

FIGURA

4.

Sorozatszerkesztő
KELEMEN PÁL

GÜNTER FIGAL

TÁRGYISÁG

A hermeneutikai és a filozófia

A könyv megjelenését az OTKA NK 72058 sz. pályázata és
a Gothe Intézet támogatta
a Német Szövetségi Köztársaság Külügyminisztériumának költségvetéséből.

Fordította:
BARTÓK IMRE

A fordítást az eredetivel egybevetette:
KELEMEN PÁL
OLAY CSABA

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:
Günter Figal: Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische
und die Philosophie.
Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006.

TARTALOM

Bevezetés

Első fejezet

A FILOZÓFIAI HERMENEUTIKÁTÓL A HERMENEUTIKAI FILOZÓFIÁIG

- | | |
|---|----|
| 1. § A szellemtudomány mint probléma | 13 |
| 2. § A fakticitás hermeneutikája | 16 |
| 3. § Hermeneutika és gyakorlati filozófia | 26 |
| 4. § Eredet | 33 |
| 5. § Eredetmodellek | 37 |
| 6. § Eredetmozzanatok | 47 |

Második fejezet

INTERPRETÁCIÓ

- | | |
|------------------------------|-----|
| 7. § Átvitel | 57 |
| 8. § Amit interpretálni kell | 63 |
| 9. § Megindulás | 69 |
| 10. § A kívül viszonyai | 74 |
| 11. § Ábrázoló megismerés | 85 |
| 12. § Megértés | 96 |
| 13. § Tárgyiség | 115 |

Harmadik fejezet

A VILÁG MINT HERMENEUTIKAI TÉR

- | | |
|-----------------------|-----|
| 14. § Fenomenológia | 128 |
| 15. § Tér | 136 |
| 16. § A világ fogalma | 154 |

Negyedik fejezet

SZABADSÁG

- | | |
|----------------------------|-----|
| 17. § Cselekvés | 162 |
| 18. § Megfontolás | 168 |
| 19. § A dolgok szabadsága | 174 |
| 20. § Megosztott szabadság | 182 |
| 21. § Szabad szemlélés | 193 |

Ötödik fejezet

NYELV

22. § A beszédből kiindulva	198
23. § Az egyes, egyszerű mondat	205
24. § Jel	212
25. § Jelentés	220
26. § A hang dekonstrukciója	233
27. § Pozíciók	241
28. § Írásbeli gondolkodás	248

Hatodik fejezet

IDŐ

29. § Mindenütt és mindenben	260
30. § Valami történik	262
31. § Időben lenni	276
32. § Végrehajtás-idő	280
33. § Időbeliség	289
34. § Az értelem konstellációi	300

Hetedik fejezet

ÉLET

35. § A hermeneutikai térben	307
36. § Kiemeltség és összefonódás	312
37. § Eredetiség	317
38. § Életforma	325
39. § Test és eleven test	336
40. § Ész	342
41. § Életszövedék	346
42. § Hiány és bőség	353

Jegyzetek	359
Irodalomjegyzék	411
Névmutató	???
Fontosabb német szavak és kifejezések fordításai	???

Harmadik fejezet

A VILÁG MINT HERMENEUTIKAI TÉR

14. § FENOMENOLÓGIA

Interpretáció, megértés és tárgyiség összetartozik. Csak a tárgyat kell interpretálni; ez a tárgyi csak az interpretáció által tárul fel akként, ami, mivel csak az ábrázoló megismerés őrzi meg tárgya külsőlegességét. Számításba veszi, és előtérbe helyezi; ebben különbözik az objektumra vonatkozó megragadástól. És amikor egy ábrázolást megértünk, a dologgal együtt, amelyet érvényre juttat, jelenlévővé válik az ábrázolás és a dolog közötti különbség is. Valaminek a megértése így egyben mindig annak a módnak a megértése is, ahogyan az a valami adott. Nem csak valamit értünk meg, hanem mindig az interpretáció viszonyát, vagyis az ábrázolás és a tárgy közötti viszonyt is. Amit így megértünk, nem más, mint az *ábrázolás szövedéke*.

Az ábrázolás szövedéke filozófiai tárgyalásának az ábrázolást és a megértést nem mint valami teljesen önmagában levőt kell felvilágosítania arról, hogy mik is ezek tulajdonképpen. Még arra a sajátos megfordításra, *periagógera* sincs szükség, amelyről az *Allamban* van szó.¹ A megértésben egyetlen jelenséget sem tekintünk magának a dolognak, úgyhogy arra van szükség, hogy odaforduljunk a megjelentőhöz, a barlang falára vetítetthez, hogy ezzel megtapasztaljuk a megismert státuszát. Amit a barlanglakóknak először meg kell tanulniuk, az a megértésben mindig is ismert. Éppígy hozzátartozik az interpretáláshoz annak tudata, hogy interpretálunk. Máskülönben az interpretációt nem tudnánk kapcsolatba hozni más interpretációkkal, nem illeszkedne az interpretációk játékába, amelyek együttesen és önmagukban vége is foglalkoznak tárgyukkal. Az interpretálás tudata nélkül nem interpretálunk, hanem dogmatikus meggyőződéseinket artikuláljuk egy szöveggel kapcsolatban. A megértés és az interpretálás önmagában reflektált. Ezért indulhat meg a filozófiai reflexió ezek közepén. Ha viszont a filozófia nem létrejön, hanem ered, akkor az ábrázolás szövedékének reflexiója nem fokozatosan válik filozófiai reflexióvá. Szüksége van az intenzitás egy bizonyos fokára, hogy az egyszerű hermeneutikai reflexió filozófiai reflexióba csapjon át új megismerhetőségbe helyezve a hermeneutikait. Kérdés, hogy ez mikor történik meg.

Minden megfontolt interpretáló ember képes számot adni tevékenységéről – az interpretálásra, értelmezésre, megfejtésre és a szövegek tárgyjellegére vonatkozó számos itteni megfontolásunk egy hermeneutikailag eljáró tudomány megfontolásai lehetnének. Azok a filozófiai meghatározások, amelyeket játékba hoztunk, a hermeneutikai filozófiára vonatkozó fölérendelt kérdésfeltevésből adódtak; ennek ahhoz volt köze, hogy az interpretáció taglalása egy bizonyos összefüggésben állt. Ha ez már eleve a filozófia összefüggése volt, akkor nem érthető meg általa a reflexió filozófiáivá válása.

Egy hermeneutikai tudomány felől szemlélve a filozófia akkor kerül játékba, amikor a tudomány kerete elveszíti magától értetődőségét. Ez provokatív kérdések által történhet: hogyan viszonyul az értelmezés és a megfejtés, például az irodalomé, a megismerés más formáihoz? Mi köze van mindennek az emberi élethez, és hogyan tartozik az élet összefüggésébe, amelyben ez az egyik életlehetőség a többi között?

A kérdéseket feltehetnénk magából a filozófiából kiindulva is, mégpedig akkor, ha a filozófiát hermeneutikailag értjük. A filozófia ekkor interpretálás – ábrázolás – és megértés, azonban nem a művészet módján vagy a dolgok és tárgyak meghatározott területéhez rögzített hermeneutikai tudomány módján. De nem is váltogat egyszerűen a dolgok és tárgyak tetszőleges területei között; a filozófia nem ennek vagy annak a homályos felderítése, nem felhalmozott mindentudás a Platón által meghatározott és bizony ki is figurázott szofisztika értelmében. Ha a filozófia nem alávetett tárgyszerű lehatárolásoknak, akkor az élet egészével és annak összefüggésével van dolga. Ekkor azonban felmerül a kérdés, hogyan vonatkozhat ábrázolása és megértése az élet egészére és annak összefüggésére, és e vonatkozás során hogyan tartozik maga is ebbe az egészbe.

E kérdés megválaszolásához már nem maradhatunk meg csupán magánál az ábrázolás szövedékénél, ám nem is szabad elhagynunk. Máskülönb a filozófiai reflexió nem volna többé a hermeneutikai reflexió intenzív tétele; nem lenne többé köze azokhoz a kérdésekhez, melyekhez intenzívvé válását kötöttük, amivel ismét veszendőbe menne a bepillantás a filozófia hermeneutikai jellegébe.

Csak az a lehetőség marad tehát, hogy megnyissuk az ábrázolás szövedékét, vagyis hogy átláthatóvá tegyük azon összefüggés számára, amelybe ő maga is beletartozik, hogy e felől az összefüggés felől vegyük szemügyre, és juttassuk szóhoz. Ekkor már nem magára az ábrázolás szövedékére koncentrálnunk, és már nem maradunk meg annak mozzanatainál, hanem engedjük, hogy ezek bevontak legyenek az összefüggésükbe, ugyanakkor elő is jöjjenek abból. Végignézzük, *hogyan mutatkoznak meg*; egyedül megmutatkozásuk, a bevontság és az előjövés mikéntje a lényeges.

Az ábrázolás szövedékének mozzanatai ezzel *fenoménékké* váltak. A szó a felületes pillantás számára nem mond semmi újat; a *phainomenon* a megmutatkozó, és ennyiben le is mondhatnánk a szóról. Az ábrázolás szövedékének taglalását viszont olyan kontextusba helyezi, amely megengedi, hogy meghatározzuk filozófiai helyi értékét: az ábrázolás szövedékének filozófiai vizsgálata *fenomenológia*.

A fenomenológia fogalma nem kevésbé terhelt előfeltevésekkel, mint a hermeneutikáé; ha mégis használni akarjuk, éppúgy tisztázásra szorul, mint amaz. Csak azután ölthetett alakot egy hermeneutikai filozófia lehetősége, miután tisztáztuk a hermeneutika fogalmát a maga filozófiai jelentésében, és konkretizáltuk az ábrázolás szövedékének magyarázata során. Hogy ez a filozófia fenomenológiainak is bizonyulhasson, ki kell dolgoznunk, mit is értünk ezen. Ez annál is fontosabb, mint hogy a fenomenológiának itt a hermeneutikai reflexió intenzívvé tételének jellegével kell bírnia.² A fenomenológia klasszikus, husserli kidolgozása nem törekszik erre, de annak felülvizsgálata sem az által a Heidegger által, aki mindig is azon fáradzott, hogy bebizonyítsa a hermeneutika és a fenomenológia belső összetartozását. Csakhogy Heidegger, ahogyan megmutattuk,³ a hermeneutikait a fenomenológiai intuíciónak arra a hírül adására korlátozta, melyben a jelenvaló lét önmaga számára átlátható. Továbbá a hermeneutikát a gyakorlati filozófia mintaképe szerint revideált fenomenológia felől gondolta el ahelyett, hogy magából a hermeneutikaiból hagyta volna előjönni a fenomenológiát. A fenomenológia ilyen hermeneutikai értelmezéséhez nem találunk támpontot Heidegger Husserlrel folytatott vitájában, de a hermeneutika filozófiai igényének fenomenológiai beváltásához sem; a gyakorlati ész modellje nem tesz eleget ennek az igénynek. Tehát magához a fenomenológia fogalmához, valamint Husserl fenomenológiai programjához kell visszatérnünk.

Elsőként azt kell leszögeznünk, hogy a fenomenológia fogalmának kritikai éle van: azt a filozófiai szándékot jelöli, hogy felértékeljék, amit addig másodlagosnak tekintettek. A fenomén ugyanis elsősorban a *csak* megmutatkozó, valami, ami ott van, ám anélkül, hogy megértenénk abban, ami ő maga. Ebben az értelemben nevezi Platón az *Allamban* a művészi ábrázolásokat, a *mimészisz* produktumait *phainomenának*, és különbözteti meg őket attól, ami valóságos mivoltában létezik – *onta [...] té alétheia*.⁴ Itt a képi ábrázolásokat és a költészetet nem oly módon fogjuk fel jelenségként, hogy azokat megkülönböztetnénk a „reális” létezőtől, ahogyan az valójában van – mintha leképezésként a leképezett mellé tarthatnánk őket. Ezek inkább maga a pusztá megjelenés, azaz nem más, mint annak felszíne, ami szembekerül velünk. A megfestett ágnak nincs köze ahhoz, hogy mi az ágy a maga lényegében; a kép csak a pusztá jelenséget adja vissza, a megjelenőt egyszerűen úgy, ahogy van, és ezért azt akarja, hogy őt magát is úgy fogják fel, ahogyan látszik.⁵ Az így értett jelenség valaminek a törés nélküli, semmilyen tudás ál-

tal sem közvetített, adott léte; azt, hogy valami micsoda valójában, nem teszi hozzáférhetővé.

Arisztotelész valamivel barátságosabban ítéli meg a fenoméneket. Ahhoz számítja oda őket, ami a közismert véleményekben (*endoxa*) adódik,⁶ és ami az egyes ember számára megismerhetőbbként válhat a természeténél fogva megismerhetőbb vizsgálatának kiindulópontjává.⁷ Így azonban csak akkor gondolkodhatunk, ha a megjelenő az *először is* megmutatózó, és mint ilyen a megismerés kezdete. Ekkor belőle kiindulva nyerhető ki a dolog megfelelő értéke. Azonban magában szemlélve a fenomén itt is valaminek a törés nélküli, a kritikai fejtegetéstől érintetlen létezése.

Johann Heinrich Lambert még egészen ebben az értelemben használta első ízben a „fenomenológia” címet. Már a mű – amelynek negyedik részét hívják „fenomenológiának” – alcíme is kimondja, ami ez esetben döntő jelentőségű: az *Új Organon* (1764) tartalma nem más, mint *Gondolatok az igaz kutatásáról, és annak a tévedéstől és a látszattól való megkülönböztetéséről*.⁸ Ennek megfelelően a fenomenológia a látszatnak mint az igazság és a tévedés közötti dolognak a kifejtése, mégpedig azzal a céllal, hogy a látszatot lehetőségének és hatásainak tekintetében vizsgálja, hogy ezzel járuljon hozzá a meghaladásához. Ám amikor Hegel első főművét *A szellem fenomenológiájának* nevezi, akkor ezen már mást ért. A „tudat tapasztalatának tudományaként”,⁹ ahogyan az eredeti cím hangzik, a fenomenológiának a szellem megjelenési módjait kell felmutatnia, amelyek a szellem mindenkori megtapasztalásának alakjai. És amennyiben a szellem csak a tapasztalat által az, ami, úgy a fenomenológia a filozófiai bemutatás azon módjának bizonyul, amely a szellemnek teljességgel megfelel.

A megjelenő felértékelése a fenomenológia modern értéke számára mértékadó husserli filozófiában válik végérvényesen programmá.¹⁰ A döntő gondolat Husserl életművében már korán megfogalmazódik, mégpedig a *Logikai vizsgálódások* (1901) második kötetének bevezetőjében: az itt bejelentett fejtegetések, ahogyan Husserl írja, „az ismeret objektív elméletéhez” tartoznak, és „mindahhoz, ami azal lényegileg összetartozik, azaz a gondolkodás- és megismerésmények tiszta fenomenológiájához”.¹¹ Ennek a fenomenológiának, folytatja Husserl, „akárcsak az élményeknek ezt a fenomenológiát átfogó tiszta fenomenológiájának [...] kizárólag az intuíciónban megragadható és elemezhető élményekkel van dolga azok tiszta lényegáltalánosságában, nem pedig empirikusan felfogott élményekkel mint reális tényekkel, mint a megjelenő és tapasztalati tényként tételezett világban levő emberek vagy állatok élményeivel”.¹² Ha a fenoméneket „lényegekként” vagy „*eidoszokként*” értjük, ahogyan az később az *Ideen I*-ben áll,¹³ akkor ugyanolyan státusszal rendelkeznek, mint az, amit Plátón az „igazságban létezőnek” nevezett.

Ily módon a megjelenő vagy megmutatkozó a hagyománytól radikálisan eltérően határozódik meg. Husserl számára a reálisan létezővel vagy faktikussal, ahogyan az a „természetes beállítódásban” utunkba kerül, szemben áll az, amit korábban „jelenségnek” neveztek. Nem a jelenség, hanem a faktikus lesz immár esetleges jellegű, vagyis: „Olyan, hogy lényege szerint” – mint valami, ami különböző módokon lehet faktikus – „másképp” is „lehetne”.¹⁴ Például egy gondolat faktikusan másképp is lehetne, mint amilyen éppen most, amikor ez a meghatározott személy ezek között a meghatározott körülmények között gondolja. Gondolatként – Husserl meggyőződése szerint – nem oldódik fel abban, hogy itt és most ez a meghatározott ember gondolja el.

Ezzel Husserl filozófiájának egyik legfontosabb mozzanatát érintjük. Fenomenológiai programja az ember vagy állat lelkiéletében tényleges előfordulásokban vett „élmények” azonosítása ellen irányul, és ebben az értelemben a „pszichologizmus” ellen. De ez a program éppúgy annak az empirista felfogásnak a kritikája is, mely szerint a gondolatok és észlelések lényegileg valami különösre, a világban faktikusan megtalálhatóra vonatkoznak, és csak ezért lesznek gondolatok és észlelések. A gondolatoknak és észleléseknek elsődlegesen fenoménnel van dolga, melyek a faktikusan megtalálhatóval szemben „irreálisak”. Ez nem azt jelenti, hogy fikciók volnának, hanem csak azt, hogy nem a reális világba tagozottak.¹⁵ Lényegileg nincs közük „a tapasztalat faktumaként tételezett világhoz”.¹⁶ Az a tapasztalat, melyben az élményeket mint olyanokat egy világban megtalálható faktum élményeinek tekintjük, egyedül a „természetes beállítódásban” végbemenő „természetes megismerést”¹⁷ határozza meg.

Ahhoz, hogy eljussunk a természetesből a fenomenológiai beállítódásba, a pillantás már említett¹⁸ megváltoztatása szükséges, amelyet Husserl az *epokhé* fogalmával jelez. A tapasztalatban és a megtapasztaltban rejlő faktikust, ahogyan Husserl írja, „hatályon kívül” kell helyezni, ki kell kapcsolni vagy zárójelezni kell. Ezáltal nem vitatjuk a természetes beállítódást, és nem vonjuk kétségbe; Husserl kifejezetten elhatárolódik az ilyen értelemben vett negációtól.¹⁹ Az *epokhét* inkább annak lehetőségként írja le, hogy önmagunk szemlélőivé váljunk. Ahogyan a *Párizsi előadások* (1929) első előadásában mondja, az *epokhéval* „elérem a tapasztalásnak és a megismerésnek azt az elképzelhető végső álláspontját, amelyen közömbös szemlélőjévé válok természetes világi Énemnek és Én-életemnek”.²⁰ „Megtartóztatom magam” „minden világi érdektől”,²¹ miáltal eljutok a lehetőséghez, hogy ezeket a „leírás témáiként”²² fedezzem fel. „Egyfajta én-hasadás” megy végbe: a „transzcendentális néző”, vagyis a önmagán túllépő, de nem önmaga reális odaátjába jutó szemlélő elválik attól az Éntől, „aki előzetesen átengedte magát a világnak”,²³ és nézi azt. Már nem direkt módon és közvetlenül az észleltre, gondoltra vagy el-

képzeltre irányul, hanem a „magát a világnak szentelő én” gondolkodásának végrehajtására, akinek a gondolataiban a „világot csak mint fenomént” birtokolja; az észleletet, gondolatot és elképzeltet a „mindenkori jelenségek megjelenőjeként” veszi, vagy, ahogyan Husserl magyarázón hozzáfűzi, „puszta korrelátumként”.²⁴

Ez a fogalom különösen fontos a husserli kezdeményezés megértése szempontjából. A megismerő tudathoz köti az észleletet és a megismertet, de nem kevésbé köti a tudatot ahhoz, amire az vonatkozik és irányul. A tudat az intencionalitás révén tesz szert arra az „alaptulajdonságra”, hogy „*valamire* vonatkozó tudat” legyen.²⁵ Ez az alaptulajdonság mint olyan csak az *epokhében* jut érvényre. A faktikusan megtalálhatóra való vonatkozás esetleges. Nem szükséges, hogy lássuk a fát, amelyet éppen látunk, behunyhatnánk a szemünket, vagy elfordulhatnánk tőle. Ez általában ugyanazt jelentené, hogy valami más felé fordultunk. De minden esetben rejtve marad, hogy valami a tudat számára immanensre való vonatkozottság lényegi. Arra, hogy a vonatkozottságban a tudat alaptulajdonságáról van szó, mindaddig nem figyelünk, amíg magunkat a „világnak szentelve” az érdekel bennünket, ami éppen a szemünk elé kerül, és a tudatunkba jut. Még az sem vezet ki a természetes beállítódásból, ha általánosan próbáljuk megragadni az észleletet. Épp ellenkezőleg, ahhoz vezet, hogy a természetes beállítódás pontosabb felvilágosításhoz jut önmagáról: „Állandóan meglevőnek, velem szemben állóként találok azt a tér- és időbeli valóságot, melyhez magam is tartozom, akárcsak a többi benne található és rá ugyanolyan módon vonatkozó ember.”²⁶ Maga a vonatkozás azonban csak akkor válik világossá, mégpedig a maga kölcsönösségében, korrelációként, ha zárójelezzük ezt az érdeket, azaz hatályon kívül helyezzük: a tudat irányul valamire, ami a tudat számára ott van.

Éppen ezt jelzi a fenomén fogalma. „A fenomén kifejezés – mondja Husserl egy helyen – a *megjelenés* és a *megjelenő* közötti lényegi korreláció folytán kettős értelmű.”²⁷ A szó nemcsak azt jelöli, ami megjelenik, hanem annak megjelenését is; azt nevezi meg, ami ott van, annak ott-létével egyetemben. Ez az, ami világossá teszi az *epokhé* értelmét. Amennyiben benne a fenomének mint olyanok tárulnak fel, annyiban az *epokhé* egyáltalán nem önmagunk megfigyelése – mintha egy magasabban fekvő megfigyelőhelyről nézhetnénk magunkat gondolkodás és észlelés közben. Az *epokhé* inkább *visszatérés a fenomenális korrelációjába*; ahelyett hogy valamire mint erre vagy arra a meghatározott dologra vonatkoznánk, annak megjelenésére figyelünk, és képesek vagyunk a dolgot megjelenőként látni. Az *epokhé* magyarázatához az önmagunk megfigyelését felvázoló husserli képnél nagyobb segítséget jelent a „fenomenológiai redukció” fogalma.²⁸ A korrelálóból visszamegyünk magára a korrelációra, és a korrelátumokat egyedül abból a korrelációból kiindulva vesszük szemügyre, amelybe azok beletartoznak.

A szóban forgó korrelátumok már ott megneveztetnek, ahol a természetes beállítódás önmagáról jut felvilágosításhoz: én magam és a „tér- és időbeli valóság” vagy a „tapasztalat faktumaként tételezett világ”.²⁹ Utóbbi differenciálódik a tapasztalásban, úgyhogy azzal csak metszeteiben, meghatározott aspektusokból van dolgunk. A megtapasztalt azonban mindig a világ összefüggésébe tartozik, és abból ismerjük meg. Ekkor az a helyzet, hogy valami adott számomra, és én, akár-hogy is, de rá irányulok. A korrelációra figyelés ezzel szemben azt jelenti, hogy éppannyira eltekintünk saját magunktól, mint a velünk szembekerülő faktumtól. Többé nem „rólam” van szó, oly módon, hogy magamat a „tér- és időbeli valósághoz” tartozóként határozom meg. A fenomenológiai redukció után már irányultság sem vagyok, amely valamire irányulásában egy kiindulóponttal, nevezetesen „velem” kell, hogy rendelkezzen. Ami belőlem megmarad, az a megjelenő megjelenése, és így a korreláció a fenomének fenomenalitásának bizonyul; a korreláció maga ez a megjelenés, a megjelenő és a megjelenőre irányultság közti lebegés. Az a gondolkodás, amely ebben a lebegésben nem egyszerűen megtartja magát, hanem azt mint olyat elgondolja, magára a megjelenésre összpontosít, és ennyiben fenomenológiai.

A fenomén husserli értelmezésére azonban az jellemző, hogy a megjelenést „szubjektív fenoménként”³⁰ fogja fel, ezért tudja a megjelenőt is saját megjelenésének mozzanataként értelmezni. Az intencionalitás „alaptulajdonsága”, tehát az, hogy az mindig „*valamire* vonatkozó tudat”, ekkor azt jelenti, hogy mint „*cogito* tartalmazza *cogitatumát*”.³¹ E gondolat egyrészt belátható: tudat nélkül vannak ugyan faktikusan megtalálható dolgok, de nincs semmi, ami megjelenik; a megjelenő mint olyan mindig egy tudat számára az. Másrészt viszont a megjelenést nem azonosíthatjuk a tudattal; ami megjelenik, ugyan a tudat számára jelenvaló, mégsem számítható hozzá a tudathoz. Amit a tudat „tartalmaz”, nem olymód tartozik hozzá, hogy irányultságának vagy vonatkoztatottságának mozzanata volna. A megjelenés sajátosan lebegő folyamat; nem rendelhető sem a megjelenőhöz, sem ahhoz, aki számára megjelenik valami. Korreláció abban az értelemben, hogy összekapcsolja korrelátumait, de ő maga nem határozható meg a korrelátumoktól függetlenül. A korrelátumok, ahogy vannak, csak a korreláció által vannak.

Husserl azonban nem jut el a korreláció ily módon tisztázott értéséhez. A gondolat kidolgozatlan marad, mivel Husserl azonosítja a megjelenést és a tudatot, és ebből adódóan a fenomenológia tárgyterületét egy „önmagában zárt létösszefüggésként”³² feltételezi, amely „elvileg” nem szorul rá másra ahhoz, hogy létezzen.³³ Mindamelllett a kísérlet, hogy a fenomenális korrelációját mint olyat gondoljuk el, a husserli program következetességéből adódik. Husserl, amint láttuk, semmi esetre sem adja fel a külső „tárgyakra” vonatkozás gondolatát.³⁴ Ezenkívül a termé-

szetes és fenomenológiai beállítódást már nem érthetjük a fentebb világossá tett értelemben alternatívákként, ha a fenomenális tapasztalata többé nem kizárólag a filozófia számára fenntartott. Ekkor válik szükségessé, hogy a természetes és a fenomének felé orientálódó beállítódást ugyanannak a dolognak a két oldalaként fogjuk fel, ami csak úgy lehetséges, hogy a természetes és a fenomenológiai beállítódás közti különbség lehetőségét nem a korrelátumok felől határozzuk meg. E különbséget többé nem adhatjuk meg a beállítódás egyszerű átváltásaként; már csak a korrelatív intenzitás eltérő fokaként lesz megragadható. Akkor érjük el a korrelatív intenzitás fenomenológiára jellemző fokát, ha többé nem a jelenségekre kérdezzünk, hanem azt akarjuk tisztázni, hogy mi maga a megjelenés.

Mindazonáltal amire itt kérdezzünk, visszadobja a kérdést. A megjelenés, amelyet többé nem a „léttel” vagy a természetes beállítódás kérdéseket fel nem vető „valóságával” szembeállítva fogunk fel, sajátosan nem kérdéses. Egyszerűen az, ami. A megjelenés semmiből sem levezethető. Rendelkezik természetes feltételekkel, de még ha lehetséges volna is azokat mind figyelembe venni és megfelelően leírni, az sem vezetne annak megértéséhez, hogy mi a megjelenés. De a megjelenés leírható; megtapasztaljuk, és el is mondhatjuk, mit tapasztalunk, anélkül, hogy rákérdeznénk a mögöttesére. Ami nem kérdéses, az nem levezethető, és csak saját magából határozható meg; csak hermeneutikailag adódik a fogalmi úton végzett leírásban. Megjelenőként kell közvetíteni, és ez a közvetítés akkor fenomenológiai, ha magának a megjelenésnek a reflexiója vezeti.

A megjelenéshez lényegileg hozzátartozik, hogy distanciából történik. Így hátra kell lépniünk valamitől, vagy el kell tartanunk magunk elé, hogy lássuk. A distanciában elválasztás rejlik, amely azonban a vonatkozás kedvéért történik. Az elválasztás itt egyúttal összekapcsolás is; valami messze van tőlem, ennyiben „megvont”, és csak ezért van ott számomra.

Ez a viszony a tárgyiság kifejtésekor anélkül volt jelen, hogy maga a megjelenés szóba került volna. Husserlnél is felbukkant a természetes beállítódás önmagáról nyert felvilágosításában: „Állandóan meglevőnek, velem szemben állóként találok azt a tér- és időbeli valóságot, melyhez magam is tartozom [...]”³⁵

Csakhogy ez a valóság mint olyan csak akkor lehet szemben, ahogyan azt a természetes beállítódás tudja is, ha „magam is” hozzá „tartozom”. Ekkor *valaminek* a szemben állása egyben *valamiben* való tapasztalat, ekkor viszont magának a megjelenés distanciájának olyasvalaminek kell lennie, ami ehhez a valósághoz tartozik. A valósághoz hozzátartozik az, amit egy a filozófiában Heidegger által használt szóval „tisztásnak” nevezhetünk. Heidegger úgy határozza meg ezt, mint a „nyíltságot, amely lehetséges látszani-hagyást és mutatást nyújt”.³⁶ Magyaráztaképpen Heidegger a szó jelentésére utal: a „tisztásnak” [Lichtung] nem a „fényhez” [Licht],

hanem a „könnyűhöz” [leicht] van köze;³⁷ olyan szabad helyről van szó az erdőben, amely átlátást tesz lehetővé.

E képnek mindazonáltal csak korlátozott magyarázó ereje van. A valóságot, amelyet megtapasztalunk, nem dolgok sűrű állományaként gondoljuk el, amelybe itt-ott szabad helyeket vágunk, úgyhogy mindig újból vonatkozni tudunk valamire. Ami ott van, egyfelől sűrű állomány; mindenhol *van* valami, és a tisztás is, amelyre az erdőben bukkanunk, ebben az értelemben *valami*. A „van” gondolata mindent sűrűvé tesz; minden, ahogyan Parmenidésznel olvassuk, egész, egyetlen fajtából való, rendületlen és tökéletes;³⁸ egészében összefüggő, mert ami van, közelébe húzódik annak, ami van;³⁹ minden olyan, akár egy jól kerekített gömb tömege.⁴⁰ Ám mindebben megvan annak a lehetősége, hogy olyasvalamin túljutva, ami van, valami másra vonatkozzunk. Mindenhol van valami, valami mégis viszszalép valami más javára.

Immár világos, miért nem szabad a tisztássá tettet egyes nyitott helyekként elgondolnunk. Mindenütt, ahol van valami, egyben nyitottság is van. Átsiklunk fölötte, és eltekintünk tőle, úgy, ahogy az erdei tisztáson haladunk keresztül, ahogy az erdő sűrűjében is mozgunk, és az erdő szélén átszűrődni látjuk a fényt.

Ez a tapasztalat mintha magától kapcsolódna össze a *tér* képzetével. Ahol tér van, ott nyitottság is van; van áthaladás és áttekintés, a hang terjed; a térben meszszerűség és tágasság van, a térben distancia van. Mindez annak jele lehet, hogy térbeliként kell elgondolnunk annak nyitottságát, ami ott van. Ekkor térbeli volna az a korreláció is, amelyben számunkra valami megjelenik: a tér megértése volna a fenomenalitás megértésének kulcsa. Ezt kell kidolgoznunk. A következő kérdés ezért arra vonatkozik, hogyan gondolhatjuk el a teret és a térbelit.

15. § TÉR

A terek tapasztalata mindig a szűk és a tágas tapasztalata. Ahol túl kevés a tér, ott beszorítva, korlátozva érezzük magunkat, mégpedig elsősorban nem a cselekvésben, hanem már az életérzésben is.⁴¹ Ezzel szemben áll a nyitott táj; felélénkíthet, hogy a pillantás nem ütközik határokba – mindig van tovább, és ez olyan, mint egy ígéret. Néha azonban a tágasság is szorongató lehet, nem kevésbé a magasság és a mélység. Nem viseljük el a nyitottságot, olyan, mintha el tudná nyelni az embert. Az egyre nagyobb szűkösség és tágasság nem tűnne fel, ha nem léteznének megfelelő mértékű terek. A lehatárolás és a nyitottság ezekben lebegésben marad. Csak a lehatárolás domborítja ki a nyitott határtalanságát; a nyitott eltartja tőlünk a lehatárolást – anélkül létezik, hogy túl közel lenne.

Ami szűk, saját magunkra szorít vissza bennünket. Ami rajtunk kívül még itt van, a létező, túlságosan sűrűvé válik. A tágasságban éppúgy, mint a szakadék mélységében vagy a kísértetiessé vált magasságban, elveszítjük magunkat. Mindkét esetben hiányzik a vonatkozás lehetősége; ahhoz tágasságra van szükség, de ugyanakkor valaminek elérhetőnek kell lennie. Ezért a tértapasztalat akkor kiegyensúlyozott, ha összekapcsolódik azzal a bizonyossággal, hogy lehetségesek vonatkozások, vagy ha a vonatkozás sokféleségében állja meg a helyét. Ekkor van elég tér, hogy odamenjünk valamihez, és ahhoz is, hogy különböző nézőpontokból vegyük szemügyre; semmi sem kerül túl közel, és semmi, ami számít, nincs elérhetetlenül messze. Nem mindent ismerünk fel elsőre, alig ismerünk meg valamit úgy, hogy egyszer rápillantunk. Az észlelés és a megismerés abban épül fel, amikor azt, amire vonatkozik, különböző oldalairól ragadja meg.

Ez a tényállás a tér pontosabb megértésének tekintetében különösen érdekes. Újra és újra kiérdemelte Husserl figyelmét. Husserl a kocka példáján, amelyett ő maga „hexaédernek” hívott, tette világossá, hogy valami nem közvetlenül, hanem „tárgyi egységként van adva, a megjelenésmódok sokoldalú és meghatározottan összetartó sokféleségében”.⁴² A tárgy csak a különböző szempontokban épül fel, melyek „nem élmények összefüggéstelen egymásutániságát jelentik”;⁴³ csak így lesz „odaállítva”, „megállapítva”, Husserl szavával „konstituálva”. Ahhoz, hogy ez megtörténhessen, az észlelésélményeknek egy szintézis egységébe kell összefutniuk, és e „szintézisnek köszönhető, hogy a megjelenési módokban egy és ugyanaz a dolog tudatosul megjelenőként”.⁴⁴ Ez nem egyes, magukban zárt észlelésélmények egyfajta összeszámolásában történik, úgyhogy az észlelt dolog egysége csak a folyamat végén adódik. Inkább minden élmény rendelkezik az „utalás intencionális horizontjával [...], amely az észlelés tárgyának *tulajdonképpen észlelt* oldalaitól a csak *azzal együtt vélt*, de még nem észlelt”, ám „megelőlegezett oldalakra utal”.⁴⁵ Minden észlelést „átjár [...] egy intencionális üres horizont”,⁴⁶ ebben játszódik az egész dolog elvárása az olyan „előrajzolás” módján, amely „előírja a szabályt az új, aktualizáló megjelenésekbe való átmenet számára”.⁴⁷ Ezenkívül minden észlelésélmény az „észlelés mint olyan más lehetőségeinek horizontjaival is bír, amelyekkel akkor rendelkezhetnénk, ha az észlelés menetét tevékenyen másképp alakítanánk” – például szemünket másfelé fordítanánk, vagy máshonnan tekintenénk a tárgyra.⁴⁸ Minden olyan észlelésben, amely „tudomásvétel”,⁴⁹ és nem pusztán optikai regisztráció, az észlelt dolog mint olyan van ott, és mégis mindabban, ami ő maga, csak az észlelés folyamán, egy így vagy úgy vezérelt felfedezés során tűnik elő.

Az észlelésfolyamat, ahogyan azt Husserl leírja, figyelemreméltó szerkezeti hasonlóságot mutat az interpretáció folyamatával. Maga Husserl beszél az észlelés tekintetében „ábrázolásról”, amikor leszögezi, hogy egy észlelt dolog egységét min-

dig csak az „ábrázolásból eredő egységként”⁵⁰ bírjuk. Ez nem az előadás vagy az értelmezés, sem a megfejtés értelmében vett ábrázolás; ehhez ugyanis hiányzik a tárgy külsőlegességének a tudata, ahogy a bizonyosság is, hogy a tárgy szövegről van szó, amelyet mint olyat csak a saját tevékenység által tehetünk jelenlevővé. A szerkezeti hasonlóság mégis jelzi, hogyan kell megragadnunk az ábrázolás nyitottságát. A nyitottság térbeli, mégpedig oly módon, hogy benne a tér nyitottsága válik intenzívvé. Ezzel szemben az észlelés „megelés”; az ember észlelve van a dolognál, és nem látja a térbelit, amikor azt fürkészve és felfedezve körbejárja.

Ami ily módon elkerüli figyelmünket, az az *eltávolítottság*. Ez mégis ott van. Ezt az jelzi, hogy az észlelhető sosem jut teljesen érvényre,⁵¹ ahogyan egyetlen, mégoly differenciált interpretáció sem ábrázolja kimerítően tárgyának szövegét. Az eltávolítottság megfelelője az a *distancia*, amelyet észlelve tartunk az észlelt dologgal szemben. A *distancia* az észleltre vetett perspektivikus pillantásban válik kifejezetté; a perspektíva pedig cserélgethető, amiben az mutatkozik meg, hogy a perspektíva az észlelő dolga. Ha valamit szemlélünk, akkor körbejárjuk, vagy mindig más-képp tartjuk szemünk elé, például azáltal, hogy különbözőképpen tartjuk a fénybe. Vagy úgy tapasztaljuk meg, mint egy épületet, amelyre messziről pillantunk, majd megnézzük a különböző oldalait, hogy végül beléphessünk az ajtaján, és belülről is megnézhesük. Mindennek a *distanciához* és a *distanciában* a térhez van köze.

De nem észleljük az észlelhetőt az észlelhetőre irányuló minden beállítódásban. Némely perspektívában valami megvonja magát a tekintettől, vagy azért, mert túl közel, vagy mert túlságosan távol vagyunk a dologtól. Ebben mutatkozik meg, hogy köztünk és az észlelt között mindig meghatározott *távolságnak* kell lennie, hogy ez utóbbi egyáltalán láthatóvá váljon, és az észlelés során megmutatkozhatson.

Nem véletlen, hogy az itt kiemelt mozzanatok Husserl elemzéseiben ilyen formában nem bukkanak fel; nem veszi tekintetbe az észlelés egészében vett szituációjának térbeliségét. Nem foglalkozik behatóan a kérdéssel, vajon létezik-e olyan közös alapvonás, amely belejátszik az eltávolítottságba, a *distanciába* és a *távolságba*; ez az, amit *messzeségnek* nevezhetnénk. Husserl számára csak az észlelt térbeli, maga az észlelés azonban nem. Az észlelt, például egy épület, mindig csak az „észlelés testi világának terében” van ott.⁵² Nem más-képp tapasztaljuk meg, mint csupán „különböző álláspontokból” – „váltakozó orientációban, különböző [...] perspektívák, jelenségek és árnyalódások szerint”.⁵³ Husserl számára azonban megkülönböztetendő a térbeli módon adott dolog léte attól az „árnyalódástól”,⁵⁴ amelyben az adódik. Az árnyalódás, amellyel például akkor akadolgunk, amikor egy épületet először szemből, majd hátulról veszünk szemügyre, „élmény”, és mint

ilyen „térbeliként nem lehetséges”; ezzel szemben az, ami árnyalódott, „elvileg”, „lényegileg térbeli”.⁵⁵

Ez egyfelől belátható gondolat: Husserl nem akarja, hogy az élmény oly módon legyen lokalizált a térben, ahogyan a megélt dolog; annak bizonygatása, hogy itt, ezen a helyen élmény történik, nyilvánvalóan nem tesz eleget az élmény lényegének. Másfelől viszont az észlelésélmények térhez kötöttségét maga Husserl emeli ki újra és újra, amikor „különböző álláspontokról”, „váltakozó orientációkról” és „különböző perspektívákról” beszél. Ahhoz, hogy tapasztaljuk az észleleti dolgok árnyalódását, nekünk magunknak is a térben kell és ott is kellett mozognunk. Husserl ezt is figyelembe veszi, amikor a *Karteziánus elmélkedésekben* az „észlelés lehetőségeiről”,⁵⁶ valamint az *Analysen zur passiven Synthesis* című művében a „kinesztétikus motivációról” és – ismét figyelemreméltó módon az ábrázolás tényállása felé orientálódva – az észlelést „színre vivő testmozgásokról”⁵⁷ beszél. Mindez azt a következtetést sugallja, amelyet maga Husserl nem von le: ha az észlelés a maga perspektivikusságában és a dolgoknak a maguk árnyalódásaiban való észlelő tudomásulvétele egyedül a térben lehetséges, akkor minden amellet szól, hogy magukat az észlelésélményeket is térbelinek nevezzük.

Ezt a következtetést Merleau-Ponty vonta le. A testiség maga Husserl által véghezvitt elemzéseivel kapcsolódva⁵⁸ a gondolkodó szubjektumot, a „*cogitót*”, amelyhez Husserl elemzései igazodtak, úgy helyettesíti a maga testiségében vett étellel, hogy abból egyúttal az észlelés- és gondolatélmények teljesen eltérő képe is adódik. Merleau-Ponty ezeket az élményeket olyanokként fogja fel, mint amelyek a térbeli mozgástól függenek. Ezért nem szabad a látást olyan gondolkodási műveletnek tekinteni, amely a szellem elé a világ, mégpedig az immanencia és az idealitás világának képét (*tableau*) vagy ábrázolását (*représentation*) vázolja fel.⁵⁹ Az észlelő nem teszi sajátjává, amit lát, hanem a pillantás által csupán közelít felé, és megnyílik a világra.⁶⁰

Merleau-Ponty persze ezekben a leírásokban nincs messze Husserltől. Husserl minden bizonnyal elismerte volna, hogy egy *meghatározott* árnyalódás észleléséhez az észlelt dolgot egy olyan meghatározott nézőpontból kell látnunk, amelyet elfoglalhatunk és elhagyhatunk. Csakhogy éppen ez a lehetőség indítja arra, hogy az észlelésélményeket ne redukálja a „kinesztétikus motivációkra”. Nemcsak a testnek az észleleti dolgot „színre vivő” mozgásai vannak, amelyek valóban ugyanahhoz a világhoz tartoznak, mint az észlelt dolgok,⁶¹ hanem ott van maguknak a testmozgásoknak a színre vitele is, például egy épület megtekintésekor. A „testmozgások rendszere” az ilyen tapasztalatokban „tudatszerű jelleggel” bírónak bizonyul; Husserl szavaival egy „szubjektív-szabad rendszer”,⁶² és ennyiben a térbeli megéltést egyáltalán felépítő, azaz konstituáló „tudati teljesítmény”.⁶³

Az észlelésélmények térbeli kötöttségének ez mindenestre nem mond ellent. Egy épület megtekintését nem egy színpad előtt álló és egy színészt vezénylő rendező tervezi meg, hanem ő maga térszerűen kötött. A nézőpontok kiválasztása és összehangolása előfeltételezi az érzéket a térhez és a térbeli viszonyokhoz, ez pedig csak térben létezik. Hogyan fejlődhetne ki és valósulhatna meg máskülönben? Ekkor viszont már nem szabad a teret csak a dolgok felől elgondolnunk. Sokkal több köze van a megéléshez és a megismeréshez, mint Husserl gondolta.

A tér ilyen felfogásának értelmében írta le a teret Merleau-Ponty korai művében, a *Phénoménologie de la perception*ban megélt térként. A tér nem egyfajta éter, amelyben a dolgok fürdenek, hanem az az eszköz, amely által a dolgok helyzete egyáltalán lehetségessé válik;⁶⁴ a tér a dolgok kapcsolódásainak univerzális ereje.⁶⁵ A tér itt a térbeli relációk felől kerül elgondolásra, amelyek egy azokat reprezentáló és hordozó „szubjektum” (*sujet*) nélkül nem elevenek.⁶⁶ Egy lokalizációs és orientációs rendszerrel van szó, melyet olyan kifejezések jeleznek, mint a „mellett”, „előtt”, „mögött”, „alatt”, „fölött”. Egyrészt a dolgok egymásra vonatkoztatottságát érinti; valami másvalami „mellett” áll, valami másvalami „fölött” található. Ez viszont másfelől mindig csak egy meghatározott nézőpontból tapasztalható meg és artikulálható. Ennek megfelelően az ilyesfajta lokalizációk egy olyan ’szubjektum’ lehetőségéhez kötődnek, amely képes magát térben elhelyezni. Azt, hogy valami másvalami „mellett” áll, csak akkor mondhatjuk, ha mi magunk mindkettő „előtt” állunk, és mindkettőt nézzük. Ha pár lépést tennénk e két dolog körül, akkor az, ami eddig a másik „mellett” volt, egyszeriben „előtte” vagy „mögötte” állna. Ahhoz a relációs rendszerhez, amiként a teret ekkor értjük, hozzátartozik, hogy lehetséges az ilyen modifikáció, és meg is értjük. Ha nem tudnánk, hogy a „mellett” a perspektíva megváltoztatásával „előtté” vagy „mögötté” válhat, nem lennénk képesek tájékozódni. Mi magunk is beletartozunk ebbe a rendszerbe, és egyben meg is valósítjuk, akárcsak a játék szabályait, amelybe játékosként magunk is beletartozunk, ám amelyet másfelől a szabályokat ismerő játékosok nélkül nem lehet játszani. És ahogyan a játékszabályok is a szabálytalanságokban válnak kifejezetté, úgy a térbeli reláció rendszere is mindeneke előtt akkor tudatosul, ha ebben zavar támad. Ez az oka annak, hogy Merleau-Ponty részletesen tárgyalt pszichológiai és pszichiátriai eseteket a térre vonatkozó vizsgálódásai során.

Merleau-Ponty a teret nem csak a fenti értelemben vázolt lokalizációs és orientációs rendszerként írja le. Azt is figyelembe veszi, hogy a lokalizáció és az orientáció nem lehetséges a dolgoktól vett távolság nélkül. Valamit csak akkor lokalizálhatunk úgy, mint ami „előttem” vagy „fölöttem”, ugyanakkor másvalami „mellett” és „alatt” van, ha köztem és közte megvan a vonatkozáshoz szükséges távolság. E távolság nélkül nem lehetséges a látás; nem látjuk, ami közvetlenül

a szemünk előtt van. A distancia azonban nem oldódik fel egy olyan távolságban, amely mérhető volna. Ha Merleau-Pontyt követjük, akkor a mérhető távolság elválaszt, a distancia pedig összeköt. A köztem és minden dolog között fennálló fizikai és geometriai távolságon kívül egy olyan megélt distancia is összeköt engem a nekem számító és számomra fennálló dolgokkal, amely egymással is összeköti a dolgokat.⁶⁷

Azt azonban, hogy miként kell ezt a megélt distanciát pontosabban elgondolni, Merleau-Ponty nem tisztázta. Ehhez Heidegger vonatkozó elemzéseire nyúlhatott volna vissza. Bár Merleau-Ponty a *Phénoménologie de la perception*ban a *Lét és időre* is hivatkozik, nyilvánvalóan nem látta, hogy abban megtalálható a „megélt distancia” olyan meghatározása, amely ezenkívül meghatározza ennek viszonyát a fizikai távolsághoz.

Heidegger már azzal is jelzi elemzéseinek irányát, hogy tér helyett a „jelenvalólét térbeliségéről” beszél. Ezt megkülönbözteti a „belülségtől”. E megkülönböztetés szerint a jelenvalólét maga nem „kiterjedt létező”, amelyet „valami kiterjedtnek a kiterjedt határai vesznek körül”.⁶⁸ A jelenvalólét térbeli, de nem a térben van. Ezt viszont Heidegger nem a jelenvalólét és a nem-jelenvalólétszerű dolgok közti szigorú megkülönböztetés értelmében fogja fel úgy, hogy ez utóbbiakról azt mondhatnánk, a térben vannak. Mint „világon-belüliek” a dolgok is térbeliek, habár más értelemben. Térbeliségük a jelenvalólét térbeliségére megy vissza.

Heidegger számára a jelenvalólét térbelisége az „el-távolítás és irányítás” jellemzői által meghatározott.⁶⁹ Az „el-távolítás” az „elszoktatással” vagy „varázstalanítással” analóg módon értendő; a messzeség megszüntetéséről vagy elvételéről van benne szó. A jelenvalóléthez tehát lényegileg hozzátartozik, hogy közel akar hozni, mégpedig azt, ami nem tartozik az ő mindenkori ismerős világához, és mégis e világhoz kell tartoznia.

Ha ez a jelenvalólét egyik alapvonása, akkor hozzátartozik a messze levőnek egy bizonyos tapasztalata. Ami messze van, azt nem egyszerűen tudomásul vesszük mint olyat; a messze levő nyugtalanító. A messze levő az ismeretlen, a hiányzó közelség; olyasvalamiként van ott, aminek nem kell lennie. Csak ezért nyugtalanító, ami messze van, és csak ezért szabadítja fel az el-távolítás, vagyis az idehozás, integrálás és elsajátítás szükségét. Ezzel szemben az, ami a közelben van, általában feltűnésmentes marad. Közvetlen környezetünkhöz tartozik, ahol minden a kezünk ügyében van, és ennyiben „kézhezálló”. Közvetlen környezetünk csak a messze levő felől veszíti el magától értetődőségét. Mihelyt így megtapasztaljuk a messzeséget, az ember el-távolítón gondoskodik a közelségről.

Ez nem azt jelenti, hogy a közelség csak a messzeség révén tenne szert térbeli jellegére; már magában véve is térbeli. A kézhezálló, vagyis a mindennap használt

eszköz „helye” azon a „tájékon” van, amelybe beletartozik.⁷⁰ Azonban a „tájék” térbelisége mint olyan felismerhetetlen marad. Hiszen aminek a kezünk ügyében kell lennie, azt nem kell „el-távolítani”; sok mindennél, ami a közelben van, elegendő, ha az érte nyúlunk, mint az íróasztalon heverő ceruza vagy jegyzetfüzet után; legfeljebb néhány lépést kell megtennünk, például hogy levegyünk egy könyvet a polcról. A közvetlen környezet térbelisége egyedül a messzeség felől bizonyosodik be. A közelség az, amire az el-távolítás *irányul*, és ahova mintegy megérkezik. „Térbelisége szerint – foglalja össze a gondolatot Heidegger – a jelenvalólét sohasem itt van, hanem ott, és ebből az »ott«-ból tér vissza »itt«-jéhez.”⁷¹ A térbeliség csak az ott és az itt közötti tágasságban jut érvényre.

Heidegger úgy gondolja, hogy a térbeli távolság értelmében vett távolság egyedül ebből a tágasságból tehető érthetővé. A gondolat világos. A távolságok mérése a tágasság bejárása, mégpedig olymód, hogy azt mindig az éppen használt hossz mérték szerint mért meghatározottsággal látjuk el. A távolságok nem mérhetőek a tágasság iránti, vagyis az onnan ide, a messzeségből a közelségbe érés iránti érzék nélkül. A tágasság eközben nem csak a képzeletben vagy a tudatban létezik. Ha nem létezne, nem tudnánk semmit el-távolítani, de nem is kellene. A jelenvalólét térbeliségével ennyiben magának a térnek egy alapvonása jut érvényre; amit a jelenvalólét térbeliségében megtapasztalunk, az a tér, melyben léteznek distanciák. Heidegger elemzése kivezet a tiszta tudati élet zavaros seholjából. Térbeliség nemcsak a dolgok tekintetében létezik. A heideggeri értelemben vett jelenvalólétnek van térbelisége, és meg is tapasztalja azt; a jelenvalólét „eredendő értelemben térbeli.”⁷²

Heidegger elemzése mégis több szempontból elégtelen marad. Nem kellőképpen tisztázott benne a térbeli módon felfedett és felfedhető státusa, és ezzel magának a térnek a jellege is kevésbé meghatározott marad. Ez végül oda vezet, hogy Heidegger a jelenvalólét térbeliségére is csak egyoldalúan tekint.

Ami az előbbit illeti, Heidegger nem váltja be elemzésének központi meghatározását. A messze levőt, amelyen a térbeliség tapasztalatát megragadta, nem határozza meg a maga státusában, és nem írja le a maga sajátosságában. Némi figyelmet szentel ugyan a „világonbelüli” térbeliségének,⁷³ ám a „világonbelüli kézhezállóra” korlátozza magát, amivel nyitva hagyja a kérdést, miként kell érteni azt, amiből az el-távolítás kiindul. Ez aligha véletlen, inkább valódi zavar jele. A *Lét és idő* a dolgoknak csak két fajtáját különbözteti meg. Vannak a használati dolgok, amelyek „fel-nem-tűnő otthonosságban”⁷⁴ maradnak, és van az a létező, amely elveszítette ezt az otthonosságot, úgyhogy már nem „kézhezálló”, hanem csak „kéznéllevő”. Már nem a „gondoskodó foglalatosságban” találkozunk vele, hanem már csak a rá vetett pillantásban van, és kijelentések témájává tehető. Az el-távolítandó azonban

nem illeszkedik ebbe a megkülönböztetésbe. Csak kéznéllevőként nem volna jelentősége a saját létezése számára; elveszítette volna „jelentésességét”. De miért kell akkor el-távolítani, közelebb hozni, és beilleszteni az otthonos környezetbe? Nyilvánvalóan van olyasvalami, ami nem kézhezálló, de nem is csak egyszerűen jelentésesség nélkül való; a kézhezálló nyilvánvalóan egy őt átfogó összefüggésben áll.

Erre az összefüggésre Heidegger nem talál fogalmakat, és nem is írja le. A messze levő számára még akkor sem talál helyet, amikor tovább differenciálja kézhezálló és kéznéllevő különbségét, és a kettő közt „számos köztes fokozatot” lát. Csak azokat a különböző lehetőségeket veszi figyelembe, hogy úgy beszéljünk valamiről, hogy nem rögtön a mindennapok ismerőségével szembeni „szélsőséges esetet”,⁷⁵ vagyis a részvétlen teoretikus kijelentéssel van dolgunk. Heidegger itt a következőket említi: „környező-világbeli eseményekről tett kijelentések, a kézhezálló ábrázolásai, »helyzetjelentések«, egy »tényállás« felvétele és rögzítése, egy tény leírása, a megtörtént elmesélése.”⁷⁶ E beszédformák egyike sem vezet ki a heideggeri értelemben vett „környező-világból”, vagyis a közelségből; egyik sem hoz közelebb semmit a messzeségből, és főleg nem őriz meg a közelhozásban semmi messze levőt messze levőként. A jelenvaló lét számára, ahogyan azt Heidegger leírja és meghatározza, nem léteznek sem dolgok, sem tárgyak. Nincs semmi, amire valaki számára jelentésesen, azonban nem a gondoskodó foglalatosságban feloldódó módon lehet vonatkozni. Ezzel olyasvalamit hagy figyelmen kívül, aminek figyelembevétele csak igazolhatná a térbeliség analízisét: elvégre a kézhezálló csak azért lehet a közelben, mert valami más távol van. Ezáltal a dolgok horizontjához tartozik, és csak ebből a horizontból kerül utunkba. A dolgok vannak messze. A „környező-világ” közelsége nem létezik a messzeség nélkül.

Hogy Heidegger nem dolgozza ki a messze levő dolgok meghatározását és leírását, párhuzamos azzal, ahogy a dolgokkal megtapasztalható messzeséget érti; nem tér ki arra a távolságra sem, melyben a messze levő dolgok állnak. Távolság nélkül azonban nem lehet elgondolni az el-távolítást, és ennyiben ez a fogalom sem kellőképpen tisztázott. Mindeközben a *Lét és időben* hallgatólagosan mindig jelen van az el-távolításnak, és vele együtt a távolságnak a distancijellege, például amikor Heidegger megjegyzi, hogy egy „»objektíven« hosszabb út” rövidebb lehetne, mint egy „»objektíven« nagyon rövid, melyet talán »nehéz megtenni«, és végtelemül hosszúnak tűnik”.⁷⁷ Világos, hogy a bejárando utakat elsősorban nem mérhető hosszuk határozza meg. Alapjában véve nem téves Heideggernek az a gondolata sem, mely szerint a viszonyulás és az abban utunkba kerülő létező jellegzetességét a jelenvaló lét létehez kell visszakapcsolni. Ahogy a távolságokat tapasztaljuk, az nem ritkán abban a jelentésességben rejlik, amellyel azok a világban-benne-lét és a világ összefüggésében bírnak; mindig arról van szó, hogy mennyire fontos vagy

sürgős valami, amit közel kell hoznunk. A fontosság és sürgősség viszont ezekben az esetekben azon mérhető, hogy az ember éppen micsoda, és mivé akar válni. Ám ebből még nem vonható le a következtetés, hogy a messzeséget, amelyről a jelenvalólét esetében szó van, „sohasem” szabad a távolság értelmében vett „distancia-ként” felfogni.⁷⁸ Függetlenül attól, hogy egy út milyen rövidnek vagy hosszúnak tűnik, az utat be kell járni, és ahhoz teret kell bejárni. Biztos, hogy nem mindig az útnak az útszakasz értelmében vett mérhető hossza válik fontossá. De nagyon is szerepet játszik benne a fáradtság, amely ahhoz szükséges, hogy valamit közelre hozzunk. Annak, hogy valami az „átlagos elérhetőségen, megragadhatóságon és láthatóságon belül távoli”,⁷⁹ vagy sem, nem annyira saját minőségéhez van köze, mint inkább ahhoz, ami közte és köztünk van – vagyis a távolságtól.

Heidegger fenntartása a távolság gondolatával szemben mindemellett magyarázható a problémafelvetéséből. A térbeliség elemzésekor megkísérli elkerülni az összes olyan áthallást, amely a tér szokásos, de meggyőződése szerint absztrakt koncepciójára vonatkozik. Eszerint a tér „tiszta háromdimenziós sokaság”⁸⁰ által meghatározott, és pontosabban a „metrikus helyrendezés és helyzetmeghatározás tiszta miben-jeként”⁸¹ kell megragadni. Ezt a meghatározást Heidegger Descartes-tól eredezteti: a hosszúság, szélesség és mélység szerinti kiterjedés⁸² nem más, mint a világon belülinek a „létállapota”, amennyiben magát a világot a „létezőnek az összességéként”,⁸³ vagyis a *res extensa* világaként fogjuk fel. Ez azonban Heidegger számára nem egy levezetett és ezért legalábbis indirekt módon igazolandó világértés, hanem csak annak előfeltétele, hogy „átugorjunk a világ fenomenje és a mindenekelőtt kézhezálló világonbelüli létező léte felett”.⁸⁴ Ennek megfelelően Heidegger deklarált szándékát, hogy az „extensiót a »világ« alpmeghatározottságaként” a „maga fenomenális jogosultságában”⁸⁵ igazolja, szintén csak radikális átfogalmazásként kell értenünk. Heidegger a térbeliségre mint a világban levő jelenvalólét meghatározására vonatkozó saját kezdeményezését Kantnak a térbeli tájékozódásra vonatkozó megfontolásai⁸⁶ és azok következménye által igazolja, mely szerint minden tájékozódás megköveteli a „szubjektív princípiumot”.⁸⁷ Az viszont ebből nem látszik, hogy ebben a meghatározásban hogyan kell megőrződnie a kiterjedés „alpmeghatározottságának”. Hogy a distancia és a messzeség tulajdonképpen micsoda, nem magyarázható meg a jelenvalólét el-távolító jellegéből, és ennyiben az *extensio* rehabilitálásának bejelentése is beváltatlan marad.

Ezzel végső soron a jelenvalólét térbelisége sem kellőképpen meghatározott. Ha az el-távolítás nem gondolható el a távolság nélkül, akkor az el-távolítóknak az ahhoz fűződő viszonyuk, amire irányulnak, nem írható le egyedül az otthonosság és idegenség szempontjai alapján. Ha valami távol van tőlem, akkor én is távol vagyok attól, és ennyiben nemcsak a heideggeri értelemben véve vagyok „térbeli”, ha-

nem *térben* is vagyok. Máskülönb nem lehetne elfogadhatóvá tenni az el-távolítás gondolatát; hiszen a kísérlet, hogy valamit közelebb hozzunk, az nem olyan idehozás, melynek során mi magunk mozdulatlanok maradunk, hanem gyakran valamihez odamenés. Olyankor is közelebb hozzuk az épületet, amikor körbejárjuk, vagy különböző helyzetekből szemléljük. Hogy térben vagyunk, ezek szerint nem minden szempontból jelenti ugyanazt, mint az a „belüliség”, amelyről Heidegger leválasztja a jelenvalólét eredeti térbeliségét.

Descartes-kritikájának háttere előtt azonban kirajzolódik annak lehetősége, hogy úgy küszöböljük ki Heidegger elemzésének sajátos megrövidítéseit, hogy közben ne forduljunk szembe annak filozófiai szándékával: úgy kell felfognunk a messzeségnek, vagyis a távolságnak, a distanciának és ez utóbbi legyőzésének a tényállását, hogy abban a metrikus tér absztrakt képzete ne játsszon lényeges szerepet. Ha ez lehetséges, akkor a tér olyan értelmezéséhez jutunk, amely figyelembe képes venni az emberi jelenvalólét térbeliségét, de ennek ellenére nem redukálja a teret erre a térbeliségre.

E gondolatok kidolgozása érdekében ismételtelen az interpretáció ábrázolás-szövedéke felé orientálódhatunk. A tárgyat, amelyet az interpretáció ábrázol, olyan messzeség határozza meg, amelyben a térbeliség minden tárgyalt mozzanata megtalálható. A tárgyi akként a külsőként, ami ő maga, távol van, mégpedig nem szükségszerűen és lényege szerint egy mérhető távolság értelmében, hanem annyiban, hogy nem tartozik a közelihez mint sajátához vagy otthonoshoz. Nem mindennapos; tárgyiséga eltűnik, mihelyt visszalép a mindennapi foglalatosság megszokottságába és rutinjába. A tárgyiséghez hozzátartozik, hogy valami „nem áll kézhez”, és bizonyos értelemben érinthetetlen marad. A tárgyihoz „aura” tartozik. Az aura Benjamin számára „egy messzeség egyszeri megjelenése, legyen mégoly közel is”.⁸⁸

Az aurával rendelkező messzesége, pontosabban eltávolítottsága teszi, hogy nem egy tárggyal van dolgunk, amelyről tudjuk, hogy micsoda, és amely ezért fogalmilag közel van, vagy közelre került. Mindamellett az interpretáció is „el-távolítás”; azzal hozzuk közel a távolit, hogy ábrázoljuk; a festményt is, amelyet szemlélünk, azáltal adjuk elő, hogy hozzásegítjük a megjelenés valóságához. Azonban az „el-távolítás” itt nem bír az integrálás vagy elsajátítás jellegével. A képet a szemlélésben nem fogyasztjuk, hanem meghagyjuk a számára lényegi messzeségben. A szemlélés, akár csak az értelmezés és a megfejtés, nem más, mint olyan közelebb hozás, amely megerősíti az eltávolítottságot.

A távolítól vett távolság ugyan nem mérhető távolság, de nem is zárja ki ezt minden esetben. Az irodalomban nem, de a zenében és a képzőművészetben, valamint az építészetben is létezik. Képeket csak akkor szemlélhetünk, ha distanci-

át tartunk tőlük, és ily módon betartjuk a távolságot. Egy Monet-festmény, például egy vízi liliomokkal borított tó, amelyben tükröződik az ég, vagy egy hideg téli fényben álló szénaboglya, ha túl közel megyünk, színek zavaros keverékévé, ecsetvonások kuszaságává válik. A „megfelelő” distanciát, amelyet a képpel szemben fel kell vennünk, le lehetne ugyan mérni, de ez a mérhetőség lényegtelen: inkább a kép megjelenéséhez tartozó távolság a döntő. A kép csak ebben van ott. Ez mindenestre nem azt jelenti, hogy a kép csak a hozzá tartozó távolságban volna *látható*. Ecsetvonások kuszaságaként is látható, sőt még a vászon hátoldala és a keret is a kép láthatóságához tartozik. Ám a kép csak távoliként *szemlélhető*; csak a távolságban mutatkozik meg a kép szövege, vonalakból és színekből álló szövete, amiként jelentőségteljesen elénk kerül. Hasonló a zenemű helyzete. Hangzása csak a „megfelelő” distanciában tud kibontakozni; e nélkül homályossá vagy pusztá lár-mává válik a maga szövegében.

Ennek megfelelően mi magunk nem úgy vagyunk a térben, hogy bennünket „kiterjedt létezőként” az általunk szemlélt képpel együtt „valami kiterjedtnek a kiterjedt határai vesznek körül”.⁸⁹ Egy másik szempontból ugyan mind a szemlélő, mind a kép elhelyezhető volna egy műgyűjtemény meghatározott terében. Ez azonban csak szemlélő és kép térbeliségének a kép szemlélésétől és megjelenésétől elvonatkoztató meghatározása volna. E térbeliség számára lényegi, hogy a szemlélő hagyja, hogy a kép vele szemben legyen, és az, hogy a szemlélő interpretálva vonatkozik a képre. A képtől vett distanciája, a közte és a kép között mérhető távolság hozzátartozik szemlélésének és interpretálásának térbeli lényegéhez. Ehhez a lényeghez való hozzátartozásuk által határozódnak meg. Az, hogy mérhető, ez esetben másodlagos, más tapasztalati összefüggésekben azonban fontos lehet. Erről van szó, és nem a mérhetőségről mint olyanról. A mérhetőség felé orientálódás félrevezető, ha közben eltekintünk azoktól a mindennapos összefüggésektől, amelyben ez is áll. Hasonló a helyzet általában véve az észleléssel. A látás és hallás, a „távolsági érzékek”, ahogyan Heidegger nevezi őket,⁹⁰ nem először érzékiek, hogy aztán járulékosan jelentés kapcsolódjon hozzájuk. A hallottra vonatkoznak annak mindenkori meghatározottságában, és ennek megfelelően a tértapasztalat, amelyre általuk szert teszünk, egy „reális” tér tapasztalata, amelyet ugyanakkor többé-kevésbé meghatározott módon mindig jelentés és értelem tölt be.⁹¹

Ha ez így van, akkor ebből kiindulva magának a messzeségnek az eltávolítottság, a distancia és a távolság közös vonásaként kell meghatározhatónak lennie. A messzeség mindegyik mozzanatban megvan, de egyikben sem oldódik fel. A messzeség az, ami az eltávolítottságot és a distanciát egyetlen viszony két aspektusaként széttartja, ugyanakkor össze is köti. És a messzeség teszi, hogy közöttük egy – mindenkor meghatározott – távolság legyen. A messzeség felől gon-

dolható el az ábrázolás és a tárgy viszonya, de az észlelés és észlelt viszonya is mint olyan. Ez azonban nem egy semleges nézőpontból történik, amelyből mindkettő megpillantható és a térben lokalizálható volna. Hiszen a messzeség az eltávolítottság, a distancia és a távolság alapvonásaként maga a tér. Ennek megfelelően az eltávolítottság és a distancia közötti kapcsolatot úgy értjük, hogy eltekinünk a mozzanatok specifikusságától, és így egyből meglátjuk, hogyan állnak térben egymás mellett.

A két mozzanat egymással következik be; mihelyt van az egyik, ott van a másik is. A distancia együtt jár az eltávolítottsággal, amit distanciából látunk, valóban távoli, az eltávolítottat pedig mindig csak distanciából látjuk. Amit distanciából látunk, nem tartozik hozzánk; az eltávolítottat nem ragadhatjuk meg, és így mindig máshol van, arrébb, mint az, aki éppen tapasztalja.

A messzeség belejátszik a távolságba is. Itt olyan meghatározottságra lel, amely semleges az eltávolítottsággal és a distanciával szemben. Ez esetben közömbös, hogy a távolságot a distancia perspektívájából vagy az eltávolított felől határozzuk-e meg, mert mindkét esetben ugyanaz; az ember éppolyan távol van valamtól, amilyen távol az van tőle. Ebben a semlegességben adja a távolság az első lehetőséget, hogy megtapasztaljuk distancia és eltávolítottság viszonyát; annyira teszi lehetővé e viszony felderítését, amennyire éppen meghatározott az eltávolítás különböző megnyilvánulásaiban és fokozataiban. A távolság annyiban a messzeség előtünése, amennyiben rávezet a térbeli viszonyra.

Ha ez így van, akkor magát a messzeséget a távolságból érthetjük meg a leginkább. A távolság egyfelől elválaszt; általa tapasztalhatjuk meg, milyen távol van valami, és ugyanígy azt is, hogy mekkora a distanciánk tőle. Így viszont a távolság össze is köt; a distancia nagysága és a távolság mértéke közömbös maradna, ha a distanciában nem e mérték megőrzéséről vagy meghaladásáról lenne szó, és ha a távolit nem kellene közelebb hoznunk, vagy nem kellene olyan távol maradnia, amennyire távol van. Ebben az összekapcsolásban azonban nem közelít az egyik a másikhoz, és nem derül ki, ami benne a másikkal közös. Az összekapcsolás olyan, hogy nem haladja meg az elválasztást; hatása csupán abban áll, hogy az elválasztás nem közömbös egymásmellettiesség. Az összekapcsolás hagyja, hogy az elválasztott elválasztottként legyen összekapcsolva. Minél intenzívebb az összekapcsolás, annál intenzívebb az elválasztottság; ha az összekapcsolás gyengül, a távoli veszít jelentéséből, a distanciának már nincs értelme, és elhalványul. A messzeség lényege az összekapcsolásnak és az elválasztásnak ebben a feszültségében rejlik.

A messzeség lényegét alkotó feszültséget fordítva is megragadhatjuk. Az összekapcsolás, amely a távolságban mindenkor meghatározottként megtapasztalható, csak azért létezhet ebben a maga módján, mert az összekapcsolva elválaszt-

tott marad. Az összekapcsolt mozzanatok viszonya azért olyan, amilyen, mert egyiket sem lehet levezetni a másikból. Ha az észlelt magának az észlelésnek egy mozzanata volna, nem beszélnének észlelésről; ha az ábrázolás az ábrázolt manifesztációjaként lenne megragadható, nem kellene róla többé mint tényállásról beszélnünk. Csak azért van észlelés és ábrázolás, mert a hozzájuk tartozó mindkét mozzanat egymáshoz képest *külsőleges*. Ami ezeket egymáshoz való viszonyukban meghagyja külsőlegesnek, az *maga a külsőlegesség*. Ez azonban csak egy másik, másképp hangsúlyozott szó a messzeségre. A messzeség a nem közömbös, a kaotikusba nem széteső külsőlegesség; a külsőlegesség az, ami a messzeségben beérhetetlen, meghaladhatatlan, és ennyiben magának a messzeségnek a lényegéhez tartozik.

Messzeség és külsőlegesség nem csak a távolságban létezik. Eltérő hangsúllyal, de ugyanúgy belejátszanak az eltávolítottágba és a distanciába is. Minden térbeli viszonyba belejátszanak. A messzeség, melynek lényegéhez hozzátartozik a külsőlegesség, a tér lényege.

A tér itt kifejtett meghatározása összhangban van olyan térkoncepciókkal is, amelyeket eddig nem vettünk figyelembe, és amelyek nem játszottak szerepet abban, ahogy ezt a meghatározást kidolgoztuk. Hogy a tér a maga lényege szerint a külsőlegesség gondolatával együtt tárul fel, már Kant is látta, habár a teret valami szubjektívként értette. „A külső érzék (elménk egyik tulajdonsága) segítségével – így *A tiszta ész kritikája* – képzeteket alkotunk tárgyokról mint amelyek rajtuk kívül – s valamennyien a térben – vannak.”⁹² Ez nem úgy értendő, mintha a dolgok egyfajta tartályban volnának. Egy szoba ugyan felfogható volna olyan tartályként, amely magába foglalja a benne levő berendezési tárgyakat. De a szobát csak akkor értjük térként, ha nem tartályként, hanem a maga külsőlegességében fogjuk fel; a szoba meghatározott tér, melyben a dolgok annak megfelelően távoliak, ahogy a szoba előírja. Maga a tér szintén nem terekből áll össze, hanem minden meghatározott tér alávetett a térlényegmeghatározásának. Lehet, hogy van rajta kívül egy másik tér, de az mindig olyan tér, amelyben az, amit előzőleg meghatározott térként tapasztaltunk meg, a távolság szempontjából megtapasztalható. Így a ház, amely tér, térben van távol más terektől. Tér van „mindenhol”, ahol van egy tér, és minden tér a tér tapasztalatát nyújtja. Ennyiben, ahogyan Kant fogalmaz, „csupán egyetlen, egységes teret tudunk elképzelni, és ha valaki sok térről beszél, ezen csupán egyazon, egyedüli tér részeit érti.”⁹³

Egyedülisége alapján a tér nem olyasvalami, ami többek között létezik. A tér, Kanttal szólva, „nem a külső tapasztalatoktól elvont, empirikus fogalom”,⁹⁴ vagyis nem olyasvalamiként van, ami a külső dolgokkal együtt adott, és amire ezek mellett elkülönítve irányulhat a figyelem. „Mert – hangzik a kanti indoklás – a

tér képzetének már adva kell lennie ahhoz, hogy bizonyos érzeteket valami rajtam kívül levőre vonatkoztassak (vagyis olyasvalamire vonatkoztassam őket, ami a tér egy másik helyén van, nem ott, ahol én tartózkodom), továbbá, hogy ezen érzetek képzeteimben egymáson kívül és egymás mellett helyezkedjenek el, tehát ne csupán különbözőek legyenek, de egyszerismind különböző helyeken is tartózkodjanak.”⁹⁵

E meghatározások szerint a tér a külsőlegesség *képzete*. A tér, ismételten Kantal szólva, „szükségszerű, *a priori* képzet, minden külső szemléletünk alapja”,⁹⁶ vagy, ahogyan egy másik helyütt elhangzik, „a külső érzékek valamennyi jelenségének formája”.⁹⁷ Ami azonban a tér képzetjellegét illeti, Kant maga ad okot a kétkedésre. Amikor az érzetek „valami velem szemben külsőre” vonatkozását arra utalva magyarázza, hogy itt olyasvalamiről van szó, ami a „tér egy másik helyén van, nem ott, ahol én tartózkodom”, azzal elismeri, hogy „nekem magamnak” is térbelinek kell lennem ahhoz, hogy valami rajtam kívülit térbeliként érthessek. Ezt a térbeliséget azonban *a priori* már nem lehetséges pusztá képzetként elgondolni. Ha arról a térről van szó, amelyiken lépésekkel áthaladhatunk – és Kant csak ezt fejt ki –, akkor magunkat is el kell helyeznünk, hogy megérthessünk valami magunkon kívülit. Az ott levő falig tartó távolságot csak akkor tudom felbecsülni és legyőzni, ha, amint azt Heidegger az el-távolítás fogalmával megragadta, magamból indulok ki, és magamhoz térek vissza. De ha nekünk magunknak a térhez kell tartoznunk, hogy valamit magunkon kívüliként megtapasztaljunk, akkor a tér már nemcsak a külsőlegesség képzete, hanem, ahogyan azt megmutattuk, maga a külsőlegesség.

Ez a Kant által leírt térre is érvényes. Az „egyetlen tér” annyiban külsőlegesség, hogy újra és újra ad egy kívülit – túl a szobán, túl a házon, a mögött, ami egy bizonyos nézőpontból a horizontként jelenik meg. Ebben az értelemben tárgyalta Hegel *A logika tudományában* a teret a mennyiség fogalma alatt, és határozta azt meg mint „abszolút *önmagán-kívül-való-létet*”, „más- és újra másletet, amely azonos magával”.⁹⁸ A külsőlegesség, így magyarázhatnánk az „önmagával való azonoságára” tett utalást, a korlátlan, minden térbeli viszonyba belejátszó messzeség külsőlegessége.

Az eddigiek során kidolgozott meghatározás azonban még akkor sem elégséges, ha megfelelően határoztuk meg a tér mint messzeség lényegét. Amennyiben az ábrázolás szövedéke és az észlelés felé orientálódva nyerjük ki, tartalmasabbnak bizonyulhat, mint Kant vagy Hegel formális meghatározásai. De hogy maga a messzeség micsoda, mindaddig homályban marad, amíg mindig csak olyan viszonyokon mutatjuk fel, melyeknek alapvonását képezi. Ekkor csupán elgondolhatóvá válik, de még nem gondoltuk el; a meghatározó gondolkodás nem váltja be magát leírás

nélkül. A messzeség lényegének esetében még várat magára ez a fogalmat beváltó leírás. Ez a leírás azonban elengedhetetlen a vizsgálódás fenomenológiai szándéka számára. Csak általa válhatnak a térbeli viszonyok a tér lényegéből megragadhatóvá, tehát csak általa lehetséges az ábrázolás szövedékének fenomenológiai szemügyre vétele.

Egy ilyen szemlélődés elindításához érdemes még egyszer visszatérnünk a távolsághoz. A távolság független attól, hogy megtesszük-e vagy sem. De hogy mit jelent, csak akkor ismerjük fel, ha rákérdezzünk, milyen is az, megtenni. Egy út esetében általában nem csak az út hossza játszik szerepet. Annak is van jelentősége, hogy az út fáradtságos-e vagy sem, hogy könnyű vagy éppen nehéz-e rátalálni, és hogy esetleg veszélyeket rejt-e. Az a fontos tehát, hogy mennyire járható az út, és hogyan *járható be* a szóban forgó távolság.

„Bejárni” először is azt jelenti: „valamit lemérni”, de ezenkívül azt is, hogy „bebarangolni”, „végigmenni rajta”. A kettő összetartozhat – annyiban, hogy miközben megteszünk egy távolságot, egy meghatározott mérték alapján megállapítjuk azt, például a lépések számának megadásával. De hogy erre képesek legyünk, tudatában kell lennünk annak a távnak, amelyet be akarunk járni. Képesnek kell lennünk *felmérni*, amit le kell mérnünk, vagy amin végig kell mennünk.

Amit felmérünk, az a távolság, és benne maga a messzeség is. A felmérésben rejlik a messzeség iránti érzék, és az iránt, hogy ez miként járható be. Zárt terekben így tapasztaljuk meg a szűk mivoltot és a tágasságot; tudjuk, van-e elegendő hely ahhoz, hogy ebben a térben szívesen tartózkodjunk. Ez nem mindig világos az első pillantásra; ilyenkor benne kell lennünk a térben, tartózkodnunk kell benne, hogy fel tudjuk mérni tágasságát vagy szűk mivoltát. Természetesen már az első pillantásra történő felmérés is a tartózkodás lehetősége volt; benne voltunk a térben, és azt felmérve többé-kevésbé világosan megragadtuk a tér bejárásának lehetőségét. Mivel a tér nyitottság, amelyben tartózkodunk, felmérés és bejárás összetartozik.

A *dimenzió* az, amit bejárhatunk, és mint olyat megmérünk. A szó mindkettőt megnevezi: a *dimensio* a folyamatként értett bejárás, de az a kiterjedés is, amelybe e folyamat tartozik. A dimenziók a mindig eltérő szempont szerint vett messzeség; megadják a bejárás lehetőségeit, és felmérhetők ezekként a lehetőségekként. Ily módon a hosszúság, szélesség és magasság vagy mélység a tér dimenziói. A zárt térben előre lehet menni, oldalra pedig kinyújtjuk a karunkat, ami pedig a magasságot illeti, azt már saját magasságunkkal is felmérjük. Az így megadott irányok utólag megmérhetők; megállapítjuk, hogy a tér milyen hosszú, széles és magas.

Ezzel azonban keveset mondtunk annak a jelentésségnek a szempontjából, amellyel a tér a magunk számára bír. A tér nagysága mindig csak a tartózkodás bizonyos módja számára való nagyságként bír jelentőséggel vagy fontossággal; a

tér berendezésén múlik, azon, hogy mit akarunk benne tenni, és minek kell benne történnie. Ennek megfelelően a felmérésnek és a bejárásnak is másnak kell lennie. Mindennek nemcsak a szemléletes szűk mivolthoz és tágassághoz van köze, hanem a tartózkodást jellemző nyitottság iránti érzékből származik. Ez az az iránti érzék, miként viszonyulhatunk, tehát az iránt a lehetőség iránti érzék, hogy valamit úgy helyezünk el, hogy megfelelően érvényre jusson, továbbá érzék az iránt a hely iránt, ahova valakinek be kell lépnie. Ekkor a hosszúságtól, szélességtől és magasságtól eltérő nézőpontok kerülnek játékba. Ha ennek ellenére lemérs történik, akkor az e szempontok alá rendelt; ekkor már nem meghatározó a tér felmérése számára.

Ha ez a helyzet, akkor nem csak a tér iránti érzéknek kell gazdagabbnak és más-ilyennek lennie, mint ahogyan a lemérsben érvényre jut; dimenzióit is másképpen kell meghatározunk. A tartózkodás terének olyan dimenziói vannak, amelyek mint olyanok nem ragadhatóak meg a hosszúság, szélesség és magasság meghatározásaival. Ezek a meghatározások csak akkor lépnek elő, ha eltekintünk a tartózkodás minden jelentésségétől, és a térhez való legegyszerűbb viszonyunk marad: előre tett lépések, oldalra kinyújtott karok, a magasba vagy magunk elé, a földre vetett pillantás. Ekkor már nem merül fel, hogy valami, amit elérni igyekszünk, „ott hátul” van, azaz hogy valami olyanra vonatkozunk, amit „ott hátul” hagyunk lenni. A lemérs ekkor a messzeség egyetlen tapasztalata, amellyel persze aligha elégszik meg a hétköznapi viszonyulás.

A tér tapasztalata mindazonáltal a hétköznapi viszonyulásban többnyire kevésse kifejezett; alig bukkan fel a viszonyulás összefüggésében. Ezzel szemben az ábrázolás lényegileg reflektált tevékenység, így fokozódhat benne a tér iránti érzék is. Ha ez így van, akkor a tér dimenziói különösen világosan tűnnek elő az ábrázolás szövedékén; így megnevezhetjük, és általában tárgyalhatjuk őket az ábrázolás szövedéke felé orientálódva. Amit ily módon megpillantanánk, azt az általa feltárt tapasztalat nyomán nevezhetnénk el. Ez volna a *hermeneutikai tér*.

Az ábrázoláshoz először is hozzátartozik, hogy az ábrázoló többé-kevésbé tudatosan meghozott döntéseiben jön létre; alternatívák nyitottságában áll és bontakozik ki. Ezáltal egy ugyan még ki nem mutatott, de a nyelvhasználat által lefedett értelmezés szerint a *szabadság* által meghatározott. Ezenkívül hozzátartozik, hogy érvényre juttatja az ábrázolandó szövegét, és ily módon, egy egyelőre szintén kevésbé specifikus és tág értelemben, a *nyelvben* mozog. Végül pedig mű és ábrázolás összetalalkozása esemény. Az ábrázolás egy meghatározott pillanatban talál rá a műre, úgyhogy az ábrázolás más ábrázolások összefüggésébe vonódik. A mű felől nézve ez általában megismételt ábrázolás, melynek végrehajtása bizonyos idő-

tartammal bír. Amennyiben az ábrázolás ily módon történik meg, annyiban *időben* létezik.

Szabadság, nyelv és idő hármásával egyszer már találkoztunk, nevezetesen a filozófiának a maga eredetiségében történő tárgyalása során.⁹⁹ Ez is utalhatott arra, hogy ez a hármasság a hermeneutikai természetében rejlik. Nyilvánvaló, hogy mindhárom mozzanat sokféle tevékenységben és eseményben tapasztalható meg. Ezt az is valószínűvé teszi, hogy olyan meghatározásokra leltünk általuk, melyekből kiindulva az ábrázolás szövedéke tágabb összefüggésbe helyezhető, és ezáltal fenomenológiai szempontból vizsgálható.

Mindazonáltal szokatlannak tűnhet a szabadság, a nyelv és az idő térdimenzióként való értése, talán mert egymás mellé állításuk nem világos, és talán azért is, mert kérdéses, mi közük is lehet éppen nekik a térhez. A válasz csak előzetes lehet, mielőtt hármójukat mint dimenziókat tárgyalnánk. Ám mindkét kérdésre ebben az előzetességben is ugyanaz a válasz: *a messzeség belejátsszik a szabadságba, a nyelvbe és az időbe.*

A valamitől vagy valamire való szabadság mindig azt is jelenti, hogy az adott dologgal szemben distanciával rendelkezünk. Aki döntéseiben és cselekedeteiben szabad, bizonyos distanciával bír saját lehetőségeivel szemben, és nem oldódik fel teljesen mindenkori tevékenységében; a tevékenység reflektált marad, és ezért alakítható. Hasonló a helyzet a nyelv esetében. Amiről beszélünk, mindig távoli marad; nem ragadjuk magunkhoz, nem használjuk és nem fogyasztjuk el, hanem továbbra is fennáll, és az marad, ami. Valamivel szemben azáltal is distanciára tehetünk szert, ha megbeszéljük. Így lépnek elő az élethelyzetek mint olyanok, ha sikerül azokat szóhoz juttatni; a tényállások kiválnak a mindennapi viszonyulás községéből, és kiértékelhetővé válnak. Végső soron az idő sem gondolható el távolság nélkül. Valami távoli, mert jövőbeli, vagy pedig az idő múlásával távolodik. A jelenbeli a jövő távolságából érkezik, és az elmúlásban vonja meg magát; amennyiben ez az érkezés és elmúlás hozzátartozik, nem egyszerűen fennáll, hanem közel is került hozzánk. Ezenkívül továbbra is meghatározza a lehetőség, hogy eltávolodjon.

Már ez a vázlat is felismerhetővé teszi, hogy a szabadság, a nyelv és az idő csak nehezen választható el egymástól. A döntés szabadsága gyakran azzal a lehetőséggel jár együtt, hogy a rendelkezésünkre álló alternatívákat mint olyanokat nevezük meg. Abban a lehetőségben is a szabadság jut érvényre, hogy valamit szóhoz juttassunk. De létezik a mondottal szembeni szabadság is; nem követjük minden további nélkül, hanem distanciában maradunk tőle. A valamitől való szabadság sokszor csak idővel áll be; az idő múlását szintén másképpen éljük meg, ha sza-

bad viszonyunk van hozzá, mint akkor, ha distancia nélkül alávettjei vagyunk. Nyelv és idő is összekapcsolódik egymással. Az idő nyelvileg tagolódik; az időre vonatkozó olyan kifejezések használatakor, mint például „mindjárt”, „most”, „akkoriban”, nemcsak megállapítjuk, hanem tapasztalhatóvá is tesszük az időbeli viszonyokat. A beszéd másrésztől időbeli folyamat, melynek értelme az, hogy valamit jelenbelivé tesz. A nyelvben megtarthatjuk jelenbelinek, ami idővel elmúlik, és a nyelv nélkül elveszne.

A vázolt kapcsolódásokat még másokkal is ki lehetne egészíteni; ezúttal nem törekszünk teljességre. Fontosabb, hogy a szabadság, a nyelv és az idő összekapcsolásával együtt mindjárt lássuk ezek saját, mindenkori meghatározottságát. A kapcsolódások csak olyasvalami felől mutathatók fel, ami önmagában meghatározható, még akkor is, ha azt faktikusan sosem egyedül tapasztaljuk meg. Mind a faktikus összetartozás, mind az önmagában való meghatározottság megerősíti, hogy helyénvaló, ha dimenzióként fogjuk fel a szabadságot, a nyelvet és az időt. A tértapasztalatban a dimenziók absztrakt módozatai is mindig együtt fordulnak elő. Mindig csak azért mondhatjuk a tértapasztalat felől, hogy az egyik hiányzik, és valami csak kétdimenziós, mert ismerjük mindhárom dimenziót. Éppen erre tartunk itt igényt az emberi élet számára. Az emberi élet térbeli, amennyiben olyan térben van, melynek dimenziói a szabadság, a nyelv és az idő. Ennyiben az emberi életet mindig meghatározza mindhárom dimenzió.

Fontos kiegészítés viszont, hogy a térbeliség egyet jelent azzal, hogy a *térben* létezőnk. Ha a szabadságot, a nyelvet és az időt dimenzióként kell elgondolnunk, akkor azok nem az ember tulajdonságai, és éppoly kevésbé tartoznak egy – bárhogy is megalkotott – transzcendentális szubjektum kellékei közé. A szabadság, a nyelv és az idő az, *amiben* vagyunk, oly módon, hogy a dolgok közé illeszkedünk, ugyanakkor a dolgoszerű a tőlünk eltérőként kerül utunkba. A dolgok is szabadságban vannak, nyelvben vannak; hogy időben vannak, minden további nélkül világos. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a dolgok ugyanolyan módon szabadok, mint mi, és abban az értelemben volnának nyelvek és időbeliek, hogy nyelvvel bírnak, és meg tudják tapasztalni az időt. De azt jelenti, hogy nélkülük nem lehetséges a szabadságban, nyelvben és időben való életvezetés, és az élet ennek megfelelő leírása. A szabadság, a nyelv és az idő egy olyan tér dimenziói, melybe beletartozik a viszonyulás, és amelyben *minden* létezik. A hermeneutikai tér e *mindenség* felől értve a világ.

Ez önkényes azonosításnak tűnhetne. Miért volna lehetséges a hermeneutikai tér tárgyalása felől a világ megfelelő megértése? Ez csak úgy indokolható, ha a világ fogalmához fordulunk, és azt a hermeneutikai tér fogalmának szempontjából tárgyaljuk.

16. § A VILÁG FOGALMA

Általában kétféle értelemben beszélünk a „világról”: a „világ” vagy mindannak összessége, ami létezik, vagy pedig az emberi élet sajátos összefüggése. Az utóbbit vélhetjük a vallásos élettel szembeállítva, úgyhogy a világ a kizárólag emberi, Istentől elfordult és ennyiben bűnös élet összefüggése. Vagy specifikáljuk a fogalmat, amennyiben egy különös életösszefüggést jelöl, például a művészet világát vagy a tudományos világot. Így beszélhetünk vallásokról és kultúrákról is mint „világokról”.¹⁰⁰ Ekkor a világ az az összefüggés, amelynek egy bizonyos „világkép” vagy „világnézet” felel meg.¹⁰¹ Az így értett világ „szellemi világ”; annak a megszokott formákba és intézményekbe, „értékekbe és javakba” beleélt életnek a foglalatja, ahogy Dilthey mondja, amely egyben modifikálja, és mindig újra kialakítja ezeket. A világ a szellemi élet „hatásösszefüggése”.¹⁰²

Ez a világnak az az értelmezése, amelynek ez a fogalom a hermeneutikailag és fenomenológiailag orientált filozófiában betöltött központi helyét köszönheti. Kifejlődése során a világ másikként említett értése többé-kevésbé nyíltan szolgált kontrasztot adó háttérként. Úgy tűnik, hogy a világ meghatározása mindannak összességékként, ami létezik, nem kielégítő, de végképp nem az, ha annak *összefüggéséről* van szó, ami létezik. Ekkor már nem elegendő a létező összességének képzetét kiegészíteni egy „szellemi világéval”; amit e fogalom jelez, inkább úgy kell megalkotnunk, hogy összefüggésében tegye érthetővé azt, ami létezik.

Ebben az értelemben fejtette ki Heidegger a *Lét és időben* a világ fogalmát. Ha minden létezőt a létében egyedül a jelenvalólét létén keresztül tisztázhatunk, úgy annak „világon belüli” jellege csak a jelenvalólét „világisága” felől tehető érthetővé.¹⁰³ A „világ”, méghozzá kizárólag, a „jelenvalólét létjellege”.¹⁰⁴ A világnak ezzel az értésével kombinálja Heidegger azt a két világfogalmat, amelyeket az itt megkülönböztetettek előfutárainak tekinthetünk. Amennyiben Heidegger annak összességét, ami létezik, azok jelenvalólétben megnyílt „jelentéssége”, vagyis a jelenvalólét számára való jelentősége és fontossága felől érti, a világ rendezett állapotkénti értését hozza játékba, amelyet a világot jelölő görög szó, vagyis a *koszmosz* jelentett. És amennyiben Heidegger ezt az összefüggést az *emberi* jelenvalólét felől alakítja ki, úgy a *koszmosz* újszövetségi értésére megy vissza, tehát a világnak az ember „állapotakénti”, „helyzetekénti” értésére.¹⁰⁵ Eszerint Heidegger annak nominalista felmondására reagál, amit Hans Blumenberg a „kereszténységnek az antik metafizikával való kiegyezéséből” kinövő „kozmoszkonzervativizmusnak” nevezett.¹⁰⁶ Ha a világot mint rendet többé nem tehetjük elfogadhatóvá a teremtésből, csak az a lehetőség marad, hogy az ember felől találjuk meg a rendet. Az eszközök

és művek világa, ahogyan a *Lét és idő* leírja, arra adott lehetséges válasz, hogy mi-ként gondolható el az ilyen rend.

Heidegger nem elégedett meg a *Lét és idő*ben kidolgozott világfogalommal. Ez érthető: eszközök és művek világaként túl szűken ragadjuk meg annak összességét, ami létezik. Ennyiben a jelentésség felől kialakított világfogalom nem válthatja fel a világnak a létező összességkénti értését. Mintha csak a *Lét és idő* koncepcióját szándékozna helyesbíteni, Heidegger *Az alap lényegéről* című értekezésében belebocsátkozik a világnak a „létező dolgok összességének abszolút totalitásként”¹⁰⁷ való kanti meghatározásába. Ennek során elsősorban a meghatározás két mozzanata közti feszültség fontos a számára, tehát az, hogy a létező dolgok totalitását, szemben azok végtelen sokaságával, mindig csak egy transzcendentális eszme, azaz a tapasztalat által be nem váltható, ám a tapasztalat számára szükségesszerű képzetként ragadhatjuk meg. Heidegger kifejezésével az ily módon totalitásként értett világ „tüllép a jelenségeken”, mégpedig úgy, „hogy mint *ezek* totalitása éppen rájuk vonatkozik”.¹⁰⁸ A világgal mint totalitással a jelenségeken kívüli nézőpontra tettünk szert, hogy a jelenségekhez a maguk egészében viszonyuljunk.

Heidegger erre a gondolatra akar kilyukadni. Számára arról van szó, hogy levonja azt a következtetést az „áthagyományozott metafizika” világertésének kanti „változtatásából”,¹⁰⁹ amelyet maga Kant nem vont le. Azt, hogy világon már nemcsak a dolgok „összességét” értik,¹¹⁰ hanem egy ilyen értelmezés lehetőségére is reflektálnak, Heidegger számára az a gondolat váltja be, hogy a létező totalitása a jelenvalólétben mindenkor történetileg megképzett. A jelenvalólét létezővel szembeni „transzcendenciája” számára abban jut érvényre, hogy a jelenvalólét „világképző”, vagyis a jelenvalólét a világot totalitásként hagyja megtörténni, amennyiben a „világgal eredendő látványt (képet) ad magának, amely maga nem ragad meg, mindazonáltal az éppenséggel minta-képként szolgál minden megnyilvánuló létező számára, melyek közé maga a mindenkori jelenvalólét is tartozik”.¹¹¹

Heidegger elsősorban az 1931–1932-es téli szemeszterben tartott előadása során magyarázta meg, hogyan gondolta ezt el részletesen.¹¹² Itt a jelenvalólét „felvázoló kötődéséről” van szó, és arról, hogy a jelenvalólét a világ felvázolásával „kötést” ad, „amely előzetesen kezdettől fogva kötelező érvényű marad, úgyhogy minden egyes elkövetkező viszony csak ezáltal válhat szabaddá, és lehet szabad”.¹¹³ Ilyesfajta világfelvázolások történnek a tudományban, a történettudományban és a művészetben. Az így értett természettudomány nemcsak empirikus kutatás, hanem előzetes behatárolása annak, „amit [...] természetén és természeti folyamaton a jövőben érteni kell”.¹¹⁴ Az a történettudomány, amely megérdemli ezt az elnevezést, felvázolja „azon dolog történéseinek előrenyúló értését, amit történelemnek hívunk”.¹¹⁵ A művészetben a „létező rejtett lehetőségei” válnak „művé”, miáltal egészen új szemmel

nézhetjük a „valóban-létezőt”.¹¹⁶ A világ totalitását mindegyik esetben újra felfedezzük, amennyiben azt, ami létezik, „magával a mindenkori jelenvalóléttel” bezárólag, egységes nézőpontból *fejtjük meg*. A világfelvázolás és a világgépzés a létezőnek a világfogalom „abszolút totalitása” felőli megfejtései.

A világgépzés heideggeri koncepciója abba a hatástörténetbe tartozik, ahogy Nietzsche érti az interpretációt. Nietzsche például *A vidám tudományban* hangsúlyozta, hogy a világot nem szemléljük, hanem teremtjük: a „becslések, színek, hangsúlyok, perspektívák, fokozatok, igénylések és tagadások egész egyre terebélyesedő világát” „költeményként” a „gondolkodva érző emberek” hozzák létre, amelyet az „úgynevezett gyakorlati emberek betanulnak, begyakorolnak, a hús és vér, vagyis a hétköznapiság nyelvére fordítják”.¹¹⁷ De még ha Heidegger ehhez kapcsolódik is a világgépzés gondolatában, számottevő a különbség a heideggeri és Nietzsche világtér között. Nietzsche a világot – mely „egyre terebélyesedik” – a hatalom akarásainak kaotikus történéseként érti. A világ egészét ezért nem lehet átfogni valamilyen „eszmével”. Ez az egész az akarat manifesztációjának mindenkori pillanatában rejlik – ahogyan Leibniz számára mindegyik monasz sajátosan meg rövidítve tartalmazza a világ képét.¹¹⁸ A világ, ahogy Nietzsche elgondolja, „erők” véges „mennysisége”,¹¹⁹ melynek állapota a hatalom akarásának dinamikájából adódóan minden egyes pillanatban eltérő, azonban a végtelen idő előfeltévése mellett minden pillanattal örökké visszatér.¹²⁰ Ezzel szemben Heidegger a világ felvázolását a világ totalitására és egységességére vetett „előrepillantás” felől igyekszik elgondolni. Máskülönb a jelenvaló lét transzcendentális mozgását kitevő felvázolás nem lehetne a világnak a felvázolása.

A különbözőségüknek megfelelően mindkét koncepció különböző nehézségeket hoz magával. Ha Nietzschét követjük, akkor a világ mindig csak perspektívakusan létezik, anélkül, hogy megnevezhetnénk egy egészet mint olyat, amelybe a perspektívák beletartoznak; a világ így mindig csak különböző világokként létezik.¹²¹ Ha Heideggert követjük, akkor a világot mindig totalitásként vázoljuk fel, de az eredmény mindig csak egyetlen lehetősége a világnak. De a kettőből csak az egyik lehetséges: vagy világok vannak, amelyek felemelkednek, letűnnek, és egymást váltják, vagy *egyetlen* világ van, amely különbözőképpen interpretálható. Ha egy világ felvázolása előfeltételezi a világ mint totalitás gondolatát, akkor az alternatíva eldőlt. Hermeneutikai szempontból ez a jobb megoldás: különböző világ-interpretációk között lehet közvetíteni, újabb interpretációkban lehet őket összekapcsolni. A világok között viszont szakadék tátong.

Sem Nietzsche, sem pedig Heidegger nem mondhat le a világ kanti értelemben vett fogalmáról; az abszolút totalitás gondolata abban a kísérletben is érezteti hatását, hogy a világot a hatalom akarásának kaotikus játékeként gondoljuk el, mint

ahogy Heidegger világgépzésről és világfelvázolásról alkotott koncepciójában is. Sőt, ez két szempontból is érvényes. Az a meggyőződés vagy feltevés, hogy minden örökké visszatér, a mindenkori pillanatban csak akkor lehetséges, ha a tapasztaltat totalitásként ragadjuk meg; *minden* visszatér, ami ehhez a pillanathoz tartozik, bármilyen zavarosan és homályosan gondoljuk is el. Az erők véges mennyiségének gondolata, mellyel Nietzsche az örök visszatérés lehetőségét kívánja megalapozni, nem ragadható meg az abszolút totalitás fogalma nélkül; ő maga csak ennek a totalitásnak egy változata. Heideggernél nyilvánvaló, hogyan veszi fel koncepciójába a világ kanti meghatározását; az abszolút totalitás eszméjéhez kapcsolódik, és úgy értelmezi át, hogy az már nem képzetként vagy fogalomként, hanem felvázolásként vagy világgépzésként munkál. Kant meghatározása azonban itt más szempontból is érezteti hatását: a létezőt, amely egy „eredendő látványban”¹²² a világ egységévé lesz, a maga totalitásában kell megtapasztalni, hogy azt egyáltalán a Heidegger által leírt módon értelmezhesük. A létező a maga „egészében”, amelyről Heidegger a freiburgi székfoglaló előadásában beszél, nem más, mint a létező dolgok abszolút totalitása, amely nem a bennefoglalás módján, hanem a feltáró hangulatban válik hozzáférhetővé.¹²³ Ezzel maga Heidegger szolgáltatja annak bizonyítékát, hogy csak egyetlen világ van, és nem több.

Másfelől érthető, hogy Nietzsche és Heidegger nem akarta beérni Kant meghatározásával. Mindkettőjük számára a világ olyan meghatározására törekednek, amely figyelembe veszi annak tapasztalhatóságát; a világ – ennek többnek kell lennie egy puszta „eszménél”. Mindazonáltal a tapasztalat mindkettőjükénél továbbra is az eszméhez kötődik. Hogy „minden” visszatér, azt a mindenkori pillanatban is csak akkor gondolhatjuk, ha feltételezzük az erők véges mennyiségének gondolatát; hogy a létezőnek a tudomány általi újfajta értelmezése vagy a lehetségesnek a művészet általi felfedezése a világ felvázolása, csak a világfogalom előfeltétele mellett mondhatjuk. Nietzsche és Heidegger a világot az élet végbemenéséből kiindulva, a *világnak* a tapasztalataként alkotja meg: így nem szakadnak el a világ kanti meghatározásától, másrészt pedig nem is képesek azt kifejezetten érvényre juttatni.

Ennek a nehézségnek a leírásával egyben ki is rajzolódik a megoldása: ez pedig azon múlik, hogy úgy gondoljuk el a világ tapasztalatát, hogy nem várjuk el tőle, hogy a világra mint olyanra vonatkozzon, hogy ezzel a világ mint totalitás fogalma ismét szabadon érvényesülhessen. A világtapasztalatnak a *világban* való tapasztalatnak kell lennie; nem várhatjuk el tőle, hogy tapasztalatként a világ fogalma helyett álljon, és kezeskedjen érte. A világ fogalmának viszont figyelembe kell tudnia venni a világban való tapasztalatot. Az abszolút totalitás nemcsak a létező dolgok foglalataként, hanem éppannyira azok lehetséges tapasztalatainak foglalataként elgondolandó.

Valószínűleg senki sem jutott olyan közel a probléma ilyen megoldásához, mint Husserl a világ fogalmára vonatkozó kései megfontolásaiban. A természetes beállítódás önmagáról nyert felvilágosítása szerint, amelyet Husserl az *Ideen I*-ben ír le, a tér-időbeli valóságként értett világ olyasvalami, amihez „magam is tartozom, akár csak a többi benne megtalálható és rá ugyanolyan módon vonatkozó ember”.¹²⁴ A világ ebben az értelemben, ahogy az a *Krízis*-írásban áll, a „dolgok mindensége”.¹²⁵ Ezen a ponton azonban Husserl egy fontos következményekkel járó megkülönböztetést tesz, amennyiben a világot nem pusztán a dolgok világaként vagy dologvilágként, hanem ezenkívül *életvilágként* határozza meg.¹²⁶ Mint ilyen, a világ a „teljesen önmagába zárt szubjektivitás birodalma”, amely a „maga módján létezik, minden tapasztalásban, gondolkodásban, minden életben működik, tehát mindenütt kiirathatatlanul jelen van, mégsem figyeltek fel rá soha, nem ragadták, nem értették meg”.¹²⁷

Nem lehet ebben nem meghallani az *Ideen I*-ben leírt „immanens lét” visszhangját; Husserl tehát a tudatnak az *epokhé* által kinyert immanenciájára gondol, amelyet azonban most az értelem anonim-kollektív, sokféle életviszonyban hatást kifejtő szférájaként ért. Életvilági módon az értelmet tapasztaljuk, továbbvisszük, változtatjuk, és újításokkal gazdagítjuk. Az életvilágban a dolgok és a tényállások sokféle módon jelentések, jelentésségükben pedig megtapasztalhatók, megerősíthetők vagy felfedezhetők. A husserli életvilág ennyiben összehasonlítható azzal a világgal, amelyet Heidegger ír le a *Lét és időben*;¹²⁸ csak éppen Husserl világtelmezése elég semleges ahhoz, hogy elkerülje az eszközök és művek világára korlátozást.

A husserli értelemben vett életvilág mindazonáltal egy döntő szempontból különbözik a *Lét és idő*-beli világtól: nem olyan a világ, amelyre az ember a mindenkori saját jelenvalólétének nyitottsága és meghatározatlansága elől „menekülve” képes volna „ráhanyatlani”.¹²⁹ Az életvilágban lévő „lét” nem „nem tulajdonképpeni” jelenvalólét; a valóságos vagy biztosított felé nyomulás számára, amiként Heidegger a nem tulajdonképpenséget érti, a „természetes beállítódás” szolgálhatott mintaképként; az életvilág gondolatában, ahogyan azt Husserl kidolgozta, nem található volt hozzá fogódzó. Az életvilág úgy előzi meg a természetes beállítódást, ahogyan maga a jelenvalólét a világra hanyatlottságot. Az életvilág, Heidegger fogalmával élve, a jelenvalólét *mint* világ, vagy, ahogyan maga Husserl fogalmaz, mint a „teljesen önmagába zárt szubjektivitás birodalma”. Ily módon az életvilág az a világ, amelyben minden *fenomenális*, anélkül, hogy azt fenomenológiailag fenomeniként ismertük volna fel. Az életvilág a „szubjektivitás univerzuma”,¹³⁰ amelyben a „dolgok mindenségeként”¹³¹ felfogott világ egyáltalán „számkra egyszerű létezésre” tesz szert, mégpedig a „szubjektivitásban” rejlő „szin-

retikusan egymáshoz kapcsolódó teljesítmények egyetemessége” révén.¹³² Az életvilág a husserli „konstitúció” mint világ. Ezért nevezhetnénk a fenomenek világának is; így az a világ lenne, amelyben létezik a megjelenés, és nem csak a valóságosnak tekintett megjelenő.

Ez persze azt jelentené, hogy magát az életvilágot többé nem lehetséges fenomenológiailag redukálni, a megjelenésbe visszavenni. Valóban, az életvilág az az előre adott „horizont”,¹³³ amelyen valami jelenségként létezhet. Az „életvilág” témája, írja ezzel kapcsolatban Blumenberg, képviseli a „belátást, hogy a redukciót” nem lehet „átvinni a dolgokról a világra”: a „tapasztalatból és a beleérzésből visszahúzó-dunk; a világba való beleélésből ezt nem lehet”.¹³⁴ Ennek ellenére kifejezetté lehetne tenni a „világba való beleélést”. Az *epokhé* még fogódzóra is lel benne; az életvilágot annak „előzetes adottságában” tudatosítja. Tisztázza, hogy a „világ» itt tisztán és kizárólag *mint olyan* és *akként* jön szóba, amiként tudati életünkben értelme és létének érvényessége van, s amiként mindig új alakokban tesz szert ezekre”.¹³⁵

Ezek szerint az életvilág nem pótolja a természetes, a dolgok felől megtapasztalt világ fogalmát, és ennyiben a két világ egymáshoz való viszonyát kell meghatározni. Ha Husserl megfontolásait követjük, akkor ez a két világ nem egymás mellett létezik, tehát nem úgy, hogy a világot az életvilágból kiindulva a természetes beállítódásban tapasztalnánk meg „a dolgok mindenségeként”. Ez lehetetlen, ha az életvilágot már magában véve olyasvalami jellemzi, mint a pre-fenomenológiai redukció. Ahogy Husserl látja, a két világ inkább összetartozik: az életvilághoz tartozó szubjektumok ugyanúgy előfordulnak a „dolgok mindenségeként” értett világban, ahogy a dolgok világa az életvilágban. A „szubjektivitás a világban mint objektum» és a „világ számára tudati szubjektum»” „kettőségét”¹³⁶ Husserl különösképp tisztázandónak tartja, mivel itt „valóban komoly nehézségbe” ütközik.¹³⁷ Ez pedig abban áll, hogy az életvilághoz tartozó szubjektumok értelemalapító teljesítménye nem egyeztethető össze azok világhoz kötődésével: „Miként konstituálhatja a világ egy része, annak emberi szubjektivitása az egész világot mint annak intencionális képződményét?”¹³⁸ E „paradoxon”¹³⁹ husserli feloldása abban áll, hogy a tudati szubjektumot „»másik« énként”¹⁴⁰ érti, és ily módon különbözőképp határozza meg az embert a két megkülönböztetett világ tekintetében.

Világos, hogy ez a megoldás, amely a „látható” és a „morális” és ebben az értelemben intelligibilis világ¹⁴¹ közti kanti különbségtevésre emlékeztet, csak akkor szükséges, ha a dolgok mindenségeként elgondolt világot *vissza kell vezetni* az életvilághoz tartozó szubjektumok szubjektivitására és azok értelemalapító teljesítményére. A probléma megszűnik, ha a világot hermeneutikai térként értjük. Ekkor a világ egyszerre életvilág és a dolgok világa, a tapasztalat bennefoglásának totalitása, és mindannak foglalatja, ami megtapasztalható. A tapasztalat annak totalitá-

sában fordul elő, ami van, az pedig, ami van, a lehetséges és tényleges faktikus tapasztalat totalitásában. Ennyiben alaptalan a félelem, mely szerint a „világ szubjektív állománya úgyszólván elnyeli az egész világot s ezáltal önmagát is”.¹⁴² A „szubjektumok” hasonlóképpen nem süllyednek el a létező dolgokban. Mindkettő létezik, a dologszerű, amely mint olyan külsőleges, és a jelentéses, amely belőlünk kiindulva, saját beállítódásaink összefüggésében tárul fel. Az életvilág és a dologi világ khiasztikus, vagyis a kettő egymásba fonódik. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egyazon dolog két oldala.

Hogy ez így van, az az ábrázolás szövedékén válik különösen világossá. Interpretáció, ábrázolás – mindez olyasvalami, ami a világban nem csak kiemelt és ezért tisztán felismerhető esetekben fordul elő. A tárgyiság lehet, hogy alig domborodik ki, de a tárgyképződés, a kifejezett interpretáció intenzitási fokáig fokozódhat. Az a szerkezet viszont, amely az ábrázolás szövedékeként válik kivethetővé, mindig jelen van; ez az oka, hogy a velünk szembekerülőnek minden célbavétele, minden ráirányulás, vagy minden érintettség általa vizsgálható a korreláció szempontjából, vagyis az itt rögzített értelemben fenomenológiailag. Ez a vizsgálódás, amelyet immár el kell végeznünk, figyelembe veszi magát a messzeséget, hogy így tisztázza az ábrázolás szövedékének helyi értékét. Így mutatkozhat meg, hogy *milyen az a világ, amely az ábrázolás szövedékében domborodik ki a legintenzívebben.*

A világ megértésének szempontjából központi jelentőséggel bír, hogy ez háromféle szempontból, vagyis a hermeneutikai tér három dimenziójának a vizsgálatában történik. Ha az a totalitás, amely a világ, három dimenzióra tagolódik, úgy több, mint egy kanti értelemben vett eszme. Miután a világ dimenziói lényegük szerint meghatározottak, és meghatározottságukban megtapasztalhatók, a világ mint olyan fogalmilag strukturált módon leírható.

A leírás, mely előttünk áll, nem az elején kezdi, mintha semmi sem előzte volna meg. A szabadság, a nyelv és az idő filozófiai szempontból központi témák. Ezért nem tárgyalhatjuk őket megfelelően anélkül, hogy ne kapcsolódnánk azok klasszikus, legalábbis megfelelő módon továbbvezető tárgyalásaira. Ám ezek egyike sem ragadja meg a szabadságot, a nyelvet és az időt pontosan úgy, ahogyan itt értjük őket; annak a dolognak a vizsgálata, amelyről itt elsődlegesen szó van, már csak ezért is megtartja a velük szembeni distanciát. Hogy elkerüljük a klasszikusnak mint a minden korban érvényesnek a pusztá megerősítését, nem jelenti, hogy a bevont koncepciókat olyasvalamire kifuttatva „destruálnánk”, ami azokat ugyan motiválja, de amit azok nem ismertek fel. Destrukcióról csak annyiban lehet szó, amennyiben a beemelt koncepciókat új kontextusba állítjuk, amely lehetőségeik és határaik megítélésének mértékéül szolgál. Tehát nem annyira a tárgyalt koncepciók értelmezéséről van szó, mint inkább azoknak jelen értekezés szisztematikusan

összefüggéséből kidolgozott megfejtéséről. Ezeket a koncepciókat a hermeneutikai fenomenológiájának összefüggésében olvassuk. Ennek során a fenomenológiai szemlélődés utoléri magát, amennyiben a maga dimenzióiban vett hermeneutikai térrel együtt egyúttal saját lehetőségére is reflektál. Ő maga az általa szemléltnek és ábrázoltnak a legmagasabb intenzitási foka. Ezáltal pedig eredeti.