

A FILOZÓFUS, A FEGYENC ÉS A FOGDMEG: VÁLTOZATOK A LELKIISMERET KI-HÍVÁSÁRA

CSEJTEI DEZSÓ – JUHÁSZ ANIKÓ

Az, aki arra vállalkozik, hogy megírja a lelkiismeret fogalomtörténetét, igen nehéz fába vágja a fejszéjét. A nehézséget nemcsak az jelenti, hogy az alapterminusok – *συνείδησις*, *conscientia*, *Gewissen*, *conscience* – megléte és azok viszonylagos állandósága a legkülönbélebb szemantikai tartalmakkal telítődik, hanem még az is, hogy egyes modern világnyelvekben – ide lehetne sorolni egyebek között a franciát és a spanyolt – az idők során még külön terminus sem alakult ki a szóban forgó jelenség megnevezésére. Ami pedig a meglévő terminológiát illeti, a terminushoz hozzárendelhető jelentés olyan tág határok között mozog, melynek egyik legkezdetlegesebb, legnyersebb kiindulópontját a pusztán csak saját magam és másvalaki cselekvését kísérő *együttes* – azt valamiképp megítélő – *tudás* jelenti, ezt lehetne a fogalomhasználat jogosultságát lehetővé tevő *reflexió*s *minimum*-nak nevezni; a másik szélső pólusa pedig, mondjuk, Kant végsőkig kifinomított, szinte éteri tisztaságúvá párolt elképzelése a lelkiismeretről mint *belső bíróságról*: „Az emberben a *belső törvényszék* tudata, 'amely előtt gondolatai vádolják vagy felmentik egymást' a **lelkiismeret**.”¹ Hogyan lehet – egyáltalán lehet-e – ezt a jelentésbeli feszítávot áthidalni? Az említett szélső értékek – a köztük levő alapvető felfogásbeli különbség ellenére – mégis szolgálnak valamelyes támpontként; ennek alapján úgy fogalmazhatnánk, hogy – szigorúan *formális* értelemben – a lelkiismeret működését az a *mozgástér teszi lehetővé*, mely az emberi létezésben és gondolkodásban támadt *hasadás* révén alakult ki.² Magának e mozgástérnek a virtuális nagysága, illetve

¹ Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikája.” In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest: 1991. 554. o. (Berényi Gábor fordítása).

² Itt persze rögtön felmerül a kérdés, hogy vajon e hasadásnak milyen „szélesnek” („mélynek”) kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán beszélhessünk a lelkiismeret lehetőségfeltételéről; Friedrich Zucker nem utolsósorban épp annak alapján vonja kétségbe a „tulajdonképpen” lelkiismeret meglétét az antikvitásban, hogy „az antik érzület számára a lelki élet konfliktusos jellegéhez mindig valamilyen folt, szeplő tapadt.” In: *Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum*. Verlag von Gustav Fischer, Jena: 1928. 16. o. A benső meghasonlottság megítélése körüli ingadozást az antikvitásban jól példázzák Arisztotelész megfogalmazásai: a *Nikomachoszi etika* egyik helyén azt írja, hogy „aki képtelen a megbánásra, az

kitöltésének konkrét módja azonban már tartalmi implikációkat von maga után, így az elvi meghatározás nehézségekre ütközik.

Fogalomtörténeti szempontból a lelkiismeret ábrázolásának, elemzésének egyik legállandóbb jegye a *szinguláris* jelleg; a lelkiismereti megítélés esetén az egyén az esetek túlnyomó részében *a maga saját* – végrehajtott vagy elgondolt – tetteivel szembesül, azokkal szemben foglal állást. Saját magunk – tetteink, gondolataink – megítélésének, önmagunk „bíróvá” tételének szanktifikálása, valamilyen isteni autoritással való felruházása már az antikvitásban megfigyelhető, főként Cicero és Seneca írásaiban; utóbbi pl. 41. levelében ezt írja: „szent szellem lakik bennünk, jó és rossz tetteinknek megfigyelője és strázsája.”³ S ez a tendencia, mondanunk sem kell, a keresztény éra eljövételével még inkább felerősödött; a keresztény ember számára a lelkiismeret lényegileg magában foglalja az Istenről való együtt-tudást, a róla való kísérelő tudatot is: ennek klasszikus megfogalmazását nyújtják Pál apostol szavai: „Csak azzal dicsekedhetünk, amiről lelkiismeretünk tanúskodik: hogy Istennek tetsző módon, szentül és őszintén, nem evilági értelemben bölcsen, hanem Isten kegyelmében éltünk ...”⁴ Vagy egy másik szöveghely is, ismét Pál szavaival: „Testvérek, férfiak! Mind a mai napig teljesen tiszta lelkiismerettel éltem az Isten színe előtt.”⁵ S e gondolat visszhangzik tovább Augustinus írásaiban, aki azt állítja, hogy a *conscientia* azt az együttes tudást is magában foglalja, hogy Isten a maga részéről együttes tudója a lelkiismeret titkainak (*secreta* vagy *arcana*, ill. *abyssus conscientiae*).⁶ Az alapképlet azonban mindvégig megőrzi a szigorúan szinguláris jelleget: az Önmaga egyedülként áll szemben saját tetteivel, s végső fokon még Isten szemén át is önmagára tekint. Ez a szerkezeti alapvonás vezethet el bennünket – mint valami határértékhez – annak a kérdésnek a feltételéhez, ami gyakorta megjelenik a fenomenológusoknál: vajon egy, a Földön egyedülként létező ember esetében lehetne-e a lelkiismeret meglétéről beszélni? A fentiek alapján erre inkább igenlő válasz adható.

Bennünket azonban a lelkiismeret jelenségének egy másik oldala érdekel, pontosan az, ami a fogalomtörténeti traktátusokban többnyire másodlagos szokott maradni; milyen szerepet játszik a *másik*, a *többi* ember a lelkiismeret megformálódásában? Vannak-e, és ha igen, melyek a lelkiismeret

gyógyíthatatlan”, (1150a 22) egy másik helyen viszont az áll, hogy a becsületes ember „a megbánást úgyszólván nem ismeri” (1166 a 29). In: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, Budapest: 1971. 188. és 244. o. (Szabó Miklós fordítása).

³ Seneca: *Erkölcsei levelek*. Európa Könyvkiadó, Budapest: 1975. 122. o. (Kurcz Ágnes fordítása).

⁴ 2 Kor, 1, 12.

⁵ ApCsel, 23, 1.

⁶ Vö. a „Gewissen” szócikket In: *Historisches Wörterbuch de Philosophie*. Schwabe Co. Verlag, Basel-Stuttgart: 1974. III. kötet, 580. o.

interszjektív vonatkozásai? Hogyan viszonyul a lelkiismeret a tömegléthez, ahhoz a fenyegető, az egész földkerekséget beborító hatalomhoz, mely talán a legnagyobb veszélyt jelenti nemcsak a lelkiismeret működésével, hanem annak pusztá létével szemben? Ebből a szempontból a kérdés jóval egyszerűbb képet mutat. Ismereteink szerint Cicero volt az első egyike, akinél ez a vonatkozás kap hangsúlyt; azt írja, hogy „vannak, akiket a sokaság hírneve és ítélete irányít (fama et multitudinis iudicio moventur),” velük ellentétben azonban „a saját lelkiismeretem többet jelent, mint az összes ember fecsegése (mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo)”.⁷

A későbbiek során ez a kérdés mindvégig háttérben maradt, és a figyelem csak a modern tömegtársadalmak kialakulásával fordult ebbe az irányba. Ha eltökintünk Schopenhauernek ide vonatkozó – s részvétetikájából következő – néhány megjegyzésétől, azt mondhatjuk, hogy a szinguláris lelkiismeret és a tömegvilág viszonyának elemzésében a döntő lépéseket a modernitás két nagy kritikusa, Nietzsche és Freud tette meg. Azonban mindkettőjük felfogására egy sajátos hermeneutikai „geller” jellemző, amennyiben felismerik azt, hogy a modernitás korában a lelkiismeret tartalmi és genealógiai szempontból – némiképp kontúrosan fogalmazva – nem a tömegvilágból való kiszólitottság instrumentuma, hanem épp az abba való belekényszerítés – ha úgy tetszik, az egyöntetűvé tévő szocializáció – fondorlatos eszköze. Mivel előadásunk éppenséggel az általuk képviselt felfogás ellenkezőjét kívánja hangsúlyozni – vagyis azt, hogy a lelkiismeret pontosan a tömeglétből való ki-hívás ontológiai vehicula –, talán nem fölösleges, ha nézeteiket röviden reprodukáljuk.

A lelkiismeret eredetéről és mibenlétéről szóló legrészletesebb elemzés Nietzsche részéről, mint köztudott, *A morál genealógiájához* második értelkezésében található. Azonban épp a számunkra fontos szempont, az interszjektív-társadalmi momentum már jóval korábban, az *Emberi, túlságosan is emberi* lapjain is megjelenik: „A lelkiismeret tartalma. Lelkiismeretünk tartalma mindaz, amit a gyermekkor éveiben alap nélkül és rendszeresen követeltek meg tőlünk olyan személyek, kiket tiszteltünk vagy akiktől féltünk. (...) A lelkiismeret forrása az autoritásokba vetett hit; vagyis a lelkiismeret nem Isten hangja az emberben, hanem néhány másik ember hangja az emberben.”⁸ Ezekben a sorokban megy végbe a lelkiismeret megfosztása a transzcendencia girlandjaitól, annak jótékony értelemben vett prózaivá tétele; más kérdés a transzcendencia magyarázatszerű újramegjelenése az elemzés végén, ami mind Nietzsche, mind pedig Freud gondolatmenetében fellelhető.

Genealógiai szempontból a lelkiismeret Nietzsche számára egyértelműen betegség: „A rossz lelkiismeretet” – a jelzőről még később is lesz szó – „súlyos betegségnek tekintem, amelyet az ember az általa valaha megélt

⁷ Cicero, *Att.* XII, 28, 2.

⁸ Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. II. KSA 2, 586. o.

legnagyobb változás során 'kapott meg' – ez a változás az volt, amikor rádőbbsent, hogy végérvényesen bezárta önmagát a társadalom és a béke korlátai közé.⁹ A lelkiismeret e szerint valóságos *karantén*, melybe az embert nem mások zárták be, hanem ő maga saját magát. De vajon miért *volt szükség* erre az önbezárulkozásra? Azért, mert e nélkül az ember túlságosan zabolátlan, féktelen és kiszámíthatatlan lény volt, aki minden korlátozás nélkül kiélhette agresszív ösztöneit, aki tehát – egy szóval kifejezve – *szabadnak* mondhatta magát. „Az ellenségeskedés, a kegyetlenség, a szilaj harcikedv, a rombolás, az agresszivitás ösztöne, a rajtaütés, zavarkeltés vágya – és mindez azzal az emberrel fordul szembe, akiben élnek ezek az ösztönök: ez a 'rossz lelkiismeret' eredete.”¹⁰ Az embernek tehát – marxi kifejezéssel élve a pusztulás terhe mellett – kordába kellett zárnia magát, hogy ez által kiszámítható, szabályszerű, az emberi együttélés számára *ígéretet* tenni és azt betartani tudó, *felelősséggel bíró* lény legyen. Ez Nietzsche megítélése szerint kettős következménnyel járt; az indulatok, ösztönök ereje – immáron a puszta bensőbe helyezve – egyáltalán nem csillapodott, legfeljebb csak azok iránya változott meg: ettől kezdve az őket fogva tartó én ellen fordultak, mintegy rajta állva bosszút fogságba vettetésükért, s ezzel csak elmélyítették annak rejtett büntudatát: „Most már értjük: ebben az erőszakkal lappangóvá tett *szabadságösztönben*, ebben az elnyomott, lefojtott, a belső világba bebörtönzött, csak önmagától kielégülő, önmagán bosszút álló szabadság-ösztönben és csakis ebben van a *rossz lelkiismeret* eredete.”¹¹ Ami azonban egyik oldalon mardosó gyötrelmekhez, öngyűlölethez vezetett, a másikon lehetővé tette a többi emberrel való együttműködést, a kiszámíthatóságot: „milyen készséges és jóindulatú hozzánk mindenki abban a pillanatban, amint mi is pontosan azt csináljuk, amit *bárki más*, és csak úgy hagyjuk a maguk módján menni a dolgokat, mint *bárki más!*”¹² A mi témánk szempontjából az utóbbi momentumnak van igazán jelentősége; Nietzsche gondolatait úgy értelmezzük, hogy a „jó” lelkiismeret voltaképp pszichikai kísérőjelensége az ember homogenizáló szocializálásának, *hasonításának*, a szó eredeti értelmében vett *idom-ításának*. A „rossz” lelkiismeret pedig annak a jele, hogy ez a hasonulás, idomulás – belülről nézve – milyen fogyatékosan ment végbe *eddig*, milyen feszítő benső kint, gyötrelmet okoz *még*.¹³ Így nézve a lelkiismeret

⁹ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap Kiadó, Budapest: 1996. 95. o. (A továbbiakban: MG.) (Romhányi Török Gábor fordítása).

¹⁰ MG. 96. o.

¹¹ MG. 99. o.

¹² MG. 111. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D és J. A.)

¹³ A távolabbi következményeket Nietzsche az alábbi módon rögzíti: „(...) a legrégebbi 'állam' ennek megfelelően iszonyatosan zsarnoki volt, mindent szétlapiító, kíméletlen gépezetként munkálva meg a félig állati sorban élő nép nyers-

– különösképp a „jó” lelkiismeret – nem egyéb, mint az engedelmeskedő hordaállat kitenyésztesének, társadalmi féken tartásának, legvégső fokon a *szabadság megszüntetésének* nélkülözhetetlen eszköze. Ebben a konstrukcióban már nincs nyoma a lelkiismeretnek mint az autonóm személyiség legfőbb morális instanciájának, hanem éppenséggel a társadalmi kényszerítés, az eltömegesítés eminens eszközévé vált. Valójában *éppen ezért* tulajdonított neki oly nagy jelentőséget a vallás; „jó” lelkiismerettel bírni e szerint a tömegtársadalmakban nem azt jelenti, hogy mintegy feddhetetlenül, tisztán állunk önmagunk előtt, hanem épp az ellenkezőjét: annak jóleső érzését, hogy *nem különbözünk*. Ez tehát a „jó” lelkiismeret – a társadalmi beszabályozás – végső fokon pedig a kiszámítható alávetettség – formájában.

Az igazsághoz hozzátartozik persze az is, hogy Nietzsche egy egészen másfajta értelemben is beszél „jó” lelkiismeretről; ami illik, illeszkedik az ő értékrendjéhez, mintegy leképezi azt. Ilyen szempontból igaza van az egyik kommentátornak: „A lelkiismeretet mindeddig csak mint korlátozó, rossz lelkiismeretet fogták fel. Genealógiájában ezért Nietzsche arra tesz kísérletet, hogy – mintegy az evolúciós-biológiai perspektíva segítségével – a rossz lelkiismeret mögé kerüljön, és annak eredeténél egy megszabadító, jó lelkiismeretet, annak egyfajta természetes állapotát gondolja el.”¹⁴ Ez a magyarázata annak, hogy a II. értekezés 2. §-ában – mintegy a rossz lelkiismeret egész genealógiái fejtegetését megelőzően – röviden vázolja ezt.

Mely vonások jellemzik akkor a „jó” lelkiismeretet? Nietzsche a megvalósulás feltételét „a *független egyén* (szuverén individuum)” kialakulásában pillantja meg, „aki csak önmagához hasonlít, a közerkölcstől újra megszabadult, autonóm, erkölcs fölötti egyén, (...) röviden szólva, a saját, független, tartós akarattal rendelkező ember, aki *képes ígérni...*”¹⁵ Újból eljutottunk tehát az *ígérni képességhez*; csak hogy ez most nem a félelem, a lehetséges megtorlástól való rettegés – mely az ígélet esetleges be nem tartása esetében könyörtelenül lesújt rá –, egyszóval a társadalom általi alávetett kiszolgáltatottság folyamánya, hanem épp ellenkezőleg, a *túlradó erőből*, a *szuverén szabadságból* ered. Ez az ember nemcsak *képes* ígérni, hanem – erejéből, rendíthetetlen akaratából eredően – *mer* is. Ez a szabad, autonóm személy – a „jó” lelkiismeret hordozója – nem *elszenvedője*, hanem *teremtője* az interszubjektív-szociális viszonyoknak; a többieket saját magához mérve *érdemesíti* arra, hogy milyen módon viszonyuljon hozzájuk. A nietzschei értelemben vett „jó” lelkiismeret nem megalapozása és betetőzése, hanem éppenséggel *tagadása* a tömeglétnek: „A ’szabad’ embernek, egy

anyagát, nem csupán engedelmessé és jámborrá téve az embereket végül, hanem bizonyos módon meg is *formálta* őket.” MG. 98. o.

¹⁴ Werner Stegmaier: *Nietzsches „Genealogie der Moral”*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1994. 132. o.

¹⁵ MG. 62. o.

hosszú távú, rendíthetetlen akarat birtokosának e birtokban van az *érték-mérője* is: önmagát véve alapnak tekint másokra, tisztel vagy megvet;”¹⁶

Míndehhez azonban hozzá kell fűznünk azt, hogy a „jó” lelkiismeretnek ez a programja, melynek kikerülhetetlen alapja a *szabad aszocialitás*ban rejlik, csakis a sajátos nietzschei értékrenden belül képzelhető el; ettől eltekintve és egyébként a „rossz” lelkiismeret a tömeqlét által kiváltott öngyűlölet folyamánya, a „jó” lelkiismeret pedig az az öröm és megelégedettség, amit a tömeqlétbe való kikalkulálható belesimulás kelt.

Nézzük meg ezek után azt, hogy miképp fest ugyanez a problémakör Freud esetében! A lelkiismeret problémaköre természetesen a pszichoanalízisben is igen összetett; számunkra most az a vonatkozás fontos, hogy milyen összefüggést mutat a társadalmi vagy tömeqléttel.

A *Rossz közérzet a kultúrában* című tanulmányában Freud megállapítja, hogy „a lelkiismeret kezdetben egy agresszió elfojtásával keletkezett, és további alakulásában új, hasonló elfojtások következtében fokozódott.”¹⁷ Vagyis a kiindulópont közeli párhuzamot mutat Nietzsche elképzelésével;¹⁸ adva van tehát egy lény, aki olyan hajlamokkal, ösztönökkel rendelkezik, melyek közvetlen kiélése másoknak kárt okozna – beleértve ebbe mások életének elvesztését is. Ezeknek az ösztönöknek a teljes körű és maradéktalan megszüntetésére, kiiktatására természetesen nincsen lehetőség; így marad az agresszív ösztönök kiélésének tiltása, meggátlása, vagy – ami ezzel gyakorlatilag egyenlő – azok irányának visszafelé fordítása: „Az agresszió introjiciálódik, bensőségessé válik, voltaképpen azonban oda jut vissza, ahonnan jött, tehát a saját én ellen fordul.”¹⁹ Ez teremti meg Freud szerint annak lehetőségét, hogy az agressziós ösztönökkel megszállt lényben egy olyan felsőbb instancia képződjék, amely parancsoló erőként lép szembe magával a saját énnel is; mint ismeretes, ezt nevezi Freud *felettes énnel*, melyet egyúttal a születőfélben levő *lelkiismeret* fészkének tekint. Az én egyik része „mint felettes én áll szemben a többivel, és most mint *'lelkiismeret'* az énnel szemben ugyanazt a szigorú agressziós készséget fejt ki, melyet az én *szívesen más idegen individuumokon* elégített volna ki.”²⁰ Ha figyelmesen megnézzük e sorokat, az olvasható ki belőlük, hogy az ún. „lelkiismeret” kialakulásánál más személyek – azok védelme, tágabb értelemben a hozzájuk való alkalmaz-

¹⁶ MG. 62. o.

¹⁷ Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. (A továbbiakban: RKK.) Kossuth Könyvkiadó, Budapest: 1992. 82. o. (Linczényi Adorján fordítása).

¹⁸ Nietzsche és Freud lelkiismeret-konceptiójának hasonló és eltérő vonásaival behatóan foglalkozik Reinhard Gasser: *Nietzsche und Freud* című monumentális monográfiájában (Walter de Gruyter, Berlin – New York: 1997. 295-312, 366-370, 441-445, ill. 585-593. o.).

¹⁹ RKK. 74-75. o.

²⁰ RKK. 75. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

kodás, *idomulás* – legalább olyan jelentős – ha nem jelentősebb – szerepet játszik, mint a saját cselekedetemre irányuló elvont, morális reflexió. A lelkiismeret végső soron Freud esetében sem más, mint *benső igazolása, szanktifikálása egy külső közegben, a többi ember közegében végbemenő magatartási sémának*. Sőt, Freud még egy további lépést hátrál, még inkább „visszamegy” a lelkiismeret genealógiájában, amennyiben a lelkiismeret megformálódásának hátterében működő félelmet először külső tekintélyhez, külső hatalomhoz köti: „A következő volna az időbeli sorrend: mindenekelőtt az ösztönlemondás a *külső tekintély* agressziójától kialakult félelem miatt (...), ezután a *belső tekintély* létesítése, ösztönlemondás a tőle táplált félelem következtében, a *lelkiismereti félelem*. (...) A lelkiismeret agressziója konzerválja a tekintély agresszióját.”²¹ Bármilyen erősen „bensőiesíti” is a lelkiismeret a félelmet, az – Freud kifejezésénél maradván – elsősorban és alapvetően „szociális félelem”, *mások* – a külső autoritás: előbb a család, később pedig a társadalom²² – büntetésétől való félelem, ha nem cselekszünk *másokkal* szemben úgy, ahogyan azt *mások* elvárják. Sőt, ezen a ponton még egy harmadik interszjektív elemet is felfedezhetünk – s a legnagyobb különbséget Nietzsche és Freud koncepciójában talán ez jelenti –, ez pedig immáron maga a félelem hátterében működő lelki instancia, ami Freud elméletében a végső: a libidinózus összetevő, a közösség *szeretetének* elvesztése miatti félelem. Az idegen befolyás, ami „könnyen felfedezhető gyámoltalanságában és *másoktól* függésében, leginkább úgy jellemezhető, mint félelem a szeretet elvesztésétől.”²³ Bárhol is bolygatjuk meg a lelkiismeret jelenségét, szinte azon nyomban belebotlunk a szocialitás fenoménjébe.

Az eddigiek során eljutottunk odáig, hogy a Freud elmélete szerint az emberi bensőben kialakuló *lelkiismeret* alapvetően annak a *felettes énnék* a műve, mely – a bűntudat kialakítása, a büntetés kilátásba helyezése, a szankcionálás stb. révén – alapvetően előmozdítja az egyén szocializálását, a sokaságba való *beilleszkedését*, az ahhoz való *alkalmazkodást*. Freud azonban nem elégszik meg ennyivel; egy másik írásában (*Tömegpszichológia és én-analízis*) olyan momentumokra lelhetünk, melyek további adalékokkal szolgálnak a tömegképződés és a lelkiismeret között fennálló szoros kapcsolat igazolásához.

Freud ebben a tanulmányában is visszatér ahhoz a korábbi – és mint láttuk: későbbi – munkáiban is gyakorta említett tételhez, hogy a lelkiismeret a felettes énből – más megfogalmazásban: az éndeálból – működő instancia: „Úgy neveztük ezt, hogy ’éndeál’, és elmondtuk, hogy feladata a önmegfigyelésben, a morális lelkiismeretben, az álmok cenzúrázásában és az elfoj-

²¹ RKK. 80. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D és J.A.)

²² Vö. ezzel kapcsolatban: „Zur Einführung des Narzißmus” című írását. In: Sigmund Freud: *Das Ich und das Es, und andere metapsychologische Schriften*. Ficher Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main: 1986. 37. o.

²³ RKK. 76. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

tás befolyásolásában rejlik.”²⁴ No mármost, a tömegképződés szempontjából döntő fejlemény épp az, hogy az énídeál helyébe egy Vezér lép, aki épp személyében teszi lehetővé, hogy általa számos egyén valamilyen tömeggé szerveződjék: „Az ilyen elsődleges tömeg olyan egyénekből áll, akik az énídeáljuk helyére egy és ugyanazt a tárgyat állították, és ennek következtében énjükben azonosultak, identifikálódtak egymással.”²⁵ Ez viszont azt jelentené, hogy a lelkiismeret – mint korábban a felettes énbén introjiciálódott benső hatalom – gyakorlatilag kikerül az egyén illetékességi köréből, újból egy hozzá képest idegen hatalom „ragadja magához”. Ebben az értelemben bizonyos *archaizálódási* folyamatról is beszélhetnénk, hiszen nem más történik, mint egy korai, archaikus állapot visszaállítása; Freud ezért is állítja párhuzamba a tömeget az archaikus őshordával.

Kissé leegyszerűsítve úgy fogalmazhatunk, hogy e pillanattól, ettől a transzformációtól kezdve a vezér lesz a tömeggyén lelkiismeretének igazi birtoklója, irányítója. Ami már az ún. implicit tömeg – vagyis a társadalom, a szocialitás – esetében is hatékony hipotézis volt, hatványozottan érvényesül az explicit, tényleges tömeg esetében. A vezér – mint az ősapa modernkori reinkarnációja – legfőbb letéteményese lesz annak, amit jobb esetben is csak lelkiismeret-pótléknak nevezhetünk. Az, hogy az egyén ilyen értelemben megszabadul a *személyes* lelkiismeret, a felelősségérzet terhe alól, voltaképpen megkönnyíti a létezését, hiszen felmenti a személyes döntések, állásfoglalások nyomasztó súlya alól. Ilyen összefüggésben beszél Freud a tömegpszichológiával kapcsolatban „a tudatos személyiség eltűnéséről”.²⁶ Más megfogalmazásban: „az egyén földja énídeálját, és azt a vezérben megtestesülő tömegideálra cseréli.”²⁷

Jelen összefüggésben nem térünk ki a tömeglét kiépülésének egyéb elemeire (libidinózus kapcsolat a vezérrel, ill. a szintén erre épülő identifikáció a tömeg tagjával, a korábban kötött ösztöngátlások felszabadulása stb.) A fentiek alapján inkább azt a fontos végkonklúziót kell kimondanunk, hogy *Freudnál – csakúgy, mint (nem a „jó” lelkiismeret, hanem az ún. „jók”, vagyis a nietzschei értékrend értelmében a „hitványak” lelkiismerete) Nietzsche elméletében – a lelkiismeret nem a szabad, morálisan autonóm személyiség egyik legmagasabb rendű megnyilvánulási formája, hanem éppenséggel az egyén leigázásának, társadalmi gúzsba kötésének, eltömegesítésének egyik legfőbb instanciája.* A lelkiismeret a tömeglétnek nem korrekatívuma, hanem korrelatívuma. Végző soron ezért kap a lelkiismeret – mint

²⁴ Sigmund Freud: „Tömegpszichológia és én-analízis.” (A továbbiakban: TÉA.) In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások. Sigmund Freud művei V.* Cserépfalvi kiadása, 1995. 220. o. (Pártos Zoltán és Szalai István fordítása).

²⁵ TÉA. 225. o.

²⁶ TÉA. 231. o.

²⁷ TÉA. 236. o.

ahogy azt mindkét gondolkodó kimutatja – erős *vallási* szentesítést; vagyis nem azért, mert ez a szabadsághoz, az autonóm gondolkodáshoz segíti hozzá az egyént, hanem pontosan azért, mert annak rabigába döntését, tömegléte taszítását segít teljessé tenni.

Nézetünk szerint ezzel a gondolatmenettel Nietzsche és Freud zseniális módon rátapintott a modern tömegtársadalmak működési mechanizmusának egyik titkára, a lelkiismeret kilúgozó „elaltatására”. A *személyes* lelkiismeret megléte veszélyes instancia, olyan robbanási potenciál van benne felhalmozva, mely adott esetben a fennálló rend elutasítását, sőt megszüntetésének akarását is magában foglalja; „kioltása” ezért célszerű, de nem direkt, represszív módon, hanem kerülő úton, két lépés megtételével:

1. Az autonóm személyiségnek mint a személyes lelkiismeretet hordozó lehetőségfeltételnek a kiiktatása.

2. Magának a lelkiismeretnek rendszerstabilizáló tényezővé stilizálása, úgy, ahogyan azt Nietzsche és Freud genealogikusan, ámde a jövőre kivetítve is előre jelezték; a lelkiismeret, represszív erővé téve, nem ki-szólít a rendből, hanem épp ellenkezőleg, beletaszít abba, amennyiben előmozdítja a tömeglétebe való betagozódást, a hozzá való idomulást.

Ezt a tételt az alábbiakban a „visszajáról” szeretnénk igazolni; a modern tömegtársadalom kritikusai az egyén felszabadítása kapcsán épp a lelkiismerethez apellálnak, mint legfontosabb instanciához, így pl. Jaspers, aki főműve (*Filozófia*) második kötetében az alábbiakat állapítja meg: „A lelkiismeretben egy olyan hang beszél hozzám, mely én magam vagyok.”²⁸

Ezen a téren azonban a legnagyobb horderejű vállalkozás kétségkívül Heidegger nevéhez fűződik, aki a *Lét és idő* második szakaszában beható vizsgálat alá vetette a lelkiismeret fenomenáját. Jelen összefüggésben azonban nem a heideggeri lelkiismeret-fogalom elemzése lenne a cél, hanem annak kimutatása, hogy az abban elhangzottak hogyan előlegeződnek meg, ill. miképp állíthatók párhuzamba a lelkiismeret egyik korábbi klasszikus irodalmi megszólaltatásával, Victor Hugo *A nyomorultak* című monumentális regényével. A párhuzamba állítás annál is inkább indokolt, mert a romantika már akkor az átlagos mindennapiság esküdt ellensége volt, amikor az még meg sem született. Hely- és időszűke miatt itt most teljes körű elemzést nem lehet végezni, mindössze a főbb pontok egybevetése a cél.

Heideggernek a lelkiismerettel kapcsolatos mondanivalója három alap-probléma köré csoportosítható. Ezek: a lelkiismeret *előfeltételei*, *előzményei*, aztán annak *mibenléte*, végül pedig annak *folymányai*.

I. A lelkiismeret *előfeltételei*, *előzményei*: ehhez a legfőbb támpontot a *Lét és idő* lelkiismeretről szóló fejezetének nyitómondata képezi: „A jelenvaló lét

²⁸

Karl Jaspers: *Philosophie* II. Verlag von Julius Springer, Berlin: 1932. 208. o.

tulajdonképpen lenni-tudását keressük, melyet ő maga tanúsít egzsztens lehetőségében.”²⁹ Vagyis nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy a tulajdonképpeniség, a hiteles emberi létezés *hogyan működik*, hogyan *realizálható* a jelenvalólét *tényleges* életkörülményei közepette.

Az a létezőmód, melyben az ember élete többnyire és legfőképp folyik, az *átlagos mindennapiság* világa. Erre – sok minden egyéb mellett – a világba való körütekintően gondoskodó és gondozó belesüppedés, a választás nélküli sodródás, a tulajdonképpeni gondolkodás nélküli belebutulás jellemző. Ha Heidegger a tulajdonképpeni lenni-tudásnak a maga egzsztens lehetőségében való tanúsítását firtatja, akkor voltaképp arra keresi a választ, hogy miképpen szólíttathatunk ki ebből a lebutító körforgásból? Alanyközpontúan fogalmazva: miképp szakíthatjuk ki Önmagunkat a mindennapi létezés akárki-Önmagájából? Döntő kérdés előtt állunk: az emberlétnek valamiképp ki kell szakadnia az akárki fecsegéséből, lármájából, kétértelműségéből. A feladat nagyságát Heideggernek egy félmondata jelzi: „önmagának kell önmagát visszahoznia.” Igen ám, de ehhez *előbb*, „először meg kell találnia magát, önmagát, aki az akárkire *hallgatva* nem hallotta meg és nem is hallja meg önmagát.”³⁰ Ez pedig csak úgy mehet végbe, ha bizonyos értelemben már a megtalálást *megelőzően* rendelkezünk önmagunkkal.

Ezen a ponton kapcsoljuk be az elemzésbe a szépirodalmi szálakat, *A nyomorultakat*, mégpedig nemcsak egy, hanem két főszereplő, Jean Valjean és Javert vonatkozásában, merthogy a maguk módján mindketten önmaguk megtalálásának – s ezáltal a lelkiismeret felfedezésének – útjára lépnek.

Az induló lépéseknél érdemes a Heidegger kapcsán felvetett kérdést rájuk vonatkoztatva újjólag feltenni: hogyan szerezheti vissza az önmaga önmagát, ha ennek tulajdonképpen az az előfeltétele, hogy már előzetesen meglegyen benne az önmaga? Hugo Jean Valjean kapcsán az alábbiakat írja: „Újjáformálhatja-e a sors a lelket, és ha a sors rossz, lehet-e rossz a lélek is? Vajon egy aránytalan sorscsapás súlya alatt elnyomorodhat-e a szív, válhat-e gyógyíthatatlanul torzzá és gyengévé, mint a gerincoszlop, ha túlságosan alacsony bolthajtás alatt kell görnyedeznie? Nincs-e minden emberi lélekben, nem volt-e Jean Valjean lelkében is egy isteni eredetű ősi szikra, amely olthatatlan ebben a világban s halhatatlan a túlvilágban, amely a jó hatására fejlődhet, éledhet, föllángolhat, tündökölhet, s amelyet a rossz sohasem képes egészen kioltani?”³¹

²⁹ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Második, javított kiadás. (A továbbiakban: LI.) Osiris Kiadó, Budapest: 2001. 310. o. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István fordítása).

³⁰ LI. 314. o.

³¹ Victor Hugo: *A nyomorultak*. I-II. (A továbbiakban: NY.) Európa Könyvkiadó, Budapest: 1987. I. kötet, 118. o. (Lányi Viktor, Révay József és Szekeres György fordítása).

Leszámítva a leszámítandókat: azt, amit a regényíró „isteni eredetű ősi szikrának” nevez, filozófiai nyelven *a priori*-nak nevezik. Így tehát az Önmaga „kinyerése” a világba-vezettség állapotából csak azért lehetséges, mert nem *utólag* teszünk szert rá, hanem – formálisan legalábbis – *eleve* rendelkezünk vele, akár úgy, mint az embert *a priori* megillető léthatározmánnyal, akár pedig úgy, mint „isteni eredetű ősi szikrá”-val.

Nézzük meg ezek után közelebbről azt, hogy miként is festett e két szereplő esetében az a mindennapi világ, melybe belebutulva, annak foglyaként, fegyenc-létre kárhóztatva mi is élünk.

Jean Valjean egyszerű, tanulatlan paraszt volt, akit fiatal fiúként egy darab kenyér ellopása miatt összesen 19 évnyi gályarabságra ítélték. Kezdetben – még elítéltetése előtt és jó ideig az alatt is – úgy élt a világba belekábulva, mint ahogyan mi élünk, mi, fegyencruhát és azonosító számot külsőleg nem viselő, kései leszármazottai: akárkiként, beleveszve, feloldódva a mindennapi világban-benne-létben. Ebből a belevezettségéből próbál meg ez a fegyenc valahogyan kikeveredni – a maga eszére (Önmagájára) támaszkodva –. „Jean Valjean, mint mondtuk, tudatlan volt, de nem ostoba. Pislákolat benne valamelyes, természet adta fény.” (Épp talán annyi, mint a délutáni brazil szappanoperák nézésébe beleszürkült közemberben.) „A szerencsétlenségből is származik világosság; ez fokozta azt a halvány napsütést, mely elméjében derengett. A botütések alatt, a láncok közt, a sötétzárkában, a fáradalmas robotban, a gályára tűző nap perzselő forróságában, a fegyencek deszkapriccsén lelkiismeretét vizsgálta és gondolkozott.”³²

Heidegger azt fejtegeti, hogy a fecsegés, a nyilvánosság lármája, a mindennapiságba való belevezettség körülményei közepette – Önmaga-akárkiként – többnyire azonosulunk is ezzel az akárkivel; képtelenek vagyunk átlátni, keresztülátlátni azon a világon, melynek foglyai, rabjai vagyunk. Akárcsak Jean Valjean. Csak persze számára a mindennapiság nem brazil szappanoperát, kibeszélő show-t, gagy műsorokat jelentett, hanem valami mást. „Gyarló természetének és meggyötört értelmének beteges észleletein keresztül úgy érezte, hogy valami szörnyűség nehezedik rá. Sűrű és fakó félhomályban vándorogott, s valahányszor megfordult és fölpillantani próbált, mindannyiszor félelemmel vegyes düh fogta el, mert rettentő meredélyek közt, beláthatatlan magasságban törvények, előítéletek, emberek és tények ijesztő zsúfoltságát látta maga fölött; körvonalait nem tudta megkülönböztetni, rengeteg tömegével megrémítette, s ez egészében nem volt más, mint az a csodálatos piramis, amit úgy hívunk: civilizáció.”³³

Nézzük meg ezután, hogy miként állt össze ugyanez a mindennapi világ a rendőrfelügyelő, Javert számára. Az, ami Jean Valjean *fölött* kiismerhetetlen

³² NY. I. 115. o.

³³ NY. I. 121. o.

káosznak, áttekinthetetlen kavardásnak tűnt, Javert számára maga volt a törvényekbe, intézményekbe, előírásokba foglalt, tökéletes formában megtesztelt rend: „Eddigél mindaz, amit maga fölött látott, tiszta, világos áttetsző volt; semmi bizonytalanság, semmi homály; semmi, ami ne lett volna meghatározva, elrendezve, összefűzve, pontosan, szabályosan körülhatárolva, megállapítva, lezárva, előre látva; a hivatalos tekintély sima lapály volt, rajta semmi lejtő, előtte semmi meredély, Javert mindig csak *alant* látta az ismeretlen. A szabálytalan, a váratlan, a hirtelen megnyíló káosz az örvénybe zuhanás lehetősége, mindez csupán az *alsó* régiók, a lázadók, a gonosztevők, a nyomorultak ügye volt.”³⁴

Látható, hogy a mindennapi világ helyrajzi elrendezése, topológiája Javert esetében szöges ellentéte a volt fegyencének.

Kérdés most az, hogy van-e olyan instancia – s ha igen, melyik az –, ami képes felfeszíteni az akárki mindennapiságának e boltozatát, amikor is a mindennapiság világa alapvetően *megrendül*? Hugo mindkét esetben a gondolkodásban – mégpedig mindkét főhőse esetében a kinnal-keservvel kiküzdött *személyes* gondolkodásban pillantja meg ezt az instanciát. Azt a folyamatot, melynek során Jean Valjean a maga tompa értelmével megpróbálja kiverekedni magát e nyomasztó teher alól, a gondolkodásnak azt a módusát, mely a későkapitalizmus – mit késő kapitalizmus? *örök* kapitalizmus! – mindennapisága között őrlődő, ám attól megszabadulni igyekvő ember gondolkodására jellemző, Victor Hugo csodálatos pontossággal adja vissza: „Ha a kölesszem a malomkő alatt tudna gondolkozni, az gondolhatná azt, amit Jean Valjean gondolt.”³⁵

Javert esetében a kiszakítás kínjával járó gondolkodás más arculatát mutatja: „leginkább talán az szorongatta, hogy kénytelen volt gondolkozni. Heves, ellentétes indulatai rákényszerítették. A gondolkozás, mivel nem szokta meg, különös gyötrelmet okozott neki. A gondolkozás mélyén mindig van jókora belső forradalom; és Javert ingerült volt azért, hogy ilyesmit érez magában.”³⁶ Hugo minden bizonnyal egyetértene Heideggerrel abban, hogy az a gondolkodás, amit a rend és a törvényesség mechanikus és vak érvényesítésével hajtunk végre, igazából véve nem is gondolkodás, legfeljebb annak külső, látszatszerű váza. Pontosan az, ami a személyes gondolkodásban rejlik, az a bizonyos „belső forradalom” készítette Javert a következőkre: „az átélt megrázkódtatások után okvetlenül a *lelkiismeretébe* kellett pillantania, és számot kellett vetnie önmagával.”³⁷

³⁴ NY. II. 623-624. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

³⁵ NY. I. 122. o.

³⁶ NY. II. 617. o.

³⁷ NY. II. 617. o.

A lelkiismeret „helye”, „fészke” a jelenvalólét egzisztenciális topológiájában a *feltárultság* (Erschlossenheit). A feltárultság az egzisztenciális öneszmélés és önmegértés *locusa*, olyan világló tisztás (Lichtung), melyben nemcsak hogy fény vethető önmagunkra, hanem átláthatóvá, maradéktalanul transzparenssé válunk saját magunk számára. „Ott vagy magad előtt! Mit kezdesz önmagaddal?” – szegezi nekünk a kérdést. „A lelkiismeret feltár, ennél fogva az olyan egzisztenciális fenomének körébe tartozik, melyek a *jelenvalóság létét* mint feltárultságot konstituálják.”³⁸ Kérdés az, hogy Hugo elemzésében található-e olyan pontok, melyek – ha terminusszerűen nem is, fogalmiságukban azonban mégis – megfelelnek ennek az állapotnak. Jean Valjean esetében ez az állapot az első nagy lelkiismereti krízis alkalmával alakult ki, mely állapotban *feltárult* önmaga számára. „Hitvány gazember vagyok! – abban a pillanatban meglátta magát olyannak, amilyen igazában volt, és *már annyira különvált önmagától*, hogy lényének egyik fele mintha csak árnyék lett volna; és ott állt előtte hús-vér valóságában, bottal kezében, zubbonyban, vállán a lopott holmitól duzzadó tarisznyával, elszánt, mogorva arccal, agyában gyalázatos tervekkel Jean Valjean, az elvetemült gályarab.”³⁹ Javert esetében az író sokkal lakonikusabban fogalmaz: „Egyfelől csodálatba ejtette, hogy Jean Valjean megkegyelmezett neki; másfelől megdermesztette, hogy ő, Javert, megkegyelmezett Jean Valjeannak. Hová jutott? *Kereste önmagát, és nem találta meg.*”⁴⁰ Figyelemre méltó, hogy Hugo ábrázolásában egyik esetben sem úgy áll a helyzet, hogy a lelkiismeret mintegy az Önmaga feltárultságának „háta mögött”, annak *függvényében* „jelentkezik be”, hanem az Önmaga mint olyan a lelkiismeret feltűnésével *együtt* tárulkozik fel, heideggeri terminussal élve bizonyos fajta egyforma eredendőség (Gleichursprünglichkeit) jellemző rájuk.

II. A lelkiismeret *mibenléte*. S ezzel talán már bebocsátást is nyertünk a lelkiismeret világába. Heidegger elemzésében az Önmaga visszanyerése az akárki világából a *hallás, meghallás* fenoménjében történik meg. Ez, durván szólva, az *aiszthézisz* közegeiben azt jelenti, hogy a jelenvalólét képes-e „kihallani” Önmagát a nem-tulajdonképpeni önmaga-lét, az akárki fecsegéséből, ricsajából. „Beleveszve az akárki nyilvánosságába és fecsegésébe, az akárki-önmagára hallgatva *nem hallja meg* saját Önmagát.”⁴¹ Heideggernek ezek a passzusai – *aiszthetikai*, észlelés-fenomenológiai szempontból – figyelemre méltó kérdést vetnek fel: vajon mi lehet az oka annak, hogy az Önmaga önmagára találásának folyamata miért éppen az *auditív* jelleg és miért nem a *vizualitás* körül épül ki? Heidegger a látásproblematikának –

³⁸ LI. 313-314. o.

³⁹ NY. I. 145-146. o. (Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

⁴⁰ NY. II. 616. o. (Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

⁴¹ LI: 314. o.

már pusztán annak metaforikáját tekintve is – mindvégig nagy jelentőséget tulajdonít – gondoljunk a belátás, az oda- és körültekintés, a rápillantás stb. terminusaira. Ezen a kulcsfontosságú helyen mégis az auditív jelleg veszi át a vezető szerepet, erre építi fel mondanivalóját. Talán azért, mert az egzisztencialitás benső mélységeit a „sonoritás”, a hangzás jobban vissza tudja adni, mint a „be-látás”? Hogy a vizualitás az európai kultúra és filozófia történetében már túlságosan is átítatódott intellektualitással? Hogy a hangnyelv „irracionalisabb”, mint a képnelv? Hogy az auditív világ legszélső értéke, a hangzsvilág megfosztottsága – a csend, a hallgatás – alapvetően pozitív értéket képes közvetíteni, és nem csap át a *süketség* privatív formájába, a vizuális világ legszélső értéke, a látásvilág megfosztottsága – a sötétség – viszont azon nyomban ezzé változik, *vaksággá* lesz? Mindezt érdemes átgondolni...

A hallás fenoménje – ha már csak szemernyi intencionalitást tulajdonítunk is neki – mindig valamilyen intentummal rendelkezik, *valaminek a* (meg)hallását foglalja magában. Mi is valójában a hallás intentuma – a lelkiismeret lehetőségfeltételeként elgondolva? Itt van különbség Heidegger és Hugo felfogása között. Heidegger mindvégig elsősorban a *hívás* meghallását hangsúlyozza, Hugo pedig valamilyen *hangét*. „A hívás megszakítja a jelenvalólét önmagát meg nem halló odahallgatását az akárkire, amikor hívásjellegének megfelelően olyan hallást ébreszt, melyet minden tekintetben a beleveszett hallás ellenkezője jellemez.”⁴² Az egyik Heidegger-kommentátor, Magda King szerint Heidegger azért döntött a „hívás” terminusa mellett, mert ebben jóval több követelés, parancsolás, felszólítás rejlik, mint a meghatározatlan hangban.⁴³

Úgy véljük, ez a magyarázat részben igaz. Heidegger nem sokkal később maga is nyomatékossítja ezt a jelleget: „A hívás feltárási tendenciájában benne rejlik a lökés, a kimozdító felrázás mozzanata.”⁴⁴ Itt azonban ennél többről is szó van. A pusztá hanggal ellentétben a hívás-fenomén óhatatlanul valamilyen meghatározott *irányt* hordoz magában. A hang „csak” *el*-hangzik, a hívás azonban *fel*-hangzik, mégpedig mindig *valahonnan* hangzik fel. A hívásnak mindig helye, *locus*-a, lokució-ja van; ez a *locus* ebben az esetben nem reális – azaz nem konkrét térhelyhez kötött –, de nem is irreális – azaz valami merőben képzeletszülte hely. Ez a hely ugyanakkor *létező* hely, a tulajdonképpeniség helye, az a hely, ahová a jelenvalólét *vissza akarja hozni* magát. „A hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát.”⁴⁵ Ezért is használja Heidegger a „hívás” terminusát a pusztá „hang” helyett.

⁴² LI: 314-315. o.

⁴³ Magda King: *A Guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, New York, 2001. 164. o.

⁴⁴ LI: 315. o.

⁴⁵ LI: 315. o.

Ez persze nem jelenti azt, mintha a puszta „hangban” nem lenne meg a kellő imperativitás. Ismét egy idézet *A nyomorultakból*, mégpedig abból a passzusból, amikor Jean Valjean azon vívódik, hogy feladja-e magát, mert tévedésből helyette egy másik embert fogtak el, s rá mérnék ki az ő büntetését. Abban a pillanatban, amikor a gyertyatartókat bedobta a tűzbe, „úgy rémlett neki, hogy belsejében valami hangot hall, amely ezt kiabálja: Jean Valjean! Jean Valjean! A haja égnek meredt, olyan volt, mintha valami rémületes dolgot hallott volna. Igen! Ez az, végezd be! – mondta a hang. – Fejezd be munkádat! Pusztfítsd el ezeket a gyertyatartókat! Semmisítsd meg ezt az emléket! Felejtse el a püspököt! Felejtse el mindent! Veszítsd el Champmathieu-t! Úgy, úgy, így lesz jó. Tapsold meg magadat! (...) Homlokáról csorgott a verejték. Tétova tekintettel meredt a gyertyatartókra. De az, aki beszélt benne, még nem fejezte be. A hang folytatta. Jean Valjean! Sok-sok hang táncol majd körülötted, nagy zsvajt csapnak, hangosan harsognak és áldanak téged, és csak egyetlenegy hang átkoz a sötétben, amelyet senki sem hall meg. Nos! Ide hallgass, gyalázatos! Mindezek az áldások visszahullanak, mielőtt az égbe értek volna, és csupáncsak az átok jut fel egészen Istenig! Ez a hang, amely eleinte egészen gyenge volt, és amely lelkiismeretének legmélyebb sötétjéből hangzott fel, fokról fokra egyre zengőbbé és félelmetesebbé erősödött, és most már a fülébe zúgott.”⁴⁶

Nem kevésbé imperatív az a hang, mely Javert lelkében szólal meg: az akusztikai nyomatékosítás végett Hugo úgy fogalmaz, hogy a rendőrfelügyelőben „hússzor is felüvöltött a törvényesség tigrise”, vagyis a kikövetelő, mindennapi, szabályokba foglalt rend szelleme: de „valahányszor ott tartott, hogy nyakon ragadja Jean Valjeant, fölemelt keze, mintha ólomsúly nyomná, lehanyatlott, s lelke mélyén egy hangot hallott, egy különös hangot, mely így szólt: – Jól van. Csak szolgáltsd ki a megmentődet. Azután mosd a karmaidat Poncius Pilátus tájában.”⁴⁷

Heideggernél a hívás-fenomén meghallása után kerül sor a hívás aktus-szerkezetének elemzésére. A hívásnak először is van „hívottja”, „hívója” és „mit”-je: „*Mit* kiált oda a lelkiismeret a felhívottnak?”⁴⁸ Első megközelítésben a hívott nem más, mint „a másokkal való gondoskodó együttlét akárki-önmagája”⁴⁹, a hívó pedig a *tulajdon Önmaga*. Ezzel áll elő az a sajátos *benső megkettőződés*, mely lényeges formai és tartalmi jegye a lelkiismeret-elméleteknek, s ez alól, mint látható, a heideggeri koncepció sem vonja ki magát. Ami pedig Hugo idézett szereplőit illeti, mindkettőjükre jellemző ez a benső meghasonlás; Jean Valjean esetében ez az első nagy megrendülés alkalmával megy végbe: „Csakugyan maga előtt látta egész baljós mivoltában

⁴⁶ NY: I. 294-295. o.

⁴⁷ NY: II. 619. o.

⁴⁸ LI: 317. o.

⁴⁹ LI: 316. o.

Jean Valjeant. Már-már ott tartott, hogy megkérdi, ki ez az ember, és visszaborzadt tőle. Agya lázas volt, mégis rettenetesen nyugodt. Ilyen pillanatokban a révület örvénye elnyeli a valóságot. Az ember nem látja a körülötte levő tárgyakat, és mintegy önmagából kivetítve tűnnek föl előtte az elméjében nyüzsgő alakzatok. Úgyszólván szemtől szembe nézte önmagát⁵⁰ Javert számára pedig az első és egyetlen, azonban saját életébe kerülő konfrontálódás során tárul fel ugyanez az élmény: „Néhány órája Javert már nem volt egyszerű lélek. Valami megzavarta; ez a vakságában oly tiszta agyvelő elvesztette átlátszóságát; ezt a kristályt felhő árnyékolta. Egy benső hang azt súgta, s nem hallgathatta el önmaga előtt, hogy ketté kell osztania lelkiismeretét”,⁵¹ mégpedig köznapi-empirikus, illetve igazi, valódi énje között.

Heidegger külön hangsúlyt fektet arra, hogy mind a hívottat, különösen azonban a hívót meghagyja valamilyen *meghatározatlanságban*; ennek, mint tudjuk, az az oka, hogy főként a hívót ne tudjuk valamilyen *idegen hatalommá* posztulálni, melynek aztán valamilyen dologszerű meglétet lehet tulajdonítani. Ezért a hívó nem lehet sem Isten, sem pedig az ember pusztá biológikuma. Ez lesz a magyarázata annak, hogy az egyik kéznéllevőként „megfoghatatlant” (a lelkiismeret hívásának hívóját) egy másik kéznéllevőként „megfoghatatlannal”, a szorongásban feltáruló *hátborzongató otthontalansággal* magyarázza: „Vajon a hátborzongató otthontalanság mélyén leledző jelenvalólet volna a lelkiismereti hívás hívója?”⁵²

A lelkiismeret hívása által keltett hátborzongató otthontalanság főleg Javert esetében jelenik meg különösen plasztikusan. „Legfőképp az aggasztotta, hogy elvesztette a biztonságát. Mintha kitépték volna a talajából. A törvénykönyv ronggyá vált a kezében. Eddig ismeretlen kétségek marcangolták. Valamilyen érzelmi megvilágosodás ébredt benne, amely merőben különbözött a törvény parancsától, életének eddigi egyetlen zsinórmértékétől. (...) Teljesen új világ tárult lelke elé. (...) Egy ismeretlen, hatalmas erkölcsi hajnalhasadást vett észre a homályban: megrémült és elkáprázott a fénytől, bagoly létére kénytelen volt sasszemmel nézni.”⁵³

Az alapképlet világos. Az a helyzet, *ahonnan* a lelkiismeret hívásának ki kell emelnie az akárki-önmagába süllyedt jelenvalóletet, nem más, mint a világba való belefeledkezés, beleveszetség állapota. Ezt Javert esetében a törvény betű szerinti, vak engedelmességgel történő betartása testesítette meg. Ezért a „kiemelés” csak úgy és akkor mehet végbe, ha és amikor a világ a maga egészében semmissé válik, semmivé párolog, ha a törvénykönyv ronggyá mállik a kezében; ez pedig csak a hátborzongató otthontalanság

⁵⁰ NY: I. 145-146. o.

⁵¹ NY. II. 616. o.

⁵² LI: 321. o.

⁵³ NY: II. 619-620. o.

létállapotában tárul fel, abban, amit a szorongás közvetít, *tesz lehetővé*. Ott áll a jelenvalólet, vagyis a rendőrfelügyelő pőrén, „a világ semmijében”, kiszakadt mindabból, ami korábbi akárki-létét látszatértelemmel ruházta fel. Hát lehet ebben a létállapotban többet mondani neki annál, mint amit a lelkiismeret hallgatag hívása közöl? „Mi más marad neki, mint önmagának a szorongásban megmutatkozó lenni-tudása?”⁵⁴ Ez az egyetlen, amije maradt: annak *lehetősége*, hogy létezhet másként is, mint ahogyan eddig létezett (és létezik). És ez az, ami borzasztó nyugtalansággal töltötte el Javert-t.

Mi a helyzet Jean Valjean esetében? Úgy véljük, hogy a három megkísé-
rés közül mindenképpen az első közvetítette felé a legerőteljesebben a hát-
borzongató otthontalanságot. Főleg a püspök részéről megnyilvánuló meg-
magyarázhatatlan Jó billentette ki a világából. Az a lény, aki eddig csak
rosszat, durvaságot, kegyetlenséget kapott, irgalmat sohasem, ekkor várat-
lanul egy olyan magatartással szembesül, ami lelke legmélyéig megrendíti, és
kiveti korábbi világából, mely nemcsak komor és zord volt számára, de
mindamellett ismert is. „Aggódva figyelte, hogy megingott benne az a
szörnyű nyugalom, amit balsorsa igazságtalanságának tudatából merített.
Azon töprengett, mivel pótolhatná azt a nyugalmat. Néha valósággal azt
kívánta, bárcsak börtönbe hurcolták volna a csendőrök, és a dolgok másképp
alakultak volna; akkor kevésbé lenne izgatott.”⁵⁵ Pontosan erről van szó; a
megszokott világ semmivé foszlása nagyobb riadalmat keltett benne, mintha
minden a szokványos menetrend szerint történt volna.

És a hátborzongató otthontalanságnak ezt az „alaphangoltságát” csak
tetézi a kis Gervais-vel való kaland élménye. Hugo ezen a ponton nem
lélekábrázolással próbálja meg érzékeltetni ezt az otthontalanságot, hanem
áttételesen: a Jean Valjeant övező kietlen pusztaságra vetíti rá lelkének
hangoltságát: „A mező komor volt és elhagyatott. Pusztaság körös-körül.
Mindenfelé csak árnyék, amely elnyelte tekintetét, és némaság, amelybe
hangja beléveszett. Fagyos szél fúj, és valami gyászos életet lehelt a körülötte
levő tárgyakba. A törpe fák hihetetlen dühvel rázták vézna gallyaikat. Mintha
fenyegetnének és üldöznének valakit.”⁵⁶

Heidegger elemzésében a hátborzongató otthontalanság állapota teszi
lehetővé a lelkiismeret hívását mint *előrehívó visszahívást* vagy *visszahívó
előrehívást*. Ennek artikulálása pedig azzal szembesít bennünket, hogy „a
lelkiismeret a gond hívásaként nyilvánul meg.”⁵⁷ Nem másról van tehát szó,
mint arról, hogy – legalábbis az ontológiai alapokat tekintve – a lelkiismeret
hívása az emberi létmód, maga a gond alapján formálódik meg. Heidegger
ennek révén akarja nyomatékosítani, hogy a lelkiismeret sem nem isteni

⁵⁴ LI: 321. o.

⁵⁵ NY: I. 138. o.

⁵⁶ NY: I. 141-142. o.

⁵⁷ LI: 322. o.

adomány, sem pedig nem valamiféle biológiai eredetű léthatározmány, hanem kizárólag az emberlét függvénye.

Érdeemes ráirányítani a figyelmet arra, hogy a hívás létszerkezete a heideggeri elemzésben pontosan ráépül a gond létszerkezetére. Van benne *hívó*, *felhívott* és *felhívás*.

1. „a *hívó* a belevetettségben (már-valamiben-létben) lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét.” Ez lenne a *múlt*, de olyan múlt, amely *jövővel* terhes, a *jövő* felől van szemügyre véve, tehát egzisztenciális múlt. Továbbá olyan műltszerű meglét, melyet már feltépett a lehetőség-lét lehetősége, innen a szorongás.

2. „A *felhívott* éppen ez a jelenvalólét, amelyet felszólítanak a maga legsajátabb lenni-tudására (önmaga-előzésére).” Ez lenne a *jövő*, de olyan *jövő*, melyet a múlthoz kell címezni

3. „És a *felhívás* a jelenvalólétet az *akárkibe* való *hanyaglásból* (már-a-gondoskodás-tárgyát-alkotó-világhoz-kötöttség) szólítja fel.”⁵⁸ Akárhogy is nézzük, emögött pedig a *jelen* lappang, szintúgy annak egzisztenciális formájában, *hanyagló* jelen-létként.

Az egész fejtegetésnek az az értelme meglátásunk szerint, hogy a lelkiismeret hívása „*egylényegű*” a gonddal, teljes egészében lefedi azt, így értelme – a jövőben megadandó *hermeneutikum*a – csakis ennek alapján tárható fel.

Kérdés mármost az, hogy a lelkiismeret idő-extázisai – mert hiszen végső soron erről van szó – hogyan körvonalazódnak Victor Hugo ábrázolásában. Abban a fény-metafizikában, mely mindvégig átdereng az első nagy lelkiismereti megrendülésen, s melyet bizvást lehetne „Lichtung”-nak, világító tisztásnak nevezni, világosan megjelenik az *egzisztenciális múlt* extázisa. Ezt írja Jean Valjeanról: „Mialatt sírt, elméjében egyre jobban hajnalodott, s ez a rendkívüli világosság elragadó és elrémitő volt egyszermind. *Egész múltja* (...) *világosan megjelent előtte*, oly világosan, mint még eddig soha semmi. *Végigtekintett* életén, és irtózat fogta el, lelkébe nézett és megborzadt. Mintha a sátánt látná a paradicsom világosságában.”⁵⁹

Nézzük most azt meg, hogy milyen megvilágítást nyer mindez az *egzisztenciális jövő* extázisában! A fény-metafizika itt is mindvégig jelen van: „Azután, hogy kikerült abból az idomtalan, sötét valamiből, aminek fegyház a neve, a püspök ugyanúgy bántotta a lelkét, mint ahogy a túl erős fény bántja a szemét annak, aki sötétségből jön. A *jövendő*, a *lehetséges* élet, mely most *tisztán és sugárzón* tárult ki előtte, félelemmel és szorongással töltötte el.

⁵⁸ LI: 322. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

⁵⁹ NY: I. 146-147. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

Igazán nem tudta már, hányadán áll. Mint a bagoly, ha hirtelen fölkelni látja a napot, a fegyenc elkáprázott, mintegy megvakult az erény fényétől.”⁶⁰

Végül néhány illusztráló sor az *egzisztenciális jelen* extázisához: „Amikor fölkiáltott: - Hitvány gazember vagyok! – abban a pillanatban meglátta magát olyannak, amilyen igazában volt, és már annyira különvált önmagától, hogy lényének egyik fele mintha csak árnyék lett volna.”⁶¹

Javert ábrázolása ebből a szempontból kevésbé kidolgozott, de az idő-extázisok, illetve a fény-metafizika bizonyos elemei az ő megjelenítésében is felfedezhetők. „*Eddig a pillanatig* abban a *vakhitben* élt, amely a ködös becsületesség szülőanyja. Ez a hit elhagyta, ez a derekasság megszűnt benne. Mindaz, amiben *eddig* hitt, szertefoszlott. Könyörtelenül megszállták olyan igazságok, amelyekről nem akart tudni. *Ezentúl* más ember kellett hogy legyen. Különös fájdalmat érzett, mint akinek lelki szemeiről váratlanul levették a hályogot. *Látta* azt, aminek látásától irtózott.”⁶²

Mindennek alapján kijelenthető, hogy Hugo ábrázolásától egyáltalán nem esett távol az a megfontolás, hogy a lelkiismeret úgy koncipiálja, ahogyan azt Heidegger a gond-fenoménnel rokonítja; a lelkiismeret – az egzisztenciális idő extázisain keresztül – az emberi létmód egészét lefedő fenomén.

S ezek után következne a központi kérdés tisztázása: *mi* is valójában az, amire a hívott felhívja a hívottat, „*mi* az, amit értésül ad”.⁶³ Kétségek nélkül valamilyen *bűnösség*. A bűn-probléma részletesebb tárgyalására e helyütt nincs lehetőség, néhány momentum kiemelésére azonban mégis szükség van, mivel a Heidegger és Hugo felfogása közötti egyik nagy különbség épp e vonatkozásban található.

Heidegger szerint a problémák gyökere ott húzódik, hogy azt, amit itt „bűnösnek” nevezünk, a lehető legsokfélebb módon szoktuk meghatározni. „De még ha e 'bűnös' értelmét egyhangúlag meg is ragadhatnánk” – (vagyis ha egyetlenleges *egyértés* uralkodna el a tekintetben, hogy *mit* nevezünk „bűnösnek” –) „e bűnös-lét *egzisztenciális fogalma* homályos marad.”⁶⁴ Heideggernél e mondatokkal egy szinte alig észrevehető, bár annál jelentősebb fordulat megy végbe: ő a bűn *tárgyi-dologi* meghatározottsága helyébe fokozatosan annak *alanyi-egzisztenciális* meghatározottságát helyezi. A kérdés egyre kevésbé az lesz, hogy „mi a bűn?”, hanem az, hogy „ki a bűnös?” Valójában nem azért nem tudunk pontos választ adni arra a kérdésre, hogy *mit* nevezünk bűnösnek, mert hiányzik hozzá a kellő egyértés, valamint a fogalmi szabatosság, hanem azért nem, mert *ilyen alapon* a kérdés soha nem válaszolható meg, lévén az nem tárgyi, hanem *alanyi* kérdés. Figyeljük meg

⁶⁰ NY: I. 144. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

⁶¹ NY: I. 145. o.

⁶² NY: II. 622. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

⁶³ LI: 325. o.

⁶⁴ LI: 326. o.

az alábbi mondatokat: „Honnan vesszük azonban a kritériumot arra vonatkozóan, hogy *mi* a 'bűnös' eredendő *egzisztenciális értelme*? Onnan, hogy ez a 'bűnös' az '*én vagyok*' predikátumaként merül fel.”⁶⁵ Vagyis a kérdés iránya a válaszban alapvetően *elfordul*, szinte *elgöribül*, mint a deszkába rosszul bevett szög szára.

A továbbiakban nem követjük a szubtilis heideggeri elemzést, hanem csak a végeredményt rögzítjük; a bűn formális-egzisztenciális meghatározása abban foglalható össze, hogy „*a jelenvalólét mint olyan bűnös*”.⁶⁶

Ezen a ponton azonban meg kell állni. E helyütt Heidegger ugyanis azt fogalmazza meg, hogy a jelenvalólét létét mint olyat áthatja a bűn, vagyis még mielőtt bármit tenne, mielőtt bárkivel kapcsolatba lépne, léte máris a bűnös-léttel válik azonossá. Másként megfogalmazva: ha a Földön csak egyetlenegy ember létezne, tétlen semmittevésben, létét – a semmisségek általa vázolt rendszere alapján – még akkor is eleve áthatná a bűnösség. Mennyire fogadható ez el?

Heidegger, úgy véljük, ott követ el súlyos hibát, hogy a *nem* megváltoztatható fakticitást ruházza fel a bűnösség attribútumaival. Bűnösség az, ahogyan léteünk, a semmisségek ránk nehezedő, létünkkel eleve azonos rendszere révén. Ez – formálisan nézve – azt jelentené, hogy abban az esetben lehetnénk csak nem-bűnösök, büntelene, büntől mentesek, ha szabadon tudnánk rendelkezni e semmisségek fölött, vagyis ha önmagunk okai tudnánk lenni, a lehetőségek közötti választások közül egyet *sem tudnánk* elmulasztani, illetve nem tudnánk létezni a nem-tulajdonképpeniségben. Vajon ez egyet jelentene a nem-bűnös-léttel? Nem, ez nem nem-bűnös-létet, hanem *képtelen* létet jelentene. Elvileg el lehet képzelni egy ilyen létet, de az már nem az ember léte lenne, hanem másvalakié – nem tudjuk, kié. Az ember léte ugyanis épp ezeken a pontokon a fakticitásnak olyan erős, fundamentális vonásaival rendelkezik, mellyel semmiféle „alternatív fakticitást” nem lehet szembeállítani. Bűnösnek nevezni az emberlétet akkor, amikor *létszerűen nem lenne képes nem-bűnös lenni* – nos, ebben az esetben a bűnös-lét megnevezés nemcsak egyszerűen túlzó, hanem ontológiai szempontból teljességgel inadekvát. Mert, ismételjük, bűnös-létről csak akkor lehetne beszélni, ha vele szemben ott állna a nem-bűnös-lét *lehetősége*. Ámde az ember nem tud nem-bűnös lenni, ez egyszerűen *lehetetlenség* a számára, épp létezésének faktikus mivolta okán. Mert még ha fel is tételeznénk azt – és ugyan miért is ne *tudnánk* feltételezni –, hogy egy konkrét lehetőség kiválasztásával *ne rekesszük ki* az összes többit, annak, hogy e lehetőség megvalósulhasson, még a *lehetősége* is kizárt, ez a *priori* lehetetlen, épp az emberlét faktikus ilyen-és-ilyen léte okán.

⁶⁵ LI: 326. o.

⁶⁶ LI: 331. o.

Az a megközelítés tehát, amit Heidegger alkalmaz, a jelzett körülmények folytán – bármennyire küzd is a teológiai beszüremkedések ellen – mégis valamilyen *kripto-teológiai* felfogásnak tekinthető.

Vállalkozásának az mindenképp nagy jelentőséget kölcsönöz, hogy a bűnproblematikát megpróbálta kiszabadítani az erkölcsfilozófia, valamint a teológia területéről, és kísérletet tett annak ontológiai meghatározására; ám azzal, hogy a bűnt kivonta *minden lehetséges* emberi cselekvés, *minden lehetséges* emberi interszubjektivitás hatóköréből, mi több, ezek lehetőség-feltételévé tette, megítélésünk szerint túlment azon a határon, amit ez a tárgykör egyáltalán nyújtani képes.

Hogyan körvonalazódik mármost Hugonál lelkiismeret és bűnösség kapcsolata? Ha szabad ezen a téren heideggeri fogalmakat használni, azt mondhatjuk, hogy Hugo bűnfelfogása mindvégig megmarad az *onticitás* szintjén, soha nem éri el az *ontologikumot*. Ez konkrétan azt jelenti, hogy egyrészt Hugo bűnfogalma nem lét-függő, hanem *tett-függő*, másrészt pedig azt, hogy eredendően *relacionális*, emberek közötti viszonyfogalom. Az előbbi momentumot Jean-Valjean, az utóbbit pedig Javert alakja testesíti meg. Jean Valjean számára a bűn mindig és mindvégig bűn-*tett*, mint ahogy majd később is: a jó mindig jó-*tett* marad. A relationalitás legfeljebb másodrendű szempontból jelenik meg, amennyiben az ő bűn-tettére a püspök jó-tettel válaszol. Illetve abban, amikor a kis Gervais ártatlan játékára ő bűn-tettel felel. Ebben a tekintetben a bűn és a lelkiismeret *első*, megrendítő erejű kollíziója világosan és egyértelműen tárja elé az egymással szembefeszülő erőket.

Bonyolultabb a helyzet a *második* megkísértés esetében, mikor arról van szó, hogy Jean Valjean köztisztletben álló és szakadatlanul az elesettekért munkálkodó polgármesterként feladja-e magát olyasvalakiért, aki egyébként lator, ebben az esetben viszont őhelyette bűnhődne. Itt nem a feneketlen bűnösség áll szemben a makulátlan jósággal, hanem maga a bűn – vagyis inkognitójának megőrzése – úgyszintén a jóság álarcát ölti magára, mégpedig nem is mondva csinált alapon. Hiszen ha Jean Valjean feladja magát, akkor mindaz a jó és segítség, amit hosszú éveken át adott a nyomorultaknak is, egyszeriben semmivé foszlik. „Én itt maradok, folytatom munkámat. Tíz év alatt megkeresek tízmilliót, elosztom a környéken, semmit sem tartok meg magamnak, minek nekem? Nem magamért dolgozom! Az általános jólét növekszik, iparágak kelnek életre (...) Csak azért, hogy megmentsek a talán kissé szigorú, de alapjában véve igazságos bűnhődéstől egy sehonnanit, egy tolvajt, egy gazembert, hát azért tönkremenjen egy egész vidék! (...) Szép kis aggodalmaskodás, amelynek révén az ember megment egy bűnöst és feláldoz ártatlanokat ...”⁶⁷ S mindehhez társul még a legfőbb érv: feladása esetén még Fantine-nek tett, egy gyermek megmentésére vonatkozó ígéretét sem tudja

⁶⁷ NY: I. 290-291. o.

teljesíteni! Tehát nem arról van szó, hogy a fülénél fogva rángat elő bizonyos körülményeket, magyarázatokat, melyekbe aztán belekapaszkodhat, sőt még arról sincs szó, hogy ezekbe a körülményekbe kapaszkodva kíván tetszelegni a nagylelkű, nemes ember szerepében; nagyon is nyomós okok szólnak tehát mellett, hogy *ne* adja fel magát.

Egy másik szempontból nézve azonban mindez a bűn álcájának, takarásának tűnik; mert hiába tesz meg minden jót a többi emberért, ezt mégis csak a legfőbb bűnnek – önmaga nem vállalása – árán venné meg: „ha itt marad Montreuil-sur-Merben, a közbecsülés, jó hírneve, jó cselekedetei, a hódolat, a tisztelet, jótékonyága, gazdagsága, népszerűsége, erényes élete, mind bűnnel volna fertőzve.”⁶⁸ Jean Valjean tehát bűn és lelkiismeret fondorlatos összefonódásával szembesül, de sohasem a léte, hanem mindig is a tettei – másokhoz viszonyuló tettei – alapján.

Javert esetében a fő konfliktust az okozza, hogy épp a lelkiismeret tárja fel előtte – mégpedig megrendítő, pusztító erővel – a bűn és a bűntelenség *viszonylagosságát*. Egyszerűség lenne ezt pusztán a legalitás és a moralitás ellentétére visszavezetni, a konfliktus legmélye emberi-egzisztenciális természetű; megengedi-e a lelkiismeret, hogy annak az embernek, egy fegyencnek a jóságát, aki jót tette vele – aki halálos ellenségeként megmentette az életét – rosszal viszonozza: feladja. „Javert érezte, hogy valami borzalmas dolog férkőzik a lelkébe, csodálat egy fegyenc iránt. Lehetséges tisztelni egy fegyencet? Javert visszariadt a gondolattól, de szabadulni nem tudott tőle. Hasztalan tusakodott, belső bírása előtt kénytelen volt bevallani, hogy ez a nyomorult nagyszerű ember. Elgondolni is fürtelem.”⁶⁹

Bűn és lelkiismeret ontikus-konfliktusos jellege Jean Valjean és Javert esetében még egy további összetevőre is rávilágít, ami úgy tűnik, hiányzik Heideggernél; arra az elementáris *harcra*, benső *küzdelemre*, melynek tétje nem más, mint önmagunk kinyerése, kiszólitása, ki-hívása, de nem mások ellenében, hanem *szembefordulva saját magunkkal*. A konfliktus persze nem hiányzik Heideggernél sem; annak a dinamikának, processzuális *benső* küzdelemnek az ábrázolása, mely ezt a ki-hívást lehetővé teszi, viszont igen. S e hiány megítélésünk szerint csak részben magyarázható a közeggel, vagyis azzal, hogy Heidegger fundamentál-ontológiát ír, Victor Hugo pedig regényt. A műfaji különbség persze bizonyos mértékben megkönnyíti Hugo számára a változást; a mélyebb vonatkozások magyarázatáról azonban később lesz szó.

A következőkben talán onnan folytathatjuk az összehasonlítást, hogy a lelkiismeret az a virtuális hely, ahol az ember – formális szempontból – *önmagával* önmagában képes szembesülni. E pont megragadása végett Heidegger a hátborzongató otthontalanság fenomenjéhez nyúl vissza: „A hátborzongató

⁶⁸ NY: I. 288. o.

⁶⁹ NY: II. 618. o.

otthonalanságban a jelenvalólét eredendően *együtt van önmagával* (mit sich selbst zusammen). Ez az otthonalanság szembesíti ezt a létezőt a maga torzítatlan semmisségével ...⁷⁰ Ez az „együttlét önmagával” fejezi ki a legmarkánsabban a lelkiismeretet mint *szün-eidészsízt*, mint *con-scientiát*, mint *Ge-wissent*. Csakis ez az otthonalanság tépi fel a mindennapiság, a hanyatlás önáltató, önmagát elfedő közeget, csakis ebben az állapotban „lát rá” az ember, úgymond, saját magára, ekkor „van együtt önmagával”, ekkor képes differenciáltan meglátni önmagát – önmagában. Ez a momentum, mint láttuk, Hugonál is megjelenik – a megkettőződés korábban már érintett jelenségében.

III. A lelkiismeret *folymányai*. Nézzük meg ezek után, hogy milyen *következményeket* von maga után a lelkiismeret megléte!

Heideggernél a bűnös-lét megértő felismerése az önmagában való együtt-létben *először* is a *szabad-létet* teszi lehetővé: „A jelenvalólét, amikor megértve előrehívni engedi magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára:”⁷¹ *Másodszer*, a szabad-lét alapján immáron képes Önmagát választani: „A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére. Önmagát választotta.*”⁷² *Harmadszer*, az önmagát választás teremti meg a lehetőségfeltételét annak, amit Heidegger az Önmagában *cselekvésnek* (in sich handeln) nevez: „A jelenvalólét (...) engedi, hogy legsajátabb Önmaga a maga választott lenni-tudásából eredően *önmagában cselekedjék*. Csak így *lehet* felelősségteljesé.”⁷³

Jean Valjean és Javert története e vonatkozásokban eltérő utat mutat. A volt fegyencnek végső soron sikerült, hogy a lehető legsúlyosabb terhet, a szabadságot magára véve önmagában cselekedjék, így teljesítve be küldetését. *Lelkiismerete az életbe küldte. Javert-t viszont a halálba*. Számára az önmagában cselekvés szabadsága már csak a halálra biztosított elegendő erőt, az életre azonban nem.

S most, mintegy végső lendülettel megpróbálunk eljutni a lelkiismeret-fenomén *akmé-jához*, de úgy, hogy az ide vezető *utolsó előtti* lépés ideiglenesen kimarad. Heidegger esetében ez a tetőpont a *tulajdonképpeni feltárultsághoz* vezet, melynek tömörített megnevező terminusa az *elhatározottság*. Ez a feltárultság olyan természetű, amely engem nem csak úgy általánosságban tár fel, hanem a legteljesebb mértékben *számomra kiszabott* módon, vagyis nem a *jelenvalólét* általában vett semlegességében, nem az *akárki* degradált formájában, hanem az *Önmagalét* csak rám – és mindenkinek saját magára – vonatkozó formájában. Ez egy csodálatos metamorfózist tesz lehetővé, azt ti., hogy a *tulajdonképpeni feltárultság* (azaz az elhatározottság) felől nézve módosul a világ, valamint benne lévő mások feltárultsága is,

⁷⁰ LI: 332. o.

⁷¹ LI: 333. o.

⁷² LI: 333. o. (A kiemelés tőlünk – Cs. D és J. A.)

⁷³ LI: 334. o.

minderre *másként* tekintünk, mint korábban: „A kézhezálló 'világ' 'tartalmilag' nem lesz másikká, a mások köre nem cserélődik ki, s a kézhezállóhoz viszonyuló megértő gondoskodó létet és a többiekkel való gondozó együttlétet most mégis azok legsajátabb Önmaguk-lenni-tudásából (Selbstseinkönnen) határozzuk meg.”⁷⁴ Ehhez a tulajdonképpeni feltárultsághoz (elhatározottsághoz) rendeli aztán hozzá az igazságot, mégpedig a maga minősített formájában, úgy, mint *tulajdonképpeni igazságot*. „Mármost az elhatározottsággal eljutottunk a jelenvalólét legeredendőbb, mert *tulajdonképpeni igazságához*.”⁷⁵ Az igazság egzisztenciáléként immáron nemcsak az, *ami* a jelenvalólét a maga „igaz” voltában, hanem az is, amivé ez a jelenvalólét a maga legsajátabb lenni-tudása, létképessége révén *lehet*. Eljutottunk tehát oda, hogy az igazság nemhogy nem ítélet, hanem egzisztenciális létállapot, mi több, nemhogy nem egzisztenciális létállapot, hanem *legfőbb létlehetőség*, mégpedig annak a lehető leginkább személyre szabott formájában. Ha korábban Heidegger eljutott annak kimondásához, hogy „a jelenvalólét 'az igazságban van'”, akkor ez a „van” most személyre szabott és egzisztens „lehetőséggé” hegyeződött ki.

Hugo esetében a csúcspont úgyszintén egy egzisztenciális megigazulásban, egy alapvető és megrendítő erejű metamorfózisban jelentkezik, abban, hogy mindkét főszereplő *más* lesz – mindegyik a maga módján –, mint aki eddig volt. Jean Valjean esetében ez az első nagy megrendülés alkalmával a következőképp fogalmazódik meg: „Egy volt csak bizonyos, bár ő maga nem is sejtette, az, hogy *más ember lett*, mint eddig volt, hogy minden megváltozott benne, hogy többé nem állt hatalmában úgy cselekedni, mintha a püspök nem beszélt volna vele, és nem tapintott volna elevenére.”⁷⁶ Ez a mássá lét itt most még csak mint egzisztenciális *ígéret* – ha úgy tetszik: lehetőség – jelentkezik, és az egész regény tartalmát voltaképpen az teszi ki, hogy a volt fegyenc – immáron lelkiismeretére hallgatva – miként képes – mérhetetlen sok szenvedés és küzdelem közepette – ennek az ígéretnek eleget tenni. A lelkiismeret mint egzisztenciális ígéret, mint legfőbb, személyes létlehetőség Hugo meglátása szerint egyáltalán nem valamilyen boldog, üdvözült állapot, hanem éppenséggel az igazi megpróbáltatások kezdete; *elviselni tudásához* tömérdek gyötoremre, kínlódásra van szükség. Múlhatatlan szépséggel adja ezt vissza az utolsó, harmadik nagy megkísértés alkalmával, hogy a *tulajdonképpeni önmagalét ki-hívása* micsoda erőfeszítések eredménye: „Jákob csak egy éjen át küzdött az angyallal. Ó, jaj, hányszor láttuk már, Jean Valjeant, ahogy a sötétben birokra kelt és lélekszakadva viaskodott a lelkiismeretével! Példátlan küzdelem! Néha a láb csúszik meg, máskor a talaj omlik össze. Hányszor

⁷⁴ LI: 345. o.

⁷⁵ LI: 344. o.

⁷⁶ NY: I. 144-145. o. (A kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

ragadta torkon és gyúrta le a jóra fanatizált lelkiismeret! Hányszor térdelt mellére a kérlelhetetlen igazság! A világosságtól lenyűgözve hányszor kiáltott kegyelemért! A könyörtelen világosság, amelyet a püspök gyűjtött meg benne és fölötte, hányszor kápráztatta el, amikor vak szeretett volna lenni! Hányszor egyenesedett föl harc közben, kapaszkodott sziklába, támaszkodott szofizmákra, fetrengett a porban, s hol ő igazta le lelkiismeretét, hol az igazta le őt! Az önzésnek valamely kétértelmű, körmönfont álokoskodása után a fölizgatott lelkiismeret hányszor kiáltotta fülébe: Csalsz, nyomorult! Lázadó gondolata hányszor hördült fel görcsösen a nyilvánvaló kötelesség előtt! (...) És lelkiismerete, miután megtépte, megkínozta, összetörte, ott állt fölötte félelmesen, ragyogva, s nyugodtan így szólt hozzá: 'Most menj békével!'⁷⁷

Javert, a fogdmeg, a feyenczel ellentétes irányú utat futott be. Ő nem a bűn mocskából akarta lelkiismerete révén tisztára mosni magát, hanem épp fordítva, épp lelkiismerete taszította a bűnbe, midőn elengedte a feyenczet. De a lelkiismeret őt is metamorfózisra készíti: „*Ezentúl más ember kellett, hogy legyen.*”⁷⁸ A lelkiismeret által megkövetelt erőfeszítést itt nem a kiemelkedés *útvonala* jelentette, hanem az el-térés, a de-viancia *pontja*: „Ami Javert-ben végbement, egy feddhetetlen lelkiismeret csődje, egy lélek *kisiklása* volt; szilánkokra hasadt egy becsületes jellem, amely nyílegyenes röptében Istenbe ütközött és felrobbant. Különös is csakugyan, hogy a rend kazánfűtő-jét, a hatósági tekintély gépészét, aki megüli a merev síneken robogó vak vasparipát, *kivetheti* nyergéből egy fénysugár! Hogy a változhatatlan, a mértanilag egyenes és szabályos, a passzív tökéletesség megtörhet! *Hogy a gőzmozdonynak is van damaszkszi útja!*”⁷⁹ Csakhogy ez a felismerés az ő esetében már nem egy új életre lett elegendő, hanem legfeljebb csak a becsületes és tisztességes halálra. Viszont a lelkiismeret által kiváltott metamorfózis révén mindketten – hasonlóan Heidegger filozófusához – a tulajdonképpeni igaz-lét, az egzisztenciális igazság állapotába kerültek. A ki-hívás mindhárom esetben győzedelmeskedett.

És most térünk arra a bizonyos utolsó előtti lépés megtárgyalására, melynek kifejtését az imént mellőztük. Vajon mindkét esetben – Heideggernél, ill. Hugonál – egyaránt beszélhetünk-e arról az *intellektuális közegről*, mely a lelkiismeret koncipiálását lehetővé teszi? Úgy tűnik, hogy válaszuk tagadó lesz, a két megközelítés itt is eltér egymástól. Heidegger esetében mindvégig beszélhetünk a lelkiismeretnek egy *megértésközpontú-hermeneutikai* megközelítésmódjáról. Ez a felvetés már a lelkiismeret és a bűn viszonyának elemzése előtt megjelenik: „A hívást 'követő' *tulajdonképpeni* megértés nem csak a lelkiismeret-fenoménhez kapcsolódó valamiféle ráadás, nem olyan

⁷⁷ NY: II. 691-692. o.

⁷⁸ NY: II. 622. o. (Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

⁷⁹ NY: II. 623. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

folyamat, amely vagy lejátszódhat, vagy elmaradhat. A *teljes* lelkiismeret-élményt csakis a felhívás megértéséből és *vele* együtt ragadhatjuk meg.⁸⁰ Ez a hermeneutikai tendencia még erőteljesebbé válik akkor, amikor bevezeti a *lelkiismerettel bírni akarás* egzisztenciáléját: „A *felhívás megértése* azt jelenti: *akarjuk, hogy lelkiismeretünk legyen.*”⁸¹ Végül ezt a vonulatot zárja le a lelkiismerettel bírni akarásban mint megértésben rejlő kétféle megértés: az egzisztens, valamint a tulajdonképpeni megértés. A megértés ennek megfelelően egyrészt *tanúsított*, vagyis nemcsak teoretikus átláthatóság, hanem – mint feltárultság – konkrét egzisztenciális létfeltételek közepette megvalósuló megértés. Ezért beszél ezzel kapcsolatban Heidegger arról, hogy miként vetítjük ki magunkat önmagunk „*faktikus*” lehetőségeibe.⁸² Tehát a lehetőségek köre sohasem végtelen, hanem egy egzisztensen mindig zárt, behatárolt kompozitúrát jelent.

Ugyanakkor a lelkiismerettel bírni akarásban honoló megértés nemcsak egzisztens, hanem *tulajdonképpeni* megértés is egyúttal. Vagyis a létehetőségekben való mozgás nemcsak mindig konkrét egzisztens körülmények között jelent állandóan feladatot, hanem ezek között el kell tudni találni azokat, melyek *legsajátabb*, *tulajdonképpeni* értelemben véve illetnek minket. Vagyis a lelkiismerettel bírni akarás *mint megértés* ezzel a kettős minősítéssel gazdagítja a feltárultság egzisztenciáléjának jelentéskörét.

Összegezve, Heidegger a lelkiismeretről szóló fejezetben is úgy jár el, mint a megelőző, halálról szóló fejezetben: e két fenomént – halált és lelkiismeretet, vagyis az *egész-voltunkat* és *tulajdonképpeni-voltunkat* lehetőségessé tevő két legfőbb instanciát – megpróbálja a legvégsőig hermeneutizálni, a bennük honoló értelem szempontjából maximálisan megvilágítani, transzparenssé tenni. Vállalkozása ennyiben mindenképp tiszteletet parancsoló; annak elismerése azonban, hogy a halálban és a lelkiismeretben *van* értelem, nem egyenlő azzal, hogy mindkettő *maradéktalanul átitatott* az értelemtől. Bármilyen messze jutunk is a bennük honoló értelem hermeneutikai kihüvelyezésében, mindig marad bennük valami felfoghatatlan reziduum. S talán ebben rejlik annak magyarázata is, hogy Heidegger, mint ahogy korábban már utaltunk rá, miért nem ábrázolta kellő mélységben a lelkiismeret megtalálásához vezető benső harcot, küzdelmet. Mintha csak azt sugallná, hogy ha kellőképpen megértettük a lelkiismeretből felhangzó hívást, ekkor ezzel már egy csapásra birtokában is vagyunk annak.

Láttuk, hogy Victor Hugo nem utolsósorban épp e benső vívódás ábrázolása során nyújtott maradandót. S ennek magyarázata pedig lehet, hogy abban rejlik, hogy nem hermeneuta fenomenológusként, hanem íróként mélyebben

⁸⁰ LI: 324. o.

⁸¹ LI: 334. o.

⁸² LI: 342. o.

bele tudott pillantani annak mélységeibe. Hasonlítsuk most, befejezőképp, össze azt a két kvázi-definíciót, melyet erről a jelenségről adnak! Heideggeré itt a fenomént ebben az esetben is valami értelemszerűre futtatja ki: „A lelkiismeret *értésünkre ad, feltár* ’valamit’.”⁸³ Hugo „meghatározása” egészen mást mutat; ha leszámítjuk belőle a megfogalmazás romantikus túlzásait, megközelítésmódja akkor is ennek a megfoghatatlannak a célba vételére irányul: „A lelkiismeret az agyrémek, a sóvárgások, a kísértések káosza, az ábrándok olvasztókemencéje, szegyenletes gondolatok barlangja: szofizmák kavargó zúrzavara, szenvedélyek csatatere. Bizonyos órákban nézzetek keresztül egy-egy töprengő emberi lény fakó arcán, és nézzetek mögé, nézzetek bele ebbe a lélekbe, nézzetek be ebbe a sötétségbe. (...) Valami sötét dolog ez a végtelen, amelyet az ember magában hordoz, és amelyhez kétségbeesetten méri hozzá agyának elhatározásait és életének cselekedeteit!”⁸⁴

Mégis, ha ettől a különbségtől eltekintünk, az összehasonlítás nem volt hiábavaló; a filozófus, a fegyenc és a fogdmeg példájából kiviláglott az, hogy az egyén – ha még egyáltalában van ilyen – épp a lelkiismeret révén „hívható ki” a tömeglétből, és válhat autonóm személyiséggé. Ennélfogva a lelkiismeret eltüntetése, megszüntetése a politikai, a tudományos – és általában a társadalmi – represszió, a rendészeti hatalomgyakorlás szempontjából, mondhatni nem kevés rezignációval: továbbra is elsőrendű feladat marad.

⁸³ LI: 313. o.

⁸⁴ NY: I. 276. o.