

A LELKIISMERET FENOMÉNJE HEIDEGGER LÉT ÉS IDŐJÉBEN

FEHÉR M. ISTVÁN

Heidegger fő művének egyik kiemelkedő pontját – ha nem éppen voltaképpeni csúcspontját – alkotja a lelkiismeret fenomenjének elemzése. De már a *Lét és idő* felé vezető úton, Heideggernek a húszas évek során tartott egyetemi előadásain – elsősorban Arisztotelész-értelmezések közepette – föltűnnek és bizonyos határozottsággal körvonalazódnak a későbbi elemzés meghatározó vonásai. Előadásomban először a fejlődéstörténeti, majd a fő műben kirajzolódó szisztematikus aspektust szeretném röviden vázolni.

I.

Ha először a fejlődéstörténeti aspektust vesszük szemügyre, azaz a lelkiismeret-téma Heidegger pályáján való kiemelkedését fiatalkori útkeresésének kontextusába próbáljuk illeszteni, célszerű lehet Gadamer egyik visszaemlékezéséből kiindulnunk. Eszerint egy 1923-as Arisztotelész-szemináriumon, melynek tárgya a *Nikomakhoszi etika* volt, Heidegger a hallgatókkal a *phronészisz* fogalmát elemezte. *Tekhné* és *phronészisz* különbségét tárgyalva az óra az arisztotelészi mű VI. könyvének ama részéhez érkezett el, ahol arról esik szó, hogy a technikai tudástól eltérően a *phronészisz* tekintetében nem áll fenn a felejtés lehetősége (1140b29). Heidegger kérdésére, vajon miről lehet itt szó, a hallgatók tanácstalanul hallgattak, a görög fogalmak fordításával kezdtek bajlódni és a szöveg értelmezésébe temetkeztek, miközben az idő előrehaladt, és az óra a vége felé közeledett. „Mit jelent az, hogy a *phronészisz* tekintetében nem létezik *léthé?*”, kérdezte célzottan Heidegger. Miután értékelhető választ továbbra sem kapott, s az óra végét jelezve valami csengőféle is megszólalt, a hallgatók szerencsétlenkedését Heidegger végül egy szűkszavú kijelentéssel zárta le. „Uraim, ez a lelkiismeret” – mondta tömören, majd kisetált a teremből.⁴⁶⁷ – Ez a drámai és provokatív kijelentés persze erős „pedagógiai túlzás” volt, fogalmaz Gadamer, hiszen az arisztotelészi *phronészisz*-fogalom itt átkerül a keresztény modernségbe, azaz egy

⁴⁶⁷ Lásd H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke* (1-10 köt. Tübingen: Mohr, 1985–1995; a továbbiakban: GW) 3, 200., 400. o.; GW 10, 7. o. Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984 (a továbbiakban: IM), 224. o.; a *phronészisz* részletes elemzését ld. GW 5, 230–248. o. Magánál Heideggernél ld. most *Gesamtausgabe*, Bd. 19, 56. o.

teljesen elütő fogalomvilágba, ám a példa mindenképpen megvilágítónak tekinthető, arra pedig föltétlenül alkalmas, hogy a fenoménhez figyelemfelkeltő–meggondolkodtató hozzáférést biztosítson. A két fogalom közti különbségeket hosszasan lehetne taglalni, ám nyilvánvaló, írja Gadamer, hogy akkori gondolati érlelődése szempontjából az arisztotelészi *phronészisz*-fogalomban mit találhatott Heidegger vonzónak. Azt nevezetesen, hogy a tudás olyan fajtájával van itt dolgunk, mely nem vonatkoztatható a tudomány objektíválható tudására, hanem a mindenkori konkrét egzisztenciális szituáció tudását illeti.⁴⁶⁸

Gadamer visszaemlékezése és kiegészítésként hozzáfűzött megjegyzései az azóta eltelt időben napvilágot látott Heidegger-előadászövegek fényében teljességgel helytállónak bizonyulnak. 1924/25-ös előadásában Heidegger a *phronészisz* elemzését a *doxától* és a *tekhnétől* való elhatárolással indította: a *phronészisz* „az ittlét létét magát illeti”, jelentette ki hangsúllyal; a meggondolás tárgya „az élet maga”.⁴⁶⁹ Amennyiben a *phronészisz*nek a ember létét kell hozzáférhetővé tennie, úgy ebben persze az rejlik, hogy ember önmagát eredendően nem látja, önmaga elől rejtve van. A *phronészisz* „eszerint nem magától értetődő valami, hanem *feladat*, melyet valamely *prohaireszisz*-ben kell megragadni”. „Amit tapasztaltam, megjegyeztem, megtanultam, azt el is felejtettem”, fejtí Arisztotelészt kommentálva Heidegger; „az *aletheuein* ezen lehetősége a *léthé* hatókörében áll. [...] Más a helyzet a *phronészisz*-szal. [...] A *phronészisz* esetében nem áll fenn a felejtés bukáslehetősége. Arisztotelész explikációja e ponton nagyon tömör ugyan. Ám a szövegösszefüggésből világos: Arisztotelész itt a *lelkiismeret* *fenoménjébe* ütközött. A *phronészisz* nem más, mint a mozgásba hozott lelkiismeret; az, ami egy cselekedetet megvilágíthatóvá, átláthatóvá tesz. A lelkiismeretet nem lehet elfelejteni” – ezért hát nem is olyan valami, ami „teoretikus tudásként volna megjelölhető”.⁴⁷⁰

Hogy Heidegger a lelkiismeretet *fenoménjét* a *phronészisz* felől nyitja meg, azért tűnhet szokatlannak – s erre utalhatott Gadamer is –, mivel a jelenségkör szó szerinti megfelelője a görög *szüneidészisz*, ill. ennek latin fordítása, a *conscientia*, s a szokásos szómagyarázatok is innen indulnak ki. Hogy ezzel Heidegger ne lett volna tisztában, teljességgel kizárható. Ám közelebből szemügyre véve a dolgot, nem annyira az a lényeges itt, hogy a *szüneidészisz* (*conscientia*), a *prohaireszisz* vagy a *phronészisz* felől nyitjuk-e meg a lelkiismeretet *fenoménjét*, mint inkább az, hogy – bármi legyen is a kiindulópont – milyen értelemben teremtünk hozzáférést hozzá, azaz mi-

⁴⁶⁸ Lásd GW 3, 200. o.

⁴⁶⁹ Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1976-tól (a továbbiakban: GA) 19, 49. o. Vö. uo., 143., 166. o. A következőkhöz ld. uo., 52. o.

⁴⁷⁰ GA 19, 56. o. (Kiemelés az eredetiben.)

képp explicáljuk, hogyan értelmezzük a fenomént. (Egyébként a *phronészisz* felől való indítás, ha jól látom, a *Lét és időben* már nem jelenik meg.) Ebben a tekintetben viszont nem jelentőség híján való, hogy a *szüneidészisz* jelenségkörének szokásos leírásai olyan vonásokat tartalmaznak, amelyek a *phronészisz* Heidegger általi explicációjával nagyfokú hasonlóságokat mutatnak.

A „lelkiismeret” (*Gewissen*) szó, írja például Zwi Werblowsky, a mi nyelvhasználatunkban a *szüneidészisz*, *conscientia* klasszikus fogalmainak fordítása. Elsősorban együttes tudást, *Mitwissent* jelent; ám az, akivel vagy amivel az ember *együtt tud*, nem más, mint önmaga, saját énje. Az Újtestamentumban a *szüneidészisz* nem annyira meghatározott cselekedetek értékelését látszik jelölni, mint inkább egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó tudatot, úgyhogy a *szüneidészisz* páli fogalmát inkább a szentségnek vagy a tisztátalanságnak és a bűnnek az emberben lakozó szellemével lehet egyjelentésűnek venni.⁴⁷¹

„Egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó tudat” („ein die Lebenshaltung als Ganzes bezeichnendes Bewußtsein”): ez nagyon is megfelel annak a módnak, ahogy Heidegger az idézett előadáson éppenséggel a *phronésziszt* – később a fő műben pedig a lelkiismeretet (immár a *phronésziszra* való visszavonatoztatás nélkül) – explicálja; valóban nem egyedi cselekedetek megítéléséről, hanem meghatározott, az élet, az egzisztencia egészét átfogó magatartásról, viszonyulásmódról, nem utolsósorban önmagához való viszonyulásról van szó; a *phronészisz*, mint Heidegger az idézett előadáson utalt rá, „az ittlét létét magát illeti”, a meggondolás tárgya „az élet maga”.

Ez az értelmezési irány jól jelzi a fiatal Heideggernek az első világháború végétől a *Lét és időig* ívelő útkeresését. Jelzés értékű ebből a szempontból már az, ahogyan a fiatalkori előadásokon Arisztotelészhez közelít. Ez az Arisztotelészhez való hozzáférés, mint Gadamer írta visszaemlékezéseiben, fölöttébb új és szokatlan volt. Úgyszólván alulról, a tényleges élet felől közelített. Első előadásai nem Arisztotelész *Metafizikáját* vagy *Fizikáját* tárgyalták, hanem a *Retorikát*.⁴⁷² Heidegger érdeklődése a tényleges életre irányult.

Heidegger első világháború utáni útkeresése s ennek során végrehajtott hermeneutikai fordulata az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való – a kor filozófiája, elsősorban az életfilozófia, a historicizmus és a kultúrkritika által szorgalmazott s közvetített – visszafordulásban állott. Háború utáni előadásai hirtelen új problematika előtérbe nyomulásáról tanúskodnak. A lét különböző valóságmódjainak, a lét és érvényesség szféráinak a disszertációban és a habilitációs

⁴⁷¹ R. I. Zwi Werblowsky: „Das Gewissen in jüdischer Sicht”, *Das Gewissen in der Diskussion*, hrsg. J. Blühdorn, Darmstadt: WB, 1976, 21–49. o., 23. o.

⁴⁷² GW 3, 399. o.

írásban történt logikai-tudományelméleti taglalása helyébe új téma lép: a tényleges-történeti élet a maga mindenkori – akár vallási – konkrétójában. A tárgyalt szerzők között olyan nevek bukkannak fel, mint Szent Pál, Ágoston, Luther, Kierkegaard, Dilthey. „Értelem”, „jelentés” nem alkot most önmagán nyugvó külön világot, ahogy a transzcendentális-értékfilozófiai perspektíva fényében korábban vázolta, hanem a mindenkori tényleges életben gyökerezik, s csak belőle ragadható meg.⁴⁷³ Az ember konkrét élete felé való fordulás, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való visszafordulás által a századforduló episztemológiai-tudományelméleti filozófiai klímájában Heidegger ilyenformán alapvető fogalmi áttörést hajtott végre. Ez a tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyúttal az „eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat (annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete), hanem a tényleges-történeti élet; ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja.⁴⁷⁴ Az intencionális létezőt Husserlnél eredetiben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” – de úgy is fogalmazhatnánk, hogy „fenomenológiaiabb módon” – kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél ily módon a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és idő*ben „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik.

Egy a harmincas évek végéről származó nemrég hozzáférhetővé vált visszapiantásban maga Heidegger is úgy tekint vissza gondolati útjára, hogy annak az elején „az életből mint alapvető valóságból” indult ki.⁴⁷⁵ Az életfilozófia elmosódó, a fogalomnélküliség irracionálismusának határát súroló életfogalmát Heidegger Kierkegaard és Jaspers hatására egzisztenciává radikalizálja, de az élethez való oda- és visszafordulásban Heidegger egyáltalában elégedetlenséget érzett azzal a móddal, ahogy a kortársi filozófia az emberi életről beszélt, s ez csakhamar ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a filozófia egész fogalmisága inadekvát: elavult, előregedett, nem felel meg annak, ahogy a dolgokat a való életben tapasztaljuk. Minthogy az ember a létezők egyike, s az emberi élet is az élet, ill. az élővilág tágabb regionális mezőjében helyezkedik el, az a mód, ahogy a filozófia az ember életéről, létéről beszél, nyilván nem független attól a módtól – sőt, bensőleg

⁴⁷³ Vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 2. kiadás, 1983, 27. o.

⁴⁷⁴ A háború utáni előadásokon Heidegger fölvázolja egy ebben az értelemben felfogott „eredettudománynak” (mint életfenomenológiának) a programját, amelyet egyúttal „történeti tudományként” („historische Wissenschaft”) és – ami a mi szempontunkból lényeges – „végső soron hermeneutikai” tudományként jelöl meg („Ursprungswissenschaft letztlich die *hermeneutische* ist”). Ld. GA 58, 55. o.

⁴⁷⁵ Vö. GA 66, 412. o.

összefügg vele –, ahogy a filozófia a többi dologról: a létezőkről, a létező különféle tartományairól s egyáltalán a létéről beszél. S a feladat akkor a hagyományos filozófia egész fogalmi kelléktárának a létkérdésből kiinduló kritikai felülvizsgálata, ahogy Heidegger nevezi: destrukciója.⁴⁷⁶

Heidegger alapvető kritikai belátása szerint az európai filozófia a léthez a teoretikus viszonyulás, a teória beállítottságában és nyelvezetével (az e beállítottságból fakadó fogalmisággal) közeledett. Mivel a teoretikus viszonyulás – a hétköznapi, „tényleges” életből való kiindulás felől szemlélve – az embernek nem az eredeti, legközvetlenebb létmódja, így a görög-európai metafizikának – a teoretikus létmódban fogant – lételméletei sem tarthatnak igényt originalitásra. A lét kérdése a filozófiai tradícióban nemhogy megnyugtató válaszra nem lelt, de a görögök óta voltaképpen igazi kérdés tárgyává sem lett – egyszerűen feledésbe merült. Amit Platón és Arisztotelész e téren elértek, azt a rákövetkező tradíció csak külsődlegesen rendezgette-rendszerezte, magukhoz a dolgokhoz nem volt immár eleven kapcsolata; s Heidegger számára az újkori filozófia sem jelent itt döntő fordulatot. Ez viszont azt jelenti: miközben filozófia és tudomány azzal a pretenzióval lép föl (vagy legalábbis azt a benyomást kelti, azt a hallgatóságos hiedelmet terjeszti el), hogy a „dolgokat” (az életet, a világot stb.) „objektíven” ismeri meg (ahol is ennek valami olyasmit kellene jelentenie: úgy, ahogy a dolgok ténylegesen vannak, ténylegesen adódnak), addig Heidegger szerint ez korántsincs így. Filozófia és tudomány sokkal inkább egy a tényleges élet szempontjából másodlagos, levezetett beállítottság, a teoretikus létmód felől, annak talaján fogalmazza meg a maga „teóriáit”, s ezzel éppenhogy nem szolgáltató igazságot annak a módnak, ahogy a „dolgok” (a világ stb.) ténylegesen vannak, adódnak.⁴⁷⁷ „Vissza a dolgokhoz!” – ezt a husserli jelszót

⁴⁷⁶ A létkérdés a tényleges életre irányuló kérdéssel szinte egyidejűleg, vagy nem sokkal azt követően megfogalmazódik, mindenestre az a belátás, hogy a tényleges életre irányuló kérdés következetesen végiggondolva a létre, a létezőkre irányuló ontológiai kérdés tematizálásával bensőleg összefügg, kezdetétől fogva jelen van Heidegger háború után tartott előadásain (vö. pl. GA 56/57, 22., 26. sk. o.; GA 61, 58., 60. o.; GA 63, 25. sk. o.).

⁴⁷⁷ A fiatal Heidegger gondolkodói útjával, hermeneutikai fordulatával, részletesebben foglalkoztam néhány korábbi tanulmányomban: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”. Th. Kiesel, J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, New York: State University of New York Press, 1994, 73–89. o.; „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to *Being and Time*”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX, no. 2, Spring 1995, 189–228. o.; „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruktion' on the Way to *Being and Time*”. *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology*

Heidegger lelkesen magáévá teszi, majd csakhamar maga Husserl ellen fordítja. A „dolog”, amihez vissza kell térni – s ami együttal minden értelem forrása, a filozófia igazi kiindulópontja –, az ő szemszögéből nem a transzcendentális tudat, hanem a történeti élet, s ami ettől nem választható el: ez utóbbinak a történetileg áthagyományozott fogalmi önértelmezése.⁴⁷⁸

Innen szemlélve nem nehéz belátni: az egzisztenciává radikalizált tényleges-történeti élet önmegragadásában, önmagához való viszonyának tematizálásában lelhetett Heidegger megbízható, tekintélyes szövetségésre Arisztotelész gyakorlati filozófiájában, s találhatott együttal döntő kapcsolódási pontokat a Nikomakhoszi Etika *phronészisz*-elemzésében. A *phronészisz* persze a változóra, a hold alatti világra érvényes, arra, ami másként is lehet, mint ahogy van, ám ez a *tekhné*re és a *doxára* is áll.⁴⁷⁹ A *phronészisz* specifikumát Heidegger sokkal inkább abban látja, hogy a megfontolás „tárgya ugyan úgy határozódik meg, mint ami másképp is lehet, ám e tárgynak kezdetől fogva vonatkozása van a megfontolóra magára”⁴⁸⁰ – míg mondjuk a *tekhné* révén való előállítás valami másra, pl. a házra vonatkozik. A szükségszerű esetében pedig – vagyis arra vonatkozóan, ami nem lehet másként, mint ahogy van – nincs helye semmiféle megfontolásnak: „az, ami szükségszerűen van úgy, ahogy van, nem lehet lehetséges megfontolás tárgya”⁴⁸¹.

Föl kell figyelünk arra, hogy ez a *phronészisz*-elemzésben hangsúllyal kiemelt alapviszony mily nagyon közel áll ahhoz, ahogy Heidegger a hermeneutikát, a fakticitás hermeneutikáját 1923-as *Ontológia (a fakticitás hermeneutikája)* c. nevezetes előadásán meghatározta. Heidegger itt azt fejtette ki, hogy a fakticitásnak (a tényleges emberi életnek, a ténylegességnek) a viszonya a hermeneutikához (az értelmezéshez) nem olyan jellegű, mintha a fakticitás a hermeneutika „tárgya” volna, s mondjuk csupán arról volna szó, képes-e a hermeneutika ezt a tárgyat adekvát módon megragadni (ebben az esetben ugyanis a diszciplína – a hermeneutika – és tárgya között véletlenszerű lenne a kapcsolat). A herme-

and Existential Philosophy, eds. John D. Caputo, L. Langsdorf, *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1 (Spring 1996), 9–35. o.

⁴⁷⁸ A fenomenológiai *leírás* itt nem adottságok szemléletéből, hanem az ittléthez lényegileg hozzátartozó *megértésből* – ontológiaként pedig a létmegértésből – indul ki. Abból, hogy az ittlét a tényleges életben eléje kerülő dolgokat – csakúgy, mint magát az életet – nem pusztá szemlélés révén, gondolati aktusokra való reflektálás révén *leírja*, hanem előzetes megértés és viszonyulás alapján *értelmezi*. A fenomenológia ezáltal hermeneutikai jelleget ölt. A leírás akkor itt annyit tesz, mint előzetes megértés és viszonyulás alapján történő értelmezés.

⁴⁷⁹ Vö. GA 19, 50., 55. o. Ariszt. 1140b27sk.

⁴⁸⁰ Vö. GA 19, 48. o.

⁴⁸¹ GA 19, 50. o.

neutika (az értelmezés) sokkal inkább egy magához a fakticitáshoz tartozó létmód, úgyhogy ha a fakticitást a hermeneutika „tárgyaként” határozzuk meg, akkor ez magát a hermeneutikát is ezáltal bensőleg érinti, hasonlóképpen, mintha a botanika egy adott meghatározása érintené azt a módot, ahogy tárgya, a növények léteznek. Heidegger magyarázatát úgy érthetjük e ponton, hogy ha a hermeneutika a maga „tárgyaként” bírja a fakticitást, akkor már meg is változtatta a hozzá való viszonyát.⁴⁸² Ha az ember a fakticitást valamely „tárgyként” fogja fel – azaz olyan valamiként, ami szembenáll vele –, akkor ezáltal már meghatározott viszonyt alakított ki vele kapcsolatban, azaz az eredeti viszonyt bensőleg átalakította-módosította. A *Lét és idő* bevezető részeiben a létkérdés összefüggésében hasonlóképpen arról esik szó, hogy a kérdés tárgya lényegileg érinti magát a kérdezőt, illetve a kérdezőt, lényegileg visszahat rá, azaz nem független tőle.⁴⁸³ Kérdés és tárgy ebben a sajátosan hermeneutikai értelemben nemhogy nem függetlenek egymástól, de kapcsolatuk olyannyira szoros, hogy elmondható: egyfajta sajátos szimbiózisban, egymásra-utaltságban élnek. Kérdés és tárgy soha sem kerülhetnek olyan viszonyba, hogy a kérdés egyfajta univerzális elemzési technikává (tárgyától függetlenné, szabadon lebegővé) válhatna, a tárgy pedig ennek megfelelően tetszőlegessé, felcserélhetővé válnék.⁴⁸⁴

A *phronészisz*-elemzésben mármost hasonlóképpen arról esett szó, hogy a megfontolás tárgyának olyképpen van (vissza-) vonatkozása magára a megfontolóra, hogy a *phronészisz* „maga is bizonyos módon ahhoz a létezőhöz tartozik, amely saját témáját alkotja”, illetve egy másik megfo-

⁴⁸² Ld. erre vonatkozóan az egzisztenciának „ügymenetként” [Geschäftsgang] való felfogását illető megjegyzéseket a *Lét és időben*; *Sein und Zeit*, 15. kiad. Tübingen: Niemeyer, 1979 (a továbbiakban: SZ), 294. o.

⁴⁸³ „wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten” (SZ 8. o.). Ld. ugyancsak GA 17, 76. o.: „[...] das fragende Seiende [...] das Sein des befragten Seienden fundamental mitbestimmt, und umgekehrt”; „Die Antwort schlägt ins Fragen zurück.”

⁴⁸⁴ Hasonló a helyzet kérdés és válasz viszonyát illetően. Vö. pl. Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“, GA 9, 304 o.: „Jede sachgerechte Frage ist bereits Brücke zur Antwort. Wesentliche Antworten sind stets nur der letzte Schritt der Fragen.[...] Die wesentliche Antwort ist nur der Beginn einer Verantwortung. In dieser erwacht das Fragen ursprünglicher.” GA 61, 153 o.: „das Antwortbildern ständig Bezug zur Frage hat” stb. Ld. végül kérdés és válasz ezen kezdemények nyomán Gadamer által kidolgozott hermeneutikai logikáját (IM 259. skk. o.), továbbá Ricoeur összefoglalását: „A hermeneutika számára [...] az, aki kérdez, része annak a dolognak, amire kérdez” (P. Ricoeur: „Phénoménologie et herméneutique”, *Phänomenologische Forschungen*, 1, 1974, 39. o.; angolul: „Phenomenology and Hermeneutics”, in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 106. o.; magyarul *Fenomenológia és hermeneutika*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Kossuth, 1997, 18. o.).

galmazás szerint, „maga is fölbukkan abban a létezőben, amelyet neki kell felfednie”.⁴⁸⁵ A tárgy mindenkori elvétele itt önelvétést jelent. Míg a *tekhné* esetében a próbálkozás, a kísérletezés és a lehetséges kudarcok hozzájárulnak a képesség kiműveléséhez: a *phronészisz* tekintetében a tárgy mindenkori elvétele önmagunk elvételét jelenti.⁴⁸⁶ Itt nincs több vagy kevesebb, valamiféle is–is, mint a *tekhné*-nél, hanem pusztán vagy–vagy, „a meghatározott választás komolysága”: vagy eltaláljuk a tárgyat vagy elvétjük. S a tárgy itt az emberi egzisztencia a maga mindenkor változó viszonyai közepette.

A tárgy eltalálása vagy elvétele: ezzel tulajdonképpen már előttünk áll a *Lét és idő* autenticitás–inautenticitás fogalompárja, s egyáltalán az emberi ittlét ama sajátos vonása, amely abban rejlik, hogy képes saját létét megragadni, elsajátítani vagy előle kitérni – képes önmagát megnyerni vagy elveszíteni. A világban-való-lét struktúrája a maga mindennapi létmódjában az, írja fő műve egy helyén Heidegger, ami önmagát elvéteti és elfedi.⁴⁸⁷

II.

Ezzel eljutottunk a fiatalkori útkeresést ideiglenesen lezáró műhöz, mely Heidegger fő műveként vált ismertté, a *Lét és idő*höz. Mielőtt rátérünk az ebben található lelkiismeret-elemzés szükségképp szűkre szabott elemzésére, említsük meg, hogy a fiatalkori előadások ebben a tekintetben vajmi kevés előlegzést mutatnak. Az időfogalomról szóló 1925-ös előadás, mely a fő mű egyik korai fogalmazványának tekinthető, a vége felé – a 35., utolsóelőtti, hozzátétőleg egy oldal hosszúságú paragrafusban – érkezik csupán el a lelkiismeret fenoménjének elemzéséhez, s a szövegből már csak néhány tömör, persze korántsem lényegtelen megjegyzés erejéig futja. Az időfogalomról 1924-ben írott hosszabb értekezés, mely publikálatlanul maradt és a hagyatékából az összkiadás 64. köteteként csak 2004-ben látott napvilágot, részletes halál-elemzést tartalmaz, ehhez kapcsolódva pedig gyakran fölbukkan az *Entschlossenheit* fogalma is, az utóbbi mindazonáltal a lelkiismeretre való minden vonatkoztatás nélkül szerepel. Érdekes ugyanakkor, hogy a jóval rövidebb *előadásban*, mely ugyancsak az időről szól, s ugyanebből az évből, 1924-ből származik, ezzel szemben található egy lényeges utalás.⁴⁸⁸ Nagy mértékben valószínűsíthető tehát, hogy a fő műben található terjedelmes elemzés – a második szakasz második fejezete, mely bizonyos vonatkozásaiban a harmadikba is átnyúlik, s több, mint negyven

⁴⁸⁵ GA 19, 143. o.

⁴⁸⁶ GA 19, 54. o. A következőkhöz uo.

⁴⁸⁷ SZ 130. o. Vö. uo., 58. o.; ld. még uo., 15., 42. sk., 311. o.

oldal hosszúságú – túlnyomó részben meglehetősen későn, azaz a fő mű végső megszövegezésének hónapjaiban születhetett. Ugyanakkor persze az sem zárható ki, hogy ennek egyes részei kéziratban már korábban rendelkezésre álltak, csak Heideggernek nem volt alkalma előadásai során bővebben kifejteni őket.⁴⁸⁹

A két részre és részenként három-három szakaszra tervezett műből, mint ismeretes, az első rész első két szakasza készült el, pontosabban szólva: látott napvilágot. E két szakasz világosan elkülönül egymástól. Az első szakasz „az ittlét előkészítő fundamentálanalízise” címet viseli, míg a máso-

⁴⁸⁸ GA 64, 122. sk. o. Magyarul: Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, Budapest: Kossuth, 1992, 48. o.: „Az ittlét csupán a jövőiségben a saját múltja; visszatér reá a hogyan-ban. A visszatérés módja többek között a lelkiismeret.”

⁴⁸⁹ Ezt viszont a *Lét és idő* eddig ismert kiadástörténetének a lelkiismeret-fejezet egy fontos lábjegyzetével való összevetése meglehetősen valószínűtlenné teszi. Mai ismereteink szerint a mű szövegét ill. kéziratát – a rendelkezésre álló előadás-jegyzetek és egyéb kéziratok alapján – a nyomtatás számára Heidegger 1926 első hónapjaiban, vélhetően január és április között készítette el, a kézirat első íveinek nyomdai szedése már áprilisban megkezdődött. A kinyomtatott első tizenöt ív levonatát a marburgi filozófiai kar június elején küldte el a minisztériumnak. Az első rész második szakaszának nyomtatása és korrektúrái a nyári szemeszterbe nyúltak bele, és Heideggernek egyetemi feladatai miatt föl kellett függesztenie a munkát. Amikor visszatért hozzá, akkor viszont – mint levélben beszámolt róla – elkezdte átírni a szöveget; egyúttal jelezte, hogy a munka terjedelmesebb lesz, mint vélte, s így két részben kell majd megjelentetni. Áprilisban még úgy gondolta, hogy a kb. 34 ív terjedelmű szöveg a teljes művet tartalmazza, októberben viszont már arról beszélt, hogy az értekezés két, egyenként hozzávetőleg 25-25 ívnyi részre bontva jelenik meg (a megjelent mű terjedelme végül 28 ív lett). Az időközben végbement tetemes (34 ívről 50 ívre történt) terjedelem-növekedés részét képezhetne mármost a közel három ívnyi lelkiismeret-fejezet. Hogy az utóbbi vagy 1926 elején, vagy legkésőbb – átírva és terjedelemben megnövekedve – 1926 nyarának végén születhetett, amellet szól mármost a mű 55. paragrafusának utolsó mondatához csatlakozó lábjegyzet, melyben Heidegger a lelkiismeret értelmezésére vonatkozó irodalmat ad meg, utolsóként említve H.G. Stoker „éppen megjelent monográfiáját”. Heidegger a lábjegyzet további részében bizonyos részletességgel kitér Stoker 1925-ben megjelent könyvére: e monográfia – mint fogalmaz – „figyelemre méltó előrelépést jelent az eddigi lelkiismeret értelmezésekhez képest”, elemzései és saját értelmezése között minden elvi különbség ellenére számos párhuzam áll fenn. E jegyzet alapján kézenfekvő a feltevés, hogy Stoker könyvét Heidegger nem csupán alaposan tanulmányozta, de alkalmasint fontos ösztönzéseket is nyerhetett belőle (ezek némelyikére még visszatérek), ami a könyv 1925-ös megjelenését tekintve időben nyilván csak 1926-ban történhetett (a *Lét és idő* kiadástörténetét illető utalásokkal kapcsolatban ld. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest: Göncöl, 1992, 103. sk. o.; Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Heideggers „Grundprobleme der*

dik az elemzett struktúrákat az időre vonatkoztatva gondolja tovább. A két szakasz közti átmenet és ezzel a lelkiismeret problémakörének szisztematikus behatárolása meglehetősen világos; a második szakasz azzal az alapvető megfontolással indul, mely szerint az első szakaszban kifejtett egzisztenciális analitika két szempontból sem tarthat igényt a teljességre, vagy ha úgy tetszik: két szempontból is „hiányos” (mint majd kiderül, e hiányban nem csupán az elemzés szenved, de az elemzés tárgya, maga a tematikus létező is a szó pregnáns értelmében „hiányos”). Egrészt csak az inautentikus ittlétet tartotta szem előtt, másrészt azt sem a maga egészében, azaz „elejétől a végéig”. A feladat akkor egy lehetséges autenticitás és totalitás egzisztenciális körvonalazása.

Első pillantásra úgy tűnhet – s ezt a benyomást a fejezetcímek is megerősíthetik –, hogy az első fejezetben tárgyalt halálemzés válaszol a totalitás kérdésére – hiszen a probléma itt elsősorban az, hogy mindaddig, amíg az ittlét létezik, még áll előtte valami, azaz egy bizonyos értelemben még sohasem érte el totalitását –, míg a második fejezetben vázolt lelkiismeretelemzés adja meg a választ az autenticitás problémájára. Közlebbi szemügyrevételkor kiderül, hogy már az első fejezet utolsó paragrafusára rátér az autenticitás problémájára, amennyiben egy autentikus halál felé való lét tervezetét vázolja föl, s hogy a lelkiismeretelemzés oly módon kapcsolódik a halál problémájához, hogy ami ott ontológiai lehetőségként került bemutatásra, az most – hogy ne maradjon úgymond „fantasztikus óhaj” – egyfajta ontikus tanúság révén nyer megerősítést. A halál problémáját tehát Heidegger nem csupán a totalitás, hanem éppannyira az autentikus totalitás szemszögéből tárgyalja. A totalitás és autenticitás viszonyának tekintetében így módon fennálló oszcillációt feltehetően azzal a meggondolással oldhatjuk föl, hogy itt alapjában véve nem két különböző dologról van szó. Mivel a mindennapi ittlétet döntő pontokon a szétszórtság jellemzi, így léte nem pusztán inautentikus, hanem egyúttal töredezett, totalitás híján való is. A totalitásra kérdezni így módon nem valami döntően más, mint az autentikus totalitásra kérdezni, hiszen már a totalitásra irányuló kérdés maga is kiszakít az önfeledt, szétszórt mindennapiságból. A kérdés most már csak az, hogy az ittlét mennyiben képes létének vázolt (autentikus) totalitását *elsajátítani*, a vázolt ontológiai lehetőséget ontikusan (létezőként) tanúsítani.

Az ittlét csak úgy képes *egészként* létezni, ha legvégső lehetősége, a halál felől nyitja meg magát. A halál mint a világban-való-lét abszolút lehetetlensége – föltéve, hogy ilyenként tudatosodik – határt szab és háttérként szolgál minden előtte körvonalazódó lehetőség számára. A halálhoz való ilyen – tudatos és nem elfedő – viszonyulást nevezi Heidegger a halálhoz

Phänomenologie”. Zur „Zweiten Hälfte” von „Sein und Zeit”, Frankfurt/Main: Klostermann, 1991, 14. skk. o.).

való előrefutásnak. Az egzisztencia lehetetlenségének fényében kapnak súlyt, méltóságot és felelősséget az emberi élet eseményei.⁴⁹⁰ S mivel mindenki a saját halálát halja – noha nem szükségképpen a saját életét éli –, ez a tény hangsúlyossá teszi az egzisztencia ama jellegét, hogy az kinek-kinek a sajátja. Ez a belátás egyfelől elszigeteli ugyan az ittlétet, önmagára utalja, másfelől azonban ráébreszti mások *sajátlagos*, az övével alkalmasint nem fölcserélhető lehetőségeire is.

Az autentikus egészségként való egzisztenciának ezt a tervezetét a lelkiismeret fenoménjének elemzése erősíti meg. A lelkiismeret a halálhoz hasonlóan – amennyiben meghallgatásra talál – ugyancsak valami negativitást, „hiányt” hoz tudomásra. Ha köznapi értelemben a lelkiismeret bűnöket hánytorgat fel: azt, hogy az ittlét erről vagy arról saját maga tehet, ennek vagy annak ő maga az oka, akkor ontológiai értelemben (fordítva) saját létéről viszont nem ő tehet, nem ő annak az oka. (Ez kinek a műve? Ki tette ezt? – kérdezi például a tanító a törött ablak láttán. Ez vagy az lehet az én művem, én magam viszont nem a magam műve vagyok.) Ebbe belenyugodni s a problémát félretolni annyi, mint egy valaha is elérhető lehetséges autenticitásról, sajátlagosságról végérvényesen lemondani. Így arra az ontológiai kérdésre: „Ki tehet arról, amilyen vagyok?”, a válasz így hangzik: én – bár persze nem én hoztam létre magamat. Az ittlétnek tehát saját belevetettsége felvállalása révén kell annak az alapnak lennie, melyet nem ő fektetett le. Feltéve, hogy valaha is el akarja *sajátítani* magát, saját maga akar lenni (önmagát úgyszólván utol akarja érni), át kell vennie azt a létezőt, amely átadatott neki (s melynek ő átadatott). Ebben áll – hogy úgy mondjam – az átadás–átvétel sajátos „dialektikája”.

Álljunk meg azért itt egy pillanatra, s tegyük fel a kérdést: miért *kell*? S mi van akkor, ha ez nem történik meg? Vajon mondhatjuk-e, hogy ő át van adva egy létezőnek, ha egyszer nem veszi át? Milyen értelemben van akkor hát átadva neki? S át van-e adva egyáltalán? – Nos, abban az értelemben igen, amennyiben az adomány átvételének elmaradása nem egyedi, egyszeri, felejthető aktus, hanem az átvevőt tartósan – mondhatni, *egy életen át* – meghatározza. Az átvevő akkor is átvevő (címzett) marad, ha a neki szánt adományt/küldeményt újra és újra elutasítja, kitér előle, s e kitérés úgyszólván megrögzött habitusává válik. A címzett akkor is címzett marad – attól még nem szűnik meg címzettnek lenni –, hogy az adományt/küldeményt nem veszi át. Amely amúgy mindig újra és újra odatolakodik hozzá, s átvételt sürget. (Érdeemes közbevetőleg megjegyezni: azt hihetnénk, ha az átvétel elutasítása nem egyedi, egyszeri aktus, minthogy a „küldemény” újra és újra odatolakszik, akkor legalábbis az átvétel megtörténte, a „küld-

⁴⁹⁰ Hangsúlyosan utal rá például John Macquarrie (1. J. Macquarrie: *Martin Heidegger*. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1968, 30. sk. o.).

mény” átvétele az; ám Heidegger szerint az átvétel a maga részéről ugyancsak nem egyedi, egyszeri aktus: újra és újra meg kell „ismételni”, az átvett küldeményt ugyanis az idő folyamán el lehet „veszíteni”).

Ez az átvétel persze csupán lehetőség, nem szükségszerűség. Más szóval: egyáltalán nem *kell* átvenni a létezőt, amely átadatott neki. Az egzisztenciális analitika különben is a lehetőségek világában mozog. Az ittlét mint lehetőség-lét, képes önmagát „választani” vagy „elveszteni”, önmaga lenni abban az értelemben, hogy létét sajátjaként létezi, éppenséggel *elsajátítja*, vagy nem. Ilyenformán lehet persze azt a létezőt, amely ő maga, mely átadatott neki, *nem átvenni* is, tőle elfordulni, előle menekülni – akár egy életen át. Ezt a létezőt átvenni azonban annyi, mint inautenticitásában átvenni; ami a maga részéről azt jelenti, hogy az ittlét mint olyan bűnös.⁴⁹¹ A lelkiismeret szavának meghallása a bűnösség faktumának tudomásulvétele. Megértése: a hívásra való szabaddá válás; a rá adott válasz: a lelkiismerettel-bírni-akarás, illetve az *eltökélttség* (Entschlossenheit).⁴⁹²

Ez utóbbi két fogalmat a következőképpen világíthatjuk meg. Akkor lehet értelmesen azt mondani, hogy a lelkiismeret „szavát” megértem, meghal-

⁴⁹¹ Fentebb a Hiba: A hivatkozás forrása nem található. jegyzetben utaltam rá, hogy Heideggerre valószínűsíthetően hatást gyakorolt H. G. Stoker 1925-ben megjelent könyve. E könyv bevezető fejtegetéseiben mármint a szerző azt a kérdést teszi föl, hogy vajon a lelkiismeretfenoménének zavarbaejtő sokaságában találnuk-e valamilyen katexochén formát, olyat, amelyből a többi mintegy levezethető volna. Ebből a szempontból, írja, „egyáltalán nem értelmetlen azt mondani, hogy a »rossz lelkiismeret« autentikus-igazi lelkiismeretfenomén” (H. G. Stoker: *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Schriften zur Philosophie und Soziologie, hg. M. Scheler, Bd. II, Bonn: Fr. Cohen, 1923, 5. o.). Lásd ehhez Heidegger megjegyzését a fő műben: „Gewissen ist primär »böses«“ (SZ 290. o.). Vö. még G. Ebeling: „Theologische Erwägungen über das Gewissen”, *Das Gewissen in der Diskussion*, id. kötet, 156. o. Stoker (i. m. 60. skk. o.) kifejti, hogy a lelkiismeret nem azt mondja, a tett volt rossz, hanem azt: Te vagy rossz, s ez azt a további heideggeri gondolatot előlegzi, mely szerint a bűnfenoménre az jellemző, hogy a „bűnös” elsődlegesen az „én vagyok” predikátumaként jelenik meg (vö. SZ 58. §., 281. o.)

⁴⁹² Autenticitás és inautenticitás viszonyát – hagyományos terminológiával, de talán nem félrevezető módon – jellemezhetjük úgy, hogy az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je. Ennyiben az inautenticitásnak a mű első szakaszában történt *leírása, megismerése* már előfeltételezi az autenticitást. Az inautenticitás számára ugyanis az inautenticitás nem létezik. Ha nem tudnánk valami olyasmiről, mint autenticitás, akkor az inautenticitás nem tárulhatna fel számunkra ilyenként. Másfelől viszont – létét tekintve – az autenticitás az inautenticitásra épül rá: nélküle nem lehetséges és nincs is értelme. Az inautenticitás pontosan abban az értelemben az autenticitás alapja, ahogy – mint Heidegger írja – a lelkiismeretlenség a lelkiismeret alapja (vö. 58. §. 288. o.).

lom, ha nem taszítom el magamtól, ha megnyílok előtte és hozzáférhetővé teszem magam a számára, ha fogékonyá válok iránta, azaz ha élni akarok e „szóval”, ha azt akarom, hogy a továbbiakban is végigkísérjen, s hallgatni akarok rá, azaz ha *azt akarom, hogy legyen lelkiismeretem*. Ebben áll a lelkiismerettel-bírni-akarás, mely másfelől csak úgy, önmagától nem lehetséges: (rá irányuló korrelatív beállítódást, ilyenként pedig) eltökéltséget feltételez.

Autenticitás és totalitás már érintett egzisztenciális összefüggése határozottabban körvonalazódik akkor, amikor a második szakasz első két fejezetének tanulságait, a halál és a lelkiismeret fenoménjének egymásba kapcsolódását, egymásba fonódását Heidegger a rákövetkező harmadik fejezet elején kifejezetten fölmutatja. Eltökéltség és halálhoz való előrefutás (*Vorlaufen*) közelebbi szemügyrevételkor korántsem idegen egymástól. Az eltökéltség csak akkor igazán autentikus, ha előrefutván, mindenkori egzisztenciájába belefoglalta a halál lehetőségét. Ami egyúttal azt is jelenti: a lelkiismerettel-bírni-akarás, illetve az eltökéltség nem kell, hogy szükségképpen összekapcsolódjék az előrefutással, a lelkiismerettel-bírni-akarás amúgy bármely tetszőleges esetben lehetséges és megtörténhet; ám ha az ittlét teljességéről, totalitásáról van szó, akkor mégsem maradhat el az előrefutással való összekapcsolódása abból a célból, hogy az ittlétet – miként Heidegger az 1925-ös előadáson közvetlen hangnemben fogalmaz – ne csupán a következő két napra, hanem saját létében magában, azaz éppenséggel a maga teljességében, a „legvégéig” válasszuk.⁴⁹³ Úgy is fogalmazhatunk: az eltökéltség igazából előrefutó eltökéltségeként az, ami; más szóval, az ember eltökélheti magát sok mindenre, de az az igazi, ha az előrefutásra tökéli el magát – ez az igazi eltökéltség. Ám a helyzet fordítva is áll: csupán az előrefutás és az eltökéltség egymáshoz kapcsolódása, az előrefutó eltökéltség érti helyesen az előrefutást.⁴⁹⁴ A halálra gondolni, a halálhoz előrefutni – vajon lehet-e eltökéltség nélkül? Vagy másképp fogalmazva: a halálhoz előrefutni és a halálhoz *eltökélten* előrefutni: vajon két különböző dologról van-e itt szó? Mindkét fenomén végpontjában, úgyszólván kiteljesedésében, rábukkannunk a másikra. Ami azt mutatja: autenticitás és totalitás nem szakítható el egymástól. Önmagát elsajátítani és önmagát *teljességében* elsajátítani éppúgy nem két különböző dolog, ahogy a teljes egészben avagy teljességként való létezéstől nem választható el az autenticitás. Az ember akkor autentikusan önmaga, ha teljes egészében – úgyszólván maradék nélkül, minden ízében, totálisan – átvette önmagát. És akkor létezik teljes egészében, úgyszólván megcsonkítatlanul, ha engedi önmagát a maga

⁴⁹³ GA 20, 441. o.

⁴⁹⁴ Vö. SZ, 62. §.

autenticitásában megnyílni, azaz nem zárkózik el tőle, nem fordít hátat neki.

Ezen rövid áttekintés után meglepve láthatjuk, hogy a fiatalkori előadások *phronészisz*-elemzésében fölbukkanó igénynek – Arisztotelészben szövetségesre lenni az élet valamely pre-teoretikus, tudományelöttes vagy nem-objektíváló, nem-eldologiasító önmegragadása, önmegvilágítása számára – a fő mű lelkiismeret-értelmezése teljes mértékben eleget látszik tenni, sőt, hogy a fenomén heideggeri jellemzése a *szüneidészisz*, *conscientia*, *Mitwissen* fogalmi horizontja által megnyitott tartomány követelményeinek is megfelel. Hiszen valóban *Mitwissen*ről van itt szó, még hozzá annak – mint az eddigiekből talán már kitűnhetett, ám mint arra egy további vonatkozásban nyomban visszatérek – Heidegger szerinti legmagasabbrendű fajtájáról, és pedig egyfelől a *szüneidészisz*, *Mitwissen* ama jelentésében, melyet Werblowsky úgy írt le, miszerint az, akivel vagy amivel az ember *együtt tud*, nem más, mint önmaga, saját énje. Heidegger elemzése azonban másfelől egybevág a *szüneidészisz* Werblowsky által az Újtestamentum vonatkozásában kifejtett ama értelmezésével is, mely szerint nem annyira meghatározott cselekedetek értékeléséről, mint sokkal inkább egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó tudatról van itt szó. Ha ezt követő példájában Werblowsky úgy fogalmazott, hogy – mint korábban szó volt róla – a *szüneidészisz* páli fogalma ebben az értelemben a szentségnek vagy a tisztátalanságnak és a bűnnek az emberben lakozó szellemét jelöli, akkor egyrészt nagyon is látható, hogy itt egy az egész életet átható és meghatározó egzisztenciaformáról van szó, mely nem redukálható egyes cselekedetekre, noha persze kifejeződhet azokban. Hiszen bűnben lenni vagy tisztátalanságban, vagy – fordítva – szentnek lenni nem egyedi cselekedetek, hanem egy egész életforma, életviszonyulás kérdése, s amit Heidegger a lelkiismeret-elemzésben leír, hasonlóképpen egy az élethez fűződő teljes értékű, mindent átfogó viszony: az *Entschlossenheit* nagyon is egyfajta tartás, mely cselekedetek alapja, melyből cselekedetek folynak, cselekedetek következnek belőle, anélkül, hogy ő maga valamilyen cselekedet volna vagy benne valaha is kimerülne. Az előrefutó eltökéltség egy az életet, annak egészét illető magatartás, mely az életet önmaga színe elé hozza s egyszersmind egy hozzá való meghatározott viszonyt alakít ki. Megismerésmód és létmód egyben – hogy Gadamernek a humanista vezérfogalmakról adott meghatározásával éljek.⁴⁹⁵ A *szüneidészisz* páli fogalmára való utalás másrészt rögtön fölveti a heideggeri fundamentálonológia lehetséges teológiai háttérének a kérdését, oly kérdés, mely bonyolult és szövevényes, kiterjedt irodalma van – a világnak a bukott világgént való páli-lutheri azonosítával Heidegger

⁴⁹⁵ Lásd IM 35. o.

jellemzése helyenként kétségtelen hasonlóságokat mutat –, s amelynek a részleteibe itt nem bocsátkozhatunk.

Befejezésképp röviden visszatérek annak az utalásnak a további konkréti- zálására, mely szerint a lelkiismeret a *Mitwissen* Heidegger szerinti leg- magasabbrendű formája. A *phronészisz*, mint Heidegger a korábban idézett előadáson utalt rá, „az ittlét létét magát illeti”, a meg gondolás tárgya „az élet maga”, s a lelkiismeret-elemzés mármost épp ezt hivatott egy sajátos, meghatározott módon a *Lét és időben* kibontani. A *phronészisz* az illető előadáson Heidegger sajátos jellegű *a-letheueinként* tárgyalta, a fő műben pedig most azt olvashatjuk, hogy az eltökéltség „az egzisztencia eredeti igazsága”.⁴⁹⁶ – Hogy az igazság a kijelentés sajátja, ezt persze minden episztemológus tudja, s még az ifjú egyetemi hallgató Martin Heidegger is azt írta disszertációjában: csak kijelentések lehetnek igazak, reális törté- nések nem; nem mondhatjuk pl. azt, hogy a napfogyatkozás igaz.⁴⁹⁷ Vajon mondhatjuk-e akkor, hogy az egzisztencia igaz?

Korábban szó esett róla, hogy a századforduló episztemológiai-tudomány- elméleti filozófiai klímájában Heidegger alapvető fogalmi áttörést hajtott végre, s hogy ez a (leginkább hermeneutikainak nevezhető) vonás az ember tényleges-faktuális életéhez való visszafordulás volt. Szóban forgó esetünk- ben ez a hétköznapi nyelv- és fogalomhasználatához való visszatérést jelent. Heidegger mármost számos helyen jelzi, hogy az igazságfogalom vizsgálatá- ban is a hétköznapi szóhasználatból indul ki, azt veszi alapul, s hogy a „megismerés igazsága”-, a „kijelentés igazsága”-, a „tudományos igazság”- kifejezések ennek megfelelően jellegzetes példáknak tekintni ugyan, ám semmiképpen sem alapvetőnek, mértékadónak, azaz előbbrevalónak olyan más hétköznapi kifejezéseknél – a fogalom olyan más előfordulási módjai- nál –, mint pl. „vallási igazság”, „művészi igazság”, „matematikai igazság”, „örök igazság”, „relatív igazság”, „történeti igazság”; avagy olyan beszédfor- dulatoknál, mint „nem bírja elviselni az igazságot”, „az igazságot (az igazat) akarjuk megtudni erről a dologról”, „az igazságért élünk és halunk”;⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ „Ursprüngliche Wahrheit der Existenz” (SZ 62. §, 307), vö. uo. 61. §., 302. o.

⁴⁹⁷ Vö. GA 1, 31., 175. o.; később pl. GA 21, 54. o.; bővebben Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 1992, 24–31. o.

⁴⁹⁸ Vö. GA 21, 7. skk. o.; GA 17, 98. o.; GA 45, 28. o.; GA 9, 177. sk. o. Heideg- ger másutt utal az „észigazság” és „tényigazság” leibnizi megkülönbözteté- sére is, továbbá arra, hogy a leibnizianus Wolff és Baumgarten az utóbbit az előbbiből kísérelte meg levezetni (GA 26, 65. o.). Ezen szójelentések egyike (“az igazságot, az igazat akarjuk megtudni erről a dologról”) vélhetően egyik jelentésdimenzióját alkotja a késői Heidegger gondolkodására jellemző kö- zépponti, a „lét igazságát” illető kérdésnek (az első korszaknak a lét „értel- mére” irányuló vezető kérdéséről a késői Heidegger a lét „igazságát” illető kérdésre tér át); a „lét igazsága” akkor többek között azt jelenti, hogy az igazat akarjuk megtudni a létről, hogy a vizsgálódás a létre irányul, ahogy az

jelzői használatban pedig az „igaz ismeret”, „igaz kijelentés” semmivel sem kitüntetettebb, vagy paradigmatisabb az „igaz”-ra nézve, mint az „igaz barát”, vagy az „igaz(-i) arany”.⁴⁹⁹ – *Logika: az igazságra vonatkozó kérdés* c. 1925/26-os kollégiumának Heidegger már a kiindulópontjában jelezte, hogy végzetes leegyszerűsítés volna, ha az igazság tudományát (a logikát) illetve az igazság fogalmát a „tudományos igazságra” szűkítenénk. Tagadhatatlan ugyan, állapítja meg, hogy az európai filozófia tradíciója kezdetektől fogva a teoretikus megismerés, a kijelentés igazságára orientálódott, hogy az igazságnak ez a fajtája vált a görögöktől kezdve egyre inkább mintává és mértékadóvá, s hajtotta maga alá más területek: a vallásos hit, a gyakorlati cselekvés és egyéb ezen alávétéssel párhuzamosan egyre csekélyebb súlyúként kezelt szférák „igazságát” – ám itt következményekkel terhes fejleményről van szó, mely maga is magyarázatra szorul, s melyet ily módon nem lehet naívan alapul venni s a többi számára magától értetődő mérceként elfogadni.⁵⁰⁰ A megismerés igazsága, a teória, illetve a rá alapozott tudomány igazsága az európai kultúrában univerzális elsőbbségre tett szert, s amennyiben az igazságnak egyáltalán más formái is a pillantás körébe kerültek, a megismerés igazságához mérték, annak származékként, módosulásaként – s persze tökéletlen, alacsonyabbrendű származékként, módosulásként – tekintették őket.⁵⁰¹ De hát hol van az megírva, hogy az igazság fajtái – mondjuk az elméleti vagy a gyakorlati – közül melyik a voltaképpeni és eredeti?⁵⁰² A megismerésre orientált, teoretikus

valójában van (ld. ehhez a *Martin Heidegger* c. könyvem idézett kiadása 29. oldalán szereplő 4. jegyzetet).

⁴⁹⁹ Vö. GA 21, 10. o.; GA 34, 3. o.; GA 9, 178. sk. o.

⁵⁰⁰ Vö. GA 21, 8. skk. o.; GA 34, 17. o.; GA 9, 230. o.

⁵⁰¹ Vö. GA 21, 11. o.; GA 56/57, 87. sk. o.; GA 58, 23. o.; GA 59, 142. o.; GA 60, 310. o.; GA 17, 123. skk. o.; GA 45, 9. sk. o. Ez valószínűleg Lask-hatást tükröz: Lask fejtette ki korábban, hogy a görögök intellektualizmusa alapvetően befolyásolta a keresztény gondolkodást, s hogy a későbbiekben az „intellektualista előítélet” a teoretikus gondolkodás hatalmát minden egyéb szférára igyekezett kiterjeszteni; a „hit” ebben az értelemben pl. a „tudással” kerül szembe, s negatív jelentésre tesz szert, s általában is, a lényegileg ateoretikus magatartásmódok a teoretikussal való szembeállítás révén nyerik el (többnyire negatív, alacsonyabbrendű) értelmüket: elméleti tudás szemben a gyakorlati tudással, logikai szemben az intuitívval, teoretikus szemben az esztétikaival, tudomány szemben a vallással. (Vö. Emil Lask: *Gesammelte Schriften*, szerk. E. Herrigel, Tübingen: Mohr, 1922, II. köt. 203. skk. o.; ld. ezzel kapcsolatban „Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories” című tanulmányomat: *Martin Heidegger. Critical Assessments*, ed. C. Macann, London: Routledge & Kegan Paul, 1992, II. köt. 373–405. o., az érintett párhuzamot illetően 388. sk. o.)

⁵⁰² Gadamer filozófiai hermeneutikájának a kiindulópontja nyilvánvalóan ezekben a heideggeri megfontolásokban rejlik. Gadamer középponti törekvése ugyanis éppen az, hogy – amint azt fő műve bevezetésében írja –

igazságfogalomnak az európai történelemben való győzelmes előretörése során csupán egyszer történt kísérlet arra, hogy az igazság eszméjének új értelmet kölcsönözzenek – jegyzi meg egyik előadásában Heidegger oly módon, mely egyúttal látni engedi saját teológiai múltját is –: az Újtestamentumban.⁵⁰³ A teológia feladata az lett volna, hogy ezt az új igazságfogalmat kidolgozza, ezt azonban elmulasztotta, s helyette inkább a görög filozófia intellektualisztikus hálójában kereste – önfelédten és tévesen – saját önértelmezésének lehetőségét.

Az a belátás, hogy az igazság Arisztotelésznél ontológiai dimenzióval rendelkezik, Heideggert arra ösztönözte, hogy visszakérdezzen az episztemológiai igazságfogalom mögé. Fontos látnunk, hogy a *teoretikusan* értett igazság és a vele korrelatív teoretikus beállítódás megkérdőjelezése és trónfosztása ugyanakkor még korántsem fosztja meg az embert az *igazságtól mint olyantól*. Az, hogy „nincsenek örök (teoretikus) igazságok”, még nem teszi lehetetlenné, hogy legyen ezzel szemben olyan valami, mint „igaz emberi élet”. Az utóbbi: az „emberi élet igazsága”, a „praxis igazsága” – vagy ahogyan Heidegger nevezi: az „egzisztencia igazsága”⁵⁰⁴ – saját nézőpontjából tökéletesen értelmes kérdés marad. Olyan kérdés, melyet az ismeretelméleti szkepszis a legcsekélyebb mértékben sem képes megrendíteni, már csak azért sem, mivel annak dimenziója előtt található.

az igazságnak a „tudományos metodika ellenőrzési körén túllépő” tapasztalatát (így a művészet, a filozófia és a történelem tapasztalatát [genitivus obiectivus]) érvényre juttassa; fő problémája, hogy „ezeknek a tudományokon kívüli megismerésmódoknak az igazságát mennyiben lehet filozófiailag igazolni”. „Ezekben a tapasztalásmódokban [ugyanis] olyan igazság nyilvánul meg, mely a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható”. „A műalkotással olyan igazságot tapasztalunk, melyre semmilyen más úton nem tudnánk szert tenni” (ld. IM 21. sk. o.).

⁵⁰³ GA 17, 125. o. Hogy a megismerés és a kijelentés igazságaként felfogott hagyományos igazságfogalom Heidegger általi kérdésessé tételének – valamint az igazság megismerő-dimenzió mögötti, annak alapját képező rétege (az élet és az egzisztencia igazságának terminusaiban történő) felnyitására irányuló, ezzel szorosan összefüggő törekvésének – vallási motívumai lehettek, azt eleddig legfőljebb – különböző közvetett források alapján – csupán gyaníthattuk; most azonban, az első marburgi előadás szövegének publikálása óta, fontos szöveghelyek alapján igazolni lehet, hogy Heidegger ilyen irányú vizsgálódása, gondolkodói erőfeszítése valójában vallási háttérből fakadt, közelebbről Augustinus és az Új Testamentum inspirálta. Ld. a fent idézett helyen kívül még GA 17, 120., 128. o.; ehhez kapcsolhatók az „egzisztencia igazságának” fogalmára vonatkozó helyek a fő műben: SZ 221., 297., 307. o. (*Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mások, Budapest: Gondolat, 1989, 389., 497., 511. o.); vö. ugyancsak uo. 213. skk. o. (*Lét és idő*, 377. skk. o.); végül GA 17, 98. o.

⁵⁰⁴ Lásd az előbbi jegyzetben idézett helyeket.

Az egzisztencia „igazságát” illető kérdésre mármost Heidegger több szinten és lépésben válaszol; végső válasza éppenhogy az „előrefutó eltökéltség” [*vorlaufende Entschlossenheit*]. E fogalom pedig az „igaz emberi életet”, a (holdalatti világban végbemenő) emberi életet, annak önmegragadását, önmegvilágítását illető kérdésre is – arra a kihívásra, melynek Arisztotelész a *phronészisz* elemzésével próbált megfelelni – egyfajta jellegzetes, teljes értékű választ hivatott adni. Az az állítás, mely szerint a lelkiismerettelbírní-akarás, az eltökéltség „az egzisztencia eredeti igazsága”, ezen háttér előtt nyerheti el sajátos, kitüntetett jelentőségét, s jelenthet figyelemre méltó végpontot Heidegger fiatalkori gondolkodói útkeresésében.