</sup>

Ebben a kontextusban az örökkévalóság olyan szituációként válik értelmezhetővé, melynek során a szubjektum élete a maga totalitására tekintettel nyeri el a végső ítéletet:

az örökkévalóság fölteszi a kérdést neked is és minden egyes embernek a sok-sok millió közt, hogy kétségbeesetten éltél-e avagy nem, hogy úgy voltál-e kétségbeesett, hogy mit sem tudtál kétségbeesésedről, vagy úgy, hogy kétségbeesésedet, mint mardosó titkot, mint szíved alatt egy bűnös szerelem gyümölcsét rejtve hordtad a bensődben, vagy úgy, hogy másokat megrémítve, kétségbeesésedben örjöntél. És ha így volt, ha kétségbeesésben éltél, bármit nyertél vagy veszítettél is egyébként, számodra most minden elveszett, az örökkévalóság nem áll ki melletted, sosem ismert, vagy ami még szörnyűbb, úgy ismer, ahogyan ismernek, összezár Éned által a kétségbeesésben!<sup>816</sup>

Mindezek alapján kétségbeesésben élni Anti-Climacus számára annyit jelent, mint elmulasztani a legfontosabbat, az énné válást. A kétségbeesett személy egy emberi lény, vagyis olyan tényezők láncolata, amely megragadható a szükségszerű és a szabad, a véges és a végtelen, a testi és a lelki stb. ellentétes leírások által. Mindaddig, amíg a fizikai és pszichológiai tényezők eme láncolata nem viszonyul magához önkonstituáló módon, addig az ember kétségbeesésben él, és nem minősülhet énné. Nem számít, hogy a kétségbeesett személy mennyire igyekszik elkerülni, „az örökkévalóság mégis be fogja bizonyítani, hogy állapota kétségbeesés volt”.<sup>817</sup>

Stokes rámutat, hogy az Anti-Climacus által kidolgozott én fogalmát a narratív-self koncepciójának támogatói és a neo-locke-iánus elméletek képviselői egyaránt megkísérik a saját pozíciójuk megszilárdítása érdekében felhasználni.<sup>818</sup> Locke a személyes identitás fogalmának olyan alakját kereste, amely összeegyeztethető a végső ítélet koncepciójával, a „nagy nappal, amikor a szívek valamennyi titkai feltárulnak.”<sup>819</sup> Az én kierkegaard-i fogalmát szintén az eszkatologikus ítélet formálta, az én kontinuitása azonban a locke-iánus elméletektől eltérő formát ölt. Az én narratív fogalma eredendően teleologikus, hiszen az én önmagát olyan cselekvőként értelmezheti, aki valamilyen cél felé tart, melynek elérésével a korábbi események egy élet-egység narratívába ágyazódva értelmet nyernek. Az örök ítélet ebben az értelemben hasonló szereppel bír, mint MacIntyre esetében a „küldetés célja”.<sup>820</sup> Ennek fényében lehetségessé válik egy olyan narratív pozíció, miszerint az én életét meghatározó princípium annak belátása, hogy idővel egy végső, örök ítélet alanyává válik. Ez az élet teleologikusan meghatározott, amennyiben a narratíva végkifejletének célja az üdvösség elnyerése és a kárhozat elkerülése. Első ránézésre mindez látszólag összhangban áll a *Halálos betegség* állításaival: az örökkévalóság „az igazi folyamatosság, ezt követeli meg az embertől is, vagyis azt, hogy tudatában legyen szellemének és higgyen.”<sup>821</sup> Az ilyen teleologikus töltés által az örökkévalóság ítélete biztosíthatja az én ön-tudatosságának kontinuitását, amennyiben az életének pszichológiailag meghatározott dimenziói minden pillanatukban kapcsolatban állnak egymással, ily módon létrehozva egy narratíván meghatározott ön-érzetet.

Ezt a megközelítést Stokes szerint Anti-Climacus örökkévalóságra irányuló meg gondolásai problematikussá tehetik.<sup>822</sup> Anti-Climacus koncepciójában a kontinuitás két formáját különíti el egymástól: a bűnösség egy pusztán pszichológiai folytonosságát, amely az idők során megköveteli a „folytonosság növekedési törvényét;”<sup>823</sup> valamint a lényegi kontinuitást, amely „istenhitével az örök

<sup>815</sup> SUD, 27/SKS 11, 143, magyarul: i.m. 35.o.

<sup>816</sup> SUD, 27-28/SKS 11, 143-144, magyarul: uo.

<sup>817</sup> SUD, 21/SKS 11, 136, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 28.o.

<sup>818</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 379.o.

<sup>819</sup> John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Edmund Parker, 1731. 294.o.

<sup>820</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, i.k. 203.sk.o.

<sup>821</sup> SUD, 105/SKS 11, 217, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 122.o.

<sup>822</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, 379.o.

<sup>823</sup> SUD, 106/SKS 11, 218, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 123.o.

dolgok igazi folytonosságában él”.<sup>824</sup> Az énné válás szempontjából az „örökkévaló lényegi kontinuitása” válik meghatározóvá. Stokes ezzel elhatárolja Anti-Climacus koncepcióját a pszichológiai kontinuitás elméletek meggondolásaitól.<sup>825</sup> A pszichológiai folytonosság képes túlélni időszakos zavarokat, mint például az átmeneti amnézia. Az „örökkévaló lényegi kontinuitása” azonban teljesen más alakot ölt, és erre Anti-Climacus mutat rá az én látszólag összeegyeztethetetlen vonásainak kidolgozásán keresztül. Anti-Climacus figyelmeztet arra, hogy az én elveszíthető: ha csupán „absztrakt lehetőség marad, fáradtan vergődik a lehetőségben, de nem halad és nem is jut el sehová”.<sup>826</sup> Később viszont azt állítja, ha az én egyszer elnyerte önmagát, többé nem oldódhat fel a világban és „nem surranhat be szellemlétküliség kategóriájába”.<sup>827</sup> A *Halálos betegség* más részeiben ezzel szemben azokról olvashatunk, akik csupán látszatra emberek, valójában nem rendelkeznek énnel:

mások magasztalják, tisztelet és tekintély övezi, és csak a földi élet ügyei foglalkoztatják. Igen, éppen az, amit evilágiságnak nevezünk, az áll csupa ilyen emberből, akik, ha szabad így mondani a világnak kötelezik el magukat. Képességeiket kamatoztatják, pénzt és javakat gyűjtenek, világi ügyeik vannak, okosan kalkulálnak stb. stb., talán a történelemben is beírják a nevüket, de ők maguk nem léteznek, szellemi értelemben nincs Énjük, Énjük, amiért ők mindent merhetnének, nincs Énjük Isten előtt – bármilyen önzők legyenek is egyébként.<sup>828</sup>

Anti-Climacus szerint az ilyen látszat-ember, aki az élet örömei és gondja által becsapva élt, bár nem létezik szellemi értelemben, hiszen Énként sosem ébredt döntő módon önmaga tudatára, mégis elveszítheti önmagát és megfosztja magát a „gondolatok legszentebbjétől”:

A nyárspolgáriságból hiányzik a szellem minden jellegzetessége, és a valószínűben oldódik fel, amelyen belül a lehetséges a maga szűk helyét megleli; így nincs meg a lehetősége, hogy Istenre terelődjön a figyelme. Fantázia nélkül tengeti életét a tapasztalatok egy bizonyos mindennapi világában; él, ahogy sikerül, ahogy lehetséges, ahogy a dolgok történni szoktak, bármi legyen is egyébként a foglalkozása, csapos vagy államminiszter. Így vesztette el a nyárspolgár mind önmagát, mind Istent. Mert ahhoz, hogy felfigyeljen az Énjére és Istenre, a fantáziának magasabb régiókban kell lebegtetnie az embert, mint ahol a valószínűség párafelhői szállnak, ki kell onnan rántania, és azzal, hogy lehetővé teszi azt, ami minden tapasztalat elégséges mértékét túlhaladja, meg kell tanítania az embert remélni és félni, vagy félni és remélni.<sup>829</sup>

Az én fogalma látszólagos ellentmondást tartalmaz: olyan valami, ami egyfelől elveszíthető, másfelől soha nem is létezett. Ezzel összefüggésben, amikor a kétségbeesés úrrá lesz felette, „nyilvánvalóvá válik, hogy egész korábbi életében kétségbeesett volt”.<sup>830</sup> Miközben a kétségbeeséstől megmenekülni, a kétségbeesés lehetőségének elvesztését jelenti: „Nem kétségbeesettnek lenni annak a megsemmisített lehetőségét kell jelentenie, hogy azzá lehetünk; ha igaz, hogy az ember nem kétségbeesett, akkor minden pillanatban meg kell semmisítenie annak lehetőségét”.<sup>831</sup> Vagyis, ha az én ismét a kétségbeesés birodalmába lép, azzal nem csupán elveszíti önmagát, de nyilvánvalóvá lesz, hogy végig kétségbeesésben élt. Ez viszont ellentmondásban áll Anti-Climacus azon állításával, miszerint az én elveszíthető. Stokes rámutat, hogy az ellentmondások egyre sűrűbb szövedékének feloldását, ironikus módon, Wilhelm törvényszéki tanácsos szolgáltatja, aki megkísérelti értelmezni a *Zsidókhöz írt levél* bűnbánatról szóló tanításait.<sup>832</sup> Wilhelm tanácsos annak lehetetlenségét próbálja megmagyarázni, hogy „akik egyszer megvilágosítottak, ha elesnek, ismét meg tudnak újulni a megtérésre”.<sup>833</sup> Másként fogalmazva: miután visszazuhantak a pogányságba, ezek az emberek nem menthetők meg ismét (Zsid. 6, 4-6). Wilhelm tanácsos szerint hatalmas hibát követünk el azáltal, hogy az örökkévaló „túlságosan is

<sup>824</sup> SUD, 105/SKS 11, 218, magyarul: i.m. 122.o.

<sup>825</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves* in Kierkegaard, i.k. 380.o.

<sup>826</sup> SUD, 34/SKS 11, 150, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 43.o.

<sup>827</sup> SUD, 62/SKS 11, 177, magyarul: i.m. 75.o.

<sup>828</sup> SUD, 35/SKS 11, 151, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 43.o.

<sup>829</sup> SUD, 41/SKS 11, 156, magyarul: i.m. 49.sk.o.

<sup>830</sup> SUD, 24/SKS 11, 140, magyarul: i.m. 31.o.

<sup>831</sup> SUD, 15/SKS 11, 131, magyarul: i.m. 11.o.

<sup>832</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves* in Kierkegaard, i.k. 380.o.

<sup>833</sup> EO, 2:41/SKS, 3,48, magyarul: *Vagy-vagy*, i.k. 615.o.

időbeli meghatározások alá van vonva”<sup>834</sup> Ezt a botlást azonban maga Wilhelm tanácsos sem kerülheti el, amikor az etikus kötelezettségvállalások révén elnyert örökkévalóságot később egyfajta nyílt végű kontinuitásként értelmezi.<sup>835</sup> A *Halálos betegségben* ez a gondolat új formát ölt a kétségbeesés jelen idejű karakterében. A kétségbeesésre ezáltal csakis a pillanatban való meglétére vagy hiányára tekintettel lehet rákérdezni:

a pillanat mindig jelen időben zajlik, semmi sem következik be a valósággal kapcsolatban, ami a múltban gyökerezik; a kétségbeesett a kétségbeesés minden egyes pillanatában jelen idejüként cipeli magával a korábbi dolgokat a lehetőségben.<sup>836</sup>

A múltat a jelenben lehetőségként felmutató pillanat (*øjeblik*) fogalmának kidolgozását a *Szorognás fogalma* című műben találhatjuk meg, ahol „a pillanat ezért az időt jelöli, ám – jegyezzük meg – abban a végzetes összeütközésben, melyben az örökkévalóság megérinti.”<sup>837</sup> A pillanat jelenvalóságában az idő és az örökkévalóság metszik egymást. Ily módon az ítélet, miszerint az én kétségbeesése az örökkévalóság ítélete, egyúttal a teljes emberi életre vonatkozó ítélet, az énnel a pillanatban megjelenő állapotából kiindulva. Ebben az értelemben nem beszélhetünk az én korábbi meglétéről vagy annak hiányáról; inkább azt kell megvizsgáljunk, hogy az emberi lény, amelyik egy ilyen ítéletnek van kitéve, jelenleg rendelkezik-e énnel.<sup>838</sup> Az emberi lények – mutat rá Stokes – létezhetnek az időben, miközben időtlen szempontok alapján vizsgálhatók; az Anti-Climacus által felvázolt énről viszont mindez nem mondható el. Ily módon feloldódott a látszólagos ellentmondás az „egyszer s mindenkorra” való menekvés a kétségbeeséstől és annak kockázata között, hogy az elnyert ént ismét elveszíthetjük.<sup>839</sup>

Anti-Climacus és Wilhelm tanácsos egyaránt elutasítják az én szubsztancialista megközelítésmódjait. Az ént egyikük sem tekinti olyan entitásnak, amely kontextusából kiragadva és lecsupaszítva, egyfajta légüres térben létezne. Mégis, mindkettejük esetében beszélhetünk a *minimal-self* fogalmáról, amely lényegét tekintve azt jelenti, hogy a térben és időben szituált emberi lény egy olyan entitás, amelynek a maga konkrétságán túlmutató tudata van.<sup>840</sup> Jelentős mértékben eltérő koncepciókat dolgoztak ki annak megválaszolására, hogy ez a transzcendens értelemben vett én miként lép kölcsönhatásba az ember teljes életével. Másként fogalmazva mindkét művet, a *Vagy-vagy*-ot és a *Halálos betegséget* egyaránt értelmezhetjük a *narratív-self* és a *minimal-self* egymásra hatásának kidolgozására irányuló kísérleteként; noha a megközelítések egyike lényegesen kompatibilisebb lesz a narratív elméletekkel, mint a másik. Stokes nyomán a két megközelítésmód a következőképpen foglalható össze: Wilhelm tanácsos esetében a *minimal-self* olyan, akár egy matematikai távlatpont, egy szinte kiterjesztés nélküli pillanat az esztétikai közvetlenség és az etikai választás között.<sup>841</sup> Ez a végtelenül rövid időre felmerülő „*meztelen-self*” lesz annak feltétele, hogy az én elszakadjon az őt meghatározó esztétikai közvetlenségről, és ezáltal egy narratíván integrált énné váljon. Wilhelm tanácsost azonban – Stokes szerint – nem kimondottan foglalkoztatja, hogy a *minimal-self*-hez bármiféle fenomenológiai karaktert hozzárendeljen; ehelyett igyekszik az ént a pszichológiai életének etikailag megalapozott, új iránnyal és kontinuitással rendelkező folyamába a lehető leghamarabb ismét visszatessékelni. Wilhelm tanácsos koncepciójában a „meztelen én” a választás folyamatát jellemző átmeneti események velejárója, ahelyett hogy a szubjektum éntapasztalatának folyamatos eleme lenne. Nem több egy pusztán állomásnál az etikus ön-integrációra irányuló útján, amelynek célja az én evilági megváltása.<sup>842</sup> Wilhelm meggondolásainak középpontjában egy olyan én áll, amely a történeti folytonosság helyszínévé vált, és amelyet önmaga tudatos választása re-integrál a faktikus kontextusba, amelyről a döntő pillanat erejéig

<sup>834</sup> Uo.

<sup>835</sup> EO 2:138/SKS 3,137, magyarul: i.m. 740.o.

<sup>836</sup> SUD, 17/SKS 11, 132, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 23.o.

<sup>837</sup> CA, 89/SKS 4, 391-92, magyarul: *A szorongás fogalma*, i.k. 361-62.o.

<sup>838</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 380.o.

<sup>839</sup> Uo.

<sup>840</sup> Uo.

<sup>841</sup> Uo.

<sup>842</sup> Uo.

leválasztotta magát.<sup>843</sup> Ebben az értelemben a MacIntyre-nál fellelhető társadalmilag beágyazott, narratíván meghatározott én fogalmát idézi.<sup>844</sup> Továbbmenve Stokes kiemeli, hogy a *Halálos betegség*ben is tagadhatatlanul fellelhetők Kierkegaard narratív elméletek felőli olvasatával összeegyeztethető meg gondolások. Az örökkévalóság ítélete értelmezhető az élet-egység-intelligibilitás tézis felől. A „meztelen-self” jelenidejűségének határozott követelménye révén Anti-Climacus meg gondolásai – amennyiben ez a „meztelen-self” egyfajta önmaga-száma-raló-jelenlét és ezáltal a *narratív-self* előfeltétele – Dan Zahavi és munkatársai által kidolgozott *minimal-self* fenomenológiai koncepciójához közelítenek.

A Wilhelm tanácsos által kidolgozott koncepcióval szemben az Anti-Climacusnál fellelhető „meztelen-én” valamennyi én-tapasztalat esetében jelen van.<sup>845</sup> Ez a „meztelen-én” nem korlátozódik egy elenyésző pillanatra az én ön-konstituáló választásának folyamatában. Ehelyett végigkíséri én egész létezését, mely az emberi lény fakticitásán túllépve, mindig jelen idejű marad. Az én Anti-Climacus számára mindig a pillanatban létezik, melyet azonban gondosan elhatárol az esztétikai értelemben vett pillanatokban kibontakozó élettől, ahol az életszemléletek számára sem a múlt, sem a jövő nem jelenhet meg termékeny perspektívaként. Anti-Climacus koncepciójában a „meztelen-én” az örökkévalóság ítéletének állandóan jelenlévő lehetősége előtt áll, amennyiben felelősséggel tartozik a *narratív-self* iránt, amellyel nem csupán azonos, hanem meghaladja és túllép rajta.<sup>846</sup> Az én Anti-Climacus értelmezésében tehát a megfelelő és átlátható módon „viszonyul önmagához” és a „hatalomhoz, amely őt létrehozta”.<sup>847</sup> Ennek értelmében a tudat egy olyan pillanata, amelyben a *minimal-self* magára ölti az eszkatologikus felelősséget a *narratív-self*-fel szemben, amelyért a bekövetkező végső ítélet során felel, de immár az időn kívül. Míg Wilhelm tanácsosnál az én az örökkévalóságot az időben nyerte el, saját narratív-egységén belül, addig Anti-Climacus énje a „pillanatban” létezik – ahol az idő és az örökkévalóság metszik egymást – ezáltal bizonyos értelemben már mindig meghaladja saját narratíváját.<sup>848</sup>

Kierkegaard gondolatainak a kortárs vitába való beemelésével a Wilhelm tanácsos és Anti-Climacus által felvázolt én koncepciók új szempontokat szolgáltathatnak a személyes identitás és a narratív identitás kérdései számára. A narratív megközelítés révén az első-személyű perspektíva hangsúlyossá válik, míg a személyes identitás vizsgálata a személyiség re-identifikációjához köthető kérdéseket hívja életre. A narratív megközelítés szorosabb összefüggésben áll a személyes identitás kérdéséhez köthető olyan problémákkal és aggályokkal, mint a túlélés, a morális felelősségvállalás és az egocentrizmus, amelyeket a neo-locke-iánus koncepciók mindössze futólag érintettek.<sup>849</sup> Részben azért, mert a narratív megközelítések esetében felmerül a karakterisztikum kérdése, ami Stokes szerint a szubjektum első-személyű perspektívája. Ez a perspektíva a múlt és a jövő tekintetében a következőképpen jelenik meg: milyen leírás értelmében jellemezhető a múltbéli vagy a jövőbeli személy az én magára vonatkozó aggodalmainak és érdekltségének alanyaként? Ezzel szemben a pszichológiai kontinuitás elméleteinek képviselői a re-identifikálás kérdését hangsúlyozzák, amely az első- és a harmadik-személyű perspektívából egyaránt feltehető.<sup>850</sup> Ez a meg gondolás távolabb visz a személyes identitás neo-locke-iánus megközelítésétől, mint ahogy azt a narratív elméletek valaha is tették. Mindeközben érdekes módon összefonódik azzal a kutatásban napjainkban fellelhető állítással, miszerint a *minimal-self* és a *narratív-self* egyaránt nélkülözhetetlenek a személyiség számára és ezáltal új kihívásokkal szembesíti az én mibenlétére irányuló jelenlegi kutatásokat.<sup>851</sup> Mindkét megközelítés – a re-identifikációra és karakterisztikumra vonatkozó kérdések – lényegét tekintve az én időbeli megőrizhetőségére kérdez rá. Stokes elemzése alapján a Wilhelm tanácsos koncepciójában az én egyfajta privilegizált értelemben az

<sup>843</sup> Uo.

<sup>844</sup> I.m, 381.o.

<sup>845</sup> I.m, 380.o.

<sup>846</sup> Uo.

<sup>847</sup> SUD, 14/SKS 11, 130, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 20.o.

<sup>848</sup> Patrick Stokes: *Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard*, i.k. 380.o.

<sup>849</sup> I.m. 381.o.

<sup>850</sup> Uo.

<sup>851</sup> Uo.

időben létezik, attól kezdve, hogy az emberi lény ön-konstituáló módon választja önmagát. Anti-Climacus esetében ezzel szemben az emberi lényeket jellemzi egyfajta perzisztencia és kontinuitás, ám az én mindig jelen idejű. Az Isten előtt álló „*meztelen-self*” fogalma rámutat a személyiség kérdésének alapvetően egzisztenciális jellegére, amelyet mindannyiszor egy Én tesz fel egy meghatározott „itt és most” pillanatában. A kérdést egzisztenciális jellegéből fakadóan nem lehet személytelenül feltenni, csakis „belülről”.<sup>852</sup> Az egyetlen kérdés, hogy az örökkévalósággal-mint-ítélettel szembesülve énné váltam-e?

De elégedjünk meg ennyivel ezzel kapcsolatban. Az igazság teljes súlyával kérdezhetem: kihez beszélek én? Pszichológiai oknyomozás az n-edik hatványon – ki törődik ilyesmivel? Azok a nürnbergi képeskönyvek, amelyeket egy pap készít jobban érthetők; a megtévesztésig hasonlítanak mindenhez és mindenkihez, a legtöbb emberhez, és szellemi értelemben, a semmihez.<sup>853</sup>

## SIGLA

Valamennyi hivatkozás a *Kierkegaard's Writings* és a *Søren Kierkegaards Skrifter* sorozat kiadványaira az *International Kierkegaard Commentary* alapján:

- CA [1844] (1980) *The Concept of Anxiety*, trans. R. Thomte in collaboration with A.B. Anderson (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- CD [1848] (1997) *Christian Discourses* and *The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- CUP, 1 [1846] (1992) *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. 1, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- EO, 2 [1843] (1995) *Either/Or*, Vol. 2, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, Princeton, NJ 1995)
- JP (1967-1978) *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vols., ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk (Bloomington, Indiana and London: Indiana University Press) (citations give entry number rather than page number)
- SUD [1849] (1980) *The Sickness Unto Death*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- WL [1844] (1995) *Works of Love*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- SKS 3 [1843] (1997) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 3: Enten - Eller, Anden del*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup and Finn Hauberg Mortensen (Copenhagen: Gads Forlag)
- SKS 4 [1843-44] (1997) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 4: Gjentaelsen, Frygt og Bæven, Philosophiske Smuler, Begrebet Angest, Forord*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup and Finn Hauberg Mortensen (Copenhagen: Gads Forlag)

---

<sup>852</sup> Uo.

<sup>853</sup> SUD, 79/SKS 11, 193, magyarul: *A halálos betegség*, i.k. 93.o.



- SKS 7 [1846] (2002) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 7: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen and Johnny Kondrup (Copenhagen: Gads Forlag)
- SKS 8 [1847] (2004) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 8: En Literair Anmeldelse, Opbyggelige Taler i Forskjellig Aand*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup and Alastair McKinnon (Copenhagen: Gads Forlag)
- SKS 9 [1844] (2004) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 9: Kjerlighedens Gjerninger* ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen and Alastair McKinnon (Copenhagen: Gads Forlag)
- SKS 10 [1848] (2004) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 10: Christlige Taler*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff and Johnny Kondrup (Copenhagen: Gads Forlag)
- SKS 11 [1849] (2006) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 11: Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, Tvende ethisk religieuse Smaa Afhandlinger, Sygdommen til Døden og "Ypperstepræsten" - "Tolderen" - "Synderinden,"* ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen and Johnny Kondrup (Copenhagen: Gads Forlag)
- SKS 22 (2005) *Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 22: Journalerne NB11-NB14*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen and Johnny Kondrup (Copenhagen: Gads Forlag)

## Irodalomjegyzék

### Weiss János: Az „öntudat” filozófiai elmélete

Açıköz, Muharrem: *Die Permanenz der Kritischen Theorie. Die zweite Generation als zerstrittene Interpretationsgemeinschaft*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2014.

Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 5. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003. 247–379.o.

Apel, Karl-Otto: Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Herbert Schnädelbach (szerk.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. 15–31.o.

Bartha Judit – Hrubí Attila – Kruzslíc Anita – Weiss János: *Válaszutakon*, Attraktor Kiadó Máriabesnyő, 2002.

Bartha Judit – Hrubí Attila (szerk.): *A reflexió szabadsága*, Áron Kiadó, Budapest, 2010.

Burge, Tyler: Reason and The First Person, in: Chrispin Wright – Barry C. Smith – Cynthia Macdonald (szerk.): *Knowing Our Own Minds*, Clarendon Press, Oxford, 1998. 55–67.o.

Davidson, Donald: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Davidson, Donald – Rorty, Richard: *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

Dreyfus, Hubert L.: In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§ 19–24), in: Thomas Rentsch (szerk.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015.

Fichte, Johann Gottlieb: Zürichi előadások, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/3. 323–350.o. Fordította: Weiss János.

Fichte, Johann Gottlieb: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in: uő: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.

Fichte, Johann Gottlieb: *Tudománytan nova methodo*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002. Fordította: Weiss János.

Feil, Ernst: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. „Autonomie – Heteronomie” und „rational – irrational”*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987

Finkeldey, Hartmut: Kritik und Kunst,  
<https://kritikundkunst.wordpress.com/2013/04/10/selbstpraezenz-selbstbewusstsein-selbsterhaltung-subjekt/>

Frank, Manfred: Hat Selbstbewusstsein einen Gegenstand?, in: uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Philipp Reclam jun.,

Stuttgart, 1991. 252–409.o.

Frank, Manfred: Subjektivität und Individualität: Überblick über eine Problemlage, in: uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1991. 9–49.o.

Manfred Frank (szerk.): *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994.

Frank, Manfred: A szöveg és stílusa. Schleiermacher nyelvelmélete, in: uő: *A stílus filozófiája*, Janus / Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 11–32.o. Fordította: Weiss János.

Manfred Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2002.

Frank, Manfred: *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007.

Frank, Manfred: Miért vagyok én én? Kérdés gyerekeknek és felnőtteknek, in: *Passim* 2013/1. 1–20.o. Fordította: Weiss János

Frank, Manfred: Individualitás és innováció, in: *Passim* 2013/1. 158–180.o. Fordította: Kóvári Sarolta.

Frank, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart, Reclam Verlag 2015.

Frank, Manfred: Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?, <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf>

Frank, Manfred: „Selbstgefühl”. Vorstufen einer präreflexivisen Auffassung vom Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert,  
<http://edoc.hu-berlin.de/hostings/athenaeum/documents/athenaeum/2002-12/frank-manfred-9/PDF/frank.pdf>

Frank, Manfred: Hegel wohnt hier nicht mehr, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2015. szeptember 24.

Gehlen, Arnold; *Az ember. Természete és helye a világban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. Fordította: Kis János.

Gosepath, Stefan: *Aufgeklärtes Eigeninteresse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Gosepath, Stefan: Eine einheitliche Konzeption von Rationalität, <https://ssl.humanities-online.de/download/rational.html>

Gurwitsch, Aron: Nonn-Egological Conception of Consciousness, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 1941/1.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1-2. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987.

Habermas, Jürgen: Metaphysik nach Kant, in: uő: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag,

Frankfurt am Main, 1988. 18–34.o.

Habermas, Jürgen: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: uő: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988. 187–241.o.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről*, 1–3. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. Fordította: Szemere Samu.

Hegel, Georg Wilhelm: *Phänomenologie des Geistes*, in: uő: *Werke in zwanzig Bänden*, 3. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

Hennig, Boris: *Was bedeutet „conscientia“ bei Descartes?*,  
<http://sammelpunkt.philo.at:8080/1869/1/diss.pdf>

Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. Fordította: Vajda Mihály és mások.

Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, in: uő: *Gesamtausgabe*, 20. kötet, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1993.

Henrich, Dieter: Fichtes „Ich“, in: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1993. 57–82.o.

Henrich, Dieter: Warum Metaphysik?, in: uő: *Bewusstes Leben*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1999. 74–84.o.

Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007.

Henrich, Dieter: Selbstsein und Bewusstsein, <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, B XIV, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2009. Fordította: Kis János.

Karásek, Jindřich: *Sprache und Anerkennung – Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, V & R Unipress, Wien, 2011.

Kiesewetter, Johann Gottfried: *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Flittner'sche Buchhandlung, Berlin, 1797.

Kranich-Strötz, Christiane: *Selbstbewusstsein und Gewissen. Zur Rekonstruktion der Individualitätskonzeption bei Peter Abaelard*, LIT Verlag, Wien, 2008.

- Kuhlmann, Wolfgang: *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Köngshausen & Neumann, Würzburg, 2009.
- Mead, Georg Herbert: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. Fordította: Félix Pál.
- Perry, John: The Problem of the Essential Indexical, in: *Noûs* 1979/1. 3–21.o.
- Pothast, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971.
- Ulrich Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
- Quante, Michael: Az elismerés mint *A szellem fenomenológiájának* ontológiai princípiuma, in: *Kellék* 2007. 33-34. szám, 175–189.o. Fordította: Weiss János
- Rapic, Smail: Meads Fichte-Rezeption in sprachanalytischer Perspektive, in: Jürgen Stolzenberg – Oliver-Pierre Rudolph (szerk.): *Fichte-Studien*, Rodopi Verlag, Amsterdam, 2010. 35. szám, 399–416.o.
- Reinhold, Carl Leonhard: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.
- Russell, Bertrand: Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén, in: uő: *Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok*, Magyar Helikon, Budapest, 1976. 339–376.o. Fordította: Márkus György.
- Rücker, Sylvia: Irrational, das Irrationale, Irrationalismus, in: Joachim Ritter és Karlfried Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel 1976. 4. kötet, 583–588.o.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Bevezetés az akadémiai stúdium módszerébe, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5-6. 815-907.o. Fordította: Révai Gábor.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Az énről mint a filozófia princípiumáról, in: uő: *Fiatalkori írásai*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 25–98.o. Fordította: Weiss János
- Schlegel, Friedrich: Goethe Wilhelm Meisteréről, in: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 237–260.o. Fordította: Tandori Dezső.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Hermeneutik und Kritik*, szerk.: Manfred Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- Schnädelbach, Herbert: Einleitung, in: uő. (szerk.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. 8–14.o.
- Schnädelbach, Herbert: *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*, C. V. Beck Verlag, München, 2012.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: uő: *Werke in zehn Bänden*, 3. kötet, Diogenes Verlag 1977.

A *Sic et Non* beszélgetése Karl-Otto Apellel,  
<http://www.cogito.de/sicetnon/artikel/aktuelles/apel.htm>

Ludwig Siep: Kehraus mit Hegel? Zu Ernst Tugendhats Hegelkritik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35. évf., 1981/3. 518–531.o.

Shaftesbury: A moralisták. Filozófiai rapszódia, in: *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 71–250.o. Fordította: Fehér Ferenc.

Simmel, Georg: *A társadalmi differenciálódásról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2009. Fordította: Weiss János.

Tolsztoj, Lev: *Ivan Iljics halála*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2008. Fordította: Szöllősy Klára.

Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.

Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976.

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

Tugendhat, Ernst: *Dialog in Leticia*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Tugendhat, Ernst – Wolf, Ursula: *Logisch-semantische Propädeutik*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001.

Weiss János: *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*, Áron Kiadó, Budapest, 2007.

### **Kővári Sarolta: „Mindenki önmaga számára a legtávolibb”**

Ansell-Pearson, Keith: The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 1991. 267–283.o.

Barthes, Roland: A Szerző halála, in: uő: *A szöveg öröme*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 50–55.o. Fordította: Babarczy Eszter.

Behler, Ernst: Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche, in: Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli (szerk.): *„Centauren-Geburten”: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994. 99–111.o.

Behler, Ernst: Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften, in: *Nietzsche-Studien* 1996. 64–86.o.

Benne, Cristian és Müller, Enrico: Das persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche, in: uő-k: *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Schwabe Verlag, Basel, 15–67.o.

Biebuyck, Benjamin: „Eine Gleichnis- und Zeichensprache, mit der sich viel verschweigen lässt.” Figurations- und Metapherntheorie des späten Nietzsche, in: Roland Duhamel, Erik Oger (szerk.):

- Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994. 121–151.o.
- Blondel, Eric: Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: *Nietzsche-Studien* 1981/1982. 518–564.o.
- Borsche, Tilman: Natur – Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche, in: uő. és Federico Gerratana, Aldo Venturelli (szerk.): „*Centauren-Geburten*”: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994. 112–130.o.
- Bruse, Klaus-Detlef: Die griechische Tragödie als „Gesamtkunstwerk” – Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des Frühen Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 1984. 156–176.o.
- Bürger, Peter: *Das Verschwinden des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.
- Cancik, Hubert: *Nietzsches Antike*, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1995.
- Caruso, Paolo: Gespräch mit Michel Foucault, in: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens, Carl Hanser Verlag, München, 1974. 7–31.o.
- Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869—1879), in: *Nietzsche-Studien* 1994. 388–442.o.
- Colli, Giorgio és Montinari,azzino: Kommentar zu den Bänden 1–13, in: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, 14. kötet, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 37–775.o.
- Dahlhaus, Carl: *Az abszolút zene eszméje*, Typotex, Budapest, 2004.
- Dahlhaus, Carl: *Wagners Konzeption des musikalischen Dramas*, Gustav Bosse Verlag, Regensburg, 1971.
- Decher, Friedhelm: Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie” im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, in: *Nietzsche-Studien* 1985. 110–125.o.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*, Gond Alapítvány Kiadó, Holnap Kiadó, Budapest, 1999.
- Detering, Heinrich: Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 1998/9-10. 876–889.o.
- Fietz, Rudolf: Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachtheorie des frühen Nietzsche, in: Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli (szerk.): „*Centauren-Geburten*” *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994. 144–166.o.
- Fink-Eitel, Hinrich: *Michel Foucault zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2002.
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neueren Philosophie*, 1. kötet, 1. rész Friedrich Bassermann, Mannheim, 1865.
- Fleischer, Margot: Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der „Geburt der Tragödie”, in: *Nietzsche-Studien* 1988. 74–90.o.

- Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Fordította: Romhányi Török Gábor.
- Foucault, Michel: *Critical Theory/Intellectual History*, in: uő: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984*, Routledge, London, New York, 1990. 17–46.o.
- Foucault, Michel: *Der Mensch ist ein Erfahrungsthier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.
- Foucault, Michel: *Mi a szerző?* in: *Világosság* 1981/7. Melléklet, 26–35.o. Fordította: Erős Ferenc.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, a genealógia és a történelem*, in: uő: *A fantasztikus könyvtár*, Pallas Stúdió/Attraktor Kft. Budapest, 1998. 75–91.o. Fordította: Romhányi Török Gábor.
- Foucault, Michel: *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben. Ein Gespräch mit Raymond Bellour*, in: Adalbert Reif (szerk): *Antworten der Strukturalisten. Roland Barthes, Michel Foucault, François Jacob, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss*, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg, 1973. 157–175.o.
- Frank, Manfred: *Individualitás és innováció*, in: *Passim* 2013. 158–180.o. Fordította: Kővári Sarolta.
- Frank, Manfred: *Subjektivität und Individualität. Überblick über eine Problemlage*, in: uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam, Stuttgart, 1991. 9–49.o.
- Frank, Manfred: *Szubszjektivitás és interszubszjektivitás*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6. 419–443.o. Fordította Weiss János.
- Gerber, Gustav: *Die Sprache als Kunst*, 1. kötet, Mittlersche Buchhandlung, Bromberg 1871.
- Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*, Latin Betűk, Debrecen, 1998. Fordította: Csatár Péter.
- Gerratana, Federico: *Der Wahn Jenseits des Menschen. Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches*, in: *Nietzsche-Studien* 1987. 391–433.o.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Költészet és valóság. Életemből*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982.
- Haase, Marie-Luise: *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882–1885*, in: *Nietzsche-Studien* 1984. 228–244.o.
- Herder, Johann Gottfried: *Értekezés a nyelv eredetéről*, in: uő: *Értekezések, levelek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 169–347.o. Fordította: Rajnai László.
- Horn, Christoph: *Ästhetik der Existenz und Selbstsorge*, in: Marcus S. Kleiner (szerk.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus Verlag, Frankfurt, New York, 2001. 137–152.o.
- Humboldt, Wilhelm von: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásairól*, in: uő: *Válogatott írásai*, Budapest, Európa, 1985. 69–115.o. Fordította: Rajnai László.
- Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren*



- Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, in: uő: *Werke in fünf Bänden*, 3. kötet, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1963. 368–762.o
- Hühn, Lore: Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 2005. 55–69.o.
- Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*, L'Harmattan, Budapest, 2011.
- Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1981.
- Kalb, Christof: Das „Individuelle“. Humboldt, Gerber und Nietzsche über den Zusammenhang von Sprache und Subjekt, in: *Nietzsche-Forschung* 2000. 159–175.o.
- Kelemen János: Herder historicista nemzetfogalma, in: *Magyar Tudomány* 1996/4. 486–493.o.
- Kővári Sarolta: A filozófia személyessége. Adalék az Ecce Homo értelmezéséhez, in: *Pro Philosophia Füzetek* 2015. 115–128.o.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: Der Umweg, in: Werner Hamacher (szerk.): *Nietzsche aus Frankreich*, Philo, Berlin/Wien, 2007. 125–163.o.
- Langer, Daniela: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.
- Loukidelis, Nikolaous: Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen *Cogito, ergo sum*, in: *Nietzsche-Studien* 2005. 300–309.o.
- Meijers, Anthonie és Stingelin, Martin: Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne', in: *Nietzsche-Studien* 1987. 350–368.o.
- Meijers, Anthonie: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der Spachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 1987. 369–390.o.
- Nietzsche, Friedrich: *A bálványok alkonya, avagy miként filozofálunk a kalapáccsal*, Attraktor, Máriabesnyő, Gödöllő, 2010. Fordította: Óvári Csaba.
- Nietzsche, Friedrich: A dionüszoszi világnézet, in: *Pro Philosophia Évkönyv*, 2011. 33–46.o. Fordította: Kővári Sarolta.
- Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához*, Pannon Panteon, Comitatus, Veszprém, 1998. Fordította: Vásárhelyi Szabó László.
- Nietzsche, Friedrich: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, in: *Athenaeum* 1992/3. 3–15.o. Fordította: Tatár Sándor.
- Nietzsche, Friedrich: A szó és a zene, in: Salyámosi Miklós (szerk): *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981. 303–316.o. Fordította: Petra Szabó Gizella.

- Friedrich Nietzsche: A történelem hasznáról és káráról, in: uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz, Budapest, 2004. 93–177.o. Fordította: Tatár György.
- Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. Fordította: Kertész Imre.
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, 2003. 185.o. Fordította: Romhányi Török Gábor.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: uő: *Sämtliche Werke*, 3. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 343–651.o.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert, in: uő: *Sämtliche Werke*, 6. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 55–161.o.
- Nietzsche, Friedrich: *Így szólt Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*, Osiris, Gond, Budapest, 2004. Fordította: Kurdi Imre.
- Nietzsche, Friedrich: *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*, Attraktor, Máriabesnyő, Gödöllő, 2010. Fordította: Óvári Csaba.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*, 7. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Vom Ursprung der Sprache, in: uő: *Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869 – WS 1869/70)*, Walter de Gruyter. Berlin, New York, 1993. 185–188.o.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: uő: *Sämtliche Werke*, 5. kötet, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. 245–412.o.
- Novalis: Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, in: uő: *Schriften*, 2. kötet, szerk.: Paul Kluckhohn, Richard Samuel et al., Kohlhammer, Stuttgart, 1968. 507–651.o.
- Ostwald, Holger: Foucault und Nietzsche, in: Marcus S. Kleiner (szerk.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 2001. 205–223.o.
- Prange, Martine: Was Nietzsche Ever a True Wagnerian? Nietzsche's Late Turne to and Early Doubt about Richard Wagner, in: *Nietzsche-Studien* 2011. 43–71.o.
- Pritsch, Sylvia: *Rhetorik des Subjekts. Zur textuellen Konstruktion des Subjekts in feministischen und anderen postmodernen Diskursen*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2008.
- Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange, in: *Nietzsche-Studien* 1978. 236–260.o.
- Sanchiño Martínez, Roberto: „Aufzeichnungen eines Vielfachen.“ *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2013.
- Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*, Osiris, Budapest, 2002. Fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső.
- Schopenhauer, Arthur: A világ mint akarat és képzet. Függelék, Kant filozófiájának kritikája, in: uő:

*Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. 181–329.o.  
Fordította: Kurdi Imre.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. kötet, Haffmanns Verlag, Zürich, 1994.

Skowron, Michael: Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist? in: *Nietzsche-Studien* 2013. 256–282.o.

Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs”. *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.

Taylor, Charles Senn: Nietzsche's Schopenhauerism, in: *Nietzsche-Studien* 1988. 45–73.o.

Thoma, Dieter: Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson, in: *Nietzsche-Studien*, 2007. 316–343.o.

Thüring, Hubert: Konkordanz zu Friedrich Nietzsche, <*Vorlesungen über lateinische Grammatik*> [WS 1869–1870], „Cap. 1. Vom Ursprung der Sprache”, KGW II/2, 185–188.o., mit Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (1869), und Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft...*, in: *Nietzsche-Studien* 1994. 480–489.o.

Ullmann Tamás: Az örök visszatérés imperatívusza, in: *Holmi* 2004/10. 1275–1286.o.

Wagner, Richard: Beethoven, in: uő: *Művészet és forradalom*, Seneca Kiadó, Budapest, 1995. 111–172.o. Fordította: Gy. Alexander Erzsébet és Radvány Ernő.

Wagner, Richard: *Das Kunstwerk der Zukunft*, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1850.

Wagner, Richard: Művészet és forradalom, in: uő: *Művészet és forradalom*, Seneca Kiadó, Budapest, 1995. 29–61.o. Fordította: Gy. Alexander Erzsébet és Radvány Ernő.

Wagner, Richard: *Oper und Drama*, Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, Leipzig, 1869.

Winteler, Reto: Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine „idealistischen” Fehldeutungen, in: *Nietzsche-Studien* 2010. 455–486.o.

### **Soóky Krisztina: A kierkegaard-i szubjektum alakváltozásai**

Augustine: De vera Religione, XXXIX.72.12-13, in: K.-D. Daur, Joseph Martin (szerk.): *De doctrina christiana, De vera religione, CCSL 32, Aurelii Augustini Opera Pars IV.I*, Brepols, Turnhout, 1962. 168–260.o.

Baker, Lynne Rudder: *Persons and Bodies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Baker, Lynne Rudder: *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013.

Balint, Bridget K.: *Ordering Chaos. The Self and the Cosmos in Twelfth-Century Latin Prosimetrum*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

- Behrendt, K.: Reasons To Be Fearful: Strawson, Death, and Narrative, in: Daniel D. Hutto (szerk.) *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 133–153.o.
- Bermúdez, J. L., Marcel, A. és Eilan, N. (szerk.): *The Body and the Self*, Bradford/MIT Press, Cambridge, MA, London, 1998.
- Cassam, Quassim: *Self and World*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Cross, Andrew: Neither Either Nor Or: The Perils of Reflexive Irony, in: Alastair Hannay és Gordon D. Marino (szerk.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 125–153.o.
- Damasio, Antonio: *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, William Heinemann, London, 1999.
- Dennett, Daniel: *Consciousness Explained*, Little, Brown, Boston, 1991.
- Dennett, Daniel: The Self as a Center of Narrative Gravity, in: F. S. Kessel, P.M. Cole, D.L. Johnson (szerk.): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Erlbaum, Hillsdale, N. J., 1992, 103–115.o.
- Dennett, Daniel: *The Fantasy of Firts-Person Science. Nicod Lectures*, 2001. (Private circulation), <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm>
- Davenport, John J.: The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre, in: John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, Open Court, Chicago, IL, 2001.75–112.o.
- Davenport, John J.: Towards and Existentialist Virtue Ethics, in: John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, Open Court, Chicago, IL, 2001. 265–624.o.
- Davenport, John J.: *Narrative Identity, Autonomy and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, Routledge, London, New York, 2012.
- Davenport, John J.: Selfhood and 'Spirit', in: John Lippitt és George Pattison (szerk.): *The Oxford Handbook Of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2013. 230–252.o.
- Davenport, John J. és Rudd, Anthony (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, Open Court, Chicago, IL, 2001.
- Davenport, John J. és Rudd, Anthony (szerk.): *Love, Reason, and Will. Kierkegaard after Frankfurt*, Bloomburry, New York, London, 2015.
- Frankfurt, Harry: *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Foucault, Michel: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*, Atlantisz, Budapest, 2001. Fordította: Sujtó László.
- Furtak, Rick Anthony: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2005.
- Gallagher, Shaun és Shear, Jonathan (szerk.): *Models of the Self*, Imprint Academic, Thorverton,

1999.

Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philosophie antique, in: *Annuaire de la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études*, 1977. (84) 25–70.o.

Hannay, Alastair: Kierkegaard and the variety of despair, in: Alastair Hannay és Gordon D. Marino (szerk.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 329–348.o.

Hannay, Alastair: The Judge in the Light of Kierkegaard's Own Either/Or: Some Hermeneutical Crotchets, in: Robert L. Perkins (szerk.): *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part II*, Mercer University Press, Macon, GA, 1995. 183–205.o.

Harman, Graham: The Problem With Metzinger, in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 1, 2011. 7–36.o.

Kierkegaard, Søren: Valamennyi hivatkozás a *Kierkegaard's Writings* és a *Søren Kierkegaards Skrifter* sorozat kiadványaira az *International Kierkegaard Commentary* alapján, lásd SIGLA

*Kierkegaard's Writings:*

*The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.

*Christian Discourses* and *The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997.

*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. 1, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992.

*Either/Or*, Vol. 2, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995.

*Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vols., Indiana University Press, Bloomington, Indiana, London, 1967–1978.

*The Sickness Unto Death*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.

*Works of Love*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 3: Enten - Eller, Anden del*, (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Gads Forlag, Copenhagen, 1997.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 4: Gjentagelsen, Frygt og Bæven, Philosophiske Smuler, Begrebet Angest, Forord*, (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Gads Forlag, Copenhagen, 1997.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 7: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup Gads Forlag, Copenhagen, 2002.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 8: En Literair Anmeldelse, Opbyggelige Taler i Forskjellig Aand*, (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, Gads Forlag, Copenhagen, 2004.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 9: Kjerlighedens Gjerninger* (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Alastair McKinnon, Gads Forlag, Copenhagen, 2004.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 10: Christlige Taler*, (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Gads Forlag, Copenhagen, 2004.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 11: Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, Tvende ethisk religieuse Smaa Afhandlinger, Sygdommen til Døden og "Ypperstepræsten" - "Tolderen" - "Synderinden,"* (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, Johnny Kondrup, Gads Forlag, Copenhagen, 2006.

*Søren Kierkegaards Skrifter Bd. 22: Journalerne NB11-NB14*, (szerk.) Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup Gads Forlag, Copenhagen, 2005.  
A felhasznált Kierkegaard művek magyar fordítása:

Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. Fordította: Dani Tivadar.

Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993. Fordította: Rácz Péter.

Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma* In *Az ismétlés, Félelem és reszketés, Filozófiai morzsák, A szorongás fogalma, Előszó*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014. Fordította: Soós Anita és Gyenge Zoltán.

Kircher, Tilo és David, Anthony (szerk.): *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Koch, Carl Henrik: *Kierkegaard og 'Det interessante': En studie I en æstetiske kategori*, Copenhagen, CA Reitzel, 1992.

Kosch, Michelle: *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Korsgaard, Christine: *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Lillegard, Norman: 'Thinking with Kierkegaard and MacIntyre about the Aesthetic, Virtue, and Narrative', In John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrativity, and Virtue*, Open Court, Chicago and La Salle, IL, 2001, 211–232.

Lippitt, John: 'Getting the Story Straight' In *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50/ 1, 2007, 34–69.

Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Edmund Parker, London, 1731.

Lodge, David: *Therapy*, Secker and Warburg, London, 1995.

Loncar, Samuel: 'From Jena to Copenhagen: Kierkegaard's relations to German idealism and the critique of autonomy in The Sickness Unto Death', In *Religious Studies*, 2011, 47/2, 201–216.

Luther, Martin: *Martin Luther's Works*, (szerk.) Jaroslav Pelikan, Concordia, St. Louis, 1956, vol. 21.

- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, 2. ed. London, Duckworth, 1985.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2007.
- Marks, Tamara Monet: 'Kierkegaard's „New Argument” for Immortality', In *Journal of Religious Ethics*, 2010, 38/1, 143–186.
- Martin, Raymond és Baressi, John (szerk.): Blackwell Publishing, *Personal Identity*, 2003.
- Mead, G. H.: *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.
- Metzinger, Thomas: *Being No One*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2003.
- Mooney, Edward: *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's Moral-Religious Psychology from Either/Or to Sickness Unto Death*, Routledge, London, 1996.
- Morris, Colin: *The Discovery of the Individual 1050–1200*, New York, Harper, 1973, 64–86.
- Neisser, Ulric: 'Five Kinds of Self-knowledge', In *Philosophical Psychology*, 1988, 1/1, 35–59.
- Perkins, Robert L.: 'Either/Or/Or: Giving the Parson his Due' In Robert L. Perkins (szerk.) *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part II*, vol.4, Mercer University Press, Macon, GA, 1995, 207–231.
- Poole, Roger: *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Charlottesville, London, University of Virginia Press, 1993.
- Ricoeur, Paul: *Time and Narrative*, vol.1, University of Chicago Press, Chicago, London, 1984.
- Ricoeur, Paul: *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Rudd, Anthony: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Rudd, Anthony: 'Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard', In John J. Davenport, Anthony Rudd (szerk.): *Kierkegaard After MacIntyre*, Open Court, Chicago, IL, 2001. 131–150.
- Rudd, Anthony: Narrative, Expression and Mental Substance, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 48/5, 2005. 413–435.o.
- Rudd, Anthony: Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50/5, 2007, 541–549.
- Rudd, Anthony: 'In Defence of Narrative', In *European Journal of Philosophy*, 17/1, 2009. 60–75.o.
- Rudd, Anthony: *Self, Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest, 2006. Fordította Seregi Tamás.

- Sartre, Jean- Paul: Conscience de soi et connaissance de soi, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, April–June, 1948, 49–91.o.
- Schechtman, Marya: Self-Expression and Self-Control, in: *Ratio*, XVII, 2004/4, 409–427.o.
- Söderquist, K. Brian: *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On The Concept of Irony*, Reitzel, Copenhagen, 2007.
- Stevens, Martin: The Performing Self in Twelfth-Century Literature, in: *Viator* 1978/9. 193–212.o.
- Stokes, Patrick: The Power of Death: Retroactivity, Narrative, and Interest, in: Robert L. Perkins (szerk.) *International Kierkegaard Commentary: Prefaces/Writing Sampler and Three Discourses on Imagined Occasions*, Mercer University Press, Macon, GA, 2006. 387–417.o.
- Stokes, Patrick: Naked Subjectivity: Minimal vs Narrative Selves in Kierkegaard, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 53/ 4, 2010. 356–382.o.
- Stokes, Patrick: *Kierkegaard's Mirrors. Interest, Self, and Moral Vision*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010.
- Stokes, Patrick: Adam Buben (szerk.): *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2011.
- Stokes, Patrick: *Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Strawson, Galen: The Self and the SESMET, in: Shaun Gallagher, Jonathan Shear (szerk.): *Models of the Self*, Imprint Academic, Thorverton, 1999. 99–135.o.
- Strawson, Galen: Against Narrativity, in: *Ratio*, XVII, 2004/4. 428–452.o.
- Strawson, Galen: Episodic Ethics, in: Daniel D. Hutto (szerk.): *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 85–116.o.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Taylor, Mark C.: *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, CA, 1980.
- Tietjen, Mark A.: *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2013.
- Walsh, Sylvia: *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Chritian Existence*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005.
- Wegner, Daniel M.: *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Westphal, Merold: *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1987.
- Westphal, Merold: *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific*



*Postscript*, Purdue University Press, West Lafayette, IN, 1996.

Zahavi, Dan (szerk.): *Exploring the Self*, John Benjamins, Amsterdam, 2000.

Zahavi, Dan: Being Someone, in: *Psyche*, 11/5. 2005. 1–20.o.

Zahavi, Dan: *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge, MA., 2005.

Zahavi, Dan: *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford, 2014.