

BECK TAMÁS

## A BÜNÖSSÉG HEIDEGGERI FOGALMA

■ Rövid dolgozatomban Heidegger ontológiai bűnfogalmát szeretném bemutatni, illetve érthetőbbé tenni, mindenekelőtt Fehér M. István egy német nyelvű tanulmányának gondolatmenetét követve. Bár az idők során született magyar fordítása is a szóban forgó tanulmánynak, én a német eredetit használtam fel, mert nyitott akartam maradni a meglévő magyarítás által esetlegesen elfedett jelentésárnyalatokra.

A *Lét és időben* felbukkanó lelkiismeret-fenomené megegyezik hétköznapi lelkiismeret-fogalmunkkal több tekintetben is. Egyrészt lelkiismeretünk „hangja” mindig valamilyen bűnről beszél, s ez a bűn mindkét esetben az „én vagyok” predikátumaként értelmezhető. Másrészt bűnösnek lenni már a hétköznapiokban azt jelenti: valamilyen hiány szerzőjének, alap-okának lenni, mely hiány egy másik jelenvalólétben található. Ennek megfelelően az egzisztenciális bűnfogalom is úgy írható le, mint valamely hiány alap-okának lenni. Valaminek a hiánya mindig egy nem-karakterrel rendelkezik, tehát a német nyelv etimologikus sajátosságaiból fakadóan a heideggeri bűn úgy interpretálható, mint „alap-okának lenni egy Nem által meghatározott létnek – azaz egy semmisség alap-okának lenni”.<sup>1</sup> Ennek a bűnfogalomnak semmi köze nincs már semmiféle törvényszegéshez, a szóban forgó nem-karakter, illetve a semmisség továbbá semmiképp sem valamely nem-kéznéllevőség értelmében fogható fel, tehát nincs privációjellege. Pozitívan felfogva sokkal inkább úgy határozható meg az egzisztenciális értelemben vett semmisség, hogy a jelenvalólét belevetettként nem saját magát hozta létre – ezért önmaga alapját sohasem kerítheti hatalmába, ugyanakkor ezt az alap-létet létezőként mégis magára kell vállalnia. Hogy az alap-létet miért kell magára vállalnia a jelenvalólétnek, Fehér M. István az elemzés egy későbbi pontján világossá teszi. Egyelőre szögezzük le: a jelenvalólét „sohasem egzisztens a maga alapja előtt, hanem csakis *abból és akként*”.<sup>2</sup>

Heidegger gondolatmenetének tisztázásához mindenképpen szükséges tenni egy filozófiatörténeti kitérőt. Az újkori idealista filozófia, mindenekelőtt a német idealizmus döntően a francia felvilágosodáshoz köthető determinisztikus, mechanisztikus koncepciókkal szemben határozható meg, melyek szerint az ember alapvetően külső erők által meghatározott, következésképpen szabadság, autonómia nem tulajdonítható neki. Integritásának védelmében az idealista gondolkodók az embert úgy fogják fel, mint ami önmagának oka, latin kifejezéssel élve *causa sui*. Ezen a ponton azonban rögtön beleütköznek egy problémába, a szóban forgó kifejezés tudniillik kizárólag egy feltételezett Istennek lenne tulajdonítható. Amennyiben az embert is önmaga okaként fognánk fel, azt is el kellene fogadnunk, hogy önmagát teremtette. Hegel például éppen ezért a teljes univerzumot, benne az embert, egy elképzelt „Abszolút” önkifejlődéseként fogja fel. Röviden tehát így írható le a helyzet, mellyel Heideggernek kezdenie kell valamit: vagy a determinizmussal értünk egyet, s az embert szabadság nélkülinek, tőle független tényezők által meghatározottnak fogjuk fel, vagy az idealista koncepcióknak megfelelően szabadságot tulajdonítunk neki, ekkor azonban az önteremtés elképzelését is el kell fogadnunk. A *Lét és idő* szerzőjének feladata nem kevesebb, mint „az ember autonómiáját, egyúttal felelősségét [...] megvédeni, anélkül azonban, hogy az a veszély fenyegetne bennünket [...], hogy újra az önteremtés pozíciójában találánánk magunkat”.<sup>3</sup>

Heidegger zseniális gondolati bravúrral vágja át ezt a gordiuszi csomót. Elismeri ugyan, hogy az ember önmagának alapja, de rögtön hozzáteszi: nem abban az értelemben, hogy ez az alap az ember saját kivetülésének eredménye lenne.

Heidegger kijelenti továbbá, hogy a jelenvalólét nem csupán saját létének alapja, hanem ugyanakkor ennek az alapnak a léte is. Fehér M. István bővebben is kifejti, miért van szüksége a *Lét és idő* szerzőjének e tézis megalkotására. Amennyiben a jelenvalólét csupán létének alapja, anélkül, hogy ennek az alapnak a léte is lenne, szükségképpen végtelen regresszusba bonyolódunk, hiszen továbbkérdezhetünk: ez az alap egyáltalán létező-e, s ha igen, ki fektette le? (Aztán a következő kérdés: ezen alap lefektetőjének alapját vajon ki fektette le? S így tovább.) Nyilván nem feltételezhetjük a jelenvalólét preegzisztenciáját, vagyis azt a fenomenológia módszerével összeegyeztethetetlen, ősrégi elképzelést, melynek értelmében a *Dasein* léte már e létező létrejöttét megelőzően is fennállt. Ebben a helyzetben „nem marad más számunkra, mint feltételezni, hogy a jelenvalólét egyszerre létének alapja és ennek az alapnak a léte, vagy másképp kifejezve, hogy a saját lét alapjáról szóló beszéd csak akkor értelmes, ha a kérdéses létező egyúttal ennek az alapnak a léteként, alap-létként létezik”.<sup>4</sup> Mivel azonban tehát a jelenvalólét nem maga fektette le önnön alapját, Heidegger így határozza meg a jelenvalólét helyzetét: „Sohasem egzisztens a maga alap-oka előtt, hanem mindig csak *abból eredően és mint alap-ok*. Ezek szerint az alap-ok-lét eleve azt jelenti, hogy legsajátabb létünk felett *soha* sem bírunk hatalommal.”<sup>5</sup> A jelenvalólét semmissége éppen abban áll, hogy ennek ellenére mégis magára kell vennie az alap-létet. Ha tudniillik egyszerűen csupán az alapjából létezne, híján lenne a szabadságnak, autonómiának, vagyis semmi sem különböztetné meg az állatoktól. (Vagyis a francia felvilágosodás gondolkodóinak korábban már említett és elkerülni kívánt, determinisztikus felfogása érvényesülne a jelenvalólét vonatkozásában.) Mint azt Fehér M. István hozzáfűzi, a fentebb leírt manőver arra is alkalmat ad, hogy a klasszikus metafizikának az a tézise, mely a jelenvalólétet önmaga okaként (*causa sui*) írja le, bizonyíthatatlan és bizonyíthatatlan előfeltevésként lepleződjön le. A szóban forgó megközelítés ugyanis egyáltalán nem reflektál az alap létre; egy létező alapjaként egy másik létezőt nevez meg, s ekképp „a létre vonatkozó kérdés elfeledése teljességgel fogva tartja”.<sup>6</sup>

Az alaplét struktúráján, illetve a belevetettségen nyugvó semmisség kimutatásában jut a *Dasein* analitikája először célhoz. Ez a semmisség semmiképp sem a nem-kéznéllétség értelmében vett hiány, sokkal inkább pozitív jelentésben kell felfognunk. A semmisséget magába foglaló jelenvalólét pedig egészként és tulajdonképpeniként egzisztálhat. Az egészlegességnek és tulajdonképpeniségnek ez az összefüggése úgy formalizálható, hogy azt, ami a jelenvalólét létét megilleti – tehát a negatívitást, a semmisséget –, a *Dasein* totalitásának lényegi konstitutívumának kell tekintenünk. Amíg a jelenvalólét nincs ennek a semmisségnek a birtokában, léte sem lehet tulajdonképpen. Ez a tényállás meglehetősen furcsán hangzik. Első látásra még abban sem lehetünk biztosak, hogy vajon itt egy gondolati eredményhez jutottunk, avagy mindenfajta eredmény hiányával szembesültünk. Fehér M. István az első opciót választja, úgy gondolja, „itt kevésbé az eredmény hiányáról van szó, sokkal inkább az eredményként felfogott hiányról”.<sup>7</sup> Tűnjön bármennyire paradoxnak, a jelenvalólét létében gyökerező negatívitás éppen e jelenvalólét létének tulajdonképpeniségét alapozza meg. Egy másik kommentátor ezt úgy fogalmazza meg: „a nemség és a semmisség alapvető egzisztenciális jellemzői a véges létnek”.<sup>8</sup> A semmisség fogalma ily módon már a végesség terminusát előlegezi meg.

A jelenvalólét ontológiai értelemben vett bűnösségét eredményező semmisség felfogható azon lehetőség alapjaként, hogy a *Dasein* nem-tulajdonképpenin módon egzisztálhasson a hanyatlásban. Távollabra tekintve pedig azt is kijelenthetjük, hogy a semmisség ontológiai feltétele a jelenvalólét morális értelemben vett bűnösségének. Ahogyan Heidegger fogalmaz: „Ez a lényegbeli bűnös-lét éppily eredendő egzisztenciális feltétele annak, hogy lehetséges a »morálisan« jó és rossz, azaz a moralitás általában, és kialakulhatnak ennek faktikusan lehetséges formái.

A moralitás nem határozhatja meg az eredendő bűnös-létet, minthogy eleve előfeltételezi azt a maga számára.”<sup>9</sup> Ez a felismerés a *Lét és idő* szerzőjét rákényszeríti, hogy bűnösség és bűnbeesés kauzális értelemben vett sorrendjét megfordítsa: nála tudniillik nem a bűnbeesés eredményezi a bűnösséget, hanem eredendő bűnösségünk teszi számunkra lehetővé, hogy egyáltalán bűnbe eshessünk. A bűnnek ez a létfogalma persze ellentmond a tradicionális felfogásnak, mely a bűnt kizárólag valamely morális törvény áthágásából képes eredeztetni, megfordítva semmiképp. Heidegger azonban a klasszikus bűnfogalmat annak egzisztenciális alapjára próbálja visszavezetni. Vagyis a heideggeri interpretáció „nem a hagyomány önkényes elvetése, hanem egy próbálkozás arra, hogy azt, amiről eddig lelkiismeretként beszéltünk, fenomenológiai-egzisztenciális alapjára vezessük vissza.”<sup>10</sup> Fehér M. István szerint, ha van a moralitásnak lehetőségfeltétele, akkor a következő kérdést kell feltennünk: mit kell a morális lényegre tekintettel előfeltételeznünk, hogy egyáltalán az iránt érdeklődhessünk, mit kell tennünk önnön jószágunk érdekében? A válasz pedig úgy foglalható össze: ha nincs bennünk jelen már előzetesen egy lényeg, mely a nem-karaktert, a negativitást tartalmazza, értelmetlen azt a kérdést még feltenni is: mit tegyék, hogy jó legyenek? Azért, hogy a moralitásnak ez az alapkérdése egyáltalán értelmes lehessen, a kérdést megalapozó ontológiai lényeknek magába kell zárnia egyfajta hiányszerűséget. Éppen ez az ontológiai előfeltétel az, amire Heidegger kérdésfeltevése irányul.

Erdemes a fentieket a kanti etikára való utalás segítségével bővebben is megmagyarázni. A moralitás lehetőségének feltétele Kantnál az ember köztes helyzetén nyugszik, melyet elfoglal a pusztán érzéki, azaz természetes, valamint a pusztán értelmi lényeg között. Ha az ember tisztán érzéki lényegből állna, nem lenne tulajdonítható neki szabadság, s teljes egészében a természeti törvények által lenne meghatározva. Mivel azonban szabadság nélkül moralitás sem létezhet, ebben az esetben eszne annak lehetősége is, hogy az embernek moralitást tulajdonítsunk. Másfelől viszont ha az ember teljes egészében értelmi lényegként lenne meghatározható, akarata teljesen egybeesne az erkölcsi törvénnyel, úgyhogy számára a törvények nem imperatívuszok formáját ölténék, hanem az emberi akarat szent lenne, mely nem lenne képes a morális törvénynek ellenálló maximák létrehozására – ez a hipotézis pedig ugyancsak tarthatatlan. Hogy az ember a törvénynek való engedelmességre nem csupán kötelességből, hanem szabad akaratából, legjobb esetben is parancs nélkül, saját maga szívesen vállalt törekvéséből képes lenne, Kant számára csupán ábránd. Ha Kant számára a moralitás döntően a természetes hajlamok, az érzékiség (egoizmus, önszeretet stb.) legyőzésében áll, éppen ezek jelentik a moralitás előfeltételét. Hogy le akarja győzni érzékiségét, az ember létének alapjában kell lennie egy érzéki lényeknek, hiszen egy ilyenfajta törekvés egy nem érzéki lényeg számára értelmetlen, sőt: felfoghatatlan lenne. Az első esetben az ember az erkölcs tárgyterületén még innen, az utóbbi esetben pedig túl találná magát. Erkölcsről Kant kizárólag egy szabad, egyúttal azonban érzéki és véges lény vonatkozásában beszél, mert a kategorikus imperatívusz teljesítése állatok számára lehetetlen, isteni attribútumokkal rendelkező lények számára pedig szükségtelen. A feltételek, melyeket a moralitás esetében teljesíteni kell, tehát egy olyan létező ontológiai struktúrájában vannak megalapozva, melynek alkata egyúttal lehetetlenné teszi, hogy a teljes moralitás, és a legfőbb jó követelményének eleget tegyen. Ehhez van szükség a lélek halhatatlanságának posztulálására – ami Heidegger számára csak azt mutatja meg, végső soron mennyire nem maradhat meg mégsem Kant az ember előbb említett köztes helyzeténél.

Hogy visszatérjünk az etika és ontológia, illetve moralitás és bűnösség közötti megalapozó viszonyhoz, jó lesz a dolgot új oldalról megközelíteni. A tulajdonképesség felől nézve aligha lehet kétségbe vonni, hogy „van valami autentikus a bűnös én tudatosságában”.<sup>11</sup> Ugyanis „aki úgy akar élni, hogy ne legyen lehetősége

valaha is bűnösnek lenni – aki a bűnösség lehetőségét akarja tagadni –, az olyasvalaki, aki önmaga mögé bújik, és ezért inautentikus”.<sup>12</sup> Nem annyira arról van szó, hogy a faktikus bűnt el kell követni a tulajdonképpeniség érdekében, hanem sokkal inkább arról, hogy az ember önmagát, ha arra kerülne sor, egyáltalán képes legyen bűnösnek megtapasztalni. Bűnösnek lenni azonban egyúttal felelősnek lenni is, ami megint csak akkor lehetséges, ha az ember önmagát egy tett elkövetőjeként, illetve szerzőjeként képes elismerni. A tulajdonképpeniség itt abban áll, hogy az ember mintha apriori képtelen lenne magát tettének elkövetőjeként elismerni. Ontológiailag azonban nem ennek vagy annak a tettnek a szerzőségéről van szó, hanem saját magam szerzőségéről. Mivel azonban Fehér M. István ezen a ponton annak veszélyét érzi, hogy ismét a *causa sui* metafizikai hipotéziséhez térünk vissza, nem időzik el ennél a gondolatnál.

A *Lét és idő* lelkiismerettel foglalkozó fejezete elidőzik a problémánál, miként lehetséges a tulajdonképpeni önmaga-lét, illetve – amit ez fenomenológiailag implikál – lehet-e a jelenvalólétből magából igazolni azt. A kiindulópont, melyből a tulajdonképpeniség Heideggeri teóriája elindul, nem szabadon lebeg vagy légből kapott, hanem szigorúan meghatározott feltételeket vesz figyelembe. Figyelembe kell vennünk mindenekelőtt, hogy a tulajdonképpeniség nem egy az akáritól eloldott, kivételes állapotán nyugszik a szubjektumnak, hanem a nem-tulajdonképpeniség, az akárki modifikációjaként értendő. Arra is emlékeznünk kell, hogy a tulajdonképpeniség, illetve nem-tulajdonképpeniség Heidegger számára önmagunk elnyerésével, azaz választásával, illetve önmagunk elvesztésével függ össze. Ebben az esetben sem metafizikai konstrukcióról van szó, mely egy tulajdonképpeniség-ideált akar kívülről ráerőszakolni a *Dasein*-re. A szóban forgó modifikációt magából a jelenvalólétből – azaz a nem-tulajdonképpeni *Dasein*-ből, amiként ez létezik – kiindulva kell végrehajtani. Hogy a modifikációnak a nem-tulajdonképpeni jelenvalólétből kell kiindulnia, abból adódik, hogy a *Dasein* faktikusan már létezik. Ha a modifikáció vagy átjárás nem a nem-tulajdonképpeni jelenvalólétből kiindulva lenne megvalósítható, nem beszélhetnénk létező modifikációról, illetve létező átjárásról, mert kénytelenek lennénk a *Dasein* egy pre-egzisztenciáját feltételezni, melyben az képes lenne önmagát választani, önmagát tulajdonképpenivé tenni. Ha az ember szabadulni akar ettől a fenomenológiától teljességgel idegen hipotézistől, nem marad számára más egyéb, mint kiindulópontnak a nem-tulajdonképpeni jelenvalólétet venni. De vajon hogyan megy végbe mindez közelebből? – kérdezi Fehér M. István, és rögtön be is mutatja.

Önmagunk visszahozása a nem-tulajdonképpeniségből úgy kezdődik, hogy megragadjuk magunkat, s egyúttal nem-tulajdonképpeniként tudatosítjuk. A döntő kérdés így hangzik: ki tehet arról, ki a felelős azért, hogy olyan vagyok, amilyen – hogy tehát nem-tulajdonképpeniként létezem? Alapvetően két választ adhatunk erre: „én” vagy „nem én”. (Minden próbálkozás arra, hogy a válasz „is-is” legyen, közelebből megnézve az utóbbi opcióhoz vezetne.) Tekintettel a probléma felvetésére – hiszen mégiscsak a nem-tulajdonképpeniségből a tulajdonképpeniségbe való átmenetről van szó – válaszunk metodikai szükségszerűséggel az első kell, hogy legyen. (Mert ha nem én vagyok az oka annak, amilyen vagyok, hogyan remélhetem akkor, hogy egy tulajdonképpeni önmaga-létet elérhetek? Ebben az esetben elesne egy olyan tulajdonképpeniségnek a lehetősége is, melyet magamtól elérhetek, és nem marad számomra más egyéb, mint saját – meglehet, csak állítólagos – „tulajdonképpeniségemet” külső, azaz heteronóm tényezőktől várni.) De ha magam vagyok is az oka annak, amilyen vagyok, ez megint csak nem jelentheti azt, hogy én fektettem le az alapot, hogy én vagyok önmagam teremtetője, stb. Ezen a ponton, önmagam visszahozásakor a nem-tulajdonképpeniségből elsőként magamat tudatosítom, és pedig saját nem-tulajdonképpeniségemben. (Fehér M. István hozzáfűzi Heideggert idézve: ha a lelkiismeretet önnön jószágunk megnyil-

vánulásának tekintenénk, lelkiismeretünk „a képmutatás szolgájává” válna.) A dologban rejlő paradoxon abban áll, hogy tulajdonképpenivé válásom pillanatában – egyúttal tulajdonképpenivé válásom feltételeként – éppen saját nem-tulajdonképpeniségemet kell tudatosítanom, egyúttal magamra vennem. Másként nem beszélhetek értelmesen tulajdonképpenivé válásról. Ha tudatosítottam magamban nem-tulajdonképpeniségemet, tulajdonképpenivé válásomhoz még az kell, hogy önmagam belevezetését az akárkibe magamnak tulajdonítsam, hogy azt a mulasztásomat, amit Heidegger úgy fejez ki, hogy „választás nélkül magával sodort a senki”, saját tettemként ismerjem el. A mulasztás nem-jellelgel bír, és mulasztásomat beismerni éppen azt jelenti, hogy egy semmisség oka vagyok, azaz a legeredetibb értelemben „bűnös” vagyok. (Azt mondhatnánk, először a felejtésre, a választás elmaradására kell emlékeznünk, és csak ebben – sőt ekként – pillanthatjuk meg keresett önmagunkat.) Ezt a valamiképp már mindig megtörtént mulasztást pótolni, ezt a negativitást saját létem alapjában megtapasztalni, vagy még inkább: a semmisséget, a mulasztást saját létem alapjaként megtapasztalni, s úgy magamévá tenni, hogy az a jelenvalóléthez elválaszthatatlanul kapcsolódik – valójában erről van szó, ha a tényleges önmaga-létről beszélünk. Amint azt a *Lét és idő* szerzője kissé paradox módon megfogalmazza: a *Dasein*nak „csak arra van szüksége, hogy a »bűnös«, ami ő, *tulajdonképpeni legyen*”.<sup>13</sup>

Véleményem szerint tanulmányának ebben a részében Fehér M. István nem választja el világosan a jelenvalólét egzisztenciájának szerkezetében rejlő semmisséget a hanyatlás jelenségétől, holott utóbbit a *Lét és idő* szerzője „az ittlét létének *levezetett, származékos* vonásaként kezeli”.<sup>14</sup> Tengelyi László ugyan rámutat, hogy a korai főmű némely szöveghelye mintha hanyatlás és bűnösség egybeesését sugallná. Például: „A lelkiismeret előrehívó visszahívása az ittlét értésére adja, hogy neki – semmis kivételésének semmis alapjaként létének lehetőségében állva – az akárkiben való elveszettségéből vissza kell vinnie magát önmagából, azaz *bűnös (adós)*.”<sup>15</sup> Ez a heideggeri kijelentés azonban csupán azt fejezi ki, hogy az „akárkiben való elveszettség” az ittlét létszerkezetén alapuló bűnösség egy konzekvenciája, mely azonban kétségtelenül egyidős a *Dasein* létezésével. Hanyatló mivoltunk alapvetően abból származik, hogy semmisségünknek és belőle következő végességünknek a tudata elviselhetetlennek tűnik a jelenvalólét számára, ezért menekülven, kitérvén előle szüntelenül lefoglalja magát különböző tevékenységekkel. A *Dasein* Heidegger szavaival élve „eleve feloldódott abban a világban, amelyről a jelenvalólét gondoskodik”.<sup>16</sup> Hozzá kell tennünk, hogy a hanyatlás egyben az „akárkitől” (*das Man*) elsajátított viselkedésforma is, az ember úgyszólván öneszmélésének kezdetétől fogva a hanyatló létmódra szocializálódik. Amikor világra jöttem, a hanyatlás választása lényegében megtörtént, noha az a szóban forgó választás elmulasztásának látszik. Mégis *ráutaló magatartást* tanúsítottam, amint „mások”, vagyis az „akárki” viselkedését kezdtem utánozni. Kissé előre szaladva, azt mondhatjuk: a semmisség esetében ugyanerről a ráutaló magatartásról beszélhetünk. Pusztán életösztönöm, élni akarásom révén hallgatólagosan elfogadtam létezésem feltételeit: azt, hogy létem alapját nem magam fektettem le, az alap-léte mégis óhatatlanul magamnak kell vállalnom, végességem következőképpen elkerülhetetlen. Hétköznapi hasonlattal élve: aláírtam egy kedvezőnek tűnő szerződést anélkül, hogy az apró betűs részeket átböngésztem volna. Fogantatásom idején természetesen nem voltam képes még primitív módon sem gondolkodni, a szóban forgó ráutaló magatartásom mégis létrehozta semmisségemért és halandóságomért viselt felelősségemet. Felelősségem létrejöttének módját – továbbá valamely negativitáson való alapulásukat – tekintve tehát semmisségem és hanyatlásom figyelemre méltó egyezést mutat. Mégis hangsúlyoznunk kell egy lényegi különbséget köztük. A hanyatlás elvben legalábbis leküzdhető, amennyiben a jelenvalólét a lelkiismeret hangját követve bátran vállalja a szorongást. Semmisségünk azonban a heideggeri

koncepció értelmében orvosolhatatlan, életre szól. Az egzisztenciális értelemben vett bűn elkövetése ugyanis elkerülhetetlen, mivel pusztá létezésem előfeltétele, hogy elkövessem.

A választás oldaláról tekintve azt lehet röviden és leegyszerűsítve mondani, hogy amikor a jelenvalólét a válaszúthoz érkezik (és már léteznie kell, hogy a választás megtörténhessen), jól felfogott értelemben éppen a már előzetesen megtörtént választás válik tudatossá. Mint már említettem, Heidegger szerint az akárkit tulajdonképpen önmagálétté tevő egzisztenciális modifikáció egy választás bepótlásának eredményeképpen történik meg. A választás bepótlását pedig a választás választásaként is interpretálhatjuk. Fehér M. István a heideggeri gondolatmenetet mintegy folytatva itt „az első és elmulasztott választás bepótlásának választásáról”<sup>17</sup> beszél. Hogy azonban a mulasztás helyrehozása megtörténhessen a legsajátabb önmaga tetteként, mindenképpen szükséges hozzá az elhatározottság. És ezzel el is jutottunk a tulajdonképpeniség heideggeri elméletének egy újabb kulcsfogalmához.

De miért kell az első aktust, mely által a jelenvalólét önmagát elveszíti az akárkiben, egyáltalán választásként interpretálni? Fehér M. István ennek okát a következő megfontolásban látja. Amennyiben a *Dasein* lehetséges önmaga-léte elé van állítva, szükségszerű módon kell számára annak, ami már megtörtént, saját tetteként, tulajdon – elmulasztott – választásaként megjelennie. Különböznék lehetséges önmaga-létről. Amit a jelenvalólét a jövőbe vetít ki, amit a jövőben kíván – éppen tulajdonképpen létezőként – előállítani, az legalább lehetőségként, eleve létezett. Másként hogyan remélhetnénk a tulajdonképpenivé válást, ha – az elmulasztott – tulajdonképpen létező nem létezett volna mindig lehetőségként; ha belevesszetsége a nem-tulajdonképpeniségbe nem fogható fel a saját bűneként? És mivel itt időbeli terminusok kerülnek bevezetésre, annál inkább érvényes ebben az összefüggésben Heideggernek egyik fő tézise az időbeliségről: „A jelenvalólét tulajdonképpen csak annyiban tud volt lenni, amennyiben jövőbeli. A voltság bizonyos értelemben a jövőből származik.”<sup>18</sup>

Ha a választás választása a választás bepótlásának választása, akkor ebből az következik, hogy a lelkiismeret hangját megérteni, a hívást megérteni, a hívástól való megérintettség lehetősége már önmagában a választás, ha helyes, hogy az önmagát-választás a jelenvalólét egyik létmódja, és hogy a hívás minden nem-meghallásában, minden félreértésében a *Dasein* egy-egy bizonyos létmódja érhető tetten. Választani azonban, amint azt Heidegger pontosítja, nem a lelkiismeretet választjuk, azt, mint olyat ugyanis nem lehet választani, hanem a lelkiismerettel rendelkezést, illetve a lelkiismerettel rendelkezni akarást. Ez azért van így, mert akarni csak olyasvalamit akarhatunk, amivel éppen nem rendelkezünk. A lelkiismerettel rendelkezni akarásban a jelenvalólét beismeri tehát önmagának lényegi lelkiismeret-nélküliségét, mely számára éppen a választás elmulasztásában, az akárkibe való előzetes belevesszetségében válik hozzáférhetővé. Ezt a mulasztást azután Fehér M. István a *Dasein* eredeti bűnösségeként interpretálja, annak lehetlenségeként, hogy önmaga alapját valaha is hatalmába keríthesse – itt mintha ismét nem választaná el egymástól a szerző a semmisség és a hanyatlás jelenségét. Kicsivel később aztán pontosítja kijelentését, hiszen kimondja, hogy a kérdéses lelkiismeret-nélküliségnek csak analógiájaként szolgál a korábban leleplezett semmis alap: a jelenvalólétnek ezt is, azt is elkerülhetetlenül magára kell vállalnia. Lényegi lelkiismeret-nélküliségünknek, azaz bűnösségünknek a magunkra vállalásán alapszik a lelkiismerettel bírni akarás, mely egyúttal előfeltétele bűnössé-válásunk lehetőségének, tehát előfeltétele annak, hogy a *Dasein* önmagát faktikusan bűnössé váltaként tapasztalhatta meg. Az olyasvalaki, aki nem akar lelkiismerettel bírni, nem is válhat bűnössé, illetve nem tudja önmagát bűnökként felismerni. A lelkiismerettel bírni akarás ebben az értelemben, mint már elhangzott, egyúttal

a felelősség lehetőségének feltétele. Miként Fehér M. István felhívja rá figyelmünket, a Heideggerrel szoros barátságban álló Jaspers csaknem ugyanezt mondja némileg más kontextusban: „A felelősség az arra való készenlétet jelenti, hogy bűnösségünket magunkra vállaljuk.”<sup>19</sup> A lelkiismeret hívásának megfelelő halláshoz sajátos magatartás társul, tudniillik a lelkiismerettel bírni akarás, végső soron pedig az elhatározottság – egy olyan magatartás, melynek alapjául bűnösségünk faktumának, semmis alap-lét-voltunknak lényegi tudomásul vétele, s következésképpen magunkra vétele szolgál. „Ebben az értelemben a jelenvalólét nem csupán megtalálja önmagát, hanem ezt a megtalált önmagát alapvetően sajátjává teszi.”<sup>20</sup>

Nem haszontalan ezután az eddig elért eredményeket abból a szempontból megvizsgálni, vajon a heideggeri műben lehet-e egyáltalán, és miként az egzisztenciát, valamint a felelősséget egymással összefüggésbe hozni. Mindenekelőtt észrevehető a semmisség struktúráját illetően, hogy egyfajta kettőzöttséget foglal magában. Azzal, hogy a *Dasein* „egy semmisség alap-okának” nevezzük, elsősorban azt állítjuk, hogy a jelenvalólét belevetettsége nem saját maga műve, azt mégis magára kell vállalnia: hogy ezen átvállalással saját maga alapjává kell válnia, „az mégsem ő maga, sokkal inkább már mindig színelnie kell azt”.<sup>21</sup> A belevettség átvállalását jelentő semmisségen kívül létezik egy másfajta – Fehér M. István szerint levezetett – semmisség is, mely abban áll, hogy „a jelenvalólét szabad a maga egzisztens lehetőségeit illetően”.<sup>22</sup> Több lehetőség esetén a *Dasein* „szabadsága azonban csak az egyiknek a választásában van, azaz annak elviselésében, hogy nem választott és nem is választhatott másokat.”<sup>23</sup> A semmisség kettős aspektusát (melyen belül a második komponens az elsővel valamiként összefüggésben áll, mintegy annak további korlátozásának tekinthetjük) Heidegger úgy foglalja össze, hogy az „egy semmisség alap-oka” kifejezést „egy semmisség (önmagában is semmis) alap-okára” pontosítja. Mindkét, egymással kölcsönösen összefüggésben álló aspektusa a semmisségnek egy véges lényeg ismertetőjele. Lelkiismeret és felelősség csupán ott létezhet, ahol a másik lehetőség „nem-választottsága és nem-választhatósága” fennáll, ahol a dolgok nem fordíthatók vissza – vagyis egy véges lényeg esetében. Végtelen lényeg esetén ellenben nincs felelősség és nincs lelkiismeret, mert számára minden lehetséges, és az is marad, és ezért alapvetően semmi sem létezhet, amit ne lehetne visszafordítani. Ehhez hozzátehetjük, hogy egy végtelen lényeg számára az akarás lehetősége sem áll fenn. (Fehér M. István ezt alátámasztandó Lukács György egyik esszéjéből idéz: „Akarhatok még egyáltalán, ha mindent megtehetek?”<sup>24</sup>) A lényegi rászorultságnak azonban az akarás és a cselekvés a mutatói. A cselekvés fogalma Heideggernél is feltűnik, és kifejezett összefüggésben áll a lelkiismeret hívásával, illetve annak meghallásával, a lelkiismerettel-bírni-akarással, és az elhatározottsággal. A *Lét és idő* szerzője tudniillik lehetetlen fikciónak tartja azt a „szabadon lebegő” hívást, ami semmit sem eredményez, hiszen ezt a hívást tulajdonképpen módon meghallani annyi, mint azt cselekvésbe fordítani át. Cselekvés ugyanis csupán a lelkiismerettel-bírni-akarás alapján lehetséges. Nem egyedül az a tényállás helytálló, miszerint elhatározottként a jelenvalólét már mindig is cselekszik. Ennek a fordítottja is igaz: a *Dasein* csak elhatározottként cselekedhet, tehát szigorúan véve kizárólag akkor beszélhetünk cselekvésről, ha folyamatos elhatározottság áll fenn azt illetően, hogy a jelenvalólét nem-tulajdonképpeniből tulajdonképpenivé váljon. Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy a lelkiismeret nem adhat praktikus tanácsokat a lelkiismerettel bírónak. Az ilyen elképzelést Heidegger elsősorban azoknak tulajdonítja, akik az egzisztenciális értelemben vett bűnösséget az „elszámolható adósság” mintájára képzelik el, azt a gondoskodás szférájába utalva. A lelkiismeret hívása azonban nem olyasvalakit céloz meg, aki gondoskodásunk tárgya, hanem azt, aminek a „kedvéért” történik minden, azaz az egzisztenciát.

Ha a lelkiismerettel-bírni-akarás, illetve az ennek alapjául szolgáló bűnös-lét (és egyúttal önmagának előzetes megtalálása) az előfeltétele a cselekvésnek és a felelősségnek, úgy nem csodálható, hogy az akárki szférájában ez nem történhet meg. Az akárki ugyanis az a jelenvalólét, mely éppen önmagát még nem találta meg. Felelősség csak a legsajátabb önmagát illetheti, akiről Heidegger azt mondhatja, hogy az akárki a mindenkori *Dasein*ről leveszi a felelősséget, és pedig azért, hogy a mindenkori jelenvalólétet tehermentesíti. Lelkiismeretnek és felelősségnek az „én tettem” beismerés tudatossá válása szolgál előfeltétellül, vagyis önmagam megtalálása saját alap- és bűnös-létemben, ezért nem lehet szó az akárki világában felelősségről, illetve ezért tarthatja Heidegger az olyasvalamit, mint „nyilvános lelkiismeret”, értelmetlenségnek vagy az akárki világához tartozónak. Végül ezért kell legeslegelőször az elhatározottság tulajdonképpeni önmaga-létéből a tulajdonképpeni egymással-létnek származnia, és semmiképp sem fordítva.

Összefoglalóan abban adhatjuk meg egzisztencia és felelősség összefüggését, hogy felelősség csupán lelkiismerettel-bírni-akarás következtében lehetséges, mely felelősséggel-bírni-akarás a maga részéről megint csak előfeltételezi a specifikus lelkiismeret-nélküliséget, a semmisséget, a bűnösséget, végül pedig a jelenvalólét végességét. Az egzisztencia formális fogalmát pedig olyan létezőként határozzuk meg, mely léteben megértő viszonyul a saját létéhez, mely megértő lenni-tudásként az önmaga-előzéssel, a kivetüléssel jellemezhető, s a végességgel azonos.

#### ■ JEGYZETEK

1. Fehér M. István: *Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers „Sein und Zeit”. Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg.* Man and World 1990. 23. 38.
2. Uo.
3. Uo. 39.
4. Uo. 40.
5. Martin Heidegger: *Lét és idő.* Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Bp., 1989. 478.
6. Fehér M. István: i. m. 40.
7. Uo. 41.
8. Magda King: *Heidegger's Philosophy. A Guide to His Basic Thought.* Macmillan, New York, 1964. 180.
9. Martin Heidegger: i. m. 481.
10. James M. Damske: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger.* Alber Verlag, Freiburg/München, 1979. 45.
11. Michael Gelven: *A Commentary on Heidegger's „Being and Time”. A Section-by-Section Interpretation.* Harper and Row, New York, 1970. 162.
12. Uo.
13. Martin Heidegger: i. m. 483.
14. Tengelyi László: *Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés.* In: *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről.* Atlantisz, Bp., 1991. 250.
15. Martin Heidegger: i. m. 482.
16. Uo. 349.
17. Fehér M. István: i. m. 45.
18. Martin Heidegger: i. m. 537.
19. Karl Jaspers: *Philosophie. II Existenzerhellung.* Springer, Berlin, Heidelberg, New York, 1973. 248.
20. Fehér M. István: i. m. 47.
21. Otto Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie.* Alber Verlag, Freiburg/München, 1983. 103.
22. Martin Heidegger: i. m. 479.
23. Uo.
24. Georg Lukács: *Die Seele und die Formen.* Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1971. 231.