

A tulajdonképpeniség problémája a *Lét és idő*ben

PODLOVICS ÉVA LÍVIA

BEVEZETÉS

Heidegger korai főművében, a *Lét és idő*ben bemutatott tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmódokkal jellemzett emberi *jelenválólét*-értelmezés a köznap felfogástól nagymértékben eltér. Tanulmányomban azt mutatom be, hogy a tulajdonképpeniséget megjelenítő három élettapasztalat közül az egyik *speciális jellemzővel* rendelkezik. A „speciális jellemző” megléte pedig véleményem szerint lehetőséget teremt egy olyan értelmezésre, melyben az *előbb* társairól leváló ember önmagára ébredése *után* visszafordulhat társaihoz. Mivel azonban a társakról leválás egyáltalán nem könnyű feladata a tulajdonképpeni, vagyis magát önállóan meghatározó embernek, így egyáltalán nem egyértelmű, hogy miért veszi a tulajdonképpénivé vált ember a fáradságot arra, hogy társaival törődjön. Előbbiek belátásához és továbbgondolásához elengedhetetlen a heideggeri terminológia alapvető fogalmainak ismerete, ezért, a teljességre nem törekedve, először néhány fogalmat vázolok.

Heidegger a *Lét és idő*ben a lét kérdésének feltárására törekszik. Ezen cél „kivitelezése” miatt fordul az emberi *jelenválólét* mint vizsgálandó „tárgy” felé, vagyis a *jelenválólétet* felmutató fogalmak nagyon fontosak. A heideggeri világleírás gondolatmenetének elején megjelenő első fontos fogalom a *világban-benne-lét*. Eszerint abban az alaphelyzetben találhatja magát az ember, hogy a világ körbeveszi. A világban-benne-lét *egzisztenciálénak* tekinthető,¹ hiszen „mivel az egzisztencialitás határozza meg őket, a *jelenválólét* létjellemzőit *egzisztenciálénak* nevezzük”.² A körülöttünk levő világról a nem *kézhezálló* dolgok segítségével szerezhetünk tudomást úgy, hogy nem esnek kézre, vagy nem rendeltetésszerűen kerülnek utunkba. Hogy aztán a dolgok vagy eszközök ne potyogjanak a fejünkre, ne ütközzünk nekik, vagy ne süssék meg a kezünket, *gondoskodunk* róluk. Ebben a világban pedig, ha belebotlunk egy fadarabba az utcán, láthatjuk, hogy nem vagyunk egyedül. Ha az utca mégoly üres is, láthatjuk a házakat, melyek szintén arra utalnak, hogy *mások* is vannak még a világban és *előbb*-*utóbb* bizonyosan szembekerülünk a többi emberrel is. Heidegger szerint a többi emberrel való kapcsolatot (az eszközökhöz hasonlóan) a *gond*hoz lehet kötni, magát a tevékenységet pedig *gondozásnak*

¹ Ilyen egzisztenciálé még: a „világiság”; a gondoskodás mint ontológiai terminus; az eltávolítás (ami eltünteti az emberek közötti távolságot, vagyis valójában közelítés); az elrendezés (ami szerint a *jelenválólét* képes gondoskodóan rendezkedni); az akárci és a tulajdonképpeni önmagalét; a diszpozíció és a megértés; a lehetőség mint a legerendőbb és legvégső pozitív ontológiai meghatározottság; a beszéd, és a legerendőbb értelemben vett igazság.

² Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 62

nevezhetjük. Ugyanakkor, ha gondoskodunk valamiről vagy valakiről, akkor már valahogyan értjük is, hogy mire való az a dolog vagy ember. A világ és a benne levők (legalábbis bizonyos szintű) megértése így az ember egyik *fundamentális létmódjaként* áll elő (éppígy, a megértés mellett a jelenvalólét másik fundamentális egzisztenciáléja a gond). A megjelent *gond-struktúráról* belátható, hogy teljesen áthatja a jelenvalólét mindennapos működését, vagyis „a gond mint a jelenvalólét léte”³ kijelentés nagyon fontos (ám semmiképpen nem profán megközelítést takar, miszerint az ember gondterhelt vagy gondtalan lenne, és ez lenne a lényege). Heidegger a *gond* esetében az irodalmi hagyományt tekinti támasznak, ami a gond elsődleges önértelmezését⁴ egy régi *fabulában*⁵ találja meg.

A *Lét és idő* előbb vázolt alapvető fogalmi rajzának eredménye az a belátás is, hogy a *világban-benne-lét* az ember alapszerkezeteként a filozófia egyik nagy kérdésére is választ ad, mégpedig a világ (a dolgok) bizonyíthatóságára vonatkozóan. Erre a kérdésre úgy reflektál Heidegger, hogy kritika alá vonja Descartes és Kant elképzeléseit. Descartes problémája Heidegger szerint az, hogy az én tételezésével zárójelbe tette a világot. Kant esetében pedig utal A *tiszta ész kritikájának* kijelentésére, mely szerint a filozófia és az általános emberi ész botránya az, hogy hiányzik az emberen kívüli dolgok bizonyíthatósága. Heidegger szerint azonban „[a] filozófia botránya nem abban áll, hogy mind ez ideig még hiányzik ez a bizonyíték, hanem abban, hogy mindig újból elvárják és megkísérlik az ilyen bizonyítást. Az efféle elvárások, szándékok és követelmények annak az ontológiailag elégtelen tételezéséből származnak, amitől függetlenül és amin »kívül« egy »világ« mint kéznéllevő bizonyítandó.”⁶ Heidegger tehát az őt megelőző filozófusokkal szemben határozta meg filozófiáját, a lét kérdésének elsődlegességét.⁷

Az eddigiekben tehát a jelenvalólét egzisztenciájának kapcsolata a világgal, a világbeli kézhezálló, kéznéllevő vagy nem levő eszközökkel, dolgokkal, a másokkal, az előbbieket érintő megértő gondoskodással és a megértéssel kerültek említésre. Minderre azért volt szükség, mert a tulajdonképpen, nem-tulajdonképpen létmódok az előbbi fogalmak segítségével érthetőek meg. A fogalom párra rámutató három emberi tapasztalat a *szorongás*, a *halálhoz viszonyuló lét* lehetősége és a *lelkiismeret* fenoménje. A három tapasztalatot átfogó értelmezéssel azt mutatom be, hogy kapcsolódásuk segíti a tulajdonképpen ember statikus állapotából való kilépését, másokhoz fordulását.

1. A SZORONGÁS

A szorongásnak mint az emberi jellemzők egyikének korábbi értelmezője a Heidegger-re is nagy hatást gyakorló Søren Kierkegaard volt. A dán filozófus elgondolását azért vázolom, mert a szerzők hasonlóságainak és különbségeinek kiemelésével beláthatóvá válik, hogy a XX. századra a gondolkodás mennyire megváltozott, és hogy mennyire nagy szellemi munkát igényelt a katolikus szellemi közegből induló Heideggertől, hogy a vallási értelmezésen túl egy új filozófiai út kiépítésére vállalkozzon. A két filozófus közötti kapcsolatot értelmezi egyébként

³ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 213

⁴ A Gond megalapozása is az eredeti forrásig való visszafejtést jelent, a történet egészen első megjelenéséig, Hyginus fabuláiig visszanyúlva. <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae5.html#220>. Letöltés: 2014. 07. 23.

⁵ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Bp., Osiris, 2004. p. 232.

⁶ Uo., 240.

⁷ Mivel a világot kívülről szemlélő elképzeléseket Heidegger egyáltalán nem osztotta, ezért fordult olyan szellemi irányzatokhoz, melyektől az eltárgyasítás távol állt. A közös fenomenológiai alapok megléte mellett azonban Husserltől is eltávolodott Heidegger. A problémát a Heidegger-monográfus Safranski így fogalmazza meg: „A tudati folyamatok világára irányuló fenomenológikus figyelemhez olyan beállítódásra van szükség, amely ellen-áll a mindennapi élet igényeinek és kötődéseinek, mert a mindennapi életben a dolgokra, az emberekre és önmagunkra figyelünk, és nem arra, hogy mindez miként »adott« a tudatunkban”. Safranski, Rüdiger, *Egy német-honi mester: Heidegger és kora*. Budapest, Európa, 2000. p. 123.

Vajda Mihály is, *A posztmodern Heidegger* című írásában.⁸ Vajda a két filozófia lényegi különbségét a keresztény hitvallásban ragadja meg, emberi létre vonatkozó értelmezésük *alapvető* különbségeként pedig tárgyhoz fordulásukat. Eszerint Kierkegaard „pusztán” egzisztensen vetette fel kérdéseit az ember létére vonatkozóan, amivel viszont nem a megfelelő mélységű, egzisztenciális kérdéshez jutott, hanem „csak” olyanhoz, ami nem tudott kilépni a korábbi filozófiatörténet hatása alól. A probléma gyökere itt az, hogy a kérdezés a szubjektív egyén és az objektív világ fogalompárban mozog, mely szerint a világ kívülről vizsgálható, megragadható és uralható. Ez az elképzelés azonban Heidegger nézeteivel teljesen inkonzisztens volt.

A megközelítés alapvető különbségén kívül azonban Vajda szerint a szerzők közös pontja, hogy „[m]indkettőjük törekvése azonos: megrendíteni az »újabb filozófia« emberképét, amely Kierkegaard szerint kereszténykedő (de végső soron pogány, s minthogy kereszténynek álcázottan jelenik meg, ezért a pogánynál sokkal problematikusabb), Heidegger szerint pedig »metafizikai«.”⁹ A dán filozófus kritikával illette tehát nemcsak korát (gondoljunk itt Hegelre), hanem a korábbi filozófiát, például Descartes-ot is. Ellenvetése utóbbi racionalizmusával szemben az, hogy a karteziánus filozófiában az „*animal rationale* a létezők urának tekintti magát, mert minden létezők között ő az egyetlen, amely véges volta ellenére nem csupán *res extensa*, kiterjedt dolog, hanem *res cogitans*, gondolkodó dolog is. Isten, minthogy ésszel ruházta fel, lehetővé tette számára, hogy megismerje a kiterjedt szubsztancia (Isten által teremtet, tehát ésszerű) törvényszerűségeit, így uralkodjék felette. [...] Holott a karteziánus valójában nem *hisz* Istenben.”¹⁰ Kierkegaard ezt szemére vethette a korábbi filozófusoknak, azonban mivel Heidegger számára a „kereszténység emberképe is csupán egyik változata a metafizika emberfelfogásának; az antik-kereszténynek nevezett antropológia lehetetlenné teszi a jelenvalólét létére irányuló alapvető kérdést”,¹¹ ezért az ő érvei Descartes-tal szemben – ahogyan ezt korábban említettem – mások.

A szerzők különbségét jól mutatja még Kierkegaard, *A szorongás fogalma* című tanulmánya is. A mű alcíme magyar fordításban a következő: „Vigilius Haufniensis egyszerű pszichológiai irányú vizsgálódása az eredendő bűn dogmatikai problémájával kapcsolatban”.¹² Ez alapján az látszik, hogy a szerző pszichológiának tekinti témáját, amin olyan megfigyelő tudományt ért, melynek semmi köze „az empirikus valóság részleteihez, kivéve, ha ez a bűnön kívül van”.¹³ Egy olyan spekulatív elgondolás kifejtésére vállalkozik tehát, mely a keresztény dogmatika mint tudomány kifejtése előtti „munkafázist” jelenti a bűn lehetőségére vonatkozóan. A kierkegaard-i pszichológia a „bűn reális lehetőségét deríti föl[, míg] a dogmatika az eredendő bűn, vagyis a bűn eszmei lehetőségének magyarázatát adja”.¹⁴ Azt láthatjuk tehát, hogy a szorongás fogalmának kifejtése Kierkegaard-nál szervesen kapcsolódik a keresztény vallás bűn és eredendő bűn fogalmaihoz. Érdemes itt előljáróban említeni, hogy Heidegger is felmutatja a bűnt az egzisztencia fenoménjei között, nála azonban a fogalom a lelkiismerettel kerül közvetlen kapcsolatba, míg utóbbi a dán filozófusnál egyáltalán nem jelenik meg. Ezzel ellentétesen, a vallási fogalmakat pedig Heidegger próbálta meg lehetőség szerint távol tartani a létező fenoménjeitől.¹⁵ Jó példa erre a későbbiekben részletesen vizsgált lelkiismeret-értelmezésben, a bármiféle kívülről jövő Isteni hang leválasztása a tapasztalatról.

⁸ Bár írásában Vajda Kierkegaard *Halálos betegség* (eredetileg *Die Krankheit zum Tode*) című írásával veti össze Heidegger gondolatait, megállapításai a szorongás kapcsán is érvényesek.

⁹ Vajda Mihály, *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993. p. 25.

¹⁰ Uo., p. 26.

¹¹ Uo., p. 27.

¹² Természetesen Haufniensis itt Kierkegaard-t jelenti álnéven.

¹³ Kierkegaard, Søren, *A szorongás fogalma*. Győr, Göncöl Kiadó, 1993. p. 30.

¹⁴ Uo., p. 31.

¹⁵ Ennek kifejtését találhatjuk meg a főművel egy időben tartott előadásainak tanulmányában *Fenomenológia és teológia* címmel. A két tudomány tárgya is különbözik: az első a léttel foglalkozik, míg a második pozituma a „krisztusiség”. A teológia pozitív tudomány, míg a filozófiai fenomenológia tárgya nem egy létező, hanem maga a lét.

Kierkegaard elgondolása – ahogyan erre Vajda rámutat – tehát szoros kapcsolatot mutat a keresztény vallással. Először arra kaphatunk választ tőle, hogy az Ádám által elkövetett eredendő bűn kiterjeszthető-e minden emberre, illetve hogy az ember vajon elkövethet-e bűnt, ha már eredendően bűnös. Érvelése szerint megkülönböztethető egymástól Ádám *eredendő bűne* és a minden ember által elkövethető *első bűn*. Mivel pedig az emberi létezés lényege szerint minden ember egyszerre képviseli önmagát és az egész emberi nemet, így az első (eredeti) bűn elkövetője Ádám, akinek tettevel egy új minőség (a bűn) jelent meg váratlanul a világban. Utána következően minden személy az első bűnét elkövetve lesz bűnös (nem pedig Ádám bűne által), vagyis egy személy lehet ártatlan állapotban. A dán filozófusnál tehát az első bűn elkövetése által jelenik meg a bűnösség, míg egyelőre csak utalásszerűen jelzem, hogy Heideggernél a jelenlétlét állandóan bűnös.

Kierkegaard szorongás-értelmezése meghatározásához segítségül veszi az ártatlanság állapotát, mely megelőzi a bűnös létet. Magyarozatának támasztópillére a Genézis elgondolása arra vonatkozóan, hogy „az ártatlanság tudatlanság”,¹⁶ melynek része a szorongás.¹⁷ Aki a szorongás (és nem a bűnös cselekedet végrehajtása) által lesz bűnös, az ártatlan (hiszen nem követ el bűnt), viszont abban a tekintetben mégis bűnös, hogy elmerül a szorongásban. „Nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna”¹⁸, írja Kierkegaard, amivel azt mondja, hogy a szorongás valójában az *emberben rejlő lehetőség a bűnre*, melyet megelőz az ártatlanság állapota. Fejtegetéseit végül a szorongástól való megszabadulás módjának felvetésével zárja Kierkegaard. Ez nem történhet másképpen, mint a keresztény Istenben való hit ereje által, melynek tulajdonképpeni próbája az élet maga. Ez az élet pedig nem más, mint „olyan kaland, melyben minden embernek helyt kell állnia: meg kell ismernie a félelmet, a szorongást, hogy ne vesszen el amiatt, hogy soha nem félt. [...] A]ki megtanult méltó módon félni, az tanulja a legtöbbet. [...] A]kit a szorongás nevel, azt a lehetőség neveli és csak az fejlődhet az édig. [...] A] lehetőség által nevelt egyén másképp értelmezi a valóságot, melyről azt gondolja, hogy sokkal könnyebb, mint a lehetőség volt.”¹⁹

A dán filozófus elgondolása tehát olyan szorongás- és bűn-fogalmakat jelenít meg, melyek egyrészt a szorongást megelőző ártatlanság állapotáról, valamint a nyomasztó érzéstől való megszabadulásról adnak számot, mindezt erősen kötve a keresztény Istenben való hithez.²⁰ Az értelmező Vajda szerint azonban értelmetlenség az ember bűnösségét állítani, ha „Kierkegaard módján az emberi Önmagát Isten által tételezettnek fogjuk fel. Ha megfosztjuk az embert autonómiájától, csak Isten önkénye teszi az embert bűnössé. [...] A] kereszténység szemében az ember autonómiára törekvése maga a bűn. S Heidegger [...] ezt semmiképpen sem tudja elfogadni. Legalapvetőbb törekvése tehát egy olyan ontológia megalkotása, amely tényleges, nem pedig levezetett autonómiát tulajdonít az embernek – anélkül azonban, hogy a létező felfuvalkodott urának tekintené.”²¹

Heidegger szorongásról alkotott elképzelése a *Lét és időben* és a *Mi a metafizika?*²² című rövidebb tanulmányában egyaránt megmutatkozik. Elgondolása szerint a gondból származtat-

¹⁶ Kierkegaard, Søren, *A szorongás fogalma*. Győr, Göncöl Kiadó, 1993. p. 47. Az ártatlanság tudatlanságának magasabb foka a tudás, melynek szorongató lehetőségébe sodorta Isten tiltása az első emberpárt.

¹⁷ Ld., 5. §. Az ártatlanság állapotában levő ember csak lelkileg meghatározott, szelleme álmodik. Béke és nyugalom honol ebben az állapotban, de még valami más is, a semmi. Ez a semmi pedig hatását tekintve szorongást okoz, amint saját valóságát tervezi álmában. A szorongás az első megfogalmazás szerint az „álmodó szellem meghatározása” Kierkegaard, Søren, *A szorongás fogalma*. Győr, Göncöl Kiadó, 1993. p. 51.

¹⁸ Uo., p. 55.

¹⁹ Kierkegaard, Søren, *A szorongás fogalma*. Győr, Göncöl Kiadó, 1993. p. 181.

²⁰ A két filozófus közössége Charles Guignon szerint az, hogy Heideggernél (s korábban Kierkegaard-nál is) az a lehetőség, hogy bármit is tapasztaljunk, az által a tény által biztosított, hogy vannak motivációink, melyek szerint a dolgok úgy lehetnek számunkra, mint amelyek számitanak nekünk. Guignon, Charles, *Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing*. In: *Essays In: Honor of Hubert L. Dreyfus*, Cambridge, MIT Press, 2000

²¹ Vajda Mihály, *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993. p. 37.

²² Utóbbi előadást 1929-ben, a Freiburgi Egyetemen tartotta Heidegger.

ható a *szorongás diszpozíciója*. Hogy milyen is ez a diszpozíció, azt úgy a legkönnyebb megérteni, ha az ontológiai diszpozíció ontikus megfelelőjére, mindennapi (ontikus) *hangulatainkra* gondolunk. Heidegger szerint a *negatív hangulatú*, rosszkedvű állapotaink már eleve hangoltságunkat mutatják, ugyanakkor arra is rámutatnak, hogy a lét teherként jelenik meg számunkra. Ugyanez érvényes azonban a *pozitív hangulatainkra* is, melyek a lét teher jellegét *elfedik* ugyan, de *elfedő* tendenciájukkal épp arra mutatnak rá, hogy létünk számunkra teherként van. A következmény tehát az, hogy sem a negatív, sem a pozitív hangulatunkban nem tudjuk kikerülni a lét teher jellegét. A pozitív és negatív hangulatoktól eltekintve két módon lehetünk hangoltak vagy *diszpozíciónáltak*: a körülöttünk levő dolgoktól vagy emberektől nyíltan *félve*, másrészt pedig bajaink okát nem tudva valamitől (nem tudjuk, mitől) *szoronghatunk*.²³

Mivel azonban a jelenvalólét sajátossága az, hogy, a világból értve meg magát, kapcsolata nem elsődleges önmagával, vagyis mindennapi *faktikus* megértése önelvétő, így a lét terhe nem nyíltan „zuhan a nyakába”. Ebből az állapotból ránt(hat)ja vissza az embert a szorongás, hiszen „[a] diszpozíció nemcsak feltárja a jelenvalólétet belevetettségében és a létével már mindenkor feltárult világra való ráutaltságában, hanem maga az az egzisztenciális létmód, amelyben a jelenvalólét folyamatosan kiszolgáltatja magát a »világ«-nak, hagyja magát illetni tőle úgy, hogy valamiképpen kitér önmaga elől.”²⁴ A világba belevetett ember így odafordulhat belevetett és hanyatló önmagához, vagy el is fordulhat tőle (elutasítva teher jellegét). Az elutasítás vagy menekülés viszont arra utal, hogy már szembenéztünk önmagunkkal, sőt „feltárultan »jelen« van az, amitől a jelenvalólét elfordul”.²⁵ A menekülés ebben az esetben pedig nem a félelmen alapul, hiszen annak az oka mindig valamilyen *világonbelüli* létező, s ezen menekülés során a többiekhez való odafordulás és bennük való feloldódás történik. Az önmagunktól elfordulás így másból kell, hogy kiinduljon, ami nem lehet más, mint a szorongás.²⁶

A szorongással tehát megjelenik, de legalábbis pillanatnyilag felvillan egy olyan létjelleg, ami az ember tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét egyszerre mutatja fel, vagyis valójában egyfajta *emberi teljesség* jelenik meg. Heidegger megadja a szorongás miértjét (cél) és mitőljét (ok) is.²⁷ Talán nem meglepő, hogy mindkettő (cél és ok) meghatározásaként a jelenvalólét világban-benne-létét olvashatjuk. Okként ez azt jelenti, hogy a szorongó és egyben nyiladozó értelmű, társairól levált ember jelentéktelenségében a világtól, az abban léttől, a lenni tudástól vagy nem tudástól szorong. (Ha először feltárul előttünk a világ, és nincs senki, aki interpretálja nekünk összefüggéseit, el tudjuk képzelni, mennyire ijesztő is lehet ez.) Azonban a szorongás „célja” is a világban-benne-lét, hiszen a diszpozícióban a jelenvalólét magára marad, mégpedig tulajdonképpen-benne-lenni-tudására. Ezzel pedig megnyílik az ember előtt szorongást okozó lételemettségének szabadsága. Nagyon jelentős emberi tapasztalat tehát a szorongás, amely egyrészt az új jellemzőkkel bíró embert, másrészt pedig az egzisztenciális szerkezet egymással kiegészülni képes emberi szintjeit mutatja fel. A kitüntetett diszpozíció által mutatkozik meg először egyfajta emberi teljesség: az önállóságra (is) képes ember és egy olyan lételemettsége, aki nem szeret önálló lenni, aki menekül ez elől a teher elől. Érthető az is, hogy miért, hiszen a szorongás elszigetel, és „háborzongató idegenséget”, otthontalanságot ébreszt.²⁸ Azonban a szorongást átélő ember lehetősége az, hogy

²³ Kierkegaard értelmezésében is megjelenik a félelem elkülönítése a szorongástól, sok részletében egyezve Heidegger elgondolásával: „e fogalom teljesen különbözik a félelemtől [...] amely egy meghatározott dologra vonatkozik, míg a szorongás a szabadságra.” Kierkegaard, Søren, *A szorongás fogalma*. Győr, Göncöl Kiadó, 1993. p. 2. Heideggernél a szorongás okaként legegyszerűbben maga a világ, az abban való lét gondja adható meg.

²⁴ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 168.

²⁵ Uo. p. 217.

²⁶ „mely azután a maga részéről egyedül teszi lehetővé a félelmet”, Uo. p. 219.

²⁷ Barbara Merker tanulmányában, hasonlóan az előbbiekhöz, a szorongás három aspektusát nevesíti: a legsajátabb lenni-tudásért szorongó már világban-benne-levő jelenvalólétet, valamint amitől és amiért a szorongás szorong, Ld. Merker, Barbara, *Die Sorge als Sein des Daseins*. In: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Berlin, Verlag, 2001

²⁸ Az elgondolás szerint a jelenvalólét menekülő otthonosságban léte elfordulás az otthontalanságtól, vagyis utóbbi az eredendőbb fenomen.

magáról nemcsak mint a tömeg egyes emberéről, hanem mint én-ről gondolkodhat, vagyis az akárki-lét súlya alóli szabadulást is jelenti.

2. A HALÁLHOZ VISZONYULÓ LÉT

A következő meghatározó tapasztalat, mely az tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni kapcsolatot felmutathatja számunkra, a halálhoz viszonyuló lét. A tapasztalat értelmezése azért is fontos, mert a halál mint bevezető a jelenvalólét egész-voltának alakítója. Felmutatását Heidegger „természetesen” a halál lehetőségének vizsgálatával végzi el.²⁹ (Azért pusztán a halálhoz viszonyulás *lehetőségéről* van itt szó, mert a „jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire a halálhoz viszonyuló nem-tulajdonképpeni létben tartózkodik”.³⁰ Épp ezért a saját halálunkkal való szembenézés olyan univerzális és ontológiai lehetőség, amellyel nem mindenki él. Ennek oka pedig az akárki mindennapi elfedő léte, amely eltereli a jelenvalólétet önmaga feltárásától.) Fenti kijelentések egy pillanatra megállásra készíthetnek minket: hogyan lehet az, hogy a halál lehetőségével érkezik meg létünk teljessége a mindennapjainkba, mikor, épp ellenkezőleg, azt gondolhatjuk, hogy halálunk véget vet életünknek. Hogyan lehetne az, hogy a lehetőséggel való szembenézés paradox helyzete nyújtaná nekünk létünk teljességét és a szabadságot? Nincs is szükségünk erre a tapasztalásra gondolhatjuk, hiszen ha meghalunk és nem élünk tovább, miért is volna a többi érdekes.

A hétköznapi megértés előbbi jellemzőit Heidegger is számba veszi, de tovább is lép tőlük, a halál lehetőségével való szembenézés vizsgálatát pedig a mások halálával kezdi. Belátása szerint ugyanis, ha az ember meghal, akkor megválnak lététől, vagyis elsőre úgy tűnik, hogy ebből a nézőpontból nem értelmezhető a fenomén. Mások halála azonban, bár rendelkezésre áll, mégsem teszi megragadhatóvá az állapotot: a jelenvalólét ugyanis a másokkal való együtt-létben a helyettesíthetőséggel a legtöbb esetben élhet, ám a halálunkat lehetetlen másnak elszenvedni. Mivel mások halálának vizsgálata nem adhat nekünk helyes válaszokat, ezért fordul Heidegger a köznapi értelmezéshez, szerinte ugyanis a mindennapi tapasztalati értelmezésnek is megvan a jelentősége: „A bűn, a lelkiismeret, a halál és más hasonló fenomének vizsgálatának mindig azzal kell kezdődnie, hogy megvizsgáljuk, mit »mond« róluk a jelenvalólét mindennapi értelmezése. A jelenvalólét hanyatló létmódjában az is bennefoglaltatik, hogy értelmezése többnyire *nem-tulajdonképpeni* »orientáltságú« [...] Csakhogy minden hibás látásban egyben napvilágra kerül valamilyen utalás is a fenomén eredendő »eszméjére«.”³¹

A „legjobb” mindennapi, átlagos vélekedések a halálról, az akárki fecsegésében érhetőek tetten. Az akárki interpretációja szerint „az ember a végén egyszer meghal, de ez bennünket egyelőre még nem érint”.³² Ezzel a halálnak valóságjellegét ad ugyan a köznapi beszéd, ugyanakkor azonban elveszi a jelenvalóléthez kapcsolható lehetőségjellegét és nivellálja meghaladhatatlanságát. Mivel „az akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást”,³³ ezzel elfedi valódi jelentőségét. Az akárki elfedő léte gátolja, hogy a jelenvalólét a szorongásban szembesüljön totális önmagával, inkább az eljövendő eseményektől való félelemmé változtatja az érzést. A mindennapi létben a jelenvalólét így menekül a halál elől,

²⁹ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. 46–53.§. Fehér M. monográfiájában írja, hogy a halálhoz való viszonyt lehetőségként érdemes elgondolni, és nem megvalósításként, hiszen akkor már nincs miről gondolkodni. A halál bekövetkeztének lehetősége azonban „nem ad kapaszkodót, amibe bele lehetne fogódzni és benne a lehetőséget elfelejteni”, Fehér M. István, *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl, 1992. p. 172.

³⁰ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 302.

³¹ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 326.

³² Uo. p. 294.

³³ Uo. p. 295.

melyben az egyének érintettségét az akárkik nem ismerik el. Kiválóan példázza ezt a lábjegyzetek között említett irodalmi mű is. Tolsztoj *Ivan Iljics halála*³⁴ című elbeszélését közelebről szemügyre véve a heideggeri elgondolással való egyezése tűnik fel. A műben a tulajdonképpen, nem-tulajdonképpen létmódok bemutatása, az elmagányosodás, a halállal való kapcsolat, a saját döntések meghozatalának igénye és a megszólaló lelkiismeret egyaránt megjelenik a halálba menő ember önmagára ébredése során.

A köznapi módon elhibázott, a fenoménre azonban bizonyos mértékig utaló megfogalmazások után Heidegger halál-értelmezéséből az tudható meg, hogy a halál felé való létben a jelenvaló lét még-nemként, vagyis véghez viszonyuló létként van mindennapjaiban (így beszélhetünk egész létéről), ezért lehet egyáltalán az ontológia tárgya. A jelenvaló lét viszonyul a végéhez, amit küszöbönállásként jellemez Heidegger. A fenomén további jellemzője, hogy lenni-tudásként nem haladható meg – hiszen nem tudjuk halálunkat megelőzni vagy túlélni –, vagyis a jelenvaló lét lenni-tudásának meghaladhatatlan lehetősége, s ezek miatt a halál a heideggeri filozófia kitüntetett fogalma. Megnyilvánulása a szorongás diszpozíciójában történhet (hiszen mitől tarthatunk leginkább életünk során, ha nem attól, hogy egyszer csak vége lesz?). A hozzá való „előrefutás nem más, mint a legsajátabb, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, vagyis a tulajdonképpen egzisztencia lehetősége.”³⁵ Fontosságára utal a következő pár mondat is: „A [halálhoz való] előrefutás [...] szabaddá válik a meghaladhatatlanság számára. A saját halálunk számára való előrefutó szabaddá válás megszabadít attól, hogy belevesszünk a véletlenszerűen előtökölő lehetőségekbe, mégpedig úgy, hogy a faktikus lehetőségek, amelyek a meghaladhatatlan lehetőség előtt húzódnak, csak a szabaddá válás révén lesznek tulajdonképpen érthetővé és választhatóvá.”³⁶ A halálhoz való viszonyulásban tehát a jelenvaló lét valójában önmaga lehet, amennyiben viszonya szabad.

Az analízisben azonban Heidegger a halál fenoménjével kapcsolatos bizonyosságot remél találni. Kérdése az, hogy vajon a jelenvaló lét megértheti-e a maga legsajátabb lehetőségét, „vagyis tartózkodhat-e a végéhez viszonyuló tulajdonképpen létben”.³⁷ Az ebben a módu szban tartózkodó jelenvaló lét ugyanis nem fordulhat el legsajátabb lehetősége elől. Ebben a sajátos helyzetben ugyanis észre *kell* vennie a nem-elfedő, nem-menekülő létmozzanatokat, melyekkel a halálhoz való viszonyban feltárul a jelenvaló lét számára legsajátabb lenni-tudása, vagyis hogy saját életéről van szó. Ha nyilvánvalóvá válik az akárkiktól való függése, akkor egyben felmerül a tőle való elszakadás lehetősége is. A véghez *viszonyuló* tulajdonképpen ember számára pedig nyilvánvalóvá válik az is, hogy legsajátabb lenni tudása önmagának egyedüli feladata, mely belátást azonban a mindennapi tapasztalatban kell megtalálni.³⁸

3. A LELKIISMERET SZÜKSÉGESSÉGE

Az előző levezetésből beláttuk, hogy nem mindenki néz szembe a saját halálával, és ezzel valójában óriási lehetőséget szalaszt el. Épp ezzel igazolódik az is, hogy a halálhoz való előrefutás csak *ontológiai* lehetősége a tulajdonképpen létnek. A saját halálunk lehetőségével való szembenézés eredményeként kapott *tulajdonképpen lét* ugyanakkor valójában nem csak a szorongáson alapuló halálhoz viszonyuló létből (Sein zum Tode) valósítható meg, állítja Heidegger.

³⁴ Tolsztoj, Lev, *Ivan Iljics halála*. Budapest, Európa, 1992

³⁵ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 305.

³⁶ Uo. p. 306.

³⁷ Uo. p. 301.

³⁸ Szeretném felhívni a figyelmet itt arra, hogy a halál fenoménje – a szorongáshoz hasonlóan – kisajátítja a jelenvaló lét létét. Ezekben a helyzetekben ugyanis önmagával néz szembe az ember.

A lelkiismeret-értelmezés szükségességének belátását és az előbbiek összefoglalását segíti a következő elgondolás. Tételezzük fel, hogy ráébredünk életünk végességére. Ha az ember igazából számot vet életének végességével, beláthatja, hogy az élet minden bizonytalansága közepette egyetlen biztos pont adódik számára csak, a halála. Ha ebből arra következtet, hogy akkor bizony mivel az élete az övé, ezen túl ezt szem előtt tartva, ennek megfelelően él, akkor értette meg saját élete totális lehetőségét. Ennek azonban határt szab az, hogy az ember mindennapjaiban nagyon is széteső, koncentrálttsága nem folyamatos. Ha felismerése meg is történik ugyan, akkor is kérdés marad, hogy a tulajdonképpeniség a mindennapi létben megvalósul-e. Ennek válaszát próbálja Heidegger a lelkiismeretben fellelni. A cél tehát többszörös: egyrészt annak kiderítése szükséges, hogy a mindennapi létben előfordul-e az autentikus lenni-tudás; másrészt tudni kell, hogy előbbi a lelkiismeretben történik-e; illetve ha előbbiekre igen a válasz, akkor az lesz kérdéses, hogy a tulajdonképpeni lenni-tudás a jelenvalólét alapszerkezetének részeként, mindenki által elérhető lehetőségeként értelmezhető-e.

Kezdetben a halál ontologikus lehetőségével való szembenézés ontikus tanúsításaként jelenik meg a lelkiismeret fenoménje. Az ontikus-ontológiai létmódok különbségét mutatja a kijelentés, miszerint „[a] jelenvalólét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben van”.³⁹ Ez arra utal, hogy a léte eredményezi azt, hogy mindennapjai vizsgálhatóak. Azonban a létező és a lét fogalmai kölcsönösen feltételezik egymást, hiszen a lét is csak akkor vizsgálható, ha van létező.⁴⁰ Épp ezért, bár a fenomén értelmezése során Heidegger az „ontikus tanúság” általi megerősítést keresi, érdemes itt arra is gondolnunk, hogy ha a mindennapi tapasztalatban megtalálható a tulajdonképpeni lenni-tudás lehetősége, akkor ezzel egyben egy mélyebb létszintre lépés kiindulópontját is felleltük. Egy olyan létszintét, melynek *speciális viszonya van saját létével*, s mely épp ezért annak *átváltoztatására* is képes. Fehér monográfiájában szintén kitér az ontikus és ontologikus lelkiismereti tapasztalatok különbségére. Megfogalmazása szerint „...[a]z ontikus tapasztalat számára a lelkiismeret »szemrehányásokat tesz«, »bűnököt hánytorgat fel«[, míg] ontológiailag tekintve a bűn nem ilyen vagy olyan elkövetett vagy el nem követett tettek eredménye, hanem sokkal inkább az ittlét egy eredendő negatívítására, »hiányosságára utal«.”⁴¹

4. A LELKIISMERET VULGÁRIS ÉS KORTÁRS ÉRTELMEZÉSEI

Mivel a hibás látás is magában rejt valamilyen utalást a fenoménben rejlő eredeti tartalomról, ezért először Heidegger vulgáris, köznapi értelemben vett lelkiismeret-értelmezéseit mutatom be. Azért is érdembeli ez a vizsgálódás, mert ahogyan néhány tanulmány segítségével bemutatom, a pozitív tudományokban a vulgáris tapasztalaton „alapuló antro-

³⁹ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 28. Az ontikus, ontologikus fogalmak jelentését kiválóan világítja meg Vajda Mihály az egzisztens és egzisztenciális megértés kapcsán. Értelmezése *A posztmodern Heidegger* című írásában a következő: „Ha magában az egzisztálásban (amikor csak úgy éljük az életünket) tisztázni törekszünk az egzisztenciakérdést, akkor a létezőt, amely mindig mi magunk vagyunk, faggatjuk a léte felől. Ez az egzisztens megértés. Számomra magától értetődő, hogy ez a megértés egyértelműen a létezés esetlegeségeihez tapad. [...] Ha az egzisztens elemzésből kiindulva azt vizsgálom, hogy melyek az emberi lét struktúramozzanatai, akkor már nem ontikus (a jelenvalólét esetében, minthogy ennek léte egzisztencia, nem egzisztens), hanem ontologikus-egzisztenciális elemzést végzek.” Vajda Mihály, *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archivum, Századvég Kiadó, 1993. p. 25. Ezzel pedig azt mondja az értelmező Vajda, hogy az emberi létre és a létre általában vonatkozó kérdés irányultsága adhat arra választ, hogy az adott kérdezés és megértés ontikus vagy ontologikus-e.

⁴⁰ Különbségük érzékeltetésére annyit érdemes megjegyezni, hogy pl. az egzisztens önmegértés ontikus szinten jelenik meg, míg a tanulmány célja az ontológia (a lét elméleti meghatározásának) kifejtése.

⁴¹ Fehér M. István, *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl, 1992. p. 108.

pológiai, pszichológiai és teológiai lelkiismeret-elméletek⁴² fordulnak elő. A vulgáris lelkiismereti fogalom értelmezése során a filozófus négy lehetséges „típust” különít el. A rossz, jó, korholó, óvó lelkiismeret típusok közül először a rossz lelkiismeretet vizsgálja. Ennek az a „problémája”, hogy a köznapi értelemben vett rossz lelkiismeret átélése során a *lelkiismeret hangja a cselekedet után szólal meg*, ami a heideggeri elgondolás szerint nem fogadható el. A jó lelkiismeret vizsgálata során könnyen beláthatjuk, hogy ha el akarunk tekinteni attól, hogy a fogalom a „farizeusság szolgálójává”⁴³ legyen, akkor nem túl gyakran állíthatjuk azt, hogy jó a lelkiismeretünk. A rossz privációjakénti lelkiismeret-értelmezés egy tett el nem követéseként értve, nem lelkiismereti fenomén jellegű, illetve arról való megfeledezésként gondolható el. Az óvó lelkiismeret eseti megnyilatkozású, és nem halad túl az akárki értelmezésén az emberi tapasztalatot illetően. A lelkiismeret korholó, kritikai funkciójának félreismerése ellen szóló heideggeri érv az, hogy az általa levezetett lelkiismereti hívás semmi pozitív előíró nem mond a jelenvalólétnek, amit kőbe vésett törvényként követnie kellene. Összefoglalva az előzőeket, azt mondja Heidegger, hogy a vulgáris lelkiismeret-tapasztalatok során „a tapasztalatnak a lelkiismeret úgy kerül az útjába, mint bírósági és figyelmeztető, akivel a jelenvalólét kalkulálva tárgyal”.⁴⁴

Az elkövetkezőkben néhány olyan elgondolást mutatok be, melyek a pozitív tudományok és a lelkiismeret kapcsolatára reflektálnak. Ezen tanulmányok kiindulópontja azonban a közös *alapok* feltételezése. Elsőként a tudományokat nem megalapozó pszichológia és a fenomenológia érdekes kapcsolódási pontjára rávilágító Schwendtner Tibor *Lehet-e tudattalan a lelkiismeret?* című tanulmányát mutatom be. Schwendtner a pszichoanalitikus Sigmund Freud felettes én kategóriájával hozza összefüggésbe a lelkiismeretet, hasonlóságukat tételezve. A tanulmányban először a freudi koncepció felvázolása valósul meg: Freud szerint az ember működése során (a lelkiismeretként is tevékenykedő) felettes én cenzori funkciója miatt bizonyos ösztöntörekvéseket elfojt, mert nem tud vele azonosulni (pl. Ödipusz-komplexus). Ekkor valójában arról van szó, hogy mivel „a felettes én olyanokat is »tud« rólunk, amiket mi magunk nem tudunk (hiszen valamiről tudja, hogy le kell tiltania, hogy cenzurálnia kell), a felettes én nem tudatosult része olyan bűntudat forrásává válhat, amely szintén tudattalan”.⁴⁵ Ez a tudattalan bűntudat sok neurózis forrása, míg a nem tudatosult felettes én-részt tekinthetjük a tudattalanul működő lelkiismeretnek. A koncepció rövid ismertetése után Schwendtner bevezeti az „öncsalás mozzanatát”.⁴⁶ Eszerint a jó lelkiismeretre való törekvés során öntudatlanul hazudunk önmagunknak önmagunkról. Az öncsalás pedig a két gondolkodó közötti kapcsolat. A heideggeri elgondolásban az akárki normativitása, a mások véleményének, értékítéletének, ízlésének mindenkire érvényes etalonja a probléma. Mivel pedig a mások uralma olyan nagymértékű, hogy az az egyén személyiségébe is beépül, ezzel szintén létrejön az öncsalás (hiszen az ál-én eltereli az én-ről saját figyelmét).⁴⁷ A két szerző elgondolása közötti hasonlóság tehát nyilvánvaló: van egy olyan része a pszichének, illetve a jelenvalólétnek, „amely képes háttérbe szorítani, elnyomni »igazi önmagunkat«”,⁴⁸ s ezzel kisajátítani létünket önmagunk elől. A tanulmány felvetése meggyőzően bővíti a lelkiismeretről való gondolatainkat, és a már tárgyalta akárki-lét elnyomását is kiemeli.

⁴² Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 336.

⁴³ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 338.

⁴⁴ Uo. p. 339.

⁴⁵ Schwendtner Tibor, *Lehet-e tudattalan a lelkiismeret? Fenomenológiai megjegyzések Freud lelkiismeret-fogalmához*. In: Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2006. p. 341.

⁴⁶ Uo. p. 344.

⁴⁷ „Az akárkiként szerveződött éncentrum a társadalom belsővé tett normáit kényszeríti ránk, az ezáltal közvetített hamisság szükségképpen része önértelmezésünknek.”, Uo. p. 347.

⁴⁸ Uo.

Más szempontot vesz alapul vizsgálatához Sárkány Péter *A kérdező és a felelő(s) ember. A lelkiismeret jelensége Martin Heidegger és Viktor E. Frankl felfogásában* című tanulmányában. Heidegger a teológiát ontikus tudománynak tekintette, melynek tárgya a krisztusi-ság.⁴⁹ Sárkány tanulmányában a heideggeri elgondolást Viktor E. Frankl segítségével próbálta a teológiához kapcsolni. Olyan emberen túli ontológiát mutat be a szerző, mely a heideggeri továbbgondolásaként érti magát. Sárkány szerint a Frankl és Heidegger elgondolásai közti különbség oka „a lelkiismeret jelenségével szemben fogatosított eltérő beállítódás, melyre legegyszerűbben a két felfogásból kibontakozó emberkép mutat rá: Heidegger a kérdező, Frankl pedig a felelő(s) ember perspektíváját érvényesíti.”⁵⁰ Frankl ezen értelmezés szerint tovább lép Heideggertől és „egy emberen túli ontológiára hivatkozik”⁵¹, melyben a lelkiismeret hívásának indítója nem a gond, hanem „egy nem tematikus és ezért »tudattalan Isten«”⁵². Előbbi különbségek pedig a két szerző céljának kétirányúságára is rávilágítanak: Heidegger a lét értelmére vonatkozó kérdés általános kidolgozását, míg Frankl az egyén egzisztenciájára vonatkozó elemzést végzi. A tanulmánnyal kapcsolatos megjegyzésem az, hogy a Frankl által elgondolt ontologizáló teológia Heideggernél is elfogadható a teológia pozitív tudományának tevékenységeként. Mivel azonban a fundamentálonológiai program a létező létét vizsgálva minden tudományt megalapozó igénnyel lépett fel, így az „emberen túli ontológia” egészen más struktúrában kell, hogy gondolkodjon. Kérdés marad tehát, hogy Sárkány megállapításai nem állnak-e továbbra is a metafizikai tradíció talaján.

Szintén más szempontból vizsgálja a heideggeri megközelítést Tengelyi László. *A bűn mint sorsesemény* című tanulmányában megállapítja, hogy „Heidegger fundamentálonológiai bűnértelmezéséből [...] olyan jellegzetes [Kanttal és Nabert-tel] közös vonások emelhetők ki, mint először is a rossz metafizikai eszméjének visszavezetése az ember radikális bűnösségére; másodszor az így kapott bűnösségfogalomnak a felelősség nézőpontjából adott értelmezése; végül a bűnösség-felfogás visszavonakoztatása a szabadság és a felelősség értelmezésére.”⁵³ Úgy vélem, előbbiekkal kapcsolatban felmerül, hogy a három szerző első „közös vonása” egymással összevethető-e. Véleményem szerint ez a lépés problematikus, és legalábbis némi pontosítást igényel. A bűnös lét, mint a következőkben látni fogjuk, Heideggernél azzal egyezik meg, hogy nem vagyunk önmagunk. Állandó bűnös létünk pedig éppen abból fakad, hogy soha nem is lehetünk önmagunk alapjává. Úgy vélem, hogy bár valóban bűnnek nevezi a fogalmat Heidegger, de ezt a „rossz metafizikai eszméje” kiindulásaként tekinteni már egy olyan értékelés, ami a *Lét és idő* állapotleíró fenomenológiájából nem következik. A következő Tengelyi-féle kijelentés egyébként további támpontokat ad arra vonatkozóan, hogy mit is érthetünk a rossz fogalmán. „A bűn és a szenvedés egyesítéseként előálló rossz valóság alapját [...] Heidegger is az ember gyökeres bűnösségében fedezi föl”.⁵⁴ Heideggernél az emberi szenvedés nem kerül vizsgálat alá, az viszont igaz, hogy az ember bűnössége miatt beszélhetünk a bűnről, bár ez a kifejezés, ahogy az előbb megpróbáltam rávilágítani, nem értékelő. A heideggeri elgondolás paradox szituációja véleményem szerint éppen az, hogy lelkiismeretünk hívó hangjának meghallása során – tehát egy köznap értelemben vett negatív tapasztalat során – válhatunk azzá, amik létünk legmagasabb szintjén lehetünk. Bűnös létünkre ébredésünkben lehetünk elhatározottak életünk szituációira. Bűnös létünk elérése ezért inkább „jó”, mintsem „rossz”.⁵⁵ Nehéz az előbbieken körvonalazott viselkedési mintát megnevezni, mert sem az

⁴⁹ Ld. *A Fenomenológia és teológia* előadások szövegét.

⁵⁰ Sárkány Péter, *A kérdező és a felelő(s) ember. A lelkiismeret jelensége Martin Heidegger és Viktor E. Frankl felfogásában*. Budapest, Vigília, V. 2006/71. p. 266.

⁵¹ Uo. p. 266.

⁵² Uo. p. 262.

⁵³ Tengelyi László, *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz, 1992. p. 94.

⁵⁴ Uo. p. 91.

⁵⁵ Az értékelés elkerülésére hívja fel a figyelmet Silvia Benso is tanulmányában. Szerinte ez az értékelés „olyan fajta szubjektíválás, melyet ha a létre vonatkoztatunk, az a létet az emberi értékelés tárgyává alakítja át.” Benso,

etika, sem a morál, sem a kötelesség nem tűnik rá alkalmazhatónak. Egyelőre előrebocsátom Bacsó Béla vélekedését vele kapcsolatosan: „az erény éppen ezért nem norma, hanem az adott határok között el- és felismert dologhoz illő cselekvés és beszéd”.⁵⁶

5. A LELKIISMERET FENOMÉNJE

Előbbi értelmezések bevezetésül szolgálnak a fenomén problematikájába. Következzen most a fenomén redukciójának felvázolása, mégpedig a *Lét és időben* korábban már kifejtett jellemzőket alapul véve. Eszerint tudjuk, hogy a jelenvalólét elsődlegesen mindig belevetett létező, akinek egzisztenciáját az akárki-önmaga határozza meg. A tulajdonképpenivé vált ön-maga így csakis az akárki ön-maga modifikációja lehet. A kérdés tehát az, hogyan érhető el az ön-maga modifikált létmódja, mit kell érte tennünk. Nem másképpen történhet tulajdonképpeni önmagunk választása az akárki nivelláló elfedő létéből, minthogy „egy választás pótlásaként kell, hogy végbemenjen. A választás pótlása viszont a választás választását, a tulajdon önmagunkból eredő lenni-tudásunk melletti döntést jelenti. A jelenvalólét csak a választás választása által teszi lehetővé tulajdonképpeni lenni-tudását.”⁵⁷ A választás megvalósulása úgy történhet meg, ha az akárkibe való belevetett létben már eleve felbukkan egy lehetséges ön-maga-lenni-tudás. Ennek a manifesztációja a lelkiismeret hangja.

Az előbbi „kivitelezési terv” megvalósítását a lelkiismeret fenomenjének leírása során követhetjük figyelemmel.⁵⁸ Nem-tulajdonképpeni létezőként a jelenvalólét belevetetten kivetülő és hanyatló, ám nem ön-maga, és nem is ő alakította ki lenni-tudását. Mivel saját létének alapját nem ő tette le, ezért az az akárki lehetőségeinek kivetülése. Ezen kívül azonban azt is tudjuk, hogy a jelenvalólét léte a gond, akként létezve pedig saját lenni-tudásának alapja, hiszen „[s]aját belevetett alapjának lenni – ez a lenni-tudás, amelyre a gondban kimegy a játék”.⁵⁹

Fontos megállapítása ez a jelenvalólét sokrétűségének, hiszen azt jelenti, hogy már az akárkibe való belevetett létben megvan a lehetőség az ön-maga létre, ugyanakkor a lehetőség megvalósulásáért tenni kell. Hogy mit és hogyan, azt épp a fenomén további analiziséből vehetjük ki. Az ontológiai alapok felé irányulva „a fenomén semleges vonásából indul ki: a lelkiismeret valakinek valamit valami módon értésére ad. A lelkiismeret feltár”.⁶⁰ Nemcsak feltár azonban, hanem valamilyen hívás is történik a lelkiismeretben. Fontos lesz megtudni tehát, hogy ki hív kit, és hogy mi a beszélgetés tárgya.

Hogy kit hív a lelkiismeret, azt könnyen beláthatjuk: ez nem lehet más, mint a jelenvalólét. Ám ez a jelenvalólét, az eddigi analizis során megnyilvánulva két előfordulást is mutatott. A vizsgálatnak ki kell derítenie, hogy melyik a hívott, hiszen bár először mindig is az akárkibe való belevezettségben van, másrészt azonban beszélhetünk ellentétéről is, aki saját létét megértő része a jelenvalólétnek. Félrevezető lenne azonban azt gondolni, hogy választani kell a kettő közül. A megértést jobban segíti, ha az emberről úgy gondolkodunk, hogy ha meg is hallja ugyan a hívást, akkor is visszaesik inautentikus voltába. Valószínűleg pedig olyan emberek is vannak, akik nem, vagy csak a legritkébb esetben autentikusak. A hívás viszont

Silvia, *On the way to an Ontological Ethics: Ethical Suggestions In: Reading Heidegger*. In: *Research and Phenomenology*, [s.n.], Volume 24, 1994. p. 161.

⁵⁶ Bacsó Béla, *Retorika mint hermeneutika, Heidegger Arisztotelész-olvasatához*. Budapest, Világosság, 2003/11–12. p. 191.

⁵⁷ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 311.

⁵⁸ Uo. 54–60. §

⁵⁹ Uo. p. 330.

⁶⁰ Uo. p. 313.

annak szól, aki meg is hallhatja, vagyis az önálló emberhez. „A felhívás az Önmaga felszólítása Önmaga-lenni-tudására és ezzel a jelenvalólét előrehívása a maga lehetőségeibe.”⁶¹

Egy hívás során természetesen érdekes az is, hogy miről szól a „beszélgetés”, mit mond egyik a másiknak. A válasz első hallásra meglepő, hiszen: „a hívás »semmit« sem kiált oda, hanem felszólítja önmagára, azaz legsajátabb lenni-tudására”.⁶² A fenomén sajátosságához tartozik az, hogy a hallgatás módusában „beszél”, hiszen így hallhatja meg egyáltalán az akárki fecsegésébe belevesztett jelenvalólét a lelkiismeret hívását. A tematikus felbontás következő kérdése az, hogy ki a hívó. Mivel „a hívás belőlem jön, de mégis rajtam túlról”,⁶³ a válasz ezúttal is a jelenvalólétre mutat. Ez azonban magyarázatot igényel, hiszen ha a hívó és a hívott is ugyanaz, valami különbségnek nyilvánvalóan lenni kell köztük. Abból indulhatunk ki, amit már eddig is tudunk, vagyis hogy a hívás „semmit” mond. Az egzisztenciális analitikában korábban, a semmi fogalma a háttorzongató otthontalansággal szembesülő szorongó jelenvalólét esetén fordult elő. Ezért hát megoldási javaslata az, hogy „a hívó a belevetettségekben lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét”.

A semmit-mondás üzenete azonban kevés információval lát el minket, vagyis továbbra is kérdéses, hogy mit érthetünk meg a híváskor. Ezért a fenomén redukciójakor Heidegger a mindennapi (átlagos és elfedett) tapasztalataink átélésekor hallott bűnös létünk felé fordul. Miért is érezhetjük magunkat bűnösnek a mindennapokban? Mik ennek a jelei? (Ha a mindennapiságban fellelhetőek a bűnös lét jelei, akkor megvan a vizsgálati alap. Az ilyen vizsgálódásnak általában etikai vagy morális színezete van, Heidegger elképzelése azonban teljesen új.) A mindennapi értelmezés kiindulópontja az elfedettséggel szembe fordított „én bűnös vagyok” kijelentés. Az ebből megalkotott fogalom pedig a mindennapi tapasztalat két előfordulására támaszkodik. Először is a bűnben *adósok* vagyunk önmagunkkal és másokkal szemben, illetve *okai* lehetünk valamilyen bűnnek anélkül, hogy adóssá válnánk. A kettő együttese alkot egy harmadik fajtát, amelynek során bűnt követünk el úgy, hogy okaivá válunk a másik veszélyeztetettségének. A harmadik típus a legösszetettebb, s formalizálása szerint a jelenvalólét ilyenkor alapjává válik a másik jelenvalólétben keletkező hiányosságnak.

A tapasztalatból „kivont tartalmakból” indítja Heidegger értelmezését. Először leszögezi, hogy a fogalomban benne van a *nem*, vagyis a hiány, adósságaink nem teljesítése okán. A másik összetevő, az *oka*/alapja lenni valaminek. A két alkotóelemből létrehozott formális bűn-fogalom a következő: „alapja lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen semmisség alapjának lenni.”⁶⁴ A bűn elkövetésekor tehát valamilyen hiányt okozunk magunknak vagy másoknak. A meghatározás az egzisztáló jelenvalólétre vonatkoztatva azt jelenti, hogy bár valamilyen hiány alapjaként van a bűnt elkövető, ám ez nem jelenti azt, hogy az alap a belőle származó következmény miatt hiányos (bűnös). Heidegger megfogalmazásában: „Egy jelenvalólét-szerűen »okozott« hiányból, valamely követelmény teljesítésének elmulasztásából nem következtethetünk vissza az »ok« hiányos voltára. [...] Az alapnak nem az általa megalapozottból kell nyernie a maga semmisségét. Ebben viszont a következő rejlik: a bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűn elkövetése csak az eredendő bűnös-lét »alapján« válik lehetségessé.”⁶⁵

⁶¹ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 318.

⁶² Uo. p. 317.

⁶³ Uo. p. 319. Nem egy természetfeletti erőt jelent ez, nem is biológiai magyarázata van. A vulgáris lelkiismeret értelmezése során említettem, hogy a lelkiismeret fenoménjében nincsenek külsődleges motívumok, ezért szükségszerűen a jelenvalólét a válasz.

⁶⁴ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 329. A *Mi a metafizika?* című előadásban olvashatunk koncentrált formában a tagadás alapjának, a semminek a szerepéről. E szerint a semmi nem egy logikai kategória, hanem a *lét része*, ami nélkül valójában nem lenne vizsgálható sem a lét, sem a létező. Mivel a jelenvalólét alapjának is része a semmi, a segítségével tud egyáltalán a jelenvalólét nem-tulajdonképpeni önmagából kilépni és szorongva sajátmagára tekinteni.

⁶⁵ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 329.

A következőkes érvelés eredménye egészen új bűnfelfogás. A megállapítás nem valamilyen következmény-etika alapján állítja a jelenvalólétet bűnösnek, s nem is a szándékok figyelembevételére támaszkodik. Gelven tanulmányában kifejti, hogy Heidegger bűn-fogalma odáig vezet, hogy a bűnt teszi meg az etika vagy morál alapjául, amivel pedig a tradicionális elgondolás logikai vázát fordítja meg. „Az történik vajon, hogy először kitalálja vagy megtanulja (a jelenvalólét), mit kellene tennie és utána érzi magát bűnösnek, ha megszegi a szabályt vagy parancsolatot; vagy először érzi a hívást arra, hogy jó vagy autentikus legyen, s aztán alakítja ki az etikai vagy morális rendet, hogy a vágyát kielégítse? A második esetben a bűn (lelkiismeret) az etika alapja, míg az első esetben az etika alapja a bűnnek. Heidegger amellet érvel, hogy a bűn a morál és az etika alapja.”⁶⁶ A különbség vizsgálata azért érdekes, mert Gelven szerint a második esetben, vagyis ha az etika dönti el, hogy mi számít bűnnek és mi nem, nincs arra magyarázat, hogy miért kellene helyesen cselekedni. Hiszen „miért kérdezném magamtól, hogy mit kell tennem, hacsaknem a tudatosság legalapvetőbb szerkezetében van egyfajta meggyőződés arról, hogy igenis számít, hogy amit teszek, az helyes?”⁶⁷

A következőkben a lelkiismeret hívásának irányairól, előrehívásáról és visszahívásáról szerezhetünk tudomást. A lelkiismeret előrehív arra, hogy a jelenvalólét vállalja belevetetten létező önmagát (s ebben a belevetettségben, mivel önmagának nem alapja, ezért semmis), illetve visszahív a belevetettségbe, hogy „megértse azt, mint azt a semmis alapot, melyet az egzisztenciába fel kell vennie. A lelkiismeret előrehívó visszahívása a jelenvalólét értésére adja, hogy neki – semmis kivetülésének semmis alapjaként létének lehetőségében állva – az akárkiben való belevesztettségéből vissza kell vinnie magát önmagához, azaz bűnös.”⁶⁸ Azért bűnös tehát a jelenvalólét, mert alapja (egzisztenciájában önmaga létrehozója) egy létnek, melyet egy nem (a semmis kivetülés) határoz meg. Mivel a jelenvalólét nem tud abszolút módon önmaga lenni, ezért bűnös, s bűnösként lesz tulajdonképpeni is.

Fehér M. monográfiájában tovább értelmezi a tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni kapcsolatot. Kérdésére, hogy ki tehet arról, hogy az vagyok, aki vagyok, a válasz kettős lehet: én, illetve nem én. Logikailag azonban, az első választ kell elfogadnunk, hiszen a második esetén nem beszélhetünk tulajdonképpeniségről. Tehát, én tehetek arról, hogy az vagyok, aki vagyok. Ám azt is tudjuk, hogy nem mi hoztuk létre magunkat, vagyis „ezen a ponton inautentikusként kell önmagam tudatára ébrednem, így az a kijelentés, hogy erről én tehetek, szinte logikai szükségszerűséggel implikálja azt az első pillantásra talán meghökkentőnek tűnő tézist, hogy az ittlet mint olyan bűnös [hiszen alapjában nem önmaga]”.⁶⁹ A további értelmezés szerint ugyanis, ha én vagyok az oka annak, amilyen vagyok, akkor én választottam azt. A választás elé kerülve kiderül azonban, hogy egy választás már megtörtént, s ezért az csak *pótolható* „egy elmulasztott (de mégis megtörtént) választás újrválasztása (önmaga alappá válása)”.⁷⁰ Fehér szerint tehát a nem-tulajdonképpeniség szükséges a tulajdonképpeniséghez, hiszen utóbbiban önmagamat választom, s ehhez szükséges az előbbi. Ugyanakkor az első nem-tulajdonképpeni választás választásként való értelmezése is szükséges, mert hiszen „hogyan remélhetnék valaha is autentikussá lenni, ha inautenticitásomat nem értelmezhetném valamely – mégannyira elmulasztott – választásként?”⁷¹ A fenomén redukciójából „kinyert” tartalmak, a hívás, bűn, megértés, választás során választja a lelkiismerettel bírást a jelenvalólét, aki a folyamat során tudomást szerzett eredendő bűnös létéről. Eredményként pedig a szabadságát is elnyeri, hiszen önmaga tud felelősségteljesen, a lehetőségek és eredmények tükrében cselekedni. Amikor a lelkiismeret „felhívja önmagát arra, hogy szembesüljön legsajá-

⁶⁶ Gelven, Micheal, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1989, p. 161.

⁶⁷ Uo. p. 161.

⁶⁸ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 333.

⁶⁹ Fehér M. István, *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest, Göncöl, 1992. p. 177.

⁷⁰ Uo. 177.

⁷¹ Fehér M. István, *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest, Göncöl, 1992. p. 178.

tabb lenni-tudásával”,⁷² valójában megtörténik a jelenvalólét tulajdonképpeni lenni tudásának tanúsítása is.

6. A TULAJDONKÉPPENISÉG KAPCSOLÓDÁSI PONTJAI

Az eddigi áttekintés célja az volt, hogy a szorongás, halálhoz viszonyuló lét és lelkiismeret fenomének levezetéseiben megjelenő tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmegnyilvánulásokat felmutassa. A három emberi léttapasztalat egymással való kapcsolata rendkívül szoros, vagyis a szorongás kapcsolódik a halálhoz viszonyuló léthez és a lelkiismerethez is. Ezt az előbbieken túl a megkapott lelkiismerettel-bírní-akarásból is beláthatjuk, melynek során az autentikus ember önmaga elszalasztásában való bűnösségét belátva, didergő otthontalanságában tárul fel önmaga számára. „Ezt a kitüntetett, magában a jelenvalólétben annak lelkiismerete által tanúsított tulajdonképpeni feltárultságot – *hallgatag, szorongásra kész kivetítését legsajátabb bűnös-létünkre* – nevezzük *elhatározottságnak*”,⁷³ mondja Heidegger. A halálhoz viszonyulás és a lelkiismeret-fenomén kapcsolata a „jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudásának a fenomenális felmutatása”⁷⁴ során történik úgy, hogy az elhatározottság az embert, legsajátabb (tehát véges!) lenni-tudására hozza. Mivel a legsajátabb lenni-tudásunk pedig „a halálhoz mint *legsajátabb* lehetőségünkhöz viszonyuló megértő létben lesz tulajdonképpen átláthatóvá [...], az elhatározottság ezért csak *előrefutóként* lesz a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásához viszonyuló eredendő létté”.⁷⁵ Mit is mondanak az előbbi kijelentések? Azt, hogy a lelkiismerete hangját meghalló, önmagára tekintő és önmagát otthontalanságában szorongva meglátó ember abbéli elhatározásában, hogy megvalósítja magát, egyúttal élete végével is számot vet, s ennek „tudatát” mintegy terveibe „beépíti”, majd így éli meg élete lehetőségeit, szituációit. Ennek megvalósulása akkor történhet meg, amikor az ember a fel-nem-fedettségből elragadja önmagát, illetve amikor a már felfedettet elsajátítja. A jelenvalólét tulajdonképpeni feltárultsága a legeredendőbb igazsághoz vezet. Ez pedig nem más, mint az a nyitott szituáció, melyben az önmagának feltárultan levő ember elhatározhatja, hogy mit tesz a következőkben.

Előző fenomének bemutatása során egyediségük mellett igyekeztem közösségüket is felmutatni. Megtudtuk, hogy az ember számára gondot jelentő világban a szorongás alapvető diszpozíciója, a halálhoz való előrefutás lehetősége és a lelkiismeret fenoménje tárja fel az emberi önállóság és önállótlanúság viszonyait. Ezen emberi tapasztalatok közös jellemzője a másokról való leválás, a tőlük való távolságtartás. A *saját* tapasztalatok megélése során megmutatkozik az ember nehézsége abban, hogy leváljon társairól, majd önmagához forduljon. Mindez igaz a lelkiismeret fenoménjére is. Azonban benne egy további érdekesség is megmutatkozik: amikor belátjuk ugyanis azt, hogy „az elhatározott jelenvalólét mások »lelkiismeretivé« válhat”,⁷⁶ akkor már nemcsak arra gondolhatunk, hogyan legyünk önmagunk, vagy hogyan sajátítsuk el létünk lehetőségeit annak végességével számot vetve. A lelkiismeret kapcsán arra is reflektálhatunk, hogyan viszonyuljunk autentikusan a másokhoz. Ebben a mások felé odafordulni-tudásban rejlik a lelkiismeret fenoménjének kiemelkedő jelentősége.

⁷² Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 334.

⁷³ Uo. p. 344.

⁷⁴ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. 359.

⁷⁵ Heidegger, Martin, *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. p. p. 355.

⁷⁶ Uo. p. 345.

IRODALOMJEGYZÉK

- HEIDEGGER, MARTIN *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. ISBN 978 963 389 9595
- HEIDEGGER, MARTIN *Fenomenológia és teológia*. In: Útjelzők, Budapest, Osiris, 2003. pp. 49–79. ISBN 963 389 394 1
- BACSÓ BÉLA *Retorika mint hermeneutika. Heidegger Arisztotelész-olvasatához*. Budapest, Világosság, 2003/11–12, pp. 185–192.
- BENSO, SILVIA *On the way to an Ontological Ethics: Ethical Suggestions In: Reading Heidegger*. In: Research and Phenomenology, Volume 24, 1994. pp. 159–187
- FEHÉR M. ISTVÁN *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl Kiadó, 1992. ISBN 9637875514
- GELVEN, MICHEAL *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1989. pp. 156–169. ISBN 978-0875805443
- GUIGNON, CHARLES *Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing*. In: Essays In: Honor of Hubert L. Dreyfus, Cambridge, MIT Press, 2000. pp. 79–101. ISBN 0-262-23207-3
- KIERKEGAARD, SØREN *A szorongás fogalma*. Győr, Göncöl Kiadó, 1993. ISBN 9637875557
- MERKER, BARBARA *Die Sorge als Sein des Daseins*. In: Martin Heidegger, Sein und Zeit, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2001. pp. 117–133. ISBN 978-3-05-004375-3
- SAFRANSKI, RÜDIGER *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*. Budapest, Európa, 2000. ISBN 9630763338
- SÁRKÁNY PÉTER *A kérdező és a felelő(s) ember. A lelkiismeret jelensége Martin Heidegger és Viktor E. Frankl felfogásában*. Budapest, Vigilia, V. 2006/71.
- SCHWENDTNER TIBOR *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan, 2008. ISBN 978 963 236 078 2
- SCHWENDTNER TIBOR *Lehet-e tudattalan a lelkiismeret? Fenomenológiai megjegyzések Freud lelkiismeret-fogalmához*. In: Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2006. pp. 339–347
- TOLSZTOJ, LEV *Ivan Iljics halála: Elbeszélések*. Budapest, Európa, 1992. ISBN 9789630795449
- TENGELYI LÁSZLÓ *A bűn mint sorseseemény*. Budapest, Atlantisz, 1992. ISBN 9637978151
- VAJDA MIHÁLY *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993. ISBN 9637977457