

## MIÉRT „BŰN”, AMI NEM BŰN? RICAHRD RORTY A FIATAL HEIDEGGER KONCEPCIÓJÁRÓL

---

KRÉMER SÁNDOR

**M**I A BŰN? – Legáltalánosabb értelemben a *bűn szándékos vagy gondatlan szabályszegés*. A szabály lehet közösségi vagy egyéni, ha komoly elhatározással állítódott, akkor megszegése bűnnek tekinthető. Ahányféle szabály, annyiféle bűn – metaforikusan mindenképpen. Ugyanakkor a bűn kétségtelenül kezelhető a rossz egyik formájaként, amit azonban csak tudatos lény követhet el. Szent Ágoston is elkülöníti a *Vallomásokban* a bűn és a rossz okának tárgyalását, és az előbbit a szabadakaratban, utóbbit az Isten hiányaként felfogott léthiányban látja. Morális szempontból nézve viszont a bűn alapvetően valamilyen közösség erkölcsi normáinak megsértése, amit relatív szabadságunk tesz lehetővé. A *Lét és időben* azonban nem morális, hanem ontológiai bűnkoncepciót találunk.

A *Lét és idő* közismerten befejezetlen alkotás, és mégis a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai írása. Minek köszönheti kiemelkedő jelentőségét? A számos ok között bizonyára originális témájának és megközelítésmódjának. A *lét érelmére* először rákérdező, a husserli transzcendentális fenomenológiát meghaladni szándékozó új eredettudomány, a *fundamentálonológia* torzó maradt ugyan, de a kiindulópontját, első részét és – Heidegger terve szerint – végpontját is alkotó *egzisztenciális analitika* lényegében befejezést nyert. Egzisztenciál-fenomenológiai eljárása, mely a tradicionális filozófiai törekvésekkel is számot vet, korábban nem látott mélységeit tárja fel az emberi lét faktikus szerkezetének. Az elődök által árvagyereknek tekintett átlagos mindennapiságot vizsgálódásainak centrumába helyezve; a megértést létmódként kezelve; a tradicionális hermeneutikai kört az egzisztálás körévé téve, és a *Dasein* alapszerkezetét világban-benne-létként értelmezve, Heidegger megteremt a filozófiai hermeneutikát; felszámolja az újkori filozófia világnélküli szubjektumát és felmutatja a *világ*, a *ki* és a *benne-lét* fenomenálisan eredendő egységét. Miután a maga statikusságában leírja e konstitutív mozzanatokat, a mű második szakaszában e faktikus létszerkezet dinamikájának ábrázolására kerül sor. Heidegger itt már nem az inautentikus *Daseinra* koncentrálna, hanem az autentikus létmód egzisztenciál-ontológiai mozgásfogalmait<sup>1</sup> analizálja. Ilyenek mindenekelőtt az *időbeliség* és a *történetiség*, de a *halál* és a *bűn* is.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vö: Heidegger: *Lét és idő*. Ik. 332. o. (Továbbiakban: LI.)

<sup>2</sup> Fenomenálisan a *Dasein* léteként felmutatott gond (*Sorge*) fenomenjéhez kötődve, együttesen biztosítják a *Dasein* egzisztenciális mozgalmasságát.

Heidegger azonban egy pillanatra sem téveszti szem elől eredeti célját! A létkérdést – legalább a válasz reményében – helyesen feltenni csak a *Dasein* „egész-lenni-tudását” megértve lehet: „A jelenvaló lét eddigi egzisztenciális analízise nem támaszthatja az eredendőség igényét. Az elemzés előzetesében mindig csak a jelenvaló lét *nem-tulajdonképpeni* léte, és az is mint *nem-egész* rejtett. Ha a jelenvaló lét léteinek interpretációja mint az ontológiai alapkérdés kidolgozásának fundamentuma eredendővé kíván válni, akkor a jelenvaló lét létét elsősorban lehetséges *tulajdonképpeniségében* és egész-voltában kell egzisztenciálisan megvilágítania.”<sup>3</sup>

Az autentikus lenni-tudás egész-voltának *lehetőségét* viszont a *halálhoz való előrefutás* teremtheti csak meg. Egzisztenciálisan ugyanis a *halál* nem kéznéllevő „kinnlevőség”; nem „vég” mint beteljesültség, hiszen a beteljesületlen *Dasein* is bevégzi és fordítva; nem a *Dasein* „véget-ért-léte”, hanem e létező *véghez-vizonyuló-léte* (*Sein zum Ende*), azaz *fenomén*. A halál a *létnek egy módja*, amelybe a *Dasein* nyomban belép, mielőtt megszületik.<sup>4</sup> A halál, teljes egzisztenciál-ontológiai fogalma szerint „a jelenvaló lét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége.”<sup>5</sup>

A halálhoz viszonyuló autentikus lét legközelebbi közelsége, mint *lehetőség* azonban a lehető legtávolabb van bármiféle *valóságos haláltól* – mondja Heidegger.<sup>6</sup> A halál fenoménjét, mint egzisztenciánk lehetetlenségének lehetőségét kell megérteni, és a hozzá való viszonyulásban lehetőségként elviselni és megtartani. A halál lehetőségéhez viszonyuló létet ezért terminológiailag a „lehetőségbe való előrefutásként” (*Vorlaufen*) ragadja meg.<sup>7</sup> Az előrefutás pedig nem más, mint a *legsajátabb*, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, *vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia* lehetősége.<sup>8</sup>

Azokban ez még mindig csupán a *lehetősége* az autentikus lenni-tudás egész-voltának! Ennek *valósága* a *lelkiismerettel-bírni-akarás* (*Gewissen-habenwollen*), mint az önmagát egzisztens választása, amit Heidegger *elhatározottságnak* (*Entschlossenheit*) nevez.<sup>9</sup> Ahol viszont szóba kerül a lelkiismeret, ott megkerülhetetlen a bűn kérdése, hiszen egzisztensen a lelkiismeret csak akkor háborog vagy furdal, ha valaki más vagy önmagunk bűnt követtünk el.

Heidegger azonban nem morálisan, hanem egzisztenciál-ontológiailag fogja fel a bűnt! A *Dasein* mint *olyan bűnös*<sup>10</sup> – állítja, és a *bűnt* – formális egzisz-

---

<sup>3</sup> LI 405-406. o.

<sup>4</sup> Vö: LI 422. o.

<sup>5</sup> LI 441. o.

<sup>6</sup> Vö: LI 446-447. o.

<sup>7</sup> Vö: LI 446. o.

<sup>8</sup> Vö: LI 447. o.

<sup>9</sup> Vö: LI 457. o. valamint 483. o. és 60. §.

<sup>10</sup> Vö: LI 480. o.

tenciális értelemben – „*egy semmisség (semmiss) alap-okaként*” határozza meg.<sup>11</sup> A Tengelyi László<sup>12</sup> által alaposan elemzett filozófiatörténeti vonatkozásokon és utalásokon túl, Heidegger azt hangsúlyozza, hogy: „A bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűnössé válás csak az eredendő bűnös-lét „alapján” válik lehetségessé.”<sup>13</sup>

*De a bűn mennyiben semmisség?* Heidegger szerint a *Dasein* alap-okai egy olyan létnek, amelyet kettősen valamilyen Nem-jelleg, valamilyen tagadás határoz meg. Mind a fakticitás, mind az egzisztencia struktúrájában lényegszerűen benne rejlik valamifajta semmisség.<sup>14</sup>

Vitathatatlan ugyanis, hogy az emberi önteremtés sohasem lehet teljes. Létmódunk, azaz akarattunktól független adottságaink egyike éppen az, hogy e létmódot soha nem mi alkotjuk meg, legfeljebb tudomásul vehetjük. „Az Önmaga, melynek mint ilyennek, maga-magának kell lefektetnie alap-okát, *soha* nem képes azt hatalmába keríteni, egzisztálva mégis vállalnia kell az alap-ok-létét. Saját belevetett alap-okának lenni – ez a lennitudás, amelyre a gondban kimegy a játék.”<sup>15</sup>

Másrészt egy lehetőség választása valóban tagadása más lehetőségeknek. Bizonyos egzisztenciális lehetőségként felvázolva magunkat (*Entwurf*) le kell mondanunk más lehetőségekről. „A jelenvalólét egzisztálva alap-okának, azaz oly módon, hogy lehetőségekből érti meg magát, és önmagát így értvén meg, ő a belevetett létező. Ebben azonban a következő rejlik: lenni-tudván mindenkor az egyik vagy a másik lehetőségben van, állandóan *elmulaszt* egy másik lehetőséget, lemond róla a maga egzisztens kivetülésében. A kivetülés nemcsak az alap-ok-lét semmissége által mindenkor belevetettként határozódik meg, hanem *mint kivetülés* ő maga lényegszerűen *semmiss*.”<sup>16</sup>

*Fakticitásunkba való belevetettséünk és egzisztenciális választásunk, mint lemondás – mindez létmódunk örök adottsága.* Ennek felfogását és vállalását a fiatal Heidegger – úgy gondolom, joggal – az önmegértés kiemelkedő teljesítményeként tartja számon. Szerinte a lelkiismeret hívásának „helyes meghallása ... *azonos*”<sup>17</sup> a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel, vagyis azzal, hogy magunkat legsajátabb tulajdonképpeni bűnössé válni tudásunkra vetítjük ki. A jelenvalólét, amikor megértve előrehívni engedi

---

<sup>11</sup> LI 480. o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

<sup>12</sup> Vö: Tengelyi László: Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelemezés. In: *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről.* Bp., Atlantisz. 1991. 227-259. o. valamint Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény.* Ik. mely írásokban bűn és sors heideggeri összefüggésének bemutatása is megtalálható.

<sup>13</sup> LI 477. o.

<sup>14</sup> Vö: LI 479. o.

<sup>15</sup> LI 478. o.

<sup>16</sup> LI 479. o.

<sup>17</sup> Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára: kész arra, hogy felhívható legyen. A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére*. Önmagát választotta.”<sup>18</sup>

Kérdéses azonban, miért kell mindezt „bűn”-nek nevezni? Miért nevezi „bűn”-nek Heidegger azt, ami csupán az jelenvalólét egzisztenciális lét-szerkezete?

\*

Mit mond minderről Richard Rorty? Miként látja a fiatal Heidegger ontológiai bűnkoncepcióját? Rorty a következőket írja, *Esetlegesség, ironia, szolidaritás* című, 1989-es könyvében: „A huszas évek közepén Heidegger még többé-kevésbé öntudatlanul vetíthette ki problémáját – hogy miként legyen ironikus teoretikus – valami nagyra („*Dasein*”) azáltal, hogy a „bűnt” (mély „ontológiai” értelemben) az önteremtés elmulasztásával azonosította. „A *Dasein* mint olyan bűnös” – mondta. A *Dasein*t ugyanis folyamatosan „lelkifurdalás” gyöttri, amely arra emlékezteti, hogy saját félelmetessége (*Unheimlichkeit*) – „a világban-való-létnek a mindennapokban elrejtett alap-jellege” – „furdalja”. A hitelesség ezen félelmetesség felismerése. Csak azok képesek erre, akik tudatosítják, hogy „bele vannak vetve” (a világba – a szerző megjegyzése – szerk.) – hogy nem (legalábbis *még* nem) tudják a múltnak azt mondani: „Imígyen akartam”. Mind a korai, mind a késői Heidegger számára az ember azzal a gyakorlattal azonos, amelyben részt vesz – elsősorban a nyelvvel és a végső szótárral, amelyet használ. Ez a szótár határozza meg a választható projekteket. A *Dasein* bűnösségével tehát azt is állítjuk, hogy valaki más nyelvét beszéli, és ezáltal olyan világban él, amelyet soha nem hozott létre – olyan világban, amely éppen ezért nem az otthona (*Heim*). Bűnös, mert végső szótára csak az a valami, amibe belevetették – a nyelv, amelyet történetesen azok az emberek beszéltek, akik között felnövekedett. A legtöbb ember emiatt nem éreznék magát bűnösnek, de annak érzik magukat az olyan emberek, akiknek Hegelhez, Prousthoz és Heideggerhez hasonlóan különleges adottságaik és ambícióik vannak. Így a legegyszerűbb válasz a kérdésre, „Mit jelent Heideggernél a '*Dasein*' szó?” az, hogy „olyan embereket, mint ő maga” – olyan embereket, akik nem bírják ki a gondolatot, hogy nem önmaguk teremtményei. Az ilyen emberek felfogják Blake kijelentésének értelmét: „Rendszert kell teremtenem, vagy más emberek rabszolgája leszek.”<sup>19</sup> Vagy pontosabban, az ilyen ember a „hiteles *Dasein*” – olyan *Dasein*, amely tudja magáról, hogy *Dasein*, hogy csupán *esetlegesen* van ott, ahol van, és beszél úgy, ahogy beszél. „Úgy tűnik, Heidegger a *Lét és időt* írva komolyan gondolta,

---

<sup>18</sup> LI 483. o.

<sup>19</sup> *Jeruzsálem*, 10. tábla, 20. sor. A következő sor: „Nem Észet és Összehasonlítást akarok; az én dolgom a Teremtés”.

hogy transzcendentális vállalkozásba fogott, nevezetesen, hogy megadja a pusztán „ontikus” állapotok „ontológiai” lehetőségi feltételeinek pontos listáját. Úgy tűnik, őszintén hitte, a nem-értelmiségiék normális tudatállapotai és élettervei azon „alapulnak”, hogy vannak bizonyos emberek, mint ő és Blake, akinek látványosan más szorongásai és terveik vannak. (Komoly arccal azt mondja például, hogy a főnti értelemben definiált „bűn” a lehetőségi feltétele annak, hogy egy pénzügyi tartozás vissza nem fizetése esetén bűnösnek érezzük magunkat.) Amint a látszat szerint Kant sem kérdezte meg magától soha, miként volt lehetséges feltételeznie egy transzcendentális álláspontot, amelyből könyvét szándéka szerint megírta, ha adottak az emberi megismerésnek a *Tiszta ész kritikájában* felismert határai, ugyanúgy Heidegger sem veti föl ebben a korszakában soha a módszertani önellentmondás kérdését. Soha nem kérdezi meg magától, hogy konklúziói fényében miként lehetséges az a fajta „ontológia”, amelyet létrehozott.<sup>20</sup>

De nézzük, milyen pozícióból filozofál Rorty? Miért mondja mindezt Heidegerről?

Richard Rorty, aki az analitikus filozófiának az 1960-as években fordított hátat, a neopragmatizmus képviselőjének tekinti magát. Filozófiájában – amely többek között John Dewey és Jacques Derrida hatását is mutatja – a történelem diszkontinuus mozzanatait hangsúlyozza. Érzekeli a modern és a posztmodern társadalmi-történelmi periódusok korszakváltását, és a tradicionális, metafizikus filozófiát elavultnak tartja. Nézete szerint a XX. század folyamán nem történtek olyan események, amelyek *teljesen új* filozófiai eszméket eredményeztek volna. Ahogy a magas kultúra egyre inkább szekularizálódott, Európa és Amerika művelt rétegei önelégült materialistákká lettek a dolgok működésének megértésében. Egyúttal önelégült utilitaristákká és experimentalistákká is váltak a társadalmi és politikai kezdeményezések értékelésében.

A 2004. május 3-án, Pécsen tartott előadásában (*Universalist Grandeur, Romantic Profundity, Humanist Finitude*) Rorty az „univerzalista magasság” és a szintén metafizikus „romantikus mélység” ellen érvelt. Kifejtve a közöttük lévő különbségeket, kiemelte metafizikai lényegük közösségét, majd Jürgen Habermas vonatkozó álláspontjára reagált: „Habermas és én mindketten bizalmatlanok vagyunk a metafizikával szemben. Miközben azonban ő úgy gondolja, hogy meg kell találnunk az univerzális érvényesség nem-metafizikai interpretációját, elkerülendő a romantika csábítását, én úgy gondolom, hogy az univerzális érvényesség gondolata és a metafizika együtt áll vagy bukik.”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Pécs, Jelenkor. 1994. 126-127. o. (Továbbiakban: EISZ.)

<sup>21</sup> *Im.* 10. o.

Elsősorban legfőbb filozófiai példaképére, John Deweyra hivatkozva fogalmazott úgy Rorty, hogy a pragmatizmust mind az univerzalizmus, mind a romantika alternatívájának kell tekintenünk:

„A pragmatizmus egyszerűen elveti a „legitimitás” gondolatát, amit az univerzalizták és a romantikusok egyformán segítségül hívtak, és rövidtávú hasznossággal helyettesíti azt. A pragmatista válasz Habermasnak a *Filozófiai diskurzus a modernségről*<sup>22</sup> című művében megfogalmazott dialektikus összegzésére az, hogy az univerzális érvényesség hangoztatása egyszerűen az interszubjektív megegyezés iránti szükséglet dramatizálásának egyik módja, míg a romantikus lelkesedés és mélység egyszerűen az újdonság, illetve a képzelőerő utáni igény dramatizálásának módjai.” (20-21. o.)

Rorty felfogása világos. Szerinte, akiknek ínyére van a természetfeletti „magasság” univerzalista, és az ugyancsak metafizikai „mélység” romantikus metaforája, azok úgy tekintenek a filozófiai vizsgálódásra, mint aminek kitüntetett célja a nagybetűs IGAZSÁG. Úgy gondolják, e vizsgálódás nem pusztán sikeres problémamegoldás, hanem valami olyasmi, ami áttörhet a dolgok igazságához. Olyan igazsághoz, ami az emberi szükségletektől és érdekektől függetlenül létezik. Rorty úgy gondolja, hogy ezek a filozófusok csupán szomorú kielégülést nyerhetnek egyre inkább fokozódó irrelevanciájukban.

Pécsi előadása azonban korábbi műveiben rögzített gondolatainak egyenes következménye. Nem csupán a metafizikai tradíció ellen harcol, hanem általában a múlt meghatározó szerepe ellen is. Ezt elsősorban az *irónia* eszközével hajtja végre, miközben abszolút *szolidaritást* vállal a jövővel. Ezalatt hangsúlyozza a jelen minden jelentős aspektusának *esetlegességét*. A következőket írja az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* című művében: „Az a gondolkodási irány, amely közös Blumenberg, Nietzsche, Freud és Davidson esetében, azt javasolja, próbáljunk meg elérni arra a pontra, ahol többé nem imádunk semmit, ahol semmit nem akarunk kvázi istenségnek tekinteni, ahol mindent – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk.”<sup>23</sup>

A késői Wittgenstein filozófiája alapján Rorty szerszámnak tekinti a mondatokat. A *Heideggerről és másokról* című esszékötetében írja: „A mondatok szerszámként való felfogásával Wittgensteinhez közelítünk nem pedig Heideggerhez és Derridához”.<sup>24</sup> Nyilvánvaló azonban, hogy a filozófiát általában szintén szerszámnak tartja, mivel a filozófiáról – több helyen – szótárként (*vocabulary*) beszél, és a szótár „szerszám”.<sup>25</sup> Úgy gondolom, Rorty legalább három szinten beszél szerszámról: 1. a mondatok szintjén; 2. az olyan eljárá-

---

<sup>22</sup> Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Bp., Helikon. 1998.

<sup>23</sup> EISZ 38.

<sup>24</sup> Richard Rorty, *Heideggerről és másokról*. Jelenkor, Pécs, 1997. 12. o. (Továbbiakban: Ehd.)

<sup>25</sup> Vö: EHD 19-20; 53-54; 59; 162 oldalakkal és EISZ 89. o.

sok szintjén, mint az irónia, szolidaritás, autonómia, metafora, stb.; és 3. a filozófia szintjén. Felfogása szerint, ezek a szerszámok – az esetlegességükből adódó kötetlenségük miatt – könnyen használhatók egy morálisan abszolút pozitív cél érdekében. Rorty ezen célja pedig a jelenleginél sokkal demokratikusabb, liberális társadalom létrehozása. Az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* című művében írja a következőket: „Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utánánál, és ugyanúgy kívánatos.”<sup>26</sup>

„Az „ideális liberális társadalmat összetartó társadalmi kötőerő alig több, mint a konszenzus arra nézvést, hogy a társadalmi szerveződés célja esélyt adni mindenkinek a legjobb képességei szerinti önteremtésre, és hogy ez a cél a béke és jólét mellett a bevett „polgári szabadságjogokat” is megköveteli. ... Ez egy olyan meggyőződés volna, amelynek semmiféle mélyebb alapja nincs annál a történelmi tapasztalatnál, hogy ha nem védjük meg a polgári liberális társadalom intézményeinek nevezett dogákat, akkor az emberek kevésbé lesznek képesek saját egyéni üdvükön dolgozni, saját magánjellegű önképüket megteremteni ... Egy ilyen ideális társadalomban a közügyek megvitatása a körül fog forogni, hogy (1) miként tartsuk egyensúlyban a béke, a jólét és a szabadság szükségleteit, ha a körülmények megkövetelik, hogy ezen célok valamelyikét föláldozzuk valamelyik másik érdekében, és (2) hogyan tegyünk az emberek számára egyenlővé az önteremtés lehetőségeit, hogy azután rájuk bízunk, kihasználják-e vagy elfecsérlik ezeket a lehetőségeket.”<sup>27</sup>

\*

Tökéletes filozófia természetesen nincs. Rortyé sem az. De úgy gondolom, Rorty gondolkodása sok tekintetben – első hallásra talán meglepő módon – együtt halad Gadamer filozófiai hermeneutikájával. Ha elfogadjuk a heideggeri-gadameri álláspontot, akkor azt a nézetet is vállaltuk, hogy *elvileg lehetetlen tökéletes interpretációt alkotni, beleértve a filozófiát is*. Így viszont – ahogy Rorty is több helyütt fogalmaz<sup>28</sup> – *kizárólag a narratív filozófia marad érdemleges lehetőségként*, amikor „objektíve igaz interpretáció” hiányában legfeljebb jó és jobb, illetve rossz és rosszabb interpretációkról beszélhetünk. A viszonyítás – és nem az értelmezés igazságának! – kritériumaiként csupán a jobb interpretáció átfogóbb mivolta, és a másik értelmezés levezethetősége fogalmazható meg.

Sőt, a történelmet illetően is radikálisan új nézet születik. Történelem nincs megértés és értelmezés nélkül, tehát kizárólag a heideggeri-gadameri érelemben vett *egzisztenciális dimenzióban* létezik. Gadamernél a történe-

---

<sup>26</sup> EISZ 14.

<sup>27</sup> EISZ 101-102.

<sup>28</sup> Vö: EISZ és pécsi előadások 2004. május 3-án és 4-én, stb.

lem a tradíciók szövedékeként felfogott hatástörténeti folyamat. E tradíciók azonban olyan – Rorty narratíváihoz hasonló – egzisztenciális *értelme-egészek*, amelyek saját jelentéshorizonttal rendelkeznek. A hatástörténeti folyamatként<sup>29</sup> felfogott *történelem* ebből adódóan ezen értelmeegészeknek, a horizontösszeolvadásként értett megértési aktusok általi közvetítettsége.

Más tekintetben is bizonyos összhangot fedezhetünk fel Gadamer nézetei és Rorty között. Egyrészt Gadamer szerint minden megértés másként értés,<sup>30</sup> tehát a tudás hegeli kumulációjáról még az összemérhető narratíváknál sem lehet szó, és így mindig el is vész valami az új interpretációknál. Másrészt a történelmet „motivációk végtelen szövedékeként” is jellemzi, amely „csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyenben”.<sup>31</sup> Innen nézve már egyáltalán nem olyan idegen Rorty gondolata a *nyelv, az én és a közösség* esetlegességéről!

Rorty felfogását bizonyára több szempontból lehet bírálni, lehet – és kell is – vele vitatkozni, de azon állítása nehezen tűnik cáfolhatónak, miszerint az egzisztenciál-ontológiai bűn nem előfeltétele a konkrét morális és jogi bűnnek. Ha ugyanis akár csak egy valaki bűnösnek érzi magát mondjuk sikkasztásban anélkül, hogy valaha is felismerte volna az eredeti választás elmulasztását, akkor az egzisztenciál-ontológiai bűn nem lehet az ontikus szintű morális, illetve jogi bűn előfeltétele. Rorty ezért joggal tekinti ezen ontológiai bűnfelfogást pusztán metafizikai reminiszcenciák érvényesülésének, a Lét fantomjának hajszolásával együtt.

Esetlegességünk megértésében fogant interpretációim szerint, a létkérdésen túl, Heidegger egész törekvése a *Lét és időben* csupán annyi, hogy az emberi létmódban rejlő egzisztenciális lehetőségek autentikus maximumát felmutassa. De ez egyetlen pillanatra sem jelentheti azt, hogy az autentikus létmód bármilyen tekintetben előfeltétele az inautentikus létmódnak! Azt hiszem, sokkal inkább a Szabadság különböző formáinak vég nélküli, burjánzó megvalósítására lenne szükségünk, mint a már létezőnek tekintett, nagybetűs Lét vagy Igazság fantomjának kergetésére.

---

<sup>29</sup> A hatástörténeti folyamatból természetesen nem tudunk kilépni, de ez nem jelenti teljes meghatározottságunkat. Befolyásolni képesek vagyunk helyzetünket a hatástörténeti folyamaton belül, még hozzá éppen relatív szabadságunk és a megértés miatt. Megértve bizonyos társadalmi-történelmi folyamatokat, azt is „tervezhetjük” meghatározott mértékig, hogy bizonyos hatásokhoz milyen körülmények közé kell kerülnünk.

<sup>30</sup> Vö: Gadamer: *Igazság és módszer*. Ik. (továbbiakban: IM) 211. o.: „Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*.”

<sup>31</sup> IM 260. o.