

Doktori (PhD) értekezés

**Heidegger korai filozófiájának *rejtett* etikája**

Podlovics Éva Livia

Debreceni Egyetem

BTK

2015

# Heidegger korai filozófiájának *rejtett* etikája

*Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében*

*a Filozófiai tudományok tudományágban*

Írta: Podlovics Éva Livia okleveles filozófia szakos bölcész és tanár – angol nyelv és irodalom szakos tanár (főiskolai)

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolája

(Modern filozófia doktori programja) keretében

Témavezető: Dr.....

(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr. ....

tagok: Dr. ....

Dr. ....

A doktori szigorlat időpontja: 20.....

Az értekezés bírálói:

Dr. ....

Dr. ....

Dr. ....

A bírálóbizottság:

elnök: Dr. ....

tagok: Dr. ....

Dr. ....

Dr. ....

Dr. ....

A nyilvános vita időpontja: 20.. ..

## Nyilatkozat

„Én Podlovics Éva Livia teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.”

.....  
Podlovics Éva Livia

## Tartalomjegyzék

1.	Bevezetés, a probléma felvetése	2
1. 1.	Az etikáról általában	6
1. 2.	Kapcsolódási pontok	11
2.	Heidegger etikáról vallott nézetei	17
2. 1.	Gondolatok az etikáról a <i>Lét és idő</i> ben	18
2. 2.	Heidegger tudományfelfogása. Az inherens problémák mint ütközéspontok	22
2. 2. 1.	A fundamentálonológia és a tudományok	23
2. 2. 2.	A fenomenológia mint a filozófia módszere	29
2. 2. 3.	Fogalmi redukció <i>A metafizika alapfogalmaiban</i> , fogalmi jelenlét a <i>Levél a „Humanizmusról”</i> -ban	32
2. 3.	Az etikai <i>rendszerek</i> mint külső ütközéspontok problémája	43
2. 4.	Arisztotelész: <i>Nikomakhoszi etika, Eudemoszi etika, Nagy etika</i>	56
2. 5.	Ontológia és etika	63
3.	Tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség a <i>Lét és idő</i> ben	68
3. 1.	A szorongás	72
3. 2.	A halálhoz viszonyuló lét	81
3. 3.	A lelkiismeret szükségessége	85
3. 3. 1.	A lelkiismeret vulgáris és kortárs értelmezései	86
3. 3. 2.	Rávezetés a lelkiismeret fogalmára	93
3. 3. 3.	A lelkiismeret fenoménje	96
3. 4.	A tulajdonképpeniség kapcsolódási pontjai	101
4.	A tulajdonképpeni egymással	104
4. 1.	<i>Einleitung in die Phänomenologie der Religion</i>	107
4. 2.	A formális rámutatás és fenomenológiai explikáció	115
4. 3.	A formális rámutatás mint intencionalitás	120
5.	Metontológia, újabb etikai megfontolások Heideggernél	127
5. 1.	A logika metafizikai alapjai	129
5. 2.	Fundamentálonológia	134
5. 3.	Személyiségetika	138
6.	Befejezés	143
1.	számú melléklet	153
2.	számú melléklet	154
	Magyar nyelvű összefoglaló	158
	Angol nyelvű összefoglaló	163

# Heidegger korai filozófiájának *rejtett* etikája

## 1. Bevezetés, a probléma felvetése

Dolgozatomban azt vizsgálom, hogy az emberi viselkedésre, viszonyokra hatni képes, az emberi lét szerves részeként értett nem diszciplináris *etika* milyen módon értelmezhető Heidegger korai gondolkodói korszakában.<sup>1</sup> Kiindulópontul a korszak gondolatainak összefoglalásaként értett *Lét és idő*<sup>2</sup> veszem, amelynek befejezetlensége ellenére is kiemelkedő, szintetizáló szerepet tulajdonítok.<sup>3</sup> Állításom az, hogy Heidegger ezen *korszakában* az etika témájához kapcsolódóan nemcsak elszórt – és elsődlegesen az etikai diszciplinát elutasító – *utalások* találhatók, hanem épp ellentétes a helyzet: az etikára vonatkozó utalások összefoghatóak egy rejtőzködő, sajátos elgondolássá, mely adott helyzetekben az ember „támasza” lehet. Ezt a „támaszt” továbbra is *etikának* nevezhetjük,

---

<sup>1</sup> Theodore Kisiel felosztását veszem itt alapul, aki szerint a filozófiához közeledő *fiatal* Heideggerről 1919-ig lehet beszélni. Ezt követően Heidegger *korai* gondolkodói korszakát 1919-1929 között, *késői* korszakát az 1930-50-es években, míg az az *idős* Heideggert az 1950-es évek végétől haláláig terjedően említhetjük. Ettől a felosztástól a tematikus tagolás abban tér el, hogy az 1920-as éveket a lét értelmére irányuló kérdés, az 1930-as éveket és az 1940-es évek első felét a lét igazságára irányuló kérdés, míg kb. 1947-től egészen Heidegger haláláig terjedő időszakot a lét mint *Lichtung* helyére irányuló kérdés vizsgálatának tartja. Az összkiadás egyre több kötetének megjelenését követően a Heidegger által alkalmazott kettős (fordulat előtti és utáni) korszakolást, például a gondolkodói időszakot érintő előbbi tagolások váltották fel. Előbbiekén kívül, árnyaltabb megközelítést javasol Schwendtner Tibor, aki szerint a *korai* periódust a korai freiburgi évekre, valamint a *Lét és idő* alkotói periódusára lehet bontani, hiszen a fiatal, önálló hangra törekvő filozófus útkeresésének kezdeti évei és a lét kérdésének kutatása más-más irányultságot jelentenek. Más gondolkodók megint más finom változásokat tapogatnak ki a gondolkodói korpuszon, vagyis nehéz általánosan elfogadott nézetet találni a felosztására. Számomra a *korai periódus egésze* (1919–1929) egy speciális, és nem előbbi szempontok valamelyike miatt érdekes.

<sup>2</sup> Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István, Bp., Osiris, 2004<sup>2</sup> (Sapientia Humana). A dolgozat készítése során hivatkozásaimat ebből a fordításból veszem. Emiatt – bár a Fehér M. István által alkalmazott *ittlét* terminust ugyanolyan jónak érzem – a szöveg egységessége miatt írásomban előbbi fordítást és terminusát a *jelenvalóletet* használom. A lábjegyzetekben megadott német nyelvű eredeti írás adatai: Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 1967, SZ.

<sup>3</sup> Megjegyzendő, hogy Hans-Georg Gadamer vagy Otto Pöggeler másképpen vélekednek az írásról. Előbbi számára ugyanis a *Lét és idő* pusztán „gyors »improvizáció« volt, mely külső nyomás hatására készült el”, Vö. Carl Friedrich GETHMANN, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu 'Sein und Zeit'*: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87) 29. Ugyanitt értesülhetünk arról, hogy Pöggeler pedig a *Beiträge zur Philosophie*-t jelöli ki Heidegger főműveként. Előzőekből is látszik, hogy mind a korszakolást, mind a művek értékelését tekintve megoszlanak a vélemények a szakirodalomban. Mindezek mellett azonban a korábbi témák teljesebb kidolgozottsága (pl. az 1924-es *Az idő fogalma* előadás), valamint a lét kérdésének felvetése és megválaszolási kísérlete miatt úgy vélem, joggal lehet a *Lét és időt* legalábbis korai főműnek nevezni. Ezen kiindulópont mellett a korszak további, dolgozatomban szempontjából fontos egyéb szövegeit a különböző fejezetekben szintén értelmezem.

hiszen maga Heidegger is megtartotta az elnevezést.<sup>4</sup> Másrészt a fogalom használata mellett szól az is, hogy dolgozatomban az etika *fogalmi redukciójára* vállalkozom, mégpedig oly módon, ahogyan azt Heidegger a hagyományokról való lefejtés kapcsán a fenomenológiai-hermeneutikai értelmezés módszereként megadta. Ezen módszer szerint viszont a filozófiai fogalmakra ráakódott értelem visszabontása nem jár a fogalom elvetésével, hanem „csak” megtisztításával.<sup>5</sup>

Az etika és a heideggeri filozófia összekapcsolása a szakirodalomban kettős megítélés alá esik. Egyes értelmezők elutasítják, hogy megtalálható lenne az emberek *közösségét* érintő bármiféle általánosérvényűség vagy elvárásrendszer, vagyis valamilyen etika a filozófus gondolatai között, míg mások nem zárják ki ennek lehetőségét. Az első csoporthoz tartozik például Rüdiger Safranski, aki Heidegger-monográfiájában írja, hogy „Azonban minden, a tulajdonképpeniséghez vezető kollektív útra való homályos utalás ellenére az *individualista vonás* uralkodik a *Lét és idő* lapjain.”<sup>6</sup> A felrótt individualizmus nem feltétlenül akadály a etika és a filozófia kapcsolódásának, hiszen elképzelhető olyan etika, melynek az individuummá válás az alapja.<sup>7</sup> A monográfiát tovább olvasva azonban rájöhettünk, hogy Safranski Heidegger filozófiáját mentesnek látja az etikától. Erre világít rá megjegyzése, mellyel Hannah Arendt filozófiai művével, a *Vita activával* veti össze Heidegger elgondolását, s Arendt munkáját *a közösség irányában való továbblépésként* érti. Safranski szerint Heideggerhez hasonlóan Arendt is „a nyitottság eszménye felé tájékozódott [...] Ő a nyitottság érvényesülését nem *az egyes ember önmagához fűződő viszonyának megváltozásától* várta, tehát nem a heideggeri értelemben vett tulajdonképpeniségtől, hanem a pluralitás tudatától, azaz attól a belátástól, hogy világban-benne-létünk azt jelenti, hogy sokakkal együtt osztozunk a világon és sokakkal együtt

<sup>4</sup> Itt csak utalok arra, hogy a *Lét és idő* megjelenése után, az 1928-as Leibniz-előadásban (GA 26) jelölte ki Heidegger a filozófiától el nem választható etika helyét gondolati rendszerében. A mű értelmezésére később térek ki.

<sup>5</sup> Az emberi tapasztalatok, fenomének, filozófiai fogalmak (pl. metafizika) értelmezése a szükséges módszertani lépések alkalmazásával a hagyományokról, bevett fogalmakról való lefejtéssel történik. A három lépést 1927-ben adta meg Heidegger: „A fenomenológiai módszer e három alapmozzanata: redukció, konstrukció, destrukció tartalmilag egymáshoz tartoznak és egymáshoz-tartozóságukban kell megalapoznunk őket”, HEIDEGGER, *A fenomenológia alapproblémái* (GA 24), ford. DEMKÓ Sándor, Bp., Osiris/Gond – Cura Alapítvány, 2001, 36. A fenomenológiai módszer folyamatosan hántja le a rétegeket egy-egy adott tartalomról. Ennek következtében, az etika fogalmi redukciójának célja miatt állítasomat a dolgozat *egészén* át tartó folyamat eredményeként dolgozom ki. Ez a megvalósítás szintjén azt jelenti, hogy bizonyos megállapításokat írásomban az addigiakban megismert heideggeri elgondolások tükrében előbb rögzíték, később pedig tágabb perspektívába helyezve további jelentésrétegeket adok hozzájuk.

<sup>6</sup> Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*, ford. RÁCZ Péter, SCHEIN Gábor, TATÁR Sándor, Budapest, Európa, 2000, 249.

<sup>7</sup> Azokra az etikai nézetekre gondolhatunk itt, melyek az egyén, a személyiség önmagával való harmónikus viszonyát nemcsak szem előtt, hanem elsődlegesnek is tartják. Ebből a szempontból a sztoikusok, vagy az epikureus etikai nézetek is említhetőek.

alakítjuk azt. Nyitottság csak ott van, ahol komolyan veszik az ember pluralitásának tapasztalatát. [...] autentikusnak vélt gondolkodás [az], amely nem ad hitelt a »sokaságnak«, elutasítja a pluralitás kihívását, amely pedig elháríthatatlanul hozzátartozik a *conditio humanához*.<sup>8</sup> A Safranski által leírt individualista vonás, melynek során pusztán *az ember önmagához fűződő viszonya változik meg*, értelmezése szerint tehát nem alapja a *mások* irányában való nyitottságnak.<sup>9</sup>

Tengelyi László véleménye az etika és Heidegger filozófiáját tekintve szintén elutasító. Szerinte ugyanis „a felelősség-analitikai megközelítés kiemelt jellegzetességei a *Lét és időben* nem alkotnak etikai világlátást”.<sup>10</sup> A heideggeri *Lét és idő* megjelenésének korrajzát vázoló Frederick A. Olafson szerint pedig, kezdetben elsődlegesen az etikát elutasító vélemények születtek az értelmezőktől. „Amikor az egzisztenciális filozófia közismertté vált a II. világháború után, radikálisan individualista filozófiaként értették meg. [...] Hogy az önmagával szembenézni tudó emberi létmódnak van-e etikai karaktere [...] olyan kérdés volt, melyet Heidegger ebben a formában soha nem tett fel és soha nem is válaszolt meg.”<sup>11</sup> Megerősítheti az ellenvéleményeket, hogy Heidegger maga egzisztenciális szolipszizmusként<sup>12</sup> jellemezte a szorongás miatt elmagányosodott embert. Ezt támasztja alá az emberre vonatkozó következő megjegyzése: „A jelenvalólét létének transzcendenciája kitüntetett transzcendencia, amennyiben a legradikálisabb *individuáció* lehetősége és

---

<sup>8</sup> SAFRANSKI, *i. m.*, 538. Az idézet folytatása: „Az a gondolkodás, amely nem többes számban beszél az emberről, hanem egyes számban, Hannah Arendt számára a filozófia politikai elárulását jelentette. [...] Nem a tulajdonképpeniség, hanem a »másokkal való közös cselekvés virtuozitása« adja meg a világnak azt a nyitottságot, amelyet Heidegger is el akart érni.”, *i. m.*, 538—539. Vö. még a továbbiakban 539—546. Az értelmező Olay Csaba azzal bővíti az arendt-i pluralitás fogalmát, hogy az egyrészt az emberi egyediség megnyilatkozásának tere, másrészt pedig „alapvető feltétele a cselekvésnek, mivel ez képezi azt a »közeget«, amelyben a cselekvés meg tud mutatkozni.”, OLAY Csaba – ULLMANN Tamás, *Kontinentális filozófia a XX. században*, Bp., L'Harmattan, 2011, 160. Még inkább kifejezi a két gondolkodó különbségét a következő megjegyzés. „Jellemző módon Arendt úgy érti Heidegger autenticitás-gondolatát, hogy az eleve kizár mindent, ami nem magányos, visszahúzódó.”, OLAY Csaba, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, Bp., L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2008, 110. Ehhez annyit fűzök hozzá jelenleg, hogy értelmezésemben az egyén másokhoz való kapcsolódása szintén fontos, de egyáltalán nem hiányzó eleme a heideggeri gondolatmenetnek.

<sup>9</sup> Ezen a ponton természetesen merülhet fel a kérdés, hogy vajon szükséges-e a másokra nyitottság az etikához. Véleményem szerint erre, vagyis az egyes ember másokhoz való viszonyának tudomásulvételére mindenképpen szükség van ahhoz, hogy etikáról beszéljünk. Még ha egy etika kiindulópontja az is, hogy a személynek individuummá kell válnia, akkor sem lehet attól eltekinteni, hogy cselekedeteinek megvalósulási tere viszont a mindennapi élet, ahol az ember másokhoz, a többi emberhez is kapcsolódik. Épp ezért az egyén nemcsak önmagával, hanem a többi emberrel is etikus, vagy nem etikus viszonyban áll.

<sup>10</sup> TENGELYI László, *A bűn mint sorseselemény*, Bp., Atlantisz, 1992, 89. A szerző véleményét a későbbiekben még említtem.

<sup>11</sup> Frederick A. OLAFSON, *Heidegger and the Ground of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1998, 3. Olafson a korrajz bemutatása után egyébként az etika megléte mellett foglal állást írásában.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, *i. m.*, 221 (SZ 188).

szükségszerűsége rejlik benne.”<sup>13</sup> Előbbiekén kívül pedig igaz az is, hogy a filozófus valójában negatívan vélekedett az etikáról mint *diszciplínáról*.

Előbbi ellenvélemények bemutatása után *is* úgy vélem azonban, hogy ha Heidegger korai filozófiájában az etika témájára koncentrálnak, akkor a perspektíva megváltoztatásával, az egyértelműnek *tűnő* megállapítások továbbgondolásával, és bizonyos írások megjelenítésével etikát tételező állításom érvényesnek mutatkozik. A kérdés tárgyalása során azt mutatom be, hogy a filozófus korai korszakának írásműveiben nemcsak, hogy *vannak* az etikához mint a mindennapi emberi cselekvéshez kapcsolható, s azt befolyásolni kívánó *különbő* elgondolások, hanem ezek az elgondolások rendszerezhetők és egymással összefüggésbe hozhatók. A kutatásból származó eredmények véleményem szerint új szempontokat adhatnak az értelmezőknek, hiszen végső soron arra szeretnék rámutatni, hogy a lét kérdésére irányuló analízis továbbgondolható az új, strukturális összefüggések segítségével. Elgondolásom megerősítésképpen a Heideggernek etikai nézeteket tulajdonító szerzők közül említek néhány kortárs *tanulmányt*,<sup>14</sup> valamint két áttekintő, hosszabb lélegzetű művet is. Utóbbiak szerzői Frederick A. Olafson<sup>15</sup> és Angus Brook,<sup>16</sup> akik más-más megközelítésben foglalkoznak a kérdéssel.<sup>17</sup> A nézetemhez hasonlóan vélekedő, heideggeri nézeteket *továbbgondoló* Olafson *szintén* a *Lét és idő* fordul azért, hogy „az etika alapjaként, az emberi együttlét (Mitsein) fogalmát”<sup>18</sup> vegye. A szerző állításaival arra próbál rávilágítani, hogy az egzisztenciális analízis során „bemutatott alapos és eredeti elgondolások együttállása fontos hozzájárulást nyújthat létünk etikai oldalának megértéséhez”.<sup>19</sup>

Az említett szerzők témára vonatkozó pro és contra megnyilvánulásai megerősítik azon véleményt, hogy az etika heideggeri filozófiához való kapcsolódása elutasítással és

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 55 (SZ 38).

<sup>14</sup> Saulius GENIUSAS, Donovan MIYASAKI, L. J. HATAB és Silvia BENSO írásait érdekes felvetéseik miatt a megfelelő helyeken említem.

<sup>15</sup> Frederick A. OLAFSON, *Heidegger and the Ground of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1998.

<sup>16</sup> Angus BROOK, *The Early Heidegger and Ethics: The notion of ethos in Martin Heidegger's early career*, Saarbrücken, VDM Verlag, Germany, 2009.

<sup>17</sup> Brook, a *The Early Heidegger and Ethics: The notion of ethos in Martin Heidegger's early career* írása címében szerepel az etika kifejezés, konklúziójában azonban már az ethosz meglétéről beszél. Véleménye szerint ugyanis a két fogalom „egymással ellentmondásos lévén összeegyeztethetetlen” Brook, *The Early ...*, i. m., 6.

<sup>18</sup> OLAFSON, *Heidegger ...*, i. m., 6.

<sup>19</sup> Uo., 6.



elfogadással is megközelíthető, sőt az elfogadás is különböző megfontolásokon alapulhat.<sup>20</sup> Mivel a kérdés tárgyalásának módja egyáltalán nem egyértelmű, vizsgálatom a témában úgy vélem igazolódik, hiszen további válaszokhoz vezet. Ezen a ponton ismételten hangsúlyozom, hogy írásomban pusztán a filozófus korai gondolkodói korszakára fókuszálok. Törekvésem az, hogy ezen *belül* tárjam fel az emberek közösségét alakítani kívánó perspektívát.<sup>21</sup>

## 1. 1. Az etikáról általában

Úgy vélem tehát, hogy Heidegger korai filozófiájában megtalálhatóak olyan etikai nézetek, melyeket annál is inkább összekapcsolni és továbbgondolni érdemes, mert a filozófus *közvetlenül* nem fejtette őket ki. Ehhez kapcsolódóan arról, hogy valójában mi is az etika meglehetősen sok elképzelésünk lehet. Különösen manapság, amikor üzleti etikára, feminista etikára, bioetikára, vagy egyéb *alkalmazott etikákra* gondolhatunk. Ha a másik irányba, vagyis a tudományág gyökerei felé pillantunk azt láthatjuk, hogy a tárggyal foglalkozók egy része fogalmi értelmezéssel,<sup>22</sup> míg mások történeti áttekintéssel<sup>23</sup> mutatnak

---

<sup>20</sup> Lásd Brook nézetét, aki az etika tárgykörét elutasította azért, hogy ethosról beszéljen; míg Olafson nemcsak hogy támogatta az etika meglétét, hanem a heideggeri elgondolást alapul véve, annak továbbfejlesztésére is vállalkozott.

<sup>21</sup> Épp ezért, bár az etika és a heideggeri gondolatok kapcsolódását indokolt lehetne akár a nemzetiszocializmus, akár az újabban megjelent írásművek tükrében is vizsgálni, jelen dolgozatban ezt terjedelmi okokból nem teszem meg. Sem a *későbbi* korszak politikai nézeteit, pl. *A német egyetem önmegnyilatkozása*, vagy *A rektorátus* című írások alapján, sem pedig az egyre újabb és újabb *gondolati napló* köteteket (Schwarze Hefte) nem értelmezem. Utóbbival kapcsolatban Schwendtner Tibor javaslata szerint a történeti elvet érvényesítem. Ez alapján úgy vélem, hogy mivel előbbi kötetek 1931-től gazdagítják a Heideggerről való tudásunkat, tartalmukat nem szerencsés *belevetíteni* a fiatal Heidegger gondolkodói nézeteibe. Schwendtner Tibor előadása az ELTE Filozófiatörténeti Fórumán, *A szabadságelvű Heidegger-értelmezés vége? A Fekete füzetek és ami utána következik* címmel hangzott el 2015. 03. 27-én.

<sup>22</sup> Alasdair MacIntyre törekvése például az, hogy az erkölcsi fogalmak változását a különböző társadalmakban kimutassa. Erről így ír: „Természetesen amint a társadalmi élet változik, az erkölcsi fogalmak is változnak. [...] Az erkölcsi fogalmak a társadalmi életformákban öltönek testet, és részben alakítják is azokat. Az egyik döntő módja annak, hogy egy társadalmi életformát a másiktól megkülönböztessünk, az, hogy megállapítjuk erkölcsi fogalmaik eltéréseit.” Alasdair MACINTYRE, *Az etika rövid története: Az erkölcsfilozófia története a homéroszi kortól a huszadik századig*, ford. SZABÓ P. Imre, Typotex Kiadó, 2012, 24–25. Ezen törekvés azonban teljesen ellentétes a heideggeri redukció, a fogalmakat a ráépült torzító tartalmaktól megszabadító módszerével.

<sup>23</sup> A Routledge *Companion to Ethics* 2010-ben online is megjelent átfogó etikai gyűjteményének első harmadát például ilyen történeti áttekintés teszi ki, melyet épp Heidegger és az etika kapcsolatának fejezete zár le. A kiadványban később egy tematikus bontás jelenik meg, melyet metaetikai, moralitással kapcsolatos, vagy az etikai viták témaköreire bontottak a szerzők. Lásd, *The Routledge Companion to Ethics* Routledge,

rá a diszciplína változására, vagy visszatérő kérdéseire. Utóbbi értelmezők az európai etikai gondolkodás kezdetét a görög filozófiához vezetik vissza, s korunk modern erkölcsfilozófiáiig értelmezik a tárgyat. Előbbi megközelítések részletezésénél azonban célravezetőbb a tárgy szerkezetét érintő kezdeti feltárás. E tekintetben a szakirodalmat segítségül véve az látszik, hogy korunk szakértői az etikát *metaetikai*, *normatív* és legújabban *alkalmazott etikai* területekre tagolják.<sup>24</sup> Fogalmilag az etika az ember erkölcsileg jó és rossz, helyes és helytelen cselekedeteinek filozófiai meghatározását, vizsgálatát jelenti.<sup>25</sup> A tágran értelmezhető fogalom elmélyítése érdekében a tárgy korábbi meghatározása felé fordulok, ami mai szempontból nézve ugyan részleges, ám hiányossága épp rávilágít valamire. A *Cambridge Enciklopédia* 1992-ben megjelent magyar szócikkében az etika meghatározása a következő: „Az emberi értékek és viselkedés elméleti tanulmányozása, a filozófia része. Két fő ága a normatív etika és a metaetika. A *normatív etika* próbálja meghatározni, hogyan kell élnünk, és mely dolgok bírnak örök értékkel. A *metaetika* a normatív etika megállapításainak objektivitását vizsgálja, fogalmait értelmezi, és arra keresi a választ, hogy ítéleteit mi alapozza meg.”<sup>26</sup> A normatív és metaetika említése mellett az látható a szócikkből, hogy a meghatározás óta eltelt alig több mint húsz év alatt az *alkalmazott etika* olyan nagy jelentőségre tett szert, hogy manapság már az etika harmadik területeként tartják számon. Közvetlenül ezt erősíti meg a témáról gondolkodó Veress Károly *Lehet-e az etika „alkalmazott”?*<sup>27</sup> című írásában, melyben arra keresi a választ, hogy az etika tudományos műveléséből származó elvek későbbi gyakorlati alkalmazása is az etika feladatkörébe tartozik-e.<sup>28</sup> Konklúzióját végül így foglalja össze: „abban, hogy az emberek

---

[https://www.routledgehandbooks.com/pdf/9780203850701/suppl/9780203850701\\_Prelims.pdf](https://www.routledgehandbooks.com/pdf/9780203850701/suppl/9780203850701_Prelims.pdf), Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem, hozzáférés: 2015. 02. 26. Ide sorolható még Hársing Lászlónak az európai etikai gondolkodásról írott és később részletesen említett írása is, illetve Boros János, *Időszerű etika* című írása is, mely a kortárs etikai irányzatok számbavételére vállalkozik. Ld. BOROS János, *Időszerű etika: Esszék a felelősségről*, Veszprém, Gondolat Kiadó, 2013.

<sup>24</sup> Ebben az enciklopédiák nagyrészt egyetértenek. Lásd pl. James Fieser cikkét az Internet Encyclopedia of Philosophy-ban: <http://www.iep.utm.edu/ethics/>, hozzáférés: 2015. 03. 07. Az Enciklopédia Britannica, vagy a The Routledge Companion to Ethics is ezekben a tárgykörökben vizsgálja az etikát.

<sup>25</sup> Peter Singer, *Ethics: Encyclopedica Britannica*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/194023/ethics>, hozzáférés: 2015. 03. 07.

<sup>26</sup> Cambridge Enciklopédia, ford. VIZI Katalin, HORVÁTH Pál, Bp., Maecenas Kiadó, 1992, 167.

<sup>27</sup> VERESS Károly, *Lehet-e az etika alkalmazott?*, Korunk, 2007, Május. EPA URL: <http://epa.oszk.hu/00400/00458>, KIADVÁNY URL: <http://epa.oszk.hu/korunk>. Letöltés: 2015. 03. 07.

<sup>28</sup> Érvelésében nemcsak Arisztotelész gyakorlati etikáját említi, hanem a metaetikával foglalkozó logikai pozitivistá Schlick álláspontját is. Utóbbival kapcsolatosan véleménye az, hogy „Schlick elkülöníti az etikai céljától az etikával való *foglalkozás* célját” VERESS, *Lehet-e ..., i. m.* Azonban ez, vagyis a metaetikai nézetű etikai vizsgálat Veress elgondolása szerint éppúgy nem fogadható el, mint Heidegger szerint.

meghatározott módon viselkednek és cselekednek, mindig is egy etika érvényesül. A mindenkori alkalmazásban levés az etika valóságos létmódja.”<sup>29</sup>

Korunk etika-értelmezésének hasonló szellemű meghatározását olvashatjuk Hársing László írásában, *Az európai etikai gondolkodásban*. A szerző szerint a 20. század nyelvi fordulata után a *metaetikai* vizsgálódások nagyobb súllyal jelennek meg. Ezt viszont megelőzi az a tény, hogy „a korábbiakban szinte minden etikus azt vizsgálta, hogyan éljen az ember úgy, hogy életének értelmet adjon”.<sup>30</sup> Végül álláspontjának kiegészítéseként azt mondja, hogy „a mai etikusok számottevő része [...] nem utasítja el az erkölcsi állásfoglalást.”<sup>31</sup> Hársing előbbi megfogalmazások kiegészítéseképpen az etikával kapcsolatos *teljeskörű fogalmi készlet* meghatározására is vállalkozik. Eszerint „Az erkölcs az emberi cselekedeteknek és viselkedési (életviteli) formáknak a jellemzője, az etika pedig olyan tudományos igényű vizsgálódás (reflexió) eredménye, amely az erkölcsi életet alapvető összefüggéseinek feltárása útján megérteni igyekszik. Amikor az »erkölcs« szót használjuk, bizonyos cselekvési szabályokra vagy viselkedési módokra kell gondolnunk. [...] Ha az erkölcsöt [...] valamely nagyobb közösségre vonatkoztatjuk, akkor morálról (erkölcsösségről), ha pedig egyénre, akkor moralitásról (erkölcsiségről) beszélünk. [...] Azokat a spontán reflexiókat pedig, amelyekkel az emberek saját és mások cselekedeteit kísérik és amelyekben egyúttal erkölcsi érzékük is megnyilatkozik, szokásos ethosznak nevezni.”<sup>32</sup> Az etikával kapcsolatos fogalmak áttekintése és egymásra vonatkoztatása a

---

<sup>29</sup> *Uo.* Az egy bizonyos tárgykörre *alkalmazott etikák* pusztja felsorolása (pl. ökoetika, fenimista etika, üzleti etika) azonban nem lehet célravezető anélkül, hogy ezek megfelelően meg ne lennének megalapozva. Rögtön az etika tárgyalásának elején megjelenik tehát a heideggeri kritika és igény egy-egy tárgykör megalapozására.

<sup>30</sup> HÁRSING László, *Az európai etikai gondolkodás*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2001, 8.

<sup>31</sup> *Uo.* Ezen „állásfoglalás” alatt a mára már gyakorlattá váló alkalmazott etikákat értem, vagyis úgy vélem, hogy Hársing is a normatív, meta- és alkalmazott etikai felosztásban gondolkodik. A szerző egyébként korábban az etikát leíró (deskriptív), normatív és metaetikatikai részre bontotta írásában. Ld. HÁRSING László, *Az erkölcsi élet alapjai*, Bp., Tankönyvkiadó, 1987. Eszerint a deskriptív etika „Az erkölcsi tények leírására és a belőlük levonható általánosításosításra vonatkozik”, *Uo.*, 5. Ezt követően a normatívnak „annak megmondására is vállalkoznia kell, mi kívánatos erkölcsi szempontból”, *Uo.*, 6. A harmadik rész egy-egy etikai elméletre épülve metaetikai akkor „ha az adott etikai elméletet vagy kijelentést logikai és ismeretelméleti szempontból helyesen építettük fel”, *Uo.*, 7. Az akkurátusabbnak tűnő felbontás azonban látszólagos, mert az első leíró részt manapság az utolsó metaetikai részben találhatjuk.

<sup>32</sup> HÁRSING László, *Az erkölcsi ..., i. m.*, 3. Heller Ágnes a szó eredeti használatáig tér vissza Arisztotelész magyarul megjelent etikai írásaihoz írott *Utószavában*. Eszerint „A korai etikákban Arisztotelész két lélekrészt különböztetett meg: a logoszt és az alogont, az eszes lélekrészt és az ésszel nem bírót. Az utóbbinak ismét két része van: a pathosz és az éthosz, az előbbi az indulatokat, érzéseket, az utóbbi az erényeket foglalja magába.”, ARISZTOTELÉSZ, *Eudemoszi etika, Nagy etika*, ford. STEIGER Kornél, *Utószó*, HELLER Ágnes, Bp., Gondolat, 1975, 274. Az ethosz tehát a lélekben jelen levő erényeket jelenti azon etikákban, melyeket Arisztotelész később a *Nikomakhoszi etikában* már finomított, átcsoportosított. Utóbbiban ugyanis már „az észképességek erények, úgynevezett *dianoietikus erények*.”, HELLER Ágnes, *Az arisztotelési etika és az antik ethos*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1966, 239. A dianoietikus erények pedig az episztémé, a praxis, a fronzéis, a nousz és a sophia. Az arisztotelészi fogalmak változása az 1. számú mellékletben látható, míg értelmezésükre később térek ki.

dolgozat szempontjából fontos. Hársinggal együtt úgy vélem, hogy az etika a mindennapi ember önmagával, embertársaival és környezetével szemben megnyilvánuló erkölcsös viselkedését, beállítottságát és mindezek motivációit, valamint az emberi értékeket, a jót és a rosszat, helyest és helytelent filozófiailag vizsgáló tárgyterület. Ettől különböző fogalom az ethosz, mely erkölcsi beállítódást az egyénhez, vagy egy kisebb csoporthoz kötöm, ami azonban semmiképpen nem általános érvényű elvárásokat támaszt például egy társadalmon belül. Összefoglalva tehát az állapítható meg, hogy az etika tárgyköre az *emberekre általánosan* vonatkozó filozófiai vizsgálódás, míg ethosza az egyes embernek, esetleg egy vagy több kisebb-nagyobb csoportnak lehet.<sup>33</sup>

Az etika szerkezeti feltárása során felmutatott három részterület természetesen tovább is bontható. Említésük dolgozatomban azért fontos, mert az etika fogalmi redukciója során néhány szerző témára vonatkozó gondolatait tekintem át. A Stanford Enciklopédia felosztása szerint a *normatív etikának* három kortárs irányzata van: az erényetika,<sup>34</sup> a deontologikus, vagyis kötelességetika és a következményetika. Különbségükre a bajban levő ember segítségnyújtásának szituációja kapcsán mutat rá Rosalind Hursthouse a Stanford Enciklopédiában. „Ebben a helyzetben a következményeket vizsgáló utilitarista arra mutatna rá, hogy az el nem mulasztott segítség az emberi jóllétet maximalizálná, a deontologista arra gondolna, hogy a cselekvés során a »cselekedj úgy, ahogy szeretnéd, hogy veled bánjanak« elv szerint járna el, míg az erényetika híve arra gondolna, hogy a személy segítése könyörületes, jóindulatú tett lenne.”<sup>35</sup> A következményetika, a kötelességetika és az erényetika nézetei felől egyaránt értelmezhető egy-egy életbeli szituáció attól függően, hogy mi az irányzat elméleti alapja. Az erényetika hívei alapjaikat a

---

<sup>33</sup> Az általánosan az emberre vonatkozó követelmény igénye megnehezíti az etika feladatát, hiszen a világban rengeteg szinten valósul meg az emberi élet. Ebben a helyzetben a megoldás azonban a nézőpont megfelelő tágitása lehet. Egy busman, pigmeus vagy eszkimó mindennapjai ugyan nagyban különböznek egy New Yorkban élő üzletemberétől, vagy akár egy vidéki földművesétől. Az életmódbeli különbségek hangsúlyozása azonban úgy vélem, megtévesztő. Az előbb említettek ugyanis, életszinterüktől függetlenül, saját lehetőségeik megvalósítása során sem tekinthetnek el közvetlen környezetüktől, pl. utódaik saját társadalmukon belül legmegfelelőbb nevelését aligha mulasztják el, és életterük fenntartására törekednek. Ha nem törvényben meghatározott, akkor szokásokból táplálkozó jogaik és kötelezettségeik vannak közegükön belül, mely normákat megelőzi, vagy kiegészíti erkölcsiségük. A kérdést jól világítja meg Veress Károly emberi viselkedésre, cselekvésre vonatkozó előbbi etikai tételezése („A mindenkori alkalmazásban levés az etika valóságos létmódja”), illetve Hársing László is. Utóbbi szerint „Az erkölcs lényegét tekintve a mindennapi élet jelensége. Olyan területeken fejt ki szabályozó szerepét, ahol a jog, a politika és a vallás legfeljebb közvetett hatást gyakorol az emberek életvitelére.”, HÁRSING, *Az európai ...*, i. m., 173.

<sup>34</sup> AZ ERÉNYETIKA (virtue ethics) korunkban virágzó analitikus válfaját mutatja be írásában Michael SLOTE, *Virtue Ethics: The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, 2010, 478-489. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203850701.ch40>, hozzáférés: 2015. 02. 26.

<sup>35</sup> Rosalind HURSTHOUSE, *Virtue Ethics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, Edward N. Zalta (ed.), URL = (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>>.) hozzáférés: 2015. 03. 07.

görög filozófiához kötik és különféle erények, értékek személyen belüli meglétében látják a helyes cselekvést. A kötelességetika hívei Kantot tekintik elsődleges kiindulópontjuknak és a szabályok kötelességszerű megvalósítását tekintik erkölcsileg helyesnek,<sup>36</sup> míg a következményetika hívei a tettek következményeit veszik az erkölcsös tett alapjául. Utóbbira példa az utilitarista nézet, mely szerint egy cselekedet végrehajtásakor az elérhető legnagyobb társadalmi haszonra érdemes törekednünk.

Az etika másik nagy részterülete a *metaetika*, mely „az erkölsről való gondolkodás, beszéd és gyakorlat előfeltevésiének és elkötelezettségének metafizikai, episztemológiai, szemantikus és pszichológiai irányú vizsgálódásaként írható le.”<sup>37</sup> Képviselői arra próbálnak meg válaszokat találni, hogy honnan származnak az etikai elvek, hogy mit jelentenek, és hogyan kapcsolódnak univerzális igazságokhoz. A szóban megjelenő meta előtag pedig egyfajta hátralépést, távolságtartást jelent a közvetlen témától.<sup>38</sup> Az etika harmadik területe végül az *alkalmazott etika*, amely olyan aktuális, speciális és vitatott morális kérdésekkel foglalkozik mint az abortusz, az állatok jogai, vagy az eutanázia. Meghatározó jellemzője, hogy az egy-egy *akut kérdés védelmére* alakult csoportok álláspontját egy másik csoport *elutasítja* (ilyen például a fegyverhasználat *kérdése*, vagy a feminista etikával foglalkozók témái), vagyis a területen aktív állásfoglalások történnek. Jellemzője még, hogy az adott vitatott kérdés megkülönböztetetten morális, és nem pusztán szociális (vagyis univerzális érvényre törekszik, nem pusztán egy-egy közösség jóllétének szabályozása a célja).<sup>39</sup>

A tárgy általános bevezetése után, a dolgozat szempontjából két etikai irányzat további említését tartom fontosnak. Mivel Arisztotelész etikáját Heidegger *bizonyos szempontból* követendőnek tartotta, Kant erkölcsi felfogását viszont egyértelműen

---

<sup>36</sup> Hársing szerint a deontológiai elméletek hirdetői „a ’tenni kell’-t tekintik elsődleges etikai fogalomnak. Úgy vélik, hogy erkölcsös cselekvés nincs bizonyos szabályok tudatos elfogadása nélkül, melyek nemcsak érdekeink elérését, hanem még a jóra való törekvést általában is megszabják. Akik e felfogást vallják, úgy vélik, hogy vannak olyan cselekedetek [...] melyek *önmagukban példásak* vagy erkölcsileg kötelezők”, HÁRSING, *Az európai...*, i. m., 235.

<sup>37</sup> Geoff SAYRE-MCCORD, *Metaethics: The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Edward N. ZALTA (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>. Hozzáférés: 2015. 03. 07.

<sup>38</sup> A terület két kiemelkedő kutatási irányaként a kortárs szócikkíró Fieser kiemeli „azokat a metafizikai kérdéseket, melyek azt vizsgálják, hogy a moralitás az emberektől függetlenül is létezik; illetve azokat a pszichológiai kérdéseket, melyek a morális ítéletek mentális alapjait vizsgálják.”, James FIESER, *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/ethics/>, hozzáférés: 2015. 03. 07. A metaetika kérdéskörét részletesebben nem emlitem dolgozatomban. Egyetértek ugyanis Veress Károly azon megjegyzésével, miszerint az etikától nem választható el a vele való foglalkozás, vagyis alkalmazása, míg a metaetikai nézeteket vallók ezzel nem értenek egyet.

<sup>39</sup> James FIESER, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/ethics/>. A kérdések csoportosíthatósága miatt az alkalmazott etikát manapság orvosi, üzleti, környezeti- vagy ökoetikára és szexuál etikára bontja Fieser. Ismételten meg szeretném itt jegyezni, hogy amíg ezen állásfoglalások céljai között nem szerepel nézetük megalapozásának igénye, addig az ilyen a típusú alkalmazott etikák, s melyet Veress Károly az etikai alapok ütköztetése után említ, nyilvánvalóan eltérnek egymástól.

elutasította, ezért etikai nézeteiket röviden vázoló. A különböző álláspontok felfejtése ugyanis valójában az *etika fogalmának redukciójában* segít. Megjegyzendő egyébként, hogy a két normatív etikai nézet mai megítélése továbbra is pozitív: Arisztotelész etikája követőkre talált az erényetikát vallók körében,<sup>40</sup> míg Kant kötelesség-etikája továbbra is folyamatos kérdések kiindulópontja.<sup>41</sup>

## 1.2. Kapcsolódási pontok

A Heidegger korai filozófiájában megbújó etika kérdésére vonatkozó előzetes megfontolások és az etika általános említése után vázoló elgondolásomat. Kiindulópontom az a kijelentés a *Lét és időben*, amit Heidegger a *lelkiismeret fenomenjének* elemzése során így fogalmaz meg: „Az elhatározott jelenvalólét mások »lelkiismeretévé« válhat”.<sup>42</sup> Az emberek közösséget vezérlő általános elvek, vagyis valamiféle etika nélkül úgy vélem nem látható be, hogy miért beszélhetünk erről a lehetőségről. Elgondolkodtató az előbbi idézet, hiszen például Safranski állítása szerint a tulajdonképpen személynek pusztán önmagára irányuló *individualista vonása* van, vagyis semmiféle elv nem áll fenn, amelyet a másokkal való kapcsolatainkban alkalmazhatnánk. Eszerint viszont továbbra sem tudhatjuk, hogy honnan jön a készítés a *másokkal* való törődésre. Hogy ez a törődés speciális, arra az a tipográfiai jelzés is felhívja a figyelmet, hogy a lelkiismeret kifejezést Heidegger

---

<sup>40</sup> Az erényetika három kérdése manapság az erényekre (arété), a gyakorlati bölcsességre (phronészisz) és az eudaimóniára (boldogság) vonatkozik Rosalind Hursthouse szerint. Szócikkében a szerző vázolja, hogy a Platónól, de még inkább Arisztotelészől eredeztethető erényetika egészen a felvilágosodás időszakáig vezető etikai megközelítés volt, mely aztán a 19. szd-ban vesztett népszerűségéből. Az irányzat aztán 1958-ban újraéledt az angolszász filozófiában, mégpedig Anscombe híres cikkének, a *Modern Moral Philosophy*-nak köszönhetően. Eredetiben: G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, <http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/mmp.html>. Hozzáférés: 2015. 05. 11. Az analitikus filozófia Arisztotelészhez való közeledése persze nem jelenti a kontinentális filozófia újjáéledő érdeklődését, inkább csak a tendencia jelöléseképpen említem. Arisztotelész filozófiájának kontinentális filozófián belüli újjáéledésére maga Heidegger a példa, aki a görög gyökerekig tért vissza, hogy a filozófiai fogalmakra rárakódott mellékhatásokat lementse.

<sup>41</sup> Kant kötelesség-etikája a kategórikus, feltétlenül végrehajtandó imperatívuszon alapszik, nem véletlen tehát, hogy a Kantot alapul vevő kötelességetikák „a kötelességeket, vagy szabályokat hangsúlyozzák”, Rosalind Hursthouse, *Virtue Ethics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ezek szerint kellene élnünk akkor, ha erkölcsös életet akarunk élni. A szabályokhoz való ragaszkodás azonban felveti az egyén szabadságának kérdését.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 345 (SZ 295) „Das entschlossene Dasein kann zum »Gewissen« der Anderen werden.”



idézőjelek közé zárta.<sup>43</sup> További kérdéseket vet fel, hogy ha – amint ezt látni fogjuk – önmagunk vagyunk a lelkiismeret felhívásának célja, akkor hogyan jutunk el a másik emberhez. Előbbi érveket és ellenérveket figyelembe véve rajzolódik ki írásom mozgatórugója, vagyis a heideggeri kijelentésben rejlő teremtő feszültség az egyén és a mások viszonyát befolyásolni kívánó általánosérvényűség tételezésére. Mindezt egy olyan filozófiában látom megvalósulni, melyről előbbiek szerint értelmezők azt állítják, hogy a benne megjelenített emberi létező egyik legfőbb jegye az individualizmus; hogy a felelősség-analitikai megközelítés jellegzetességei nem alkotnak etikai világlátást; hogy az ember etikai karakterét Heidegger sem nem tárgyalta, sem nem vélelmezte; s hogy Heidegger az etikai diszciplínáját elutasította.

A probléma felvetése után vizsgálódásom fázisait mutatom be. A *Bevezetést* követő *második* fejezetben az etikai *diszciplína* és a heideggeri filozófia meglehetősen ellentmondásos kapcsolatát, *ütközéspontjait* tárom fel. Az ütközéspontok egyrészt azokat a filozófiai nézeteket, korai gondolkodói korszakban megjelenő sajátosságokat jelentik, melyek látszólag *inherensen* mondanak ellent egy etikai álláspontnak, másrészt pedig azokat *külső* a nézeteket is, melyeket Heidegger határozottan elutasított. *Azért* van erre szükség, mert véleményem szerint éppen ezen nézeteket vizsgálva nyílik arra lehetőség, hogy a filozófiai fogalomra ráakódott tartalmakat feltárhassam, hogy minél világosabb legyen a heideggeri etikai nézetként értelmezett elgondolás. A helyzetet nehezíti a már említett tény, hogy a diszciplína, sőt a diszciplinaritás elutasítása okán a filozófus *közvetlenül* nem fejtette ki gondolatait e téren. Az életmű korai szakaszában előforduló nem látványos, mégis folyamatosan érzékelhető *fogalmi jelenlétből* azonban arra következtetek, hogy a kérdés nem pusztán foglalkoztatta a filozófust, hanem válasza is volt rá.<sup>44</sup> Ennek felmutatása érdekében az etika-probléma fejezetbeli értelmezéséhez a *Lét és idő* konkrét szöveghelyei után Heidegger egyéb írásait is vizsgálom. A feltáró munka „lelőhelyei” közé a korai alkotói periódusában íródott *A fenomenológia alapproblémái*,<sup>45</sup> a *Fenomenológia és teológia*,<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Ennek magyarázata véleményem szerint az, hogy a filozófus a saját maga által feltárt fogalomra gondolt és nem az általánosan elgondolt vulgáris, vagy bármely más teoretikusan kidolgozott, pl. vallási fogalomra.

<sup>44</sup> Heidegger és az etika kapcsolódásáról írja a Routledge etikai összefoglalásában Stephen Mulhall, hogy bár „talán könnyebb az etikához való kapcsolódást a késői gondolkodás különböző fázisaiban felismerni (Young, 2002), ezek alapvető struktúrája és motivációja lényegileg a korai főműnek köszönhető, még akkor is ha Heidegger a legszélesebb körben beismerte ezen mű korlátait. Ezért Heidegger etikai jelentőségének megértését a *Lét és idő*ből kell eredeztetni.”, Stephen MULHALL, *Heidegger: The Routledge Companion to Ethics*, Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem, hozzáférés: 2015. 02. 26. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203850701.ch21>

<sup>45</sup> Martin HEIDEGGER, *A fenomenológia alapproblémái*, ford. DEMKÓ Sándor, Bp., Osiris/Gond – Cura Alapítvány, 2001. Eredetiben: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (GA 24).

valamint a görög filozófiával foglalkozó korábban született írások tartoznak. Előbbiek kivül a korszakhoz szorosan kötődő, attól programja miatt azonban már elváló *A metafizika alapfogalmai*<sup>47</sup> című írást tudományra vonatkozó megállapításai, valamint a benne végrehajtott fogalmi redukció miatt szintén részletesen említtem. Bár szintén nem a gondolkodói korszakban íródott a *Levél a „humanizmusról”*<sup>48</sup> című írás, ám mivel az etika kérdésével foglalkozik, ezért ezt is értelmezem a fejezetben.

Az *inherens* és a *külső ütközéspontokról* már jeleztem, hogy valójában olyan markáns fogódzót jelentenek, melyek felfejtése az etika fogalmi redukciójában nagy szerepet játszik. Kérdéseket vet fel például az első inherens ellentmondás, a *Lét és időben* alkalmazott *fenomenológiai-hermeneutikai* módszer, ami maga a filozófiai tevékenység. A fenomének jellemzőinek felmutatásával, a leíró jellegű értelmezés és a *kötelességeket vagy szabályokat hangsúlyozó normatívan előíró* etikai elvek – melyeket az élethelyzetekben előírásokként *kell* alkalmazni – összeütközésének problémája épp az, hogy egy-egy adott döntéshelyzet megtapasztalása közben létrejövő *értelmezés* és valamely *előírás* egyidejű végrehajtása nem valósulhat meg a módszertani és elvi különbözőségek okán. Expliciten fejt ki Heidegger az etika tételezését illető másik *inherens* problémát a *diszciplinaritás elutasítását*, amely egészen a görög filozófiáig nyúl vissza. Innentől eredeztethető ugyanis Heidegger szerint, hogy az egymásra épülő, vagy egymás mellett felsorakoztatott tárgyterületek diszciplinákba sorolásakor „az eleven kérdés elhal”<sup>49</sup> az egyébként lényegre kérdező filozófiában, s a tantárgyakra bonthatóvá vált gondolkodási tevékenység egyben töredezetté is vált. Mivel pedig a kialakult *logika-fizika-etika* klasszikus felosztás szerint a görögök nagy korszakaikban nem gondolkodtak, az egymástól különvált területeket Heidegger nem fogadta el, hanem eredetükhöz próbált visszatérni.<sup>50</sup> A harmadik etikával szemben hozott és a korai filozófiában *inherensen* rejlő érv az *ontikus-ontologikus*

---

<sup>46</sup> Martin HEIDEGGER, *Fenomenológia és teológia*, = M. H., *Útjelzők*, ford. TÖZSÉR Endre, Bp., Osiris, 2003 (Sapientia Humana). Eredetiben: *Phänomenologie und Theologie*, (GA 9).

<sup>47</sup> Martin HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, ford. ARADI László, OLAY Csaba, Bp., Osiris, 2004 (Sapientia Humana). Eredetiben: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, (GA 29/30). Pongrácz Tibor szerkesztői utószavában azt jelzi az előadássorozatról, hogy „*A metafizika alapfogalmai* az életút egy különösen izgalmas – 1927-től az 1930-as évek elejéig tartó – szakaszának a terméke, amelyben – kanti módra – a hagyományos metafizika destruálása az új alapokra helyezett metafizika (a jelenvalólét metafizikája) kimunkálásával párosul.” HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 456. Előbbi megjegyzés tovább finomítja korábbi megjegyzésemet a heideggeri gondolkodói időszakról.

<sup>48</sup> Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”* = M. H., *Útjelzők*, ford. BACSÓ Béla, Bp., Osiris, 2003 (Sapientia Humana). Eredetiben: *Brief über den Humanismus*, (GA 9).

<sup>49</sup> HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 62.

<sup>50</sup> Ezt az érvet hozza fel Inwood is Heidegger-szótára *Előszavában*. „A filozófia nem olyan tudomány, mely kategóriákra osztható: nem a létezők egy bizonyos fajtájával foglalkozik és maga sem osztható fel kategóriákra. Michael INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, UK. 1999, 1. Ennek következménye pedig Inwood szerint Heidegger elutasító viselkedése bármiféle etika megírására.



*tudományok viszonyában* rejlik. Ennek a kérdésnek a megválaszolása összekapcsolódik Heidegger tudományra vonatkozó többszintű megállapításaival, a tudományokat megalapozni kívánó fundamentálonológiával. Dolgozatomban utóbbi kérdést abban a tekintetben vizsgálom, amennyire az az inherens problémákkal összefüggésbe hozható. Ebben a fejezetben teszek említést még azokról az etikai nézetekről, vagyis külső „ütközéspontokról” is, melyeket Heidegger egyértelműen elutasított, illetve arról a nézetről is, melyet elfogadott. Az Immanuel Kant és a Heidegger-kortárs Max Scheler nézeteivel való polémia, valamint a pozitívan értékelt arisztotelészi gyakorlati etika ugyanis mind-mind hozzáadnak valamit ahhoz az elgondoláshoz, amit végül Heidegger etikájaként értelmezek.

A következő fejezetben az egzisztenciális analitikában megjelenő néhány fogalom bevezetése után arra hívom fel a figyelmet, hogy milyenek is a heideggeri tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmódok, s kapcsolódásaik. Az ember kettős létmódjának fogalompárját (tulajdonképpeniség, nem-tulajdonképpeniség) felmutató három emberi tapasztalatot a vonatkozó szakirodalom segítségével tekintem át.<sup>51</sup> A szorongás, a halálhoz való előrefutás lehetősége és a lelkiismeret fenomenjének sajátossága az, hogy lépésről lépésre jelenítik meg azokat a fontos jellemzőket, amelyek elkülönítik egymástól a két különböző módon „megvalósuló” embert. Ezen a felmutatáson kívül azonban, a tulajdonképpeni-válni-tudás lehetőségeit feltáró tapasztalatok egyikében, a lelkiismeretben olyan sajátosság jelenik meg, mely a jelenvalólétet elszigetelt, otthontalan magányosságából a többi ember irányába fordíthatja. A tapasztalat heideggeri értelmezése előbbieken kívül olyan eredeti elgondolást takar, mely nem illeszkedik semmiféle korábbi elgondoláshoz. A kifejtése során végzett fogalmi tisztázás<sup>52</sup> ugyanis mind a teológiai, mind a korabeli fogalmaktól való távolságát hangsúlyozza, az általam feltételezett etikai elgondolás csíráját azonban tartalmazza.

Dolgozatom következő, negyedik szakaszában Heidegger egyik korai, 1920-21-es írásához nyúlok vissza. Ebben a fenomenológiai explikáció azon módszertani lépése válik

---

<sup>51</sup> Az emberi léttel kapcsolatban a *redukció, konstrukció, destrukció* elvégzendő feladata a *Lét és idő*ben azt jelenti, hogy a létezőről a létre való pillantást, a létező létre való „kivetése” követi, végül pedig az átöröklött fogalmak kritikája és forrásukig való leépítése. A szorongás alapdiszpozícióját Kierkegaard szorongás-fogalmával állítom kontrasztba, míg a saját halálunkkal kapcsolatos viszony bemutatásához az *Ivan Iljics halála* című elbeszélést értelmezem. Mivel pedig a halál lehetőségével való szembenézés tapasztalata összekapcsolódik a lelkiismeret és a szorongás fenomenjeivel, így a léttapasztalatok együttes vizsgálata indokolt.

<sup>52</sup> A lelkiismeret fenomenjének redukciója során benne először a jelenvalólét *tulajdonképpeni lenni-tudását* mutatja fel az értelmezés, majd e lenni-tudás megmutató *bűnös* hogyanjának konstrukcióját, végül pedig az emberi *önmagára* való felhívást mint fogalmi kritikát fedezhetjük fel.

láthatóvá, mely az intencionalitás kérdésének heideggeri megoldásával magyarázatot ad a tulajdonképpenivé vált ember és a mások egymáshoz való kapcsolódására. Az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*ban<sup>53</sup> ír erről a kezdeti fenomenológiai módszeréről Heidegger. A módszer a feltárni kívánt dolog *értelemösszefüggését* tartalma, vonatkozása, valamint végrehajtása tekintetében ragadja meg, majd úgy fejt ki, hogy hozzá nem tesz. A kifejtés részeként értett *formale Anzeige* a fenomenológiai *explikáció* olyan módszertani elemeként jelenik meg, melynek figyelemfelhívó jellege például a lelkiismeret „működése” során meghallott üzenet végrehajtására szólít fel.<sup>54</sup>

A korszak írásaiban fellelhető nyomokról, az érzékelhető fogalmi jelenlétről már említettem, hogy véleményem szerint az emberi viszonyok kapcsolódására, bizonyos kötöttségére utalnak. Erre utal az is, hogy már a *Lét és időben* is felmerül a mások lelkiismeretivé válás tézise mellett az utalás az emberi kapcsolódás *hogyanjára*, mégpedig a gondozás kapcsán. Előbbiekén kívül azonban, az 1927-ben tartott utolsó marburgi előadássorozatában ennél tovább is megy Heidegger. A *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*<sup>55</sup> című kötetben ugyanis mélyebb betekintést enged egy olyan *metafizikai* szintre, mely annak a lehetőségét veti fel, hogy az emberi viselkedés, létezés, valamint az etika határozottan összekapcsolódik egymással. Az előadások során a leibnizi logika redukciója segítségével közelíti meg a metafizika, a filozófia, vagyis a fundamentálonológia, az alapok és az igazság kérdését. Az értelmezés végül a metafizika olyan fogalmához jut el, mely a létező létével foglalkozó fundamentálonológiát, és a létező létében bekövetkező minőségi változást megjelenítő metontológiát egyesíti magában.<sup>56</sup> Heidegger szerint a kettő közös talaján tehető fel a létezők egészére vonatkozó *etika* kérdéslehetősége.

Az eddigiek alapján néhány összefoglaló megállapítás tehető Heidegger általam tételezett etikájáról. Úgy vélem annyi látható be eddig róla, hogy a filozófia

---

<sup>53</sup> Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* = M. H., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Hrsg. Matthias JUNG, Thomas REGEHLY, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1995 (GA 60).

<sup>54</sup> A „formale Anzeige” felbukkanását a *Lét és időben* is értelmezem a lelkiismeret fenoménjének értelemösszefüggése kapcsán. Úgy vélem, hogy a két *módszer*, vagyis a formális rámutatás és a fenomenológiai redukció-konstrukció-destrukció nem váltják ki egymást, hanem egymás mellett tudnak értelmezéseket működtetni. Mindkettőben tetten érhető ugyanis egy-egy adott fogalomhoz való ragaszkodás igénye a belevetítések, illetve a ráépülések nélkül.

<sup>55</sup> Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. Klaus HELD, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1978 (GA, 26).

<sup>56</sup> Pongrácz Tibor szerkesztői utószavában arról ír, hogy a kötetben Heidegger „a metafizikát a jelenvalólét egzisztencia-analízisét adó *fundamentálonológia* és a belőle kinövő problematika, az egészében vett létezőt, a létező totalitását vizsgáló *metontológia* együtteseként láttatja.”, HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 456.

mindennapisággal való közössége és gyakorlathoz való kötődése miatt Arisztotelész elgondolásához közelít, ám a kortárs erényetikai, vagy metaetikai nézetekkel egyáltalán nem egyeztethető össze. Véleményem szerint az elgondolás közvetlenül nem hozható kapcsolatba a normatív kötelesség-etikákkal, tehát nem deontologikus; adott szituációhoz kötöttsége miatt pedig nem a következményeket, vagy hasznosságot figyelembe vevő utilitarista szemlélet. (Erről egyébként Heidegger is határozottan elutasítóan nyilatkozott.) Érdekes még jellemzőjeként említeni a Tengelyi László által használt „felelősség-analitikai” sajátosságot, mert a mások iránti felelősség az ember világba vetett helyzete miatt egyszerűen olyan megkerülhetetlen kérdéssé válik, melyre a *tulajdonképpenivé válható* embernek felelnie kell.

## 2. Heidegger etikáról vallott nézetei

Ebben a fejezetben Heidegger etikáról és a hozzá szervesen kapcsolódó, tudományról alkotott nézeteit vizsgálom. Rátalálni a kiindulóra – miszerint fellelhető valamiféle etika Heidegger korai korszakában – azért nehéz, mert ahogyan már említettem, a filozófus elsősorban elutasítóan nyilatkozott a diszciplínáról, sőt magáról a diszciplinaritásról is. A már említett fajsúlyos mondat miatt viszont, miszerint „Az elhatározott jelenvalólét mások »lelkiismeretévé« válhat”<sup>57</sup> belátható, hogy a vizsgálat irányát ez a kijelentés teljes egészében megszabja. De hogyan lehetséges az elutasítás utáni pozitív kijelentés, ha beleütközünk a korábban már említett hármas *inherens* problémába,<sup>58</sup> avagy abba az egyszerű számadatba, mely szerint maga a filozófus is pusztán néhány szöveghelyen használja korai művében az etika kifejezést. Összesen négy alkalommal említi az etikát diszciplínaként Heidegger, melyek közül a Yorck és Dilthey közötti levelezésből idézett szövegbeli előfordulást nem értelmezem. Ezeken kívül két másik esetben Scheler *Formalizmus...* című írására utalásként, két további esetben pedig Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájára* vonatkozóan használja a kifejezést a szövegben. Az etikához kapcsolható morál fogalom említéséről ugyanez mondható el: egy kivétellel minden előfordulás a lelkiismeret fenoménjének levezetésekor bukkan fel az 58. és 59. §-ban.<sup>59</sup> Utóbbi *tényből* szintén arra következtethetnénk, hogy egyáltalán nem kapcsolható a jelenvalólét létehez semmiféle elvárás az egyén és a mások kapcsolatára vonatkozóan. Ha ugyanis az elvi, inherens ellentmondások mellett a *Lét és idő* egzisztenciális analízise a *jelenvalólét mindennapjainak vizsgálatát* végezve sem talál semmiféle kapcsolatot a cselekedetek, és az azokat megfontoló vagy következményeivel számot vető emberrel (vagyis egy lehetséges etika nyomaival), akkor jelen filozófián belül egészen egyszerűen nincs semmi alapja a kérdés további tárgyalásának.

Vizsgálatom ezen pontján jegyzem meg, hogy az etikával szembeni hármas inherens állásfoglalás a lehető legszorosabban összefonódik: Heidegger a leíró jellegű

---

<sup>57</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 345 (SZ 295).

<sup>58</sup> A *Bevezetésben* felsorolt ellenvetésekről van itt szó, miszerint a fenomenológia mint leíró és az etika mint előíró diszciplínák egymással nem férnek össze; a görög filozófia klasszikus logika-fizika- etika tagolása ellehetetlenítette magát a filozófiát; valamint az etikának, mint ontologikus alappal nem rendelkező ontikus tudománynak a meghatározása kérdéses.

<sup>59</sup> Ehhez kapcsolódóan a lelkiismeret értelmezésére később térek ki.

*fenomenológiát* tekinti a filozófia módszerének; a filozófiát többször fundamentálon<sup>60</sup>ológiként, vagy fenomenológiai ontológiként határozza meg; illetve több esetben is zárójelbe teszi a *filozófiai diszciplínákat*. Ehhez érdemes még hozzátenni, hogy Heidegger számára – ebben a korszakban legalábbis – az ontológia, a fenomenológia és a *hermeneutika* szintén egymással rokonítható fogalmak voltak, melyek a filozófia vizsgálati módszerére vonatkoztathatók. Erről azt olvashatjuk, hogy „Az ontológia és a fenomenológia nem két különböző diszciplína a többi filozófiai diszciplína mellett. Mindkét elnevezés magát a filozófiát jellemzi tárgya és tárgyalásmódja tekintetében. A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia, mely a jelenvalólét hermeneutikájából indul ki, ennek számára mint az *egzisztencia* analitikája számára minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan ered, s ahová visszatér.”<sup>60</sup> Mivel előbbi három szempont a *Lét és időben* „összefut”, ezért kezdem vizsgálatomat az etika kifejezés közvetlen diszciplínaként értett szövegen belüli előfordulásainak vizsgálatával, majd a koncepció változását ehhez viszonyítva értelmezem. Úgy vélem, hogy a kontextusbeli áttekintés után sokkal inkább láthatóvá válik a szerző etikára vonatkozó elgondolása, mégpedig a továbbgondolás lehetőségével.<sup>61</sup> Ezen szöveghelyek vizsgálata megfelelő kiindulópont a heideggeri filozófiában rejlő belső és az általa kritikailag értelmezett külső ütközéspontok megértéséhez, valamint saját tudományról alkotott elképzelésének, és Arisztotelészre vonatkozó nézeteinek értelmezéséhez is. A kérdések további vizsgálatához elsősorban a korai gondolkodói időszakban született írásokat, valamint két későbbi korszakból származó szöveget vizsgálom. Bár utóbbi kiegészítés első látásra talán előzetes szándékom ellenére való túl széles körű „merítésnek” tűnhet – hiszen kilépek a korai gondolkodói korszakból –, mivel azonban a kötetekben szó esik az etikáról, illetve a diszciplínaritásról, így valójában a témához mindvégig hű maradok.

---

<sup>60</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 56 (SZ 38).

<sup>61</sup> Itt szeretném pusztán csak jelezni, hogy a másik emberre irányuló felelősségteljes viselkedést, vagyis a valamiféle etikára vonatkozó, rejtőzködő heideggeri elgondolást nem tartom elválaszthatónak az általa kidolgozott lelkiismeret fenoménjától.

## 2. 1. Gondolatok az etikáról a *Lét és időben*

A diszciplína vizsgálatom szempontjából fontos első előfordulása a szöveg elején így szól: „A filozófiai pszichológia, az antropológia, az *etika*, a »politika«, a költészet, a biográfia és a történetírás különböző utakon és változó mértékben járt utána a jelenvalólét viszonyulásainak, képességeinek, erőinek, lehetőségeinek és történelmi sorsának. A kérdés azonban továbbra is az, hogy vajon ezeket az értelmezéseket éppoly eredendően egzisztenciális módon vitték-e végig, mint amennyire talán egzisztensen eredendők voltak.”<sup>62</sup> Heidegger előbbi kijelentésével tehát először is az etikai diszciplínát egy szintre helyezte más, a jelenvalólétet kutató „értelmezésekkel”; ugyanakkor megkérdőjelezte, hogy ezen „értelmezések” megfelelnek-e az általa felállított tudomány-elképzelésnek. Ezen kívül pedig egzisztens eredendőségüket megkérdőjelezve emberi léthez kapcsolódó eredendő viszonyuk meglétére is rákérdezett. Az összetett kérdés az inherens *ontikus-ontologikus* tudományviszony kérdését jeleníti meg. Az idézetben megjelenő fogalmak (egzisztencia, egzisztenciakérdés, egzisztens és egzisztenciális megértés) megvilágító erejű értelmezését nyújtja Vajda Mihály. A szerző *A posztmodern Heidegger* című írásában „fordítja le magyarra”<sup>63</sup> előbbi kifejezéseket. Eszerint „az egzisztencia nem más, mint ahogyan a jelenvalólét van [...]. Másképpen van ugyanis a jelenvalólét, mint bármi más. Hogyan másképpen?; Mi konstituálja ezt a másképpent? – ez az egzisztenciakérdés. A kérdés csak magában az egzisztálásban tisztázható. Ha magában az egzisztálásban (amikor csak úgy éljük az életünket) tisztázni törekszünk az egzisztenciakérdést, akkor a létezőt, amely mindig mi magunk vagyunk, faggatjuk a léte felől. Ez az egzisztens megértés. Számomra magától értetődő, hogy ez a megértés egyértelműen a létezés esetlegességeihez tapad. [...] Ha az egzisztens elemzésből kiindulva azt vizsgálom, hogy melyek az emberi lét struktúramozzanatai, akkor már nem ontikus, hanem ontologikus-egzisztenciális elemzést végzek.”<sup>64</sup> Ezzel pedig azt mondja az értelmező Vajda, hogy az emberi létre és a létre általában vonatkozó kérdés kiindulópontja is *csakis* az ember lehet. A kérdés *irányultsága, mélysége és kiindulási pontja* adhat arra választ, hogy az adott kérdezés és megértés

---

<sup>62</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 5. §., 32 (SZ 15).

<sup>63</sup> VAJDA Mihály, *A posztmodern Heidegger*, Bp., T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993, 24.

<sup>64</sup> *Uo.*, 25.

egzisztens vagyis ontikus vagy egzisztenciális tehát ontologikus-e.<sup>65</sup> Életünk átlagos megértése egzisztens (ontikus), míg a lét és létünk struktúrájának vizsgálata létünkben az egzisztenciális (ontologikus) vizsgálat, s hozzá kapcsolódó megértés. Ezzel viszont, most már világosabban fogalmazódik meg az elvárás, miszerint *nem* az etika s a hozzá hasonló „értelmezések” egzisztens megléte, hanem az egzisztenciális létszerkezethez kapcsolódásuk és ezek vizsgálata válik kérdéssé.<sup>66</sup>

Az *etika* kifejezés következő említésekor Heidegger a lelkiismeret fenoménjének értelmezésével kapcsolja össze a diszciplínát (*Lét és idő*, 59.§). „Akkor fogjuk hiányolni a hívottban a »pozitív« tartalmat, ha a »cselekvés« rendelkezésre álló és kiszámítható biztosabb lehetőségeinek olyan felsorolását várjuk el, amely mindenkor használható. Ez az elvárás a közönséges értelmén nyugvó gondoskodás értelmezéshorizontján alapul, amely a jelenvalólét egzisztálását egy szabályozható üzletmenet eszméje alá kényszeríti. Ezeket az elvárásokat, melyek részben egy *materiális* értékétika követelményének is kimondatlanul alapjául szolgálnak egy »pusztán« formális értékétikával szemben, a lelkiismeret persze nem elégíti ki.”<sup>67</sup> Heidegger lelkiismerettel kapcsolatos nézeteire később térek ki, az idézet elsődleges értelmezése azonban enélkül is megvalósulhat. A szövegben a lelkiismereti hívás *előíró, minden helyzetre alkalmazható*, praktikus jellegét érthetjük a „hívott pozitív tartalma” alatt, melyről tehát azt mondja a filozófus, hogy eleme más etikai elgondolásoknak, saját lelkiismeret-leírásából viszont hiányzik. Mivel pedig Heidegger elgondolását a lelkiismeret fenoménjétől elválaszthatatlannak gondolom, így jelentős megállapításként kell itt megjegyezni, hogy etikája nem egy *szabályozható üzletmenetet* jelent, mely felsorolja a szükséges, kiszámítható teendőket egy-egy cselekedet során, leegyszerűsítve a szituáció értelmezésének feladatát. Ez az etika nem könnyíti meg helyzetünket abból a szempontból sem, hogy minden helyzetben szabályszerűen alkalmazható lenne, hanem előbbieken alapján mindenképpen valami másra, ettől eltérő megoldásra kell gondolnunk. A problematika előbbieken kívül egyrészt a fenomenológia és az előíró etika inherensen rejlő nehézségét, valamint az etikai rendszerek kiszámíthatóságának kérdését is megjeleníti.

---

<sup>65</sup> Vajda tovább folytatja azzal, hogy az emberi lét szerkezetére vonatkozó kérdés elmulasztása miatt marasztalható el az egész európai filozófiai gondolkodás, vagyis abban, hogy „*elemzése a létezőhöz tapad, a létező létét vizsgálja, nem pedig azt, hogy mi konstituálja az egzisztenciát, a jelenvalólétet, az ember létét*”, *Uo.*, 25.

<sup>66</sup> Az ontikus tudományok ontologikus megalapozásának, a fundamentálonológianak a kérdése az egész korai korszakot áthatja. Részletesebben a 2. 2. 1. alfejezetben vizsgálom a kérdést.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 341 (SZ 294). A materiális és formális értékétika utalás Schellerre és Kantra, vagyis azokra a külső ütközéspontokra, melyekkel Heidegger nem ért egyet.

Az *etika* diszciplína vizsgálatom szempontjából fontos utolsó említése a *Lét és idő* 63. §-ban történik. Az itt megfogalmazott kritika a harmadik inherens problémára, a diszciplinaritásra érthető. Mi az, amit felró a filozófus? Hogy az etika a jelenvalóléthez kapcsolódó olyan *egyoldalú elgondolás*, melynek egyoldalúsága azonban jelentős filozófiai problémákhoz vezet. Megjegyzése szerint „*Rövidlátó a pillantás, ha »az életet« teszi problémává, és azután csak alkalmilag veszi tekintetbe a halált. Mesterségesen dogmatikusan megnyirbált a témává tett tárgy, ha »először« a »teoretikus szubjektumra« korlátozódik, hogy azután »a gyakorlati oldalon« egy hozzáillesztett »etikával« egészüljön ki».<sup>68</sup> Mit is mond nekünk mindez? Amit a későbbiekben a fenomének kifejtése során részletesen említek majd, hogy a *totális emberi lét* figyelembevételével, s a szerkezeti feltárására törekvő fundamentális ontológia járulhat hozzá egyedül önmagunk legsajátabb megértéséhez, s ez lehet az alapja a tudományoknak is. A halál lehetőségét az ember létének szerves részeként, szerkezeti elemeként el nem gondoló gondolkodás nem lehet alapja az emberrel foglalkozó tudományoknak. Az egészségességet mellőző, *diszciplínákra tagolódott*, dogmatikus gondolkodás *csorbult vizsgálati eredményei* ugyanis félrevezető megállapításokhoz és előírásokhoz vezetnek.<sup>69</sup>*

A fentieket összefoglalva megállapítható, hogy bár elenyésző számban történik a fogalom említése a *Lét és idő*ben, a szöveghelyek értelmezése segítségével a diszciplína kritikája egyre markánsabban fogalmazódik meg. Mindezek mellett viszont *ténynek* tekinthető az, hogy Heidegger a *Lét és időt* megelőző korai freiburgi periódusában, elsősorban Arisztotelész *Nikomakhoszi etikáját* tárgyalva foglalkozott a kérdéssel.<sup>70</sup> Az ellentmondás feloldásához előbbi megállapítások útmutatóként szolgálnak. Az eddigiekben beláthatjuk, hogy Heidegger szerint egy lehetséges etikával kapcsolatban nem fogadható el, hogy megkérdőjelezhető tudományosságának módja léttel való fel nem derített kapcsolata

---

<sup>68</sup> *Uo.*, 366 (SZ 316).

<sup>69</sup> Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájára* utalva kétszer említi Heidegger a kifejezést. Az első során a *λόγος* funkciójának tisztázása miatt kerül előtérbe az arisztotelészi írás, melynek segítségével a görög kifejezés alapjelentéséhez próbál közelebb kerülni. Eszerint a fogalom elsődleges tartalmát sem beszédként, sem kijelentésként, hanem csak a beszédben történtek *felmutató láttatásaként* ragadhatjuk meg. Ehhez a témához szorosan kapcsolódik a második említés, mely az igazsághoz kapcsolódik. A magyarázat szerint a görögöknél preontológiailag tudott volt az, hogy a *λόγος* az emberi jelenvaló lét elfedő vagy felfedő létmódjaként adódik. Ennek az elsődleges feltárultságnak lehetett következménye az, hogy az igazság egyáltalán adódott számukra.

<sup>70</sup> Ezt tapasztalhatjuk az 1922-ben tartott előadásait összefogó *Fenomenológiai Arisztotelész interpretációkban*, Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, (GA 62), Frankfurt, Klostermann, 2005.; az 1923-24-es előadásait összefogó *Platon: Sophistes* című kötetében, Martin HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, (GA 19), Frankfurt, Klostermann, 1992.; és az 1924-ből való *Arisztotelész filozófiájának alapfogalmai*ban, Martin HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, (GA, 18), Frankfurt, Klostermann, 2002. Érdekes, hogy ezen előadások közül éppen a Platónnak szentelt írásban foglalkozik kimerítően Arisztotelész etikájával, melyet aztán filozófiájához is köt a lelkiismeret fenomenójának segítségével.



miatt; hogy előíró, mindenkor alkalmazható, kiszámítható cselekvési tára legyen; hogy a gyakorlati oldalon, *utólag* illesszünk bármiféle elgondolást az emberi „szubjektumhoz”, majd erre etikákat építsünk; vagy épp fordítva, hogy az etika legyen a lelkiismeret alapja. Ebből viszont úgy vélem az következik, hogy *csakis* az emberi lét *egészén belülről*, tehát nem külső törvények, vagy szabályok segítségével, hanem az ember léttel/létével való kapcsolatának felmutathatósága során kaphatunk válaszokat a másokkal való viselkedésünk iránymutató motívumaira.

## 2. 2. Heidegger tudományfelfogása. Az inherens problémák mint ütközéspontok

A vizsgálatot a három inherens probléma további értelmezésével folytatom. Az *előíró etikai* elvek és a *fenomenológiai-hermeneutikai leíró* értelmezés ellentmondásának,<sup>71</sup> a filozófia diszciplináris felosztásának, valamint a pozitív tudományok ontikus-ontologikus megalapozásának kérdését segít megválaszolni a heideggeri tudományfelfogás értelmezése. A kérdés megközelítéséhez Schwendtner Tibor írását veszem alapul. A szerző – Kisiel nyomán – Heidegger tudományfelfogásának négy történeti korszakát különbözteti meg.<sup>72</sup> Heidegger korai korszakában a létre vonatkozó kérdés alapvető szerepét, s ezzel együtt a fundamentálonológia tudományokat megalapozó feladatát vizsgálja, hogy végül tudományok elé tárja azt a feladatot, hogy megújulásuk érdekében önmaguk megingathatóságának, végességének tudásával szembenézve váljanak *igazi tudománnyá*. Schwendtner Tibor megállapítása az, hogy a tudományok megalapozását Heidegger már a *Lét és idő*ben egy „háromszintes struktúra”<sup>73</sup> felépítésével gondolta el. A struktúra legfelső szintjén a létrégiókat tematikusan vizsgáló *szaktudományok*, majd az azokat előzetesen

---

<sup>71</sup> A fenomenológiai-hermeneutikát Heidegger a létre irányuló kérdés speciális módszereként definiálta, mely a különböző léttapasztalatok értelmező felmutatását viszi véghez. Ez a módszer azonban maga a filozófiai tevékenység, vagyis semmiképpen sem értelmezhető részterületeként az etika. Ezen kívül az előírások az emberi szabadság kérdését is felvetik.

<sup>72</sup> Ld. SCHWENDTNER Tibor, *Heidegger tudományfelfogása: (Az 1919–1929-es időszak írásainak tükrében)*, Bp., Osiris, 2000, 11–24. Az 1914–16-os időszak *logikai tudomány* fogalmát, az 1919–22 közötti *hermeneutikai, fenomenológiai tudomány* fogalmát, a *Lét és idő* időszakának *egzisztenciális* fogalmát, valamint a gondolkodói érés utolsó fázisának *metafizikai* fogalmát. Írásomban érintem a hermeneutikai, fenomenológiai korszakot, de elsősorban az egzisztenciális fogalom által meghatározott időszak tudományfelfogásával foglalkozom.

<sup>73</sup> *Uo.*, 51.

feltáró *ontológiák* működnek, melyeknek legfelső szintje a *fundamentálonológia*.<sup>74</sup> Kicsit másképpen fogalmazva ez azt jelenti, hogy ebben a korszakában Heidegger a többi tudományt megalapozó, majd a megállapításokat a többi tudomány rendelkezésére bocsátó, vagyis ettől a második szinttől már úgyszólván interdiszciplinaritásra törekvő tudományos elgondolásban gondolkodott, melynek kapcsolódása az ontikus-ontologikus tudományokkal a legnagyobb természetességgel jelenik meg.<sup>75</sup> Előbbi strukturálás fontos szerepet játszik megértésünkben, ám mindezek mellett érdemes szem előtt tartani a megjegyzést, miszerint a heideggeri tudományfelfogás „sem mentes a feszültségektől, ingadozásoktól, sőt lényegi változásoktól.”<sup>76</sup>

## 2. 2. 1. A fundamentálonológia és a tudományok

Előbbi kérdésről, vagyis a fundamentálonológiai kutatás minden egyéb pozitív tudományt megelőző és megalapozó elsődlegességéről a korai főműben is azt olvashatjuk, hogy a lét kérdésének ontológiai kutatása a tudományok alapjaként működhet.<sup>77</sup> Ennek *részleges* megvalósulásáról írja Heidegger, hogy „A jelenvalólét fenomenológiája *hermeneutika* a szó eredeti értelmében: e szerint a hermeneutika az értelmezés. Minthogy azonban a nem jelenvalólét-szerű létezők bármiféle további ontológiai kutatásához csak akkor nyílik horizont, ha feltárjuk az általában vett jelenvalólét létének és alapstruktúráinak az értelmét, ez a hermeneutika egyszersmind abban az értelemben is »hermeneutika« lesz, hogy kidolgozza valamennyi ontológiai vizsgálódás lehetőségének feltételeit”.<sup>78</sup> Az előbbieken tehát Heidegger az embert vizsgáló ontológiákon kívül, a nem jelenvalólét-szerű létezők ontológiáihoz is alapul veszi analitikáját. Megjegyzendő itt, hogy az *egzisztencialista* tudományfelfogás idején íródott *Lét és idő* kérdésének *tétje az emberi*

---

<sup>74</sup> *Uo.*, 50—51.

<sup>75</sup> Erre vonatkozatható a kortárs szerző, L. J. HATAB, *Ethics and Finitude: Heideggerian contributions to Moral Philosophy* című tanulmánya. Ebben amellet érvel a szerző, hogy Heidegger nem utasította el az etikai princípiumot, hanem úgy vélte, hogy a diszciplína egyéb ontikus dimenziókkal egyetemben *elfedte* a jelenvalólét eredeti dimenzióját, vagyis azt, ahogyan az ember a világban van. A jelenvalólét etikai vizsgálata így Hatabnál sem nélkülözi az alapot, feltéve ha a jelenvalólét „teljes egzisztenciális konstitúciója” már világossá van téve (the overall existential constitution of Dasein).

<sup>76</sup> SCHWENDTNER, *Heidegger...*, i. m., 19.

<sup>77</sup> Ld. *Lét és idő*, 3.§.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 55 (SZ 37).

*létező létén* keresztül vizsgálható *lét*, a lét vizsgálatát pedig már a görög filozófiától kezdve ontológiának nevezik. Erről a továbbiakban azt olvashatjuk, hogy „Az ontológiai kérdés bizonytalanság, mint a pozitív tudományok ontikus kérdése. Mégis naiv és homályos marad, ha a létező létére irányuló kutatásai során nem vizsgálja meg a lét értelmét.”<sup>79</sup> Az ontológiai kutatás irányát meghatározó *értelem* fontossága jelenik meg ezzel.<sup>80</sup> Az eddigi megállapítások után Heidegger tudományos „rendszerének” következő strukturális elemére hívja fel a figyelmet Scwendtner, ami a filozófiában kerül alkalmazásra. „A produktív logikát Heidegger olyan háromszintes struktúrába (szaktudományok, produktív logika, illetve ontológiák, fundamentálonológia) foglalja bele, mely a megalapozó összefüggések viszonyát rögzíti.”<sup>81</sup> Az értelmező megállapítása szerint a produktív logika és a tudományokat megalapozó ontológiák tehát egy rendszerben, tárgyak megalapozására törekedve helyezkednek el; a tudományos logikától eltérő, általa alkalmazott produktív logika pedig a filozófiában értelmezhető. A továbbiakban a szerző vélekedése a produktív logika kétféle értelmezési lehetőségéről<sup>82</sup> az, hogy a tudományok kezdeti önmegalapozása bizonyos szempontból alapvetésnek tekinthető, míg más szempontból nem. „Egyszerre állítja tehát, hogy a tudomány egy létrégió tárgyiasításával [...] már bizonyos önmegalapozást nyújt, és ugyanakkor azt, hogy ez az önmegalapozás határokból ütközik, amint Heidegger hangsúlyozza elsősorban módszertani, a megközelítésmód különbségéből adódó okokból. A tudomány ugyanis nem képes saját módszertanával egészen más fogalmiságot, kezelésmódot igénylő problémaszférában – a filozófia szférájában – biztonsággal mozogni.”<sup>83</sup> Ez a problematika pedig továbbra is a tudományok filozófia általi megalapozásának igényét jelenti.

Az ontikus, ontologikus tudományok és a fundamentálonológia rétegződését mutatja a következő heideggeri idézet is: „A jelenvalólét így felfogott analitikája továbbra is teljes mértékben fő feladatára, a lét kérdésének kidolgozására irányul. Ez szabja meg határait is. Nem törekedhet arra, hogy a jelenvalólét teljes ontológiáját nyújtsa, melyet persze

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 27 (SZ 11).

<sup>80</sup> Ennek fontosságáról írja Schwendtner Tibor, hogy „A »létmegértés« fogalmának [...] központi jelentősége azért is figyelemreméltó, mert az értelem és a lét mély egymásvonatkoztatottságát fejezi ki: *a tapasztalás során az érintett létező léte és az ittléthez tartozó értelem – létmegértésként – egységes játékkeret alkot.*”, SCHWENDTNER, *Heidegger ...*, i. m., 91.

<sup>81</sup> *Uo.*, 113.

<sup>82</sup> Az egyik értelmezés szerint „a tudománynak a tudomány előtti tapasztalatból való naiv és elnagyolt önkidolgozására vonatkozó fenomenológiai vizsgálatban áll a tulajdonképpeni produktív logika.”, *Uo.*, 115. A másik értelmezési lehetőség szerint pedig „a fenomenológiai vizsgálódás tárgyává kell tenni magának a produktív logikának is a tevékenységét is, amely a tudomány alapfogalmainak, módszertanának létrehozására irányul.”, *Uo.*

<sup>83</sup> *Uo.*, 115.

feltétlenül fel kell építenünk, ha olyasvalamit, mint a »filozófiai« antropológia, filozófiailag megfelelő alapra kívánunk helyezni. Egy ilyen lehetséges antropológia, illetve annak ontologikus alapvetése tekintetében az itt következő interpretáció csak néhány, habár nem lényegtelen »adalékot« nyújt. A jelenvalólét analízise [...] a horizont hozzáférhetővé tételét a legeredendőbb létértelmezés számára inkább csak elő kell készítenie. S ha ez már megvalósult, csak akkor kell majd a jelenvalólét előkészítő analitikáját egy magasabb szintű és tulajdonképpeni ontológiai alapon megismételnünk.”<sup>84</sup> Heidegger szerint tehát a tudományok legbelső szintjén működő fundamentálonológia fő feladata a lét kérdésének kidolgozása, amely „működés” eredményeképpen a vizsgálódó filozófus persze az emberről is tesz értékes megállapításokat, amelyek *részlegesek* ugyan, de bizonyos ontológiáknak saját tudományos önmeghatározásuk számára kiinduló alapot szolgáltatnak. A *Lét és idő* megállapításai ily módon részlegesen alapul szolgálhatnak például az antropológiának is. A fogalmakat elsajátító, azokat alapul vevő *ontologikus, tudományos antropológia*<sup>85</sup> önmeghatározására épülhet végül az antropológia *szaktudománya*. A fundamentálonológia, az ontológia és a szaktudományok közötti viszony kérdésének összefoglalásaként tekinthető a következő megállapítás. „A fundamentálonológia, mely az ontológiának, s így közvetve a szaktudományoknak is megalapozója, ugyanakkor – a heideggeri intenciók szerint – »*az ittlét egzisztenciális analitikájában keresendő*«”,<sup>86</sup> másképpen fogalmazva az emberi létező létének vizsgálata során.<sup>87</sup> Ennek hangsúlya Heideggernél a következő: „Tárgyilag tekintve a fenomenológia a létező létének tudománya – ontológia. Az ontológia feladatának fenti megvilágításából egy fundamentálonológia szükségessége fakadt, melynek témája az ontológiailag-ontikusan kitüntetett létező, a jelenvalólét, mégpedig úgy, hogy ez az ontológia a kardinális problémát, az általában vett lét értelmének kérdését veszi célba.”<sup>88</sup> Az előbbi értelemben vett, a maguk eredetét tisztázni kívánó tudományokat, s a rájuk épülő pozitív szaktudományokat a jelenvalólét *létmódjaiként* értelmezhetjük. Ezekre azonban éppen az jellemző, hogy „éppen a különböző lehetséges létmódok nem-deduktív módon konstruált genealógiájának felépítésén munkálkodó ontológiai célkitűzésnek van szüksége annak előzetes megértésére, hogy »mire is gondolunk tulajdonképpen, amikor a 'lét'

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 33 (SZ 17).

<sup>85</sup> Ahogyan később Gadamer nevezi, filozófiai antropológia. Ld. 2.5. alfejezet.

<sup>86</sup> SCHWENDTNER, *Heidegger...*, i. m., 113.

<sup>87</sup> Az ontológiát Heidegger az 1923-as freiburgi *Ontologie* előadásban is körvonalazza. Meghatározása szerint az ontológia „a létre vonatkozó tanítást jelenti. [...] egy a létre irányuló olyan kérdezést, és meghatározást jelent, melyben ez a lét és hogyanja is meghatározatlan marad”, Martin HEIDEGGER, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, (GA 63), Frankfurt, Klostermann, 1988, 1. Ez alapján a különbség az ontológia és a fundamentálonológia között az, hogy utóbbi az általános létet, a létező létén keresztül vizsgálja.

<sup>88</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m. 55 (SZ 37).

kifejezést használjuk».<sup>89</sup> A heideggeri mozgatórugó tehát ebben az időben egyértelműen az volt, hogy miután kidolgozta előzetes fundamentálonológiáját, átadja azt a többi tudománynak további munkára, melynek segítségével ezen tudományok saját fogalmaikat megvizsgálják és ha kell át is alakítják.

A további tudományértelmezéshez segítség a *Lét és idő* megjelenésének évében tartott *Fenomenológia és teológia* előadások anyaga. Ebben Heidegger nagyon világosan határolja el egymástól a pozitív tudományokat<sup>90</sup> és a fenomenológiát/filozófiát. A tanulmány lényeges részeit összefoglalva a következőket láthatjuk be. Az előadásban bemutatásra kerül a címben említett (ám még csak feltételezett) tudományok összehasonlításának módja, mely módot a „*két tudomány viszonyára* irányuló kérdésnek tekintjük. [...] Ebből fakadóan – hogy a probléma alapvető tárgyalásában el tudjunk indulni – mindkét tudomány eszméjének ideális konstrukciójára van szükségünk.”<sup>91</sup> Feltételezett tudományként vizsgálja őket először a filozófus, hiszen értelmezésükhöz szükséges a tudomány fogalmának tisztázása is. Formálisan ez a következőképpen hangzik: „a tudomány a létezők egy-egy önmagában zárt területének, illetve a létnek megalapozó feltárása [Enthüllung], magának a feltártságnak a kedvéért”.<sup>92</sup> A teológia és a filozófia/fenomenológia tudományként azonban alapvetően különbözik egymástól tárgya, vagyis *önmagában zárt területének* vizsgálata tekintetében, s ez viszonyukat is meghatározza. A teológia egyike a pozitív tudományoknak, melynek tárgya, *pozituma*, feltárásra váró létezője, a „*krisztusiság*”.<sup>93</sup> Ezen pozitív tudomány tárgya már valamilyen módon feltárt, de egy további, megalapozó feltárást igényel,<sup>94</sup> míg a filozófia/fenomenológia tárgya nem egy létező, hanem maga a lét. Tárgyhoz való viszonyában a két tudomány így abszolút módon tér el egymástól. A tanulmányból tehát egészen explicit módon, konzisztensen kaphatjuk meg a már *Lét és idő*ben is említett gondolatmenetet: míg a pozitív tudományok a létező egy-egy zárt területét, addig a filozófia/fenomenológia a létet vizsgáló, s ezzel a többi tudományt megalapozó tudományként érti magát.

---

<sup>89</sup> *Uo.*

<sup>90</sup> Természetesen, ahogyan a cím is jelzi, elsősorban a teológia és fenomenológia/filozófia összevetését végzi el.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, *Fenomenológia és ...*, i. m., 51.

<sup>92</sup> *Uo.*, 52.

<sup>93</sup> *Uo.*, 55.

<sup>94</sup> Ebben nyilvánul Heideggernek a keresztény dogmatizmussal szembeni igénye ugyanúgy, mint a tudományok újbóli megalapozásának az igénye. A teológia pozitivitása az a létező, melyet „a hit tár fel”.

A pozitív tudományok Heidegger számára természetesen nem a felvilágosodásból kinövő pozitív tudományokat, a pozitívizmus különböző ágait jelentették, hanem ahogyan már említettem, a létezők feltáró tudományát. Heidegger elutasította a pozitívizmust, ami olyan tudományosménynek tekinthető, mely az empiriára támaszkodó megalapozási, igazolási igénnyel lépett fel, s ami egyben a „korábbinak” tekintett metafizikát, a szellemtudományokat is el akarta lehetetleníteni. A pozitívizmus kiindulópontjaként tekinthető comte-i elgondolás szerint az emberi szellem fejlődése hármasság tagolású: teológiai (fiktív), metafizikai (absztrakt) és pozitív (tudományos) szinten gondolható el. Comte utódai, a pozitivisták, vagy újabban neopositivisták, a tudományok tapasztalati megalapozásának igénye miatt tagolását azonban minősítették is. A követők szerint, mivel a teológia pusztán fikció, a metafizika pedig – mivel nem a tapasztalatra épül – egyszerűen spekuláció, ezért megállapításaik sem helyesek. Ebben az esetben azonban nagyon lényeges dologról feledkeztek meg a pozitivisták, mégpedig arról, hogy rákérdezzenek, mi is a tapasztalat maga. Fehér M. István mondja erről, hogy: „Az újkori tudományosmény által kitüntetett »tapasztalat« olyan ismeretek megszerzésére szolgál, melyek eleve az eltárgyasításra, a predikációra, s ennek megfelelően a természet leigázására, a rajta való uralkodásra irányulnak.”<sup>95</sup> Mint tudjuk, a heideggeri felfogás a körülöttünk levő világ és az ember együttes vizsgálatára törekedett, épp ezért a pozitívista tudományosményt (pl. a Bécsi kör logikai pozitívizmusát) teljesen elhibázottnak tekintette.<sup>96</sup>

A pozitívizmus kritikája után a modern tudományokkal szembeni kritika is említhető ezen a helyen, Gadamer *Igazság és módszere*<sup>97</sup> alapján. Írásában a szerző a tapasztalati tudományok tárgyi megismerhetőségének alapvető problémáját ragadja meg. Eszerint a modern fizika például, amely a világ vizsgálatának görögöknél még jellemző naiv szemléletéről régen lemondott, és „uralkodásismeretté”<sup>98</sup> vált, egyenleteivel a méréseket végző személyt is be tudja vonni elméletébe. Ezzel azt a hatást kelti (önmaga számára is), hogy *abszolút, magánvaló tudomány*, melyhez minden más tudomány csak viszonyulhat, s amely így képes lehet a világot mint abszolút tárgyat vizsgálni. Azonban Gadamer szerint ez nem helyes következtetés, mert a naiv szemlélet elvetése egyrészt a világban létnek (mint egyfajta rendszerben szervesen részt vevő attitűdnek) az elvesztésével is járt; másrésztől

---

<sup>95</sup> FEHÉR M. István, *Tapasztalat és nyelv: Hermeneutikai tanulmányok*, Bp., L'Harmattan, 2001, 40.

<sup>96</sup> Míg az is igaz, hogy ebben az időszakban legalábbis az analitikus filozófia nem tud mit kezdeni a kontinentális nézetekkel.

<sup>97</sup> Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Gondolat, 1984.

<sup>98</sup> GADAMER, *Igazság és..., i. m.*, 313.

pedig a modern tudományokról is megállapítható az, hogy relatíve vizsgálják tárgyukat. A döntőnek ebben a helyzetben Kant elgondolását tekinti Gadamer. Kantnál ugyanis a tudományok: „Azt ismerik meg, ami van [...] úgy ismerik meg, ahogy térben és időben adva van és a tapasztalat tárgya”,<sup>99</sup> vagyis semmiképpen sem a tárgyukon kívülre kerülve vizsgálják azt. Épp ezért Gadamer szerint „A fizika világa sem akarhat a létező egésze lenni. Mert ha volna olyan világegyenlet, amely minden létezőt leképez, úgy hogy a rendszer megfigyelője is szerepel a rendszer egyenleteiben – még az ilyen világegyenlet is előfeltételezné a fizikust, aki mint a számítás végzője nem a számítás tárgya.”<sup>100</sup> (Az újkor és a modern kor kritikájával azt akartam érzékeltetni, hogy a mai értelemben vett tudományok is *részlegesek*. Ez a részlegesség azonban nem abból a rendszerszemléletből fakad, hogy a biológia pl. a növény és állatvilágot, stb... vizsgálja, a fizika pedig a természeti törvények segítségével kutatja a világegyetemet. A részlegesség oka az elmulasztott, létre vonatkozó eredendő kérdés feltevése.)

Fehér M. István értelmezése szerint a modern tudományok működésének eredményeként további változások is tetten érhetők korunkban. Ennek példája az, hogy a gyakorlat fogalma is „döntő szcientista átértelmezésen ment keresztül”.<sup>101</sup> Ennek következménye pedig az lett, hogy az elmélettől különvált gyakorlaton kellett érvényesíteni az azt vezető teóriát, valamint azt is jelentette, hogy a gyakorlat „önmagában teljesen vak és irracionális”<sup>102</sup> lett. Az újkori és modern tudományok tevékenységével ellentétesen – mint jól tudjuk –, a jelenvaló lét analízise a mindennapokat *alapul* veszi, abból indul ki, hogy a világba vetve, a *tapasztalatainkat* kérdőre vonva juthatunk közelebb a léthez. Épp ezért Heideggernél egy tudomány akkor pozitív, ha teoretikus kérdése számára rendelkezésre áll egy már valahogyan „feltárt létező”, vagyis ha a tárgy a tudományos megközelítést megelőzve „jöllehet még nem kifejezetten és nem tudatosan, fel van tárva.”<sup>103</sup> Ezen kívül a pozitivitáshoz tartozó fontos kritérium még az is, hogy „a tudományt megelőző, az adott létezővel (természet, történelem, gazdaság, tér, szám) való viszonyt már megvilágítja és irányítja egy – jóllehet még csak fogalmak nélküli – létmegértés.”<sup>104</sup>

---

<sup>99</sup> *Uo.*, 314. Vajon kívül kerülhet-e valami önmagán, ami mégis világon belül marad? Gadamernél a tudományok abszolút érvényességén, sőt bizonyítási eljárásaikon kívül elhelyezkedő *nyelvi közeg* az, ami a tudományokon kívül kerülhet, ami a tapasztalati tudományok világmentelmező „kísérleteit” is felöleli.

<sup>100</sup> *Uo.*

<sup>101</sup> FEHÉR M., *Hermeneutikai ...*, i. m., 44.

<sup>102</sup> FEHÉR M., *Hermeneutikai ...*, i. m., 44.

<sup>103</sup> HEIDEGGER, *Fenomenológia és ...*, i. m., 53.

<sup>104</sup> *Uo.*, 53–54.

Heidegger ontikus, ontologikus tudományfelfogásáról, és az ezeket megalapozó fundamentálonológiáról volt szó az előzőekben. A háromszintes struktúrában elgondolt rendszer választ ad a szintek közötti kapcsolatra, s ezzel arra az inherens problémára is, hogy az etika ontikus, pozitív tudományának az az alapvető kérdése, hogy törekszik-e önmaga tudományos meghatározására oly módon, hogy ennek során kapcsolatot teremt a léttel. Mivel a heideggeri egzisztenciális analízis, s vele a lét kérdésének kutatása a létezőn keresztül befejezetlen maradt, így először arra gondolhatunk, hogy előbbi kérdés válasza egyértelműen nem. Arra törekszem azonban, hogy az egzisztenciális analízis emberre vonatkozó megállapításainak, valamint az inherens és külső ütközéspontok „morzsáiból” minél többet ki tudjak nyerni eme tudományos elképzelés *részleges* alapjaihoz.

### 2. 2. 2. A fenomenológia mint a filozófia heideggeri módszere

A fundamentálonológiára vonatkozó megállapítások után a fenomenológiai módszer vizsgálatát a filozófus tudományfelfogásának *egzisztenciális* korszakában<sup>105</sup> született két írása tükrében végzem el. A tárgyalandó műveket megírásuk sorrendjében veszem, így elsőként a *Lét és idő* (1927), majd a *Fenomenológia alapproblémái* (1927) vonatkozó gondolatait mutatom be. A *Lét és idő Bevezetésében* (7.§) a *fundamentálonológia fenomenológiai módszerének* programadó oldaláról olvashatunk. Eszerint „a lét értelmére irányuló [...] kérdés tárgyalásmódja fenomenológiai. Így tehát értekezésünk sem egy »álláspont«, sem egy »irányzat« mellett nem kötelezi el magát, minthogy a fenomenológia sem ez, sem az, és nem is lehet ilyesmi, amíg érti önmagát. [...] A »fenomenológia« elnevezés egy maximát fejez ki, amely a következőképpen fogalmazható meg: »vissza a dolgokhoz!« - szemben minden szabadon lebegő, semmire sem kötelező konstrukcióval, esetleges ötlettel, szemben a csak látszólag megalapozott fogalmak átvételével, szemben azokkal a látszatkérdésekkel, melyek gyakran egész nemzedékeken át mint »problémák« terpeszkednek el.”<sup>106</sup> Előzőek alapján a fenomenológiai-hermeneutikai fenoméneket leíró

---

<sup>105</sup> Vö. Schwendtner Tibor tudományfelosztásával.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 44 (SZ 27—28).



módszer<sup>107</sup> nemcsak, hogy ellentmondásban áll mindenfajta (előíró) tudománnyal, hanem meg is előzi őket, hiszen a segítségével valósul meg az emberi lét analízise, a fundamentálonológiai értelmezés.

Előbbieknél bővebben olvashatunk *A fenomenológia alapproblémáiban* a módszer filozófiát újraértelmező (radikalizált, előítélet mentes), és diszciplínákat megrengető szerepéről. „Mind ez idáig, a fenomenológián belül is, a fenomenológiát mint egy előzetes filozófiai tudományt fogták fel, amely a tulajdonképpeni filozófiai diszciplínáknak – a logikának, az etikának, az esztétikának és a vallásfilozófiának – az alapját alkotja. A fenomenológiának mint előzetes tudománynak e meghatározásában azonban a filozófiai diszciplínák tradicionális készletét vesszük át, anélkül hogy megkérdéznénk, éppenséggel nem a fenomenológia által tesszük-e kétségessé és rendítjük-e meg az áthagyományozott filozófiai diszciplínák e készletét, nem a fenomenológiában rejlik-e a lehetőség, hogy a filozófiának ezen diszciplínákra való szétesését érvénytelenítse, és a maga nagy tradícióját lényeges válaszaiból alaptendenciáiban újból elsajátítsa és életre keltse. Azt állítjuk: a fenomenológia nem egy filozófiai tudomány a többi között, s nem is előzetes tudomány a többi filozófiai tudomány számára, hanem a »fenomenológia« kifejezés az általában vett tudományos filozófia módszerének megnevezése.”<sup>108</sup> A megjegyzés szerint tehát a fenomenológia nem a filozófia részterületeinek megalapozására törekszik, hanem az *általában vett filozófia* diszciplináris széttöredezetségének megszüntetésére. A *Lét és időben* viszont a fundamentálonológia módszereként működő fenomenológia egyik másodlagos szerepe, vagy inkább működésének eredménye volt, hogy megalapozza a tudományokat.<sup>109</sup> Ezek után felmerülhet bennünk a kérdés, hogy az előzőekben tisztázott *háromszintű tudományos rendszer* és a fenomenológia utólag említett diszciplínákat romboló kapcsolata nem ellentmondó-e. A válasz pedig úgy vélem abban rejlik, hogy Heidegger célja a *Lét és idővel* a lét kérdésének tisztázása volt az egzisztenciális analitika segítségével (fundamentálonológia), melynek módszereként adta meg a fenomenológiát. Mivel pedig tervét nem fejezte be, így maga a fenomenológiailag kivitelezett

---

<sup>107</sup> A formális meghatározás szerint „fenomenológiának nevezzük a létezőnek minden felmutatását, amely a létezőt úgy mutatja fel, ahogy az önmagában megmutatkozik”, HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 52 (SZ 35). Míg igaz az is, hogy „Tárgyilag tekintve a fenomenológia a létező létének tudománya – ontológia.”, HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 55 (SZ 37).

<sup>108</sup> Martin HEIDEGGER, *A fenomenológia alapproblémái*, fordító: DEMKÓ Sándor, Bp., Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2001, 13.

<sup>109</sup> Természetesen az ilyen erőteljes kijelentések után is érdemes emlékeztetni magunkat arra, hogy a fenomének megragadását értelmezésnek is követnie kell. Ennek hangsúlya Heideggernél már szóba került „A jelenvalólét fenomenológiája *hermeneutika* a szó eredeti értelmében: e szerint a hermeneutika az értelmezés.”, HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 55 (SZ 37).

fundamentálontológiai kérdés és kifejtés sem valósult meg teljesen, még kevésbé az elgondolt háromszintes rendszer. Ennek ellenére úgy vélem, hogy a fundamentálontológia kialakítása után lehetővé vált volna a fenomenológiai jellegű, szintekre tagolt tudományok felépítése, amennyiben a társtudományok beépítik alapjaikba Heidegger létre vonatkozó megállapításait.

Egyébként a közös munkára, illetve a fogalmi elsajátításra néhány tudomány hajlandónak is mutatkozott, hiszen Heidegger hatása bizonyos kortársaira legalábbis óriási volt. Bultmann evangélista teológus például a történetiség és a megértés heideggeri fogalmaiból kiindulva, a filozófiai fogalmakra támaszkodva próbálta meg kidolgozni elgondolását arra vonatkozóan, hogyan térhet vissza a teológia a hithez. Kifejtéséhez a heideggeri fogalmakra azért volt szüksége az értelmező Ignác Lilla szerint, mert bennük az ember *nyitott a jövőjére*. A fogalmak segítségével építette ki Bultmann egyébként két fogalmát: *az egzisztenciális megértést* és *az egzisztenciális interpretációt*.<sup>110</sup> A tudományos eredmények, fogalmak – időnként be nem vallott – átvétele, vagyis az együttműködés volt jellemző a szintén evangélikus Paul Tillichre is. A szerző *Rendszeres teológia* című írásában erőteljesen érződnek a heideggeri hatások, ám természetesen megmarad a teológiánál.<sup>111</sup> A tudományos együttműködés jelének tekinthetőek a Zollikonban tartott szemináriumok is: Heidegger barátsága a svájci pszichoterapeutával, Medard Boss-szal a filozófia és a pszichológia/daseinanalízis összekapcsolódásához vezetett.<sup>112</sup>

A fogalmak eredeti tartalomig való lebontásának, vagyis a tulajdonképpeni fenomenológiai munka szükségességének belátásához, a rétegződött mellékhatások lementszésének igényéhez gondolhatunk magára a *lét* fogalomra ráépült három dogmára,

---

<sup>110</sup> Vö., IGNÁCZ Lilla, *Bultmann hermeneutikájának alapfogalmai : A másik igazsága*, LENGYEL Zsuzsanna Mariann, JANI Anna szerk., Bp., L'Harmattan, 2012. A személy, s ezzel együtt a szellemi közösség elismerésképpen ajánlotta egyébként Heidegger Bultmannak az 1970-ben Verlagnál megjelent és már említett *Fenomenológia és teológia* című írását.

<sup>111</sup> A teljesség igénye nélkül említem, hogy ő is tárgyalja a lét kérdését (Első könyv, 3. rész), vállalkozik Isten fenomenológiai leírására (Első könyv, 4. rész), valamint az egzisztencia és az egzisztencializmus fogalmainak tisztázására (Második könyv, 5. rész). Tillich említi, hogy az általa alkalmazott „korreláció módszere úgy fejt ki a keresztény hit tartalmát, hogy az egzisztenciális kérdéseket és a teológiai válaszokat kölcsönös függő viszonyba vonja.” Paul TILLICH, *Rendszeres teológia*, ford. SZABÓ István, Bp., Osiris, 2002, 64. További egyezésnek, a heideggeri gondolatok megvalósulásának tekinthetőek a következő idézetek: „Az ontológiai kérdést, az önmaga-lét kérdését egy úgynevezett »metafizikai sokk« váltja ki: a nemlét lehetőségének sokkja. Ezt a sokkot gyakran fogalmazzák meg így: »Miért van valami; miért nem inkább a semmi van?« De ebben a formában a kérdés értelmetlen, hiszen minden lehetséges választ alá lehet vetni ugyanennek a kérdésnek – a végtelenségig.”, *Uo.*, 141. (Megjegyzendő, hogy itt nem hivatkozik Heideggerre.) „Létezni tehát azt jelenti, hogy az ember ki-áll a saját nemlétéből.”, *Uo.*, 254. Végül pedig „Amennyiben teológiánk központi témája a létezés és a Krisztus korrelációja, igazolnunk kell a »létezés« (egzisztencia) szó használatát, és meg kell jelölnünk filológiai és történelmi származékait is.”, *Uo.*

<sup>112</sup> Vö. LENGYEL Zsuzsa, *A végesség... i. m.*, SAFRANSKI, *Egy némethoni... i. m.*

melyek annyira közkeletűvé váltak, hogy magát a kérdést is maguk alá temették. A kortárs Hatab tanulmányában szintén foglalkozott a fogalmi áthagyományozódás és a hagyomány széttöredezettségének kérdésével. Észrevétele szerint egy (általános) etikai diszciplína gazdag lehet ugyan *normatív tézisekben*, ugyanakkor nem követi nyomon a jelenvalólét etikai világban létét.<sup>113</sup> Érvelésében párhuzamot von Heidegger ontológiája és a jelenvalólét egy lehetséges megközelítése között: amennyiben eredendően etikailag vagyunk a világban, vagyis (prereflektív etikai viszonyunk van a világhoz), a bennünk levő „tradicionális metafizikai feltevések a morális értékek meglétére”<sup>114</sup> lehetnek jó kutatási célok és nem az, ahogyan élnünk *kellene*. Etikusként lenni a világban azt jelenti Hatab olvasatában, hogy *nem objektíven* vagyunk etikusak, hanem *a tradícióval* örököljük azt. Elgondolásának eredménye így egy talaj nélkülivé, diszciplinaritás mentessé tett etika.<sup>115</sup> Hatab elgondolásában a jelenvalólét etikája a tradícióval átörökítettként jelenik meg, és nem teoretikusan előíró, normatív tézisekben gazdag tudományként, vagyis nem diszciplinaritáson nyugvóként. Ugyanakkor, mivel elgondolásában a léttel való ontologikus kapcsolódás nem jelenik meg problémaként, valamint a tradíció átörökítésének redukálatlan átvétele miatt a úgy vélem, hogy az ember szabad döntései továbbra is megkérdőjeleződnek, így Hatab elgondolását hiányosnak tekintem.

Az előbbieket összefoglalásként említem, hogy a fenomenológia – mint a lét kérdésének kidolgozása a létezőn keresztül – a filozófia módszere. Szerepének több funkciója jelent meg az előbbieken: tárgyát meghatározni tudó „tárgyilagossága”, diszciplinát elutasító volta, valamint kizárólagos értelmező szerepe. Ezen kívül a művelet pontos lépéseiről is tudomást szereztünk már: „A fenomenológiai módszer e három alapmozzanata: redukció, konstrukció, destrukció tartalmilag egymáshoz tartoznak és egymáshoz-tartozóságukban kell megalapoznunk őket”<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Ezért Hatab egy olyan morálfilozófia felmutatására törekszik Heideggernél, mely elsősorban nem teoretikus. Elgondolása szerint a heideggeri is morálfilozófiának tekinthető, mégpedig a benne előforduló intellektuális megfontolások (familiar intellectual concerns) és a társadalmi alkalmazások (social applications) miatt.

<sup>114</sup> „the traditional philosophical and metaphysical presumptions about moral values”, Hatab, i. m.

<sup>115</sup> Ez az etika egy olyan „felfedtettség, ami a jelenlét és hiány oda-vissza mozgásának keveréke”, HATAB, i. m.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, *A fenomenológia alapproblémái*, ford. DEMKÓ Sándor, Bp., Osiris/Gond – Cura Alapítvány, 2001, 36. Erről a destrukcióról jegyzi meg a szó latin eredetét és a szó megsemmisít jelentését vizsgálva Peter TRAWNY, hogy „Az európai gondolkodástörténet »fenomenológiai destrukciójának« nem az a célja, hogy az átöröklött tudományos illetve filozófiai gondolkodást pusztán megsemmisítse. Sokkal inkább úgy kell ezt az átöröklöttséget meggingatni, hogy az átöröklés eltitkolt és kiigazított forrásai erodálódjanak.”, Peter TRAWNY, *Martin Heidegger*, Frankfurt/Main, Campus Verlag GmbH, 2003, 29.

2. 2. 3. Fogalmi redukció *A metafizika alapfogalmaiban*, fogalmi jelenlét a *Levél a „Humanizmusról”*-ban.

Heidegger tudományokhoz való viszonyának fordulópontja jelenik meg az 1929-30-as évek előadásait összefogó *A metafizika alapfogalmi* című írásban.<sup>117</sup> Benne a metafizika fogalmának redukcióján keresztül döntő választ kapunk a filozófia és a tudományok kérdésére, s egyben egy olyan gondolati korszakot kezd meg a filozófus, melyben a metafizika fogalmába egyben a filozófiát is beleértette. Az írás Safranski szerint Heidegger „titkos főműve”,<sup>118</sup> amivel komplexitására és mélységére utalt. A könyv tanulmányozása során látható, hogy gazdagsága egy lényeges hagyomány jelenből a múlt felé történő redukáló áttekintésén túl, a biológiához való közeledés miatt egy eddig szokatlan filozófiai újdonságot is tartogat. Részeit tekintve azt láthatjuk, hogy a metafizikát először az emberi egzisztencia alaptörténéseként értelmezi Heidegger (s egyben fenomenológiai redukciót hajt végre a fogalmon); másrészt az unalom alaphangoltságának komplex értelmezését nyújtja; végül pedig az emberi és állati lét közötti különbséget mutatja be. Utóbbira vonatkozik Pongrácz Tibornak, a kötet magyar szerkesztőjének kijelentése: „az teszi ezt az előadást kitüntetetté, hogy az egész oeuvre-ben példátlan módon egy kísérleti tudomány, a biológia eredményeinek aprólékos elemzésével próbálja meg feltárni azt a világfogalom számára eminens filozófiai problémát, hogy mi a különbség az emberi és állati lét között.”<sup>119</sup>

A szövegben a diszciplínaritás elutasításának témáját összekötve találhatjuk a metafizika és ezen keresztül a tudományok problémájával. Ám valójában ezzel kerül csak igazán középponti helyre az elutasítás kérdése. A metafizika fogalmi jelentésrétegeinek lebontásával rég várt válaszokat kapunk, épp ezért a kötet nagyon is érdekes a számunkra. Hogy miről is van itt szó pontosan? Arról, hogyan ad választ a filozófus a nyugati filozófia tárgyi félresiklására; illetve arról is, honnan erednek a „modern” tudományok maguk, illetve fogalmaik. Már az első megállapítás más, mint a *Lét és időben* bemutatott „tudományos modell”. Ezen írás szerint ugyanis, a filozófia/metafizika nem tekinthető tudománynak. Teljes lehet tehát elbizonytalanodásunk, hogy akkor vajon a legalapvetőbb tudománynak

---

<sup>117</sup> Pongrácz Tibor kötetet záró szerkesztői *Utószavában* nemcsak egy izgalmas és meglehetősen rövid időszak (1927-30) produktumának nevezte az írást, hanem úgy vélte, hogy „nyitánya egy, a hagyományos tematikai expozíciót messze felülmúló, önállóan is megálló vizsgálódást tartalmaz a filozófia minbenlétéről és a metafizikának az emberi egzisztenciában gyökerező jellegéről.”, HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 455.

<sup>118</sup> SAFRANSKI, *Egy némethoni...*, i. m., 275.

<sup>119</sup> Martin HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 456.

tekintsük-e a fundamentálonológiát, vagyis a filozófiát, vagy inkább tekintsünk el ettől. Az ember joggal nem érti, hogy most miről is van szó. A válasz szerint azonban beláthatóvá válik a tudomány megítélésének változása: a filozófia azért nem a *hagyományos értelemben vett tudomány*, mert nem vezethető le másból csakis önmagából, és nem is hasonlítható máshoz olyan értelemben, hogy nem a mással való összehasonlításból értelmezhető.

A következő gondolati lépés annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy végül is miért válik ki a többi tudományos elképzelés közül a címben szereplő metafizika. Erre vonatkozóan arról olvashatunk, hogy „A filozófiában azonban a »metafizika« mellett van »logika«, »etika«, »esztétika«, »természet«- és »történetfilozófia« is. Milyen jögon fogjuk fel a filozofálást teljesen metafizikai gondolkodásként? [...] A filozófiának ezek a diszciplínái, melyeket így ismernek, melyeknek faktikus megléte korántsem olyan ártalmatlan a filozófia sorsára nézve, mint amilyennek tűnhet – ezek a diszciplínák a filozófia iskolai üzemeltetéséből nőttek ki.”<sup>120</sup> Az iskolai üzemeltetés, a manapság inkább „iskolai nagyüzem” gondolat révén nagyon ismerősen cseng, bár Heidegger további érvelése természetesen nem a gyerekek nivellálására törekvő iskolai nagyüzem jelenkori kritikájával egyező. A filozófia iskolai üzemeltetésének alapvető hibájául azt rója fel, hogy a tantárgyakban oktatott képzés eredményeként „az eleven kérdezés elhal”<sup>121</sup> a filozófiában.

A továbbiakban a problémák értelmezésében segít a következő három állítás tisztázása: a „filozófia filozofálás”;<sup>122</sup> „a metafizika olyan kérdezés, melyben a létező egészébe bocsátkozón kérdezünk, s úgy kérdezünk, hogy ebben a kérdezésben mi magunk is, a kérdezők, bevonódunk a kérdésbe”;<sup>123</sup> illetve, hogy *a filozófia nem abszolút tudomány*. Ezen állítások magyarázatát a metafizika fogalmának redukciójával, a folyamat értelmezésén keresztül láthatjuk be. Eszerint azt kell látnunk, hogy a metafizika ugyan nem „összó”,<sup>124</sup> mint ahogyan a filozófia az, görög eredetéhez azonban nem férhet kétség. A szóösszetétel második tagja a φυσικά (fizika), melyben benne rejlik a φύσις (természet). Ez a természet azonban nem a mai természettudományok által vett *tárgy*, hanem annál sokkal bővebb: egyrészt az egészében vett létező (az embert is beleértve), illetve ennek az egész

---

<sup>120</sup> HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 49.

<sup>121</sup> *Uo.*

<sup>122</sup> *Uo.* Ugyanezt ld. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion: Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Hrsg. Matthias JUNG, Thomas REGEHLY, Frankfurt, Klostermann, 1995, 8-9.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 31.

<sup>124</sup> *Uo.*, 50. Összön azt érti, ami „egy lényegi és eredeti emberi tapasztalatból, annak *kimondásaként* alakult ki.”, *Uo.*, 50. A görögöknek arra a tapasztalatára utal itt, mely szerint egy-egy dologtól nem tartották elválaszthatónak a nevét. Vö., GADAMER, *Igazság és módszer*, Harmadik rész, a nyelvről szóló megállapítások.

létezőnek a működését is jelenti. Ennek az egészében vett létezőnek – melyet később kozmosznak is nevez Heidegger – része az erről való megnyilatkozás, a „kimondott működés, a λόγος”<sup>125</sup> is. A kimondás az önmaga elfedésére hajlamos *világról* emberi feladat, mégpedig az antik görögök *alap-beállítottsága*. (Ezzel pedig előbbi három kérdés is választ kap: a világról elmélkedő ember tevékenysége a filozófia, mivel az egészről elmélkedik, melyben ő is benne áll, ezért kérdése metafizikai, megállapításai pedig mivel nem a matematikai bizonyítási modellben gondolkodik, ezért nem is abszolútak.) Amint látjuk, az egészről való gondolkodás a *világból*, a *világról* egészen sajátos jellemző. Nem más ez, mint maga a filozófia tevékenysége, a φύσις (fűszisz), λόγος (logosz) és σοφία (szófia) közös egysége, ami egy nagyra becsült és minden mástól megkülönböztethető tevékenységet jelöl. A görög gondolkodás betetőzőjének tekintett Arisztotelész az egész létére (működő) és az egész lényegére (működő működése) vonatkozó elgondolásokat összefonta a φύσις jelentésében, majd első filozófiájában vizsgálta.

Ám a szellemi csúcspont után a hanyatlás következett, ugyanis az utódok „Mindazt, ami a legkülönfélébb kérdésekből – külsőleg összefüggéstelenül, bensőleg azonban egymást hajszálgökökerekkel annál inkább átszőve – kinőtt, most gyökértelenül hordják össze tantárgyakban tanítható és tanulható szempontok szerint. A meggyökeresedett összefüggést tantárgyak és iskolai diszciplínák rendjével helyettesítik.”<sup>126</sup> Ez alapján az utódok, az önmagától fennálló természettel foglalkozó fizika mellett, az emberi cselekedetekkel foglalkozó etikával és az ezek kimondásával foglalkozó logikával kezdtek el foglalkozni.<sup>127</sup> Az előbbi felosztással tisztában levő, az arisztotelészi filozófiát rendszerezni akaró tanítványok csoportja pedig, mivel a görög filozófus tulajdonképpen első filozófiájának anyagát nem tudta besorolni az addigra már átöröklött, és megszilárdult (előbbi fizika, logika, etika) kategóriákba, nem tudta milyen területre besorolni a művet. Néhány helyen azonban hasonló lévén hozzá, a fizikához „csapták”. Egy véletlen folytán kapta tehát Arisztotelész első filozófiája a metafizika nevet, hiszen először a fizika *után* következő *helyre* tették. Ebből a *technikai* eredetű metafizika elnevezésből aztán mintegy véletlenszerűen, később tartalmat is kapott a fogalom, a meta „meg”-, vagy „el”fordulok értelmében. Ettől az időben nehezen meghatározható ponttól kezdve a fizikától való

---

<sup>125</sup> *Uo.*, 52.

<sup>126</sup> HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 63.

<sup>127</sup> A heideggeri elgondolás alapján itt jelenik meg a természettudományok és bölcsészet- vagy szellemtudományok elválása egymástól. Az egész együttes vizsgálata viszont teljes egészében feledésbe merült. *Uo.*, 64.

elfordulás, egyben az érzéken túli felé fordulás lett a metafizika tartalmi továbbörökítésének alapja, most már azonban a többi tudomány *mellé* besorolva.<sup>128</sup>

Aquinói Tamás révén a keresztény *metafizikába* átvett arisztotelészi fogalmak segítségével azonban az Istennel foglalkozó metafizika „csak” a többi tudományos megismeréssel lett egyenrangú. Ezzel viszont tárgyát, az Istent nem megfelelő módon tárgyalta, amire például az istenbizonyítások is utalnak. (Ha most visszagondolunk a *Fenomenológia és Teológia* azon megjegyzésére, mely szerint a teológia helyesen felfogott tárgya a „krisztusiség”, melynek lényegi alkotóeleme a hitben való újjászületés, mely újjászületéssel kapott új élet magába foglalja korábbi *jelenvaló (itt)létet* is, akkor beláthatjuk, hogy sem a középkori istenbizonyítások, sem a teológiai rendszerek nem voltak megfelelően értelmezettek.)<sup>129</sup>

A metafizika keresztény elgondolásának, a többi tudomány *mellé* sorolásával kialakult problémáját előbb Franz Suarez, később Kant próbálta megkérdőjelezni. Előbbi újraértelmezte a görög filozófust, és hatása az újkorra módosította Aquinói arisztotelészi fogalmakon alapuló, sajátosan kialakított teológiáját. Ám az újkori metafizikában a „hagyományos problematika össz tartalma egy új tudomány szempontja alá került, melyet a *matematikai természettudomány* reprezentál”.<sup>130</sup> A matematikai természettudománnyal pedig az abszolút bizonyosság igénye lépett a metafizika mint Istennel foglalkozó tudomány elé, melyet Descartes is megvalósítani próbált. Ha mindezt szembeállítjuk a görög *filozófia* tevékenységével, melynek során a kérdező az egészre irányuló kérdésbe önmagát is belevonta, s ezzel magára is rákérdezett, beláthatjuk, hogy Descartes kartéziánus filozófiája, amely *csakis* az ént nem kérdőjelezte meg filozófiája kiépítése során, sőt inkább azt tette meg filozófiája biztos pontjául, egy félreértett metafizikán alapszik. Heidegger ide vonatkozó megállapítása az, hogy Descartes<sup>131</sup> kiterjedésre vonatkozó elmélkedéseinek

---

<sup>128</sup> David Ross is egészen pontosan azt valószínűsíti, hogy Andronikosz szerkesztése alatt készült a tíz könyvből álló írás, melynek összefoglaló Metafizika elnevezése onnantól eredeztethető, amikor az értekezések a „*természetfilozófiai művek* után (görögül: *meta ta phüszika*) lettek elhelyezve”, David ROSS, *Arisztotelész*, ford. STEIGER Kornél, Bp., Osiris, 2001, 24.

<sup>129</sup> Érdekesnek találom Gadamer elgondolását a gondolatmenetbe emelni e ponton, szubtilis különbségtétele miatt. Gadamer nyelvelemzésében azt mondja ugyanis, hogy a skolasztika teológiájának volt köszönhető, hogy az antik görögöktől induló *nyelvfelvedtség* végre megállt. A Szentháromság-tan „Az Ige testté lett” elve ugyanis ismét azonosságot teremtett a dolog és a megnevezése között. Ezzel pedig a nyelv ismét eredeti szerepéhez jutott, majd később a verifikálhatóság igénye miatt ismét homályba veszett. Ld. GADAMER, *Igazság és ...*, Harmadik rész., 269—340. Ezzel persze Heidegger metafizika-redukcióját nem „siklatja ki”, csak adalékot nyújt a kor árnyalt szemléletéhez.

<sup>130</sup> HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 87.

<sup>131</sup> „akinek a cogito sum mint az újkori filozófiai kérdés kiindulási alapja felfedezését tulajdonítják, az ego cogitaré-ját vizsgálta – bizonyos határok között. A *sum*-ot ezzel szemben egyáltalán nem tárgyalta, habár ez

elmulasztásával a világ fenoménjét egyszerűen *átugrotta*. Ez a hibás gondolatmenet azonban valójában a jelenvalólét egy bizonyos létmódjának jellemzője, ami az elgondolás újbóli ismétlődésének oka.<sup>132</sup> Heidegger szerint a világ megkérdőjelezésének eredete abban keresendő, hogy az embert (kiterjedését, testi tulajdonságait, stb...) is dologként, eltárgyiasulva vizsgálja a tudomány s benne sajnos a filozófia is, mintha jellemzői objektíven tekinthetők lennének.

Visszatérve az iskolai tárgyfelosztás gondolatához rájöhethetünk, hogy az nem pusztán egy mereven átörökített „órarendet” takar. A probléma ennél mélyebben rejlik, hiszen a tárgyakkal együtt a tartalom is megmaradt. A folytatáshoz érdemes a következő heideggeri nézetet tekintetbe vennünk: „Számunkra azonban nem elegendő, ha ezt a tényt [az iskolai üzemeltetés] egyszerűen tudomásul vesszük, hanem az a döntő, hogy ez az iskolai felosztás kezdettől fogva előírja az utókor számára a filozófia és a filozófiai kérdezés mibenlétét, úgy, hogy a filozófia az Arisztotelészt követő korban – kevés kivételtől eltekintve – iskola- és tanüggyé válik. Ami a filozófiai kérdezésben felbukkan, vagy korábbról ismert, azt kényszerűen e diszciplínák egyikében helyezik el, s a kérdezési és bizonyítási módszerek sémája szerint tárgyalják.”<sup>133</sup> Mit is mondanak nekünk az előzőek? Azt, hogy nemcsak a tárgy sémája, hanem kérdezési módja, sőt bizonyítási módszerei is ugyanazok maradtak az évezredekken keresztül. (Valóban, pl. az arisztotelészi logikai szillogizmusok „egyeduralmát” csak évszázadokkal később kezdték el megbontani, ebben mindenképpen igazat adhatunk Heideggernek.) Azonban nemcsak a logika-matematika kérdése jelent itt problémát. A megállapítás ugyanis végső soron az, hogy a metafizika fogalmát öntudatlanul beépítő tudományok is a hibás fogalmiságot vették alapul. Ennek azonban nemcsak a hibás megalapozás, s az ezzel együtt járó, elhibázott ön- és tárgyelvétél a problémája, hanem például az ezen tudományok által megfogalmazott kritika is.

A tudományokat érintő megállapításra mutat az a heideggeri elgondolás, ahogyan a tudományokat gyakorlók tárgyukhoz állnak. A filozófia eredeti értelmében olyan alapvető emberi beállítottság, amely a világból tesz fel kérdéseket az egészre vonatkozóan, és egyben a gondolkodót is a kérdés „hatálya alá” vonja. Heideggernél ilyen kérdések: „Mi a világ? Mi

---

éppoly eredendően tételeződik, mint a cogito. Az analitika a sum létére vonatkozó ontológiai kérdést veti fel.”, HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 63 (SZ 45). Ez alapján tehát az a filozófiai program, melyet Heidegger magáénak vallott a *Lét és idő* írása során, miszerint a lét fogalmára ráégett/rávetült rétegződéseket vissza kell bontani, egészen nyilvánvalóan megjelenik. Ezzel kezdődhet meg a gondolkodás az előbbi kérdés megválaszolása irányában, vagyis hogy a bizonyosságot kereső gondolkodó ember, hol van.

<sup>132</sup> Vö., HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 124 (SZ 100). Gondolhatunk itt Kant világot megkérdőjelező kritikájára is.

<sup>133</sup> HEIDEGGER, *A metafizika...*, i. m., 65.



a végesség? Mi az elszigeteltség?”,<sup>134</sup> de hozzátehetjük a *Lét és idő* kérdését is magára a létre vonatkozóan. Míg a már Arisztotelésznél is használt tudomány-fogalom (ἐπιστήμη) szerint művelői különböző területeket vizsgálnak (pl., égbolt, növények, stb..). A fogalom jelentése pedig ez: „egy dolog előtt állni, abban magunkat kiismerni, uralni azt, áthatolni dologi tartalmán.”<sup>135</sup> A jelentős különbség – vagyis valaminek szerves részeként arra kérdezni amiben állunk, vagy valami előtt állni és arra tárgyként kérdezni – érzékeltetése a heideggeri tudománykritika második pontja. A differenciát látva teljesen érhetővé válik Heidegger kitarató munkája, filozófiai tevékenységének folyamatos görög kezdetekkel való összevetése. Úgy vélem, hogy Heidegger érdemeit nem kisebbíti megjegyzésem, hogy mindez nem jöhetett volna létre a nélkül a (katolikus) iskoláztatás nélkül, melynek következménye volt például a görög filozófiát és a katolikus teológiát összekötő metafizika különbségének nagy jelentőségű értelmezése.

Összefoglalva *A metafizika alapfogalmaiban* megfogalmazott kritikát, azt láthatjuk be, hogy a filozófia a többi tudománytól teljesen különbözik, s ezért valójában nem is tekinthető annak. Ennek bemutatására vázolja fel Heidegger a metafizika redukcióját, melynek során világossá vált, hogy az Arisztotelész által első filozófiaként művelt gondolati tevékenység – melynek kérdése a kérdezőt is magában foglalva mindig az egészre irányult – az idők során feledésbe merült. A *helyette* művelt, már csökkentett tartalmú filozófiai/teológiai tevékenység a skolasztikában az átöröklött fogalmiság bénító erejéről mit sem tudva saját tárgyterületét, az Istennel való foglalkozást minősítette vissza, amikor pusztán egy tárggyá tette azt a többi között. Az ezen változtatni kívánó újkori gondolkodók azonban egy másik torzító nézet, a matematikai természettudomány hatása alá kerülve továbbra is a gondolkodási tevékenység területének szűkítését vitték véghez és a bizonyítás igényével fellépve, a gondolkodó személyt tették a gondolkodás alapjává. Mivel pedig ez a típusú gondolkodási mód vált elterjedté a tudományokban általában, így azt állapítja meg Heidegger, hogy a tudományok alapjai nem megfelelően vannak lerakva, ami pedig önelvétésükhöz vezet.

Véleményem szerint, az előbbi érvelés folytatása olvasható a *Levél a „Humanizmusról”* című írásban, 1946-ból. Bár ez a mű sem kapcsolható közvetlenül a korai gondolkodói korszakhoz, etikára vonatkozó nézetei miatt értelmezem. Segítségével ugyanis épp a rejtett etikai gondolat „láthatatlan”, korszakokon átívelő jelenlétét szeretném

---

<sup>134</sup> *Uo.*, 90.

<sup>135</sup> *Uo.*, 59.

érezkelteni. Ez az írás volt a világháborút követő első heideggeri megnyilatkozás, mégpedig egy igen érzékeny életperiódusában, amikor társadalmi elszigeteltsége még nem szűnt meg, feloldozása még váratott magára. A szöveg nyílt levélként született, válaszként Jean Beaufret-nak arra a kérdésére, hogyan is lehetne az olyannyira kiüresedett humanizmus-fogalmat újból tartalommal megtölteni. A Heidegger franciaországi népszerűsítőjének írt levél egyben válasz Sartre *Egzisztencializmus* című írására is.<sup>136</sup> Safranski szerint, „Ha a korabeli politika orientációs kísérletei felől értelmezzük ezt az írást, tanácsalannak tarthatjuk. Ha azonban Heidegger gondolkodásának rekapitulációjaként olvassuk, és kísérletként arra, hogy újból meghatározza a helyét, új horizont megnyitásként, amely alatt civilizációnk életének bizonyos problémái válnak láthatóvá – így nézve a szöveg Heidegger gondolkodói útjának egyik nagyszerű és rendkívüli hatású dokumentuma. Másrészt ebben a műben találkozhatunk Heidegger egész kései filozófiájával.”<sup>137</sup>

A humanizmusról szóló levél tehát nagy várakozást kelt az értelmezőben, mégpedig joggal. Árnyalt képet kapunk benne ugyanis az etikáról és a filozófiáról, (valamint érdekes módon a szeretetről és Istenről, illetve olyan témákról mint a gondolkodás vagy a nyelv), azonban már a kései Heidegger felől elgondolva. Az írás apropója a humanizmus fogalmának revideálása. Ez a fogalom azonban kritikája szerint szintén a metafizikai hagyományból táplálkozik, ugyanis a római köztársaság római-barbár megkülönböztetéséből ered, bár más formái is előfordultak már (pl., a kereszténység, az egzisztencializmus, vagy a marxizmus szempontjaiból megfogalmazva). Heidegger szerint amennyiben „humanizmuson általánosan azt az igyekezetet értjük, hogy az ember emberségét illetően szabaddá váljék, és benne megtalálja méltóságát, akkor a humanizmus attól függően, hogy hogyan fogjuk fel a »szabadság«-ot és az ember »természeté«-t, mindenkor más és más”,<sup>138</sup> sőt az is megállapítható, hogy ezek a humanista fogalmak egy-egy metafizikából indulnak ki.<sup>139</sup> Mivel azonban ezek a metafizikák nem kérdeznak rá a lét és az ember kapcsolatára, így egyben elfedik a kérdés alapvető jelentőségét. Eszes élőlényként gondolni az emberre, bár a gondolkodás felől indulónak tűnik, mégsem a lényeg

---

<sup>136</sup> Erről csak annyit említek, hogy a két filozófus személyes találkozására, „összecsapására” végül nem került sor. Vélhetően azért kapott közeledésük „gellert”, mert Sarte egzisztencializmusa, melyet jól fémjelez az „*exisztencia megelőzi az esszenciát*” mondata (amit egyébként Heidegger is említ a *Lét és időben*), olyan metafizikai fogalmisággal terhelt, melyet 1946-ra a heideggeri gondolati érés már túlhaladott.

<sup>137</sup> SAFRANSKI, *Egy némethoni ...*, i. m., 516.

<sup>138</sup> Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”* = M. H., *Útjelzők*, Bp., Osiris, 2003, 299.

<sup>139</sup> Ez már Heidegger metafizika-értelmezésének másik oldala, amikor a metafizikát tágabb körű ontológiaként értette, nem a fundamentálonológia és metontológia együttesének. Utóbbit az 5. fejezetben tárgyalom részletesen.

megragadása. *A lényeg ugyanis a lét szóhoz jutni engedése a nyelv, mégpedig Heidegger szerint a költők nyelvének segítségével a gondolkodáson keresztül.* Az állandóan ügyködő embernek azonban ehhez hátra kellene lépnie egyet, csendben kellene maradnia és hagynia, hogy gondolatait a lét a nyelven keresztül megragadhassa, és nem állandó hódító manővereket véghezvinné. Arról van tehát itt szó, hogy a folyamatos emberi kényszer arra, hogy megismerjük, vizsgáljuk a világot, kilépünk a világba olyan beállítottságok, melyekkel már mindig is beleviszünk valamit magunkból, tudományterületünkől, általános elveinkből is abba amit értelmezni szeretnénk. Mindeközben pedig megfeledkezünk arról a fontos nézetről, hogy nem tudjuk magunktól eltekintve vizsgálni a világot mint tárgyat, hiszen már eleve benne állunk. A világ nem rajtunk kívül áll, nem én (vagy mi) és a világ van, hanem én (vagy mi) a világban állunk, mely hozzánk tud szólni a nyelv és a gondolkodásunk segítségével. A metafizikai gondolkodás azonban belemerevedett a létet lenni hagyó gondolkodás *létfeledtségébe*.

A szövegben előforduló etikai utalások, ahogyan az előbb is említettem, sokrétűek. Először – az eddigi elutasítással összhangban – azt olvashatjuk, hogy „Az olyan elnevezések, mint »logika«, »etika«, »fizika«, csak az eredendő gondolkodás lezárultakor bukkannak fel. Nagy korszakukban a görögök effajta elnevezések nélkül gondolkodtak.”<sup>140</sup> Ezzel pedig ismételtén a diszciplinaritás és a metafizikai gondolkodás teljes elutasítását mondja ki a filozófus. A humanizmus fogalmának *általa* megadott változata azonban már nem metafizikai, hiszen: „az ember emberségét a léthez való közelségéből gondolja el”,<sup>141</sup> s ennek *akár* etikai kapcsolódása is lehet. Arról olvashatunk ugyanis előbbi feltevést megerősítőleg, hogy „Az etika iránti vágy annál buzgóbban tör a beteljesülés felé, minél inkább a felmérhetetlenségig fokozódik az ember nyilvánvaló és ugyanakkor titkolt tanácstalansága. *Az etika kötése a legnagyobb gondosságot igényli ott, ahol a technika tömeglényvé alacsonyított embere egészében már csak önnön tervezésének és tevékenységének a technikához illő egybegyűjtése és összerendezése által képes megbízható állandósághoz jutni. [...]* Ám a szükség vajon feloldja-e valaha is a gondolkodást az alól, hogy emlékezzen arra, mi az, amit kiváltképpen meg kell gondoljon, ami mint lét minden létezőt megelőzően a biztosíték és az igazság? Még meddig bújhat ki a gondolkodás a lét gondolása alól, midőn a lét hosszas elfedtségben rejtekezve a mostani világpillanatban egyszerre csak hírt ad magáról a létezők megrendülése által?”<sup>142</sup> A

---

<sup>140</sup> HEIDEGGER, *Levél a..., i. m.*, 295.

<sup>141</sup> *Uo.*, 316.

<sup>142</sup> *Uo.*, 325.

szövegrészlet tehát előbb egyetértően nyilatkozik az etika kötésének szükségességéről, amit azonban meg kell előznie a lét gondolásának. Ez alapján az idézet alapján azonban úgy vélem, hogy felmerülhet az ontológia és etika kapcsolata. Ennek vizsgálatához folytatom Heidegger gondolatmenetét, melyben külön-külön is megvizsgálja a két tárgykört. Először Hérakleitosz két kijelentését veszi alapul az etikához. Az első helyes fordítása: „az ember, amennyiben ember, Isten közelében lakozik”,<sup>143</sup> a második mondat így hangzik: „ami a (megszokott-otthonos) tartózkodás az ember számára, az nyitott Isten (a szokatlan-félelmetes) jelenléte számára”.<sup>144</sup> Heidegger nem foglalkozik az Isten értelmezésével az etika kapcsán, annál inkább a kijelentések azon tartalmával, mely szerint az etika tárgya az ember tartózkodása. Ekkor ugyanis állítható, hogy „az a gondolkodás, amely a lét igazságát mint az ekszisztáló ember kezdeti közeget gondolja el, már önmagában az eredendő etika. Ám ez a gondolkodás akkor éppen hogy nem azáltal etika, mert a gondolkodás ontológia. Minthogy az ontológia mindig csak a létezőt (óv) gondolja létében.”<sup>145</sup> Mit is mond nekünk mindez? Azt, hogy a lét szóhoz jutni engedése a nyelv közegeiben a gondolkodás által sem nem etika, sem nem ontológia, mert ezek a fogalmak az előbbi értelmezés szerint változatlanul a tradíció által elfedve maradnak az elvetni kívánt metafizikailag értett keretükön belül. Heidegger megoldása itt az, hogy: „Csak ha a lét igazságába ekszisztálván a léthez tartozik az ember, jöhet a létből magából azoknak az útmutatásoknak a kijelölése, melyek törvénné és szabállyá kell váljanak az ember számára.”<sup>146</sup>

Ez azonban egyáltalán nem elméleti, vagy gyakorlati szabályok gyűjteményét jelenti természetesen. Ha a költői fogalmazást egy kicsit tágabban értelmezzük, akkor arra gondolhatunk, hogy a létet a nyelven keresztül gondoló, de mindenekelőtt tapasztaló, mindennapiságban tevékenykedő ember élete szituációiban kerülhet olyan helyzetbe, amikor felelős döntéseket kell hoznia. Ennek alapja pedig nem lehet más, mint a heideggeri gondolatmenetbe illesztett arisztotelészi phronészisz (okosság) vagyis lelkiismeret fogalom, ami magába olvasztja a tapasztalatai és történelme révén okos ember modelljét, és azt a tulajdonképpeni személyt, akinek legfőbb célja az, hogy önmagát elsajátítva hozhassa meg saját döntéseit. Előbbi értelmezésen túl, a kijelentés *a lét igazságát az ekszisztáló ember kezdeti közegeként elgondoló eredendő etikáról* egyenesen köthető a dolgozatom záró szakaszában megjelenített metontológiai létmegértés pillanatához. Amennyiben viszont a

---

<sup>143</sup> *Uo.*, 326.

<sup>144</sup> *Uo.*, 328.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, *Levél a..., i. m.*, 328.

<sup>146</sup> *Uo.*, 331.

kifejtésem csúcspontjaként értelmezett záró fejezet, és az 1946-ban született írás közötti kapcsolat fennáll, akkor ténylegesen állítható, hogy Heidegger igenis folyamatosan gondolkodott az ember etikai dimenziójáról, vagyis célkitűzésem a vonatkozó gondolatok fellelésére megerősítést nyert.

Heidegger előbbi írásával foglalkozik Kiss Andrea-Laura is *A humanizmus fogalmának heideggeri radikalizálása* című tanulmányában. A szerző értelmezésében hasonló gondolati ívet jár be az előbb bemutatotthoz. Heidegger nyomán ő is úgy véli, hogy az embernek „el kell felejtenie az egyes fogalmakra ráakódott jelentéseket, amelyek arra csábítanak, hogy azt higgyük, már nem szükséges újra elgondolni az adott fogalmat, hiszen az már eleve elgondoltként jelenik meg számunkra. [...] Heidegger rámutat arra, hogy a megszokott elnevezések és a hozzájuk kapcsolódó fogalmi nyelv elzárják a gondolkodás útját [...] A kialakult, bejáratott fogalmak a köznyelvben rögzülnek, használatuk automatizálódik, és éppen emiatt, hogy a köznyelv rögzítve megőrzi az egyes fogalmakat, alakulhat ki a fogalmak története: a fogalom állandósul, értelme viszont változik.”<sup>147</sup> A szerző megállapítása azonban a továbbiakban az, hogy a korai Heidegger „a nyelv csapdájába kerül [...] mesterséges fogalomalkotást próbál végrehajtani, figyelmen kívül hagyva azt, hogy a nyelvben csak természetes módon mehet végbe fogalomképződés”.<sup>148</sup> A szerző ugyanakkor a fogalom radikalizálása során megtalálta új, heideggeri humanizmus-definíciót eredendőbbnek találja bármiféle hagyományos felfogásnál: „Az ember humanitása a létért vállalt felelősségben artikulálódik”,<sup>149</sup> és nem például a mások, vagyis a létezők iránt vállalt felelősségben. Az érveléssel annyiban egyet tudok érteni, hogy az ember és a lét szoros, korábbi értelmezésektől teljesen eltérő, megváltozott kapcsolata lehet az alapja bármiféle felelősségvállalásnak. Ugyanakkor egyáltalán nem tartom kizártnak, hogy az emberek egymás iránt is felelősséget vállaljanak, hogy mások lelkiismeretével válhassanak. Előbbiek összefoglalásaként úgy vélem megállapítható, hogy a *Levél a „humanizmusról”* című írás végén reménykeltően veti fel a filozófus egy olyan etika lehetőségét, mely nem a diszciplinaritáson alapszik, hanem a létből indulva a „történeti

---

<sup>147</sup> Kiss Andrea-Laura, *A humanizmus fogalmának heideggeri radikalizálása: Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, szerk. NYÍRÓ Miklós, Bp., L'Harmattan, 2009, 141.

<sup>148</sup> *Uo.*, 144. A nyelv fogalomképződésével kapcsolatosan úgy vélem, hogy az nem csak természetes módon mehet végbe. Ha csak a magyar nyelvújításra gondolunk a 18-19. századból, illetve ha elfogadjuk Heidegger humanizmus fogalomra vonatkozó definícióját mint a sok közül egyet ami a számunkra helyes, akkor arra gondolhatunk, hogy a megalkotott mesterséges fogalom lesz számunkra a humanizmus fogalom elfogadott tartalma. Vagyis úgy tűnik, hogy bizonyos terminusok esetén azt az eredményt kapjuk, hogy a természetes fogalmon kívül egy mesterséges értelem is adódik, amivel egyetértünk, s melyet megfelelő körben (szakmai) terjesztünk. Vagyis úgy vélem, hogy nem csak természetes úton mehet végbe nyelvi fogalomalkotás.

<sup>149</sup> *Uo.*, 150.

nyelven”<sup>150</sup> át a gondolkodásban kifejezhetőként jelenik meg, s amely valójában mindig is az ember sajátja.

A heideggeri etikáról ír tanulmányában Saulius Geniusas, az *Ethics as second Philosophy, or the traces of the pre ethical in Heidegger's Being and Time* címmel. Az írás kiindulópontja hasonlóan a dolgozatéhoz, a *Lét és idő*. A szerző azt mutatja be, hogy Heideggernél az *anti etikus* törekvések mellett *ante etikus* törekvésekről is számot lehet adni. Éppen a kettő össze nem egyeztetetősége (incongruity) adja egyáltalán a fenomenológiai vizsgálat kiindulópontját. Geniusas értelmezésében, a heideggeri ante etikus tendencia két részből áll. Először is, sem a moralitás, sem az etika nem lehetséges a szubjektum felelősségre, lelkiismeretre és bűnösségre való hajlama nélkül (subjectivity's aptitude), másrészt pedig a felelősség, lelkiismeret és bűn nem magyarázható a moralitás vagy etika alapján. Geniusas szerint az etikai princípium meg *nem* határozása fontos és szándékos, hiszen nélküle olyan kérdéseket tehetünk fel, mint pl: „Mi az emberi természetben az, ami az etikai megfontolások felé vezet?”<sup>151</sup> A morális elvek és a morális motivációk közötti feloldhatatlan ellentét különböző eredetükből következik: amíg a *morális motivációk a bűnbe és lelkiismeretbe* vannak ágyazva, addig a *morális elvek az akárki létbe*. Az etika kérdésének fenomenológiai jelentősége ennek az egzisztenciális és ontológiai konfliktusnak a felfedéséből áll, ami az emberi létezés morális dimenzióját határozza meg. Geniusas értelmezésének eredménye az, hogy az etikai dimenziót a fenomenológia által vizsgálhatóvá tette és megerősítette. Bár azon nézetét, miszerint az ante és anti etikus törekvések közötti választás miatt a tulajdonképpen, nem-tulajdonképpen fogalmak újabb kidolgozására lenne szükség, a magam részéről inkább úgy fogalmaznám meg, hogy a kettő teremtő együttléte a mozgatórugója az egyáltalában vett kérdésfeltevésnek. Geniusas szerint a fenomenológia szempontjából az etika azoknak a *motivációs elemeknek* a felfedését jelenti, melyek az etikához vezetnek és ezek Heideggernél ontológiaiak.<sup>152</sup> A szerző értelmezésében az ante és anti etikus törekvések együttes működését mutatja fel, melyben az ontikus-ontologikus tudományviszonyokra ismerék rá. *Morális motivációinak* a bűnbe és lelkiismeretbe, *morális elveinek* pedig az akárki létbe helyezésével pedig olyan értelemben egyetértek, hogy a lelkiismeretben szólal meg bűnösségünk „tudata”, míg az általános elvek

---

<sup>150</sup> HEIDEGGER, *Levél a..., i. m.*, 332.

<sup>151</sup> Saulius GENIUSAS, *Ethics as second Philosophy, or the traces of the pre ethical in Heidegger's Being and time*, 63. internet source: Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem, hozzáférés: 2012. 05. 04.

<sup>152</sup> GENIUSAS, *Ethics ..., i. m.*, 63—65.

kényszerítő erejét az etika alapjaként már én is elvettem, és az akárki lét megvalósulási terében értelmeztem.

### 2. 3. Az etikai *rendszerek* mint külső ütközéspontok problémája

Előbbi tudományról alkotott megállapítások után az etikai diszciplína egyik *alapvető*, magában az *etikai rendszerekben* rejlő problémáját vizsgálom. A *Lét és idő* továbbra is gazdag forrása marad az értelmezésnek. Heidegger megkérdőjelezi a hétköznapi bűn és lelkiismeret-felfogás éberséget nélkülöző, tett után megszólaló hétköznapi eseteit: „Következik-e ebből, hogy a vulgáris lelkiismereti tapasztalatra alapozott lelkiismeret-elméletek biztosították már a fenomén analíziséhez a megfelelő ontológiai horizontot? Vajon a hanyatlás, a jelenvalólét egyik lényegbeli létmódja nem inkább azt mutatja-e, hogy ez a létező ontikusan mindenekelőtt és többnyire a gondoskodás horizontján belül érti meg magát, ontológiailag viszont a kéznéllevőség értelmében határozza meg a létet?”<sup>153</sup> Ezzel pedig mind az antik eudaimoniára törekvő, mind az utilitarista, mind pedig a kanti erkölcsi törvényre vonatkozó *etikai elgondolásokban* egyaránt azt rója fel, hogy mivel elmulasztották a lét kérdésének vizsgálatát, vizsgált „tárgyak” egészlegességével pedig szintén nem vetnek számot, így bennük „a tapasztalatnak a lelkiismeret úgy kerül az útjába, mint bíró és figyelmeztető, akivel a jelenvalólét kalkulálva tárgyal”.<sup>154</sup> Elsődleges megjegyzésem itt az, hogy ez az idézet is arra hívja fel a figyelmet, hogy a kulcs a helyesen értett lelkiismeret lehet az etikához, ha kapcsolatba lép a léttel. Ugyankor úgy vélem, hogy a kiritkát ismételten lehetséges a rejtekező heideggeri etikai elgondolás építőelemeként úgy felfogni, hogy szem előtt tartjuk: nem azt várjuk el a lelkiismereten alapuló viselkedéstől, hogy „kalkulálva tárgyaljon” az ügyeinkben, vagy esetleg hiányos alaptól induljon ki, hanem valami egészen mást. A következőkben azokat az etikai rendszereket tekintem át, melyeket Heidegger nevesít, kritikával illet és elutasít (Kant, Scheler), vagy épp ellenkezőleg érdemesnek tart a továbbgondolásra, arra, hogy részeit filozófiájába építse (Arisztotelész). Az érintett szerzők nézeteinek értelmezése ugyanazt a célt szolgálja, mint az inherens

---

<sup>153</sup> HEIDEGGER, *Lét és...., i. m.*, 339. (SZ 293)

<sup>154</sup> HEIDEGGER, *Lét és...., i. m.*, 339 (SZ 293).

problémák vizsgálatából nyert etikára vonatkozatható pozitív állításoké, vagyis hogy további támpontokat nyújtsanak a heideggeri gondolatok felfejtéséhez.

Először Kant etikai nézetét vizsgálom, melyről közvetlenül írja azt Heidegger, hogy „Kant lelkiismeret-interpretációja a »törvényszék képzetén« alapul mint vezéreszmén – kézenfekvővé teszi ezt az erkölcsi *törvény* eszméje, jóllehet moralitásfogalma ugyancsak távol áll a hasznosság-erkölcstől és az eudaimonizmustól.”<sup>155</sup> Ahhoz, hogy a kanti elképzelés akár csak *részleges* értelmezését is elvégezhessem, természetesen szükséges a szerző eredeti elgondolásait rekonstruálni a dolgozatban. „Az »erkölcsök metafizikája«”,<sup>156</sup> valamint az erkölcsi *törvény* eszméjének említése okán az elgondolás vázát *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*<sup>157</sup> című írásából veszem. Kant elgondolása persze túlnő az előbbi műben megfogalmazottaknál,<sup>158</sup> ám dolgozatomban a teljes etikai rendszer áttekintésére nem vállalkozom. Azt vizsgálom meg pusztán, hogyan is érthető előbbi heideggeri állítás összevetve azzal a művel, mely Kant erkölcsi alaptézisét, a kategorikus imperatívuszt tartalmazza,<sup>159</sup> vagyis vizsgálatomnak is megfelelő kiindulópont. A mű egyébként az utókor számára fontos kiindulópont a filozófus etikai elgondolásainak megértéséhez.<sup>160</sup> Értelmezésem bevezetéseképpen megjegyzem, hogy *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant az antik görög filozófia hármas logika-fizika-etika felosztását *elfogadta*, melyet aztán formális és materiális felosztásban gondolt tovább. A formálisnak tekintett logika mellett azonban, a materiálisnak tekintett etikai és fizikai

---

<sup>155</sup> Uo. Ehhez nagyon hasonló megállapítás a következő: „A lelkiismeret hívásként való jellemzése semmiképpen sem »puszta kép«, amilyen például Kant elképzelése a lelkiismeretről mint bíróságról.”, HEIDEGGER, *Lét és...., i. m.*, 315 (SZ 271).

<sup>156</sup> HEIDEGGER, *Lét és...., i. m.*, 339 (SZ 293).

<sup>157</sup> Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Gondolat, 1991. Bár etikai vonatkozású Kant-műre nem utal Heidegger, ám az „erkölcsök metafizikája” kifejezést használja írásában.

<sup>158</sup> Csak utalok itt Tengelyi László összegző megjegyzésére, miszerint gondolkodása Kantot „az erkölcsiség alapvetésének kísérletein, történelem és moralitás antinómiájának fölfedésén s a hagyományos európai emberkép alapvonásainak elmélyítésén keresztül – előbb eredeti rendszertervezetének átalakításához, majd a végül mégiscsak kibontakozó kritikai rendszer alapkövének, az autonómia eszméjének megrendítéséhez vezette el.”, TENGYELI László, *Kant*, Bp., Kossuth, 1988, 146.

<sup>159</sup> Tengelyi László Kantról szóló könyvében említi, hogy miután hosszas előkészületek után (kb. 10 éves gondolkodói időszakra kell itt gondolni 1772-től) 1781-ben megjelenik *A tiszta ész kritikája*, valójában egy „szikla” gördült el a gondolkodó útjából. Ez után pedig „Kant életének legtermékenyebb alkotói korszakába lép. Egymás után jelennek meg a nagy művek. 1783: Prolegomena minden jövőd metafizikához, mely tudományként léphet majd föl; 1785: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; 1786: A természettudomány metafizikai indító elvei; 1787: A tiszta ész kritikájának átdolgozott változata; 1788: A gyakorlati ész kritikája; 1793: A vallás a pusztá ész határain belül – s akkor még nem is említettük a kisebb történelemfilozófiai tanulmányokat, amelyek nem kevésbé jelentősek, mint a nagyobb terjedelmű írások.”, TENGYELI László, *Kant*, Bp., Kossuth, 1988, 64. Előbbi művek közül pedig az 1785-ben megjelent erkölcsi művet követően *A gyakorlati ész kritikája* és *A vallás a pusztá ész határain belül* is foglalkozik egyre újabb kérdésekre választ adva az emberi szabadsággal és erkölcsiséggel.

<sup>160</sup> Például a deontologikus etikák is alapul veszik.



vizsgálódásoknak is tételezett tiszta, a priori elvű részt, melyről azt állította, hogy ha az „értelem meghatározott tárgyaira vonatkozik, *metafizikának* nevezzük”.<sup>161</sup> Mivel Kant írásában cél az *erkölcsök metafizikájának*, vagyis a *tiszta morálfilozófiájának* a kidolgozása volt, ehhez az emberi észet vizsgálta, mégpedig úgy, hogy a tiszta gyakorlati észben próbálta megtalálni a morális viselkedés alapjait.<sup>162</sup> Elgondolása kiindulópontja az egyedüli jóként elgondolható *jó akarat*, melynek forrása a *kötelesség*, melyben *hajlamaink* egyáltalán nem szerepelnek.<sup>163</sup> Eszerint kötelességünk szólít fel minket a *cselekvésre*, tehát ez egy *akarat* valaminek (a jónak, helyesnek) a végrehajtására. Ugyanakkor ennek a kötelességszerű cselekedetnek „morális értékét *nem a szándék* adja [...] hanem a *maxima*, amelyet követve elhatározták azt”.<sup>164</sup> A maxima és törvény közötti különbségtétel Tengelyi szerint a kanti rendszerben fontos. Az elvek szerint cselekedni képes embernél „A cselekvés elvét »maximának« nevezzük, amikor arra utalunk, hogy a cselekvő magára nézve kötelezőnek ismeri el; amikor viszont egy elv egyetemes érvényét kívánjuk hangsúlyozni, akkor »gyakorlati törvényről« beszélünk. Előfordulhat, hogy egy maxima egyben törvény is, de ez nem mindig van így. Valaki elvként fogadhatja el például, hogy sértést megtorlatlanul nem hagy; de a bosszút mégsem emelhetjük törvénnyé.”<sup>165</sup> Az általános érvényre törekvő *maxima* az akaratot meghatározó *szubjektív tisztelet* formája az *objektív törvény* iránt.<sup>166</sup> Az akaratot irányító objektív elv képze egy parancs (Legyen!) formájában jelenik meg. Ennek általános érvényű, önmagáért való cselekedetre felszólító variánsa a kategorikus, míg a lehetséges cselekedetekre utalása a hipotetikus imperatívusz. A kategorikus imperatívusz a következőképpen hangzik: „*cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is*

---

<sup>161</sup> TENGELYI, *Kant, i. m.*, 14.

<sup>162</sup> Jól fejezi ki ezt a következő néhány sor. „Az erkölcsi törvények tehát, mert alapelveik minden gyakorlati megismerést megelőznek, nem csupán lényegileg különböznek minden mástól, amiben valami empirikus lelhető fel, ráadásul minden morálfilozófia teljesen e tiszta törvényeken alapul.” *Uo.*, 16. A kanti elvonatkoztatás szerint, metafizikai alapvetésében a közönséges erkölcsi megismerésnek szükségszerűen kell áttérnie a filozófiai észmegismerésre. A népszerű morálfilozófiát azért váltja fel az alapvetés második részében az erkölcsök metafizikája, mert az erkölcsi elvek mozgatórugói önvizsgálattal nem lelhetőek fel az emberben, hiszen ezek az elvek filozófiai szinten mozognak, a prioriak. A népszerű elképzelések tehát a lehetséges kérdéseket nem tudják megválaszolni.

<sup>163</sup> Tengelyi szerint „az 1780-as évek második felében kiépülő kritikai erkölcsfilozófia háttérében az a hagyományosnak mondható emberkép áll, amelyre a »véges eszes lény« fogalma utal. Az erkölcsiség alapjelensége a hajlamok és a kötelességek harca; ész és érzékiség »antagonizmusa« minden erény próbája s minden bűn forrása”, Tengelyi, *Kant, i. m.*, 111.

<sup>164</sup> KANT, *Az erkölcsök...., i. m.*, 27.

<sup>165</sup> TENGELYI, *Kant, i. m.*, 111.

<sup>166</sup> Az általánosérvényűség kritériumának felmerülésével pedig már a filozófiai észmegismerésnél vagyunk, sőt beláthatjuk, hogy a kanti elgondolásnak sikerült az akaratot elvonatkoztatnia a cselekedetektől, s ezzel metafizikai szinten, valóban tiszta filozófiaként tartja vizsgálódását. A jó akarat végrehajtójaként pedig a kötelesség olyan akarásként nyilvánul meg, ami az objektív törvény *képzetével* együtt már jelen van az eszes emberben, mivel pedig „a cselekedeteknek törvényekből való levezetéséhez *észre* van szükség, ezért az akarat nem egyéb, mint gyakorlati ész.”, *Uo.*, 42.

akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen”.<sup>167</sup> Ezzel, vagyis az általános érvényűség kritériumával azt szeretné elkerülni Kant, hogy pl. a hazugság, a kötelességszegés, vagy bármiféle negatívum is kötelesség lehessen, hiszen hogyan is akarhatnánk, hogy a pillanatnyilag helyesnek tűnő, szorult helyzetben mondott hazug ígéret (melyről tudjuk, hogy nem tudjuk betartani) általános érvényű lehessen. Így egészen egyszerűen megszűnne az ígéret érvényes, általánosan bevett fogalma.<sup>168</sup> Megkaptuk tehát, hogy kötelességünk jót cselekedni, mégpedig egy adott *forma* szerint eljárva. Ennek a kötelesség-etikának a szorítását lazítja fel Kant úgy, hogy az emberi autonómiából indulónak tekinti, mégpedig azzal, hogy sem önmagunkra, sem másokra nem tekinthetünk eszközként, hanem csakis öncélként. Ha magamra és a másokra is célként tekintek, akkor ugyanis a cselekvésre irányuló szabad választások sora nyílik meg előttem és mások előtt is. Az erkölcs területe pedig azzá válik, ahol az emberi szabadság egyáltalán megnyilvánulhat: „a moralitás az egyedüli feltétel, melynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet, mert csakis általa válhat valaki törvényhozó taggá a célok birodalmában. Ennélfogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek [...] van méltósága.”<sup>169</sup> A törvénynek megfelelően eljáró céltételező ember tehát egyben morálisan is viselkedik.

Kant etikája a mai napig nagy hatással van a filozófiára: deontologista követői a kérdés továbbgondolásában jeleskednek, míg mások „fogást próbálnak találni” rajta. Harmadik szempontot képvisel Donovan Miyasaki, aki *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*<sup>170</sup> című tanulmányában Kant etikai fogalmait értelmezi a heideggeri filozófiában. Cikkében az etika alapját, az emberi bűnös-létbe helyezi. A szerző szerint a heideggeri egy *fenomenológiai etikai formának* felel meg, míg a tradicionális etikai megközelítést félrevezetőnek tartja. A félrevezetés alapja véleménye szerint az olyan *kötelesség*, amely úgy telepszik rá egy személyre, hogy folyamatosan igazolásra szorul. Ezzel ellentétesen Miyasaki szerint, Heideggernél a kötelesség az ember részeként, önmagával szemben támasztott igényként adódik. Bár az önmagunkkal szembeni

---

<sup>167</sup> *Uo.*, 52.

<sup>168</sup> Problémához érkezhettünk azonban az általánosítás során MacIntyre szerint. Ugyanis „kellő leleményességgel szinte minden szabályt következetesen általánosíthatunk. Mert mindössze azt kell tennem, hogy a szándékolt tettet oly módon jellemezzem, hogy az alapelv megengedi azt tennem, amit akarok, viszont másokat eltilt olyat tenni, ami semmivé tenné az alapelvet, ha általánosítanánk. [...] »Csak akkor szeghetem meg az ígéretemet, ha...«”, Alasdair MACINTYRE, *Az etika rövid története*, ford. SZABÓ P. Imre, Bp., Typotex Kiadó, 2012, 277. kijelentés mintájára például úgyesen ki lehet bűjni az általánosítás nehezítette követelmény alól.

<sup>169</sup> KANT, *Az erkölcsök...., i. m.*, 68.

<sup>170</sup> DONOVAN MIYASAKI, *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*, A Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 38, No. 3, internetes forrás, Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem, hozzáférés: 2007. október 15.

kötelesség, vagy bűnösség nem alapja az etikai kötelezettségnek, az etikának alapul szolgál. Az ember eredendő bűnössége pedig nem morális bűn, hanem ontológiailag hozzá tartozik.<sup>171</sup>

Példájában Miyasaki felteszi egy olyan világ meglétét, amelyben a nőknek nincs lehetőségük arra, hogy professzorok legyenek. Amennyiben a nők belenyugszanak ebbe és elfogadják ezt az állapotot, akkor hagyják, hogy mások döntsenek helyettük. Amennyiben viszont akár egy sugallat, akár egy másik példa alapján egyikük rájön, hogy ez mégis lehet másképpen, akkor az az illető már szabaddá vált lelkiismerete hívása számára. Amennyiben pedig úgy dönt, hogy megpróbál a pozícióért tenni, akkor ez már az ő saját tulajdonképpeni döntése. Az első lelkiismereti hang meghallása után (kell, hogy lelkiismerettel akarjunk bírni, ought to want to have), a következő hang már úgy szólal meg, hogy lelkiismerettel akarok bírni (want to have). Ez Miyasakinál a *hipotetikus* imperatívusz. A *kategorikus* imperatívusznak pedig azt kell megmondania, hogy mit kell cselekedni. Jelen esetben önmagunkat kell választani. Miyasaki kérdése azonban (a hipotetikus és kategorikus imperatívuszok fellelése után a heideggeri érvelésben) inkább az, *hogyan kellene* cselekednünk. A professzorságról döntő hölgy szempontjából nézve a *másik* tulajdonképpeniségéhez való segítése történhet meg úgy, hogy a saját szerepét a nyilvánosság előtt felvállalja.<sup>172</sup> A tanulmány a kanti fogalmak fellelése mellett megerősíti elképzelésünket az etika lehetőségességéről a *Lét és időben*. Ugyanakkor a kanti kategorikus imperatívusz általános szabálya emelhetősége miatt nem tudok a szerzővel teljes mértékben egyetérteni. A kérdés szerintem az kellene legyen, hogyan lehet képes az ember *egy adott szituációban* szabadsága birtokában úgy dönteni és cselekedni, hogy a másik embert is figyelembe vegye, s mégis szabad döntést hozzon.

A *Bevezetésben* már említett Brook etikára vonatkozó megállapítása viszont az, hogy „Heidegger filozófiája alapján véve zár ki minden etikára vonatkozó kérdésfeltevést, és viszont: nem lehet etikát találni Heidegger filozófiájában.”<sup>173</sup> A szerző kifejtésében amellet

---

<sup>171</sup> Miyasaki szerint ez az eredeti bűnös-lét az alapja a morális bűnnek, mégpedig úgy, hogy a lelkiismeret hívásának meghallásakor azért akar etikussá válni az ember, mert tudja, hogy morálisan bűnös. Mégpedig abban bűnös, hogy elszalasztja az önmagát választás lehetőségét. Abban nyilvánul meg az etikai *kellés* igénye, hogy saját magát *kell* választania, saját önálló lehetőségének módján. Akarnia kell, hogy lelkiismerete legyen, s ezzel önmagára nyíljanak meg a lehetőségei.

<sup>172</sup> A másik felől érkező tulajdonképpeniség *fogadásához* saját magunkat kell hozzáigazítani, mintegy befogadóvá válni. Ha az épülő házamba készítek vendégszobát, akkor készülök a vendégfogadásra, viszont ha nincs vendégszobám és helyet szorítok a vendégnek, akkor változtatok, hogy befogadjam. Miyasaki napjaink fogós kérdésére is választ ad: a rasszizmust azzal utasítja el, hogy a másik tulajdonképpeniségét fogadjuk el, nem pedig a másik tulajdonképpeniségének elnémitására törekvő személyeket.

<sup>173</sup> BROOK, *The Early Heidegger...*, i. m., 7.

érvel, hogy etika helyett az ethosz válik fontossá a filozófusnál, ami „az eredeti/hiteles élet fogalmaként értendő, avagy a jelenvalólét létmódja szerinti létként. [...] ennek két hiteles formája a filozófiai és a gyakorlati ethosz”.<sup>174</sup> Brook az etika fogalmának kifejtésére nem vállalkozik, pusztán elutasítja a fogalmat, megkülönböztetése viszont felveti a két fogalom tisztázásának igényét. A kiindulópontom itt az, hogy az ethoszt egy olyan, az egyén viselkedését meghatározó normatív elgondolásnak tekintem (amelyre jellemző lehet, hogy a másokat, akik esetleg más ethosszal bírnak, nem vesz figyelembe). Az etika (melyet lehet az egyén, vagy egy csoport szintjén is említeni, pl. ha egy közösségen belül egy ember, vagy egy kisebb csoport az, aki etikus) pedig általánosan az emberre vonatkozó elvárásrendszernek tekinthető, melyhez az ember tartja magát a mindennapjaiban. Utóbbi fogalom értelmezését segíti az is, hogy tudomány(ág)ként is említik (akár az ember ethoszával általában foglalkozó tudományként), általános emberi elvárás módozata miatt. A két fogalom alapvető különbsége így véleményem szerint abban áll, hogy ethosza az egyes embernek lehet (melynek meg kíván felelni), míg az emberre általánosan vonatkozó etika egyrészt univerzális igényt támaszt vele és általában az emberrel szemben, valamint az is igaz, hogy ez lehet a filozófiai vizsgálat neve. Ez az etika oly módon próbál hatni, hogy nemcsak az egyedi érdekeket tartja szem előtt, hanem az egyes ember vonatkozását a többiekre szintén tekintetbe veszi. A dolgozatomhoz hasonlóan Heidegger korai korszakát elemző Brook tehát amellet érvel, hogy az egyes ember ethosza nem áll össze az egyéneken túlmutató, vele szemben támasztható, általános nézetté. Megállapítása még az is, hogy Heidegger előnyben részesítette a sophiát (bölcsség) a frónészisszel (lelkiismeret) szemben (ami által a filozófiai ethosz felülmúlta a gyakorlati ethoszt), s egyben „a filozófiai ethosz priorizálásával [...] Heidegger megfeledekezik a lét kérdésének implicit gyakorlati dimenziójáról.”<sup>175</sup>

Véleményem előbbiekkal teljesen ellentétesen az, hogy a korszakban igenis megjelenik az etika általános követelménye az egyes emberrel szemben, vagyis előző érveléssel nem tudok egyetérteni. Kifejtésem fókuszában épp az az emberi sajátosság áll, mely túllép az egyén nézetein, a többi embert is tekintetbe veszi, a velük való közösséggel felelősen számot vet, és ennek megfelelően cselekszik élete szituációiban. Ezt az általános emberi jelleget nem olyan külső, elérendő cél motiválja, mint az öröm, a boldogság, a lelki béke, a szenvedélyektől való mentesség, vagy az üdvösség elérése, esetleg a parancsnak

---

<sup>174</sup> *Uo.*, 3.

<sup>175</sup> *Uo.*, 6.

való engedelmisség normatívan előíró indítórugója. Ennek az általános, heideggeri értelemben vett emberi jellegnek az a faktuális helyzet a kiindulópontja, hogy az ember a világban-benne-léte során létének jellemzői miatt dönthet arról, hogy tulajdonképpeni módon legyen önmaga, s ezzel együtt tulajdonképpeni legyen az őt körbevevő társaival is. Helyzetéből adódóan szabad választásokat tehet a kérdésben. Véleményem szerint épp ebben rejlik Heidegger etikai elgondolásának eredetisége.

Önálló erkölcsfilozófiai elgondolásának kifejtése során a kanti nézetek áttekintésére vállalkozik Heller Ágnes is *Általános etikájában*.<sup>176</sup> Megállapítása korunk értékrelativizmusa kapcsán egyben a Kanthoz vezető kiindulópontja is. A filozófusnő szerint, „nem feltétlenül jutunk egyetértésre a »jó értékeket« és a végeredmények jó és rossz voltát illetően [...] Ebben a zavarodott helyzetben két megoldás kínálkozik. Először, kereshetünk olyan univerzális mércét, amelynek segítségével értékelhetjük a végeredményeket. Másodszor, a következmények problémáját tárgyalva, általános és univerzalizált következményeket építve a cselekvés maximájába a hagyományos »'A' cselekedet – X következmény« modellt átalakíthatjuk a »Valamennyi A cselekedet – valamennyi X következmény« modellé. Kant éppen ezt tette. Ha úgy cselekszel, hogy cselekvésed maximájáról kívánhatod, hogy univerzális (erkölcsi) törvénné váljék, akkor cselekvésed maximája már célbe vette a legfőbb tartalmi jót.”<sup>177</sup> Ezzel pedig az értékrelativizmusra adott válaszként tekinti Kantot, hiszen „az erkölcsi megítélésben és megfontolásban elvetette a következmények figyelembevételét”,<sup>178</sup> amikor áthelyezte a következmények problémáját a maximák világába, s ezzel „kizárta az erkölcsfilozófiából a következmények hagyományos problémakörét.”<sup>179</sup> Azonban mit lehet tenni abban a helyzetben – kérdi Heller –, ha két egymással ellentétes és ugyanolyan érvényű maxima között kell választanunk? Ezek a helyzetek szerint „tragikus erkölcsi konfliktust jeleznek”.<sup>180</sup> Ám az értelmező szerint az ellentét itt nem a maximákban, hanem a gyakorlati cselekvésben van. Ezzel pedig arra világít rá, hogy az *elv gyakorlati alkalmazása* maga problémás, hiszen dilemmához vezet, hogy „univerzalizást (vagy általánosságot) cselekvési maximáinknak, de nem maguknak a cselekvéseknek igényelhetünk. Ezt nevezem én az

---

<sup>176</sup> HELLER Ágnes, *Általános etika*, ford. BERÉNYI Gábor, Szolnok, Cserépfalvi, 1994. Elgondolása alapja a megállapítás, miszerint „jó személyek léteznek, hogyan lehetségesek?”, *Uo.*, 14. A filozófusnő tehát a jelent, a mindennapi gyakorlatot veszi kiindulópontul elgondolása kifejtéséhez.

<sup>177</sup> *Uo.*, 112.

<sup>178</sup> *Uo.*, 110.

<sup>179</sup> *Uo.*, 112. A következmények áthelyezése alatt azt érti Heller, hogy a cselekedetek mozgatórugójaként nem tudott következményük adható meg, hanem Kant esetében elvi döntéseket hozunk a cselekvés során.

<sup>180</sup> *Uo.*, 115.

*erkölcs dilemmájának.*”<sup>181</sup> Előbbi érveléssel két tekintetben mindenképpen egyet lehet érteni: egyrészt feltételezhetőek általános elvek, melyek cselekedeteinket befolyásolják; másrészt pedig, hogy ezeknek nem Kant elképzelése a kiindulópontja.

Összefoglalva előzőeket azt láthattuk be, hogy Kant elgondolása magában foglalta az autonóm módon cselekvő embert, aki az imperatívuszt végrehajtva tekintettel van másokra is cselekvése során. Ezzel a kanti imperatívusz szerint eljáró személlyel szembeni elsődleges heideggeri ellenérv véleményem szerint az, hogy ha általános elvvé emelhetővé *kell* tenni egy erkölcsi *parancsot*, akkor azzal már egy olyan *szabály előírásáról* beszélhetünk, amely az egyén szituatív döntésének szabadságába ütközik, vagyis úgy vélem, hogy a *formális erkölcsi törvény minden helyzetre általánosíthatóságának* követelményét a heideggeri elgondolás nélkülözi. Ennek a pontnak a megvilágítása érdekében Kant azon elgondolását szeretném értelmezni, melyet az *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* című írásában Benjamin Constant felvetésére válaszolt arról, hogy jóakarattól, könyörületből hazudhatunk-e. Kant szerint, még ha jövőbeni gyilkosa keresi is házunkban áldozatát, akkor sem választhatjuk azt, hogy hazudjunk neki hollétéről, hanem a maximának megfelelően mindenképpen az igazat kell mondanunk. MacIntyre összefoglalása szerint Kant úgy érvel, hogy „tegyük fel, hogy hazudok, hogy megmentsem az áldozatot. Ekkor a gyilkos követi útbaigazításomat, ám, amit nem tudhatok, az, hogy az áldozat éppen arra a helyre ment, ahová a gyilkost irányítottam. Következésképp, a gyilkosság hazugságomnak a következménye, és pontosan azért vagyok felelős, mert hazudtam. Ám ha az igazságot közlöm, engem nem lehet felelősnek tekinteni, nem számít, hogy mi történt.”<sup>182</sup> Vagyis, ha útbaigazításunk szerint megtalálják és meg is ölik az áldozatot, mi akkor is megnyugodva gyászolhatjuk barátunkat annak tudatában, hogy helyesen jártunk el. A szituáció továbbfejlesztésével szeretnék rámutatni arra, hogy miben tér el leginkább Heidegger és Kant elgondolása. Tétélezzük fel, hogy bármilyen hihetetlen is, a helyzet megismétlődik, és egy jövőbeni gyilkos ismételten házunkban keresi áldozatát. Kant szerint, bár tudom, hogy mi történt korábban, a maxima miatt akkor sem választhatom azt, hogy az előzőek kárán okulva hazudjak a személy hollétéről. Úgy vélem azonban, hogy Heidegger ebben a

---

<sup>181</sup> *Uo.*, 116. Dilemmává válik az is, hogy „a következmények elve nem nyújt megoldást arra az erkölcsi problémára, hogy bizonyos következményeket azokra terhelve, akik a szóban forgó cselekedeteket végzik, ítéletet alkossunk”, HELLER, *Általános ... , i. m.*, 119. Vagyis nem tűnik megoldásnak az erkölcs területén, ha a cselekedetek nem ítélhetőek meg helyességük szerint. A dilemma feloldására Heller *univerzális mércét* javasol: „Az egyedüli elvek, amelyek mint erkölcsileg kötelező elvek ajánlhatók mindenkinek, ugyanazok, amelyek általában a politikai cselekvés erkölcsi maximájául szolgálhatnak: ezek egyedül és kizárólag a *demokratikus elvek.*”, *Uo.*, 124.

<sup>182</sup> MACINTYRE, *Az etika... , i. m.*, 274.

helyzetben lehetőséget ad arra, hogy a szituációt újragondoljam, dinamikusan értelmezem és az átértelmezésnek megfelelően járjak el. Így ír erről: „A szituáció nem számítható ki előre, és nincs előre adva mint valami kéznéllevő, mely arra vár, hogy megragadjuk. Csak önmagunk szabad, előre meg nem határozott, de a meghatározhatóság számára nyitott elhatározásában tárul fel. *Mit jelent mármost az ilyen elhatározottsághoz hozzátartozó bizonyosság?* [...] Az elhatározás bizonyossága azt jelenti: *készen állunk arra [Sichfreihalten für]*, hogy amennyiben ez faktikusan szükséges, *visszavonjuk.*”<sup>183</sup> Úgy vélem tehát, hogy mivel Heidegger elgondolása lehetővé teszi, hogy egy-egy helyzetből tanulhassunk, következtetéseket vonjunk le, és általa a magunkhoz való viszonyunk változzon, fejlődjön, érjen, így lehetőséget ad arra is, hogy ugyanabban a szituációban másképpen, mégis helyesen járjunk el. Megjegyzendőnek gondolom itt azt is, hogy Heidegger nem próbál az embertől elvonatkoztatott elveket keresni, melyek aztán általánosan érvényesíthetők lennének, hanem ezzel éppen ellentétesen az ember átlagos mindennapiságát vizsgálja úgy, hogy ennek a mindennapiságnak a „főszereplője”, vizsgálendő alanya maga az ember. Itt Arisztotelész etikájához közeledik, hiszen nála „Az etikai következtetés nem az elsődleges princípiumokból indul ki, hanem azok felé halad. Nem azzal kezdődik, ami önmagánál fogva érthető, hanem ami számunkra megszokott és ettől halad visszafelé az alapjául szolgáló észokokhoz”.<sup>184</sup> Fontos megjegyzés itt az is, hogy Kant számára az elvi döntés egy-egy szituációban általános emberi lehetőség volt, míg Heideggernél – ahogyan azt majd a későbbiekben részletesen kifejtem – az ember kettős létmód szerint él, tulajdonképpeniként döntenie egy-egy helyzetben egy folyamat eredménye.

A gondolat folytatásaként a *Lét és időben* többször idézett, a kanti nézetekkel vitázó Max Scheler elgondolását vizsgálom, majd a kettőjükkel szemben megfogalmazott heideggeri kritikát összesítem. A *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika*<sup>185</sup> – röviden csak *Formalizmus...* – tehát azért fontos, mert a heideggeri mű megjelenését pusztán tizennégy évvel előzi meg.<sup>186</sup> Heidegger direkt megjegyzése Scheler írásával kapcsolatosan a lelkiismeret vulgáris értelmezése során a következő. „A »jó« lelkiismeretet a »rossz« [»schlecht«] privációjaként interpretálták, és úgy határozták meg, mint a »rossz lelkiismeret hiányának és távollétének megélését«. Ennek megfelelően a »jó« lelkiismeret

---

<sup>183</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 356—357 (SZ 307—308).

<sup>184</sup> ROSS, *Arisztotelész*, i. m. 255.

<sup>185</sup> Max SCHELER, *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Gondolat, 1979, 10.

<sup>186</sup> Az első rész 1913-ban, a második 1916-ban készült el a szerzői *Előszó* szerint.

nem lenne más, mint annak tapasztalása, hogy a hívás nem merül fel, azaz annak tapasztalata, hogy nincs mit a szememre vetnem. [...] A jó lelkiismeret sem nem önálló, sem nem származékos lelkiismereti forma, azaz egyáltalán nem is lelkiismereti fenomén.”<sup>187</sup> Scheler tehát a rossz privációjaként érti a jó lelkiismeretet, mely teljesen nyugodt lehet, hiszen ha nem követünk el semmit, akkor ártatlanok vagyunk.<sup>188</sup> Érdeemes itt észrevenni, hogy Heidegger a saját lelkiismeret-fenoménjét szembeállítja Scheler elgondolásával, vagyis kapcsolódásuk nemcsak hogy megmutatkozik, hanem a kortársnak tekinthető mű olyan kontrasztot is megjelenít, melyre – ahogyan láttuk – Heidegger is reflektál; illetve Scheler Kant előbbi etikájának kritikájaként érti a művet. Az írás az első világháború előtt született, s szerzője bevallottan Husserl fenomenológiájának követőjeként járt el, írása pedig „az etika megalapozását tartalmazza”.<sup>189</sup> Célja annak bizonyítása, hogy Kant „üres” formalizmusa, vagy Legyen! felszólítása nem megfelelő a kor moráljának, és nem vezet az etikai kérdések maradéktalan tisztázásához sem. A mű címében szereplő *materiális értéketika* Scheler elképzelését jelenti az etika megalapozására, azonban mind a materiális, mind a formális etika utalás Kant nézeteire. Erről Scheler maga így ír: „Minden materiális etikának szükségképpen csak empirikusan induktív és a posteriori érvényessége van: csak a formális etika a priori bizonyos, függetlenül az induktív tapasztalattól.”<sup>190</sup> Úgy vélem, hogy Kant érvelése azért sem áll ellentétben Schelerével, mert bár előbbi erkölcsi metafizikája az értelemben keresi az ész általános elveit, az erkölcsök metafizikájának empirikus oldalát viszont maga Kant sem utasította el, helyét pedig a gyakorlati antropológia tárgykörében határozta meg.

A Scheler által elgondolt materiális értéketika „a javak etikája (Güterethik) vagy célzatetika (Zweckethik)”.<sup>191</sup> Ezzel a programmal egyben önmagát modernként meghatározva azonban nemcsak Kanttól, hanem az antik filozófiától is elkülönül, hiszen utóbbiak szerinte nem különítették el a javakat az értékektől. Scheler szándéka az volt, hogy a kanti a priori tan tulajdonképpen kiegészíthetővé váljon az általa kidolgozott „erkölcsi értékek tanával”.<sup>192</sup> Belátása az volt, hogy mivel az „értékek nem a dolgok

---

<sup>187</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 338 (SZ 292). Az idézetben belüli idézetet a scheleri etikából idézi Heidegger. Vö. Scheler, 491.

<sup>188</sup> Ez a nézet nem felel meg a Heidegger által kidolgozott fenomén folyamatos éberséget igénylő jellegének, melyről a későbbiekben részletesen lesz még szó.

<sup>189</sup> SCHELER, *Formalizmus...*, i. m., 10.

<sup>190</sup> *Uo.*, 29.

<sup>191</sup> SCHELER, *Formalizmus...*, i. m., 28.

<sup>192</sup> *Uo.*



tulajdonságai”,<sup>193</sup> épp ezért nem is változnak a dolgokkal együtt. Az értékek a javakban jelennek meg, „az értékek csak a javakban válnak »valóságossá«,”<sup>194</sup> a javakat pedig „már irányítja az értékek valamilyen rangsora. [...] a materiális értékek összetevőként már jelen vannak a törekvések céljainak tartalmában”.<sup>195</sup> Nyilván kíváncsiak vagyunk arra, hogy mik ezek a javak. A javak különbözőek lehetnek, és koronként akár nagyban el is térhetnek. Ezek lehetnek például „egy meglevő közösség, állam, egyház jóléte, a nemzeti vagy emberi fejlődés meghatározott fokának kultúrája és civilizatorikus vívmányai”,<sup>196</sup> vagyis Scheler a folyamatosan változó javakat kapcsolta össze az értékekkel. További megállapítása szerint Kant azzal járt el helytelenül, hogy amikor a tiszta észben fellelni kívánt elveket a dologiságról leválasztotta, akkor valójában azok *értékétől* is eltekintett, mintha azok a dolgok részei lennének. Ez azonban nem helyes – hiszen ahogyan az előzőekben láttuk – Scheler szerint az értékek nem a dolgok részei. Mivel azonban a javakat átható értékek rangsora megelőzi a javakat, ezzel a priori is velük szemben. Ám azt is szem előtt kell tartanunk, hogy „Az értékeknek ez a rangsora mindazonáltal *materiális* rangsor, az *értékminőségek* sora. Mivel ez nem abszolút, csupán »uralkodó« rangsor, az értékminőségek közötti előnyben részesítés azon szabályaiban jelenik meg, amelyek az egyes korszakokat éltetik.”<sup>197</sup> Itt pedig arra gondolhatunk, hogy bizonyos korszakokban más-más dolgokat tartottak jónak, vagy rossznak. Ezzel azonban Vajda Mihály szerint a koncepció nem válik relativizmussá, ugyanis Scheler ezen gondolatvilága valójában arra adott válasz, hogy a fenomenológiának/filozófiának plurálisnak kell lennie. Vajda szerint ugyanis ha a fenomenológiában „meg akarjuk haladni a felvilágosodás s egyszersmind a felvilágosodásellenes romanticizmus örökségének a dogmatizmusát, akkor a *hangsúlyt a filozófiai értelmezés pluralizmusára kell helyezniünk*.”<sup>198</sup> Scheler gondolkodása pedig megfelel a kor által támasztott pluralizmus követelményének, melybe beilleszthetőek az emberi csoportok és kultúrformák jellemzői is anélkül azonban, hogy az értékek relativizálódnának. Ez azért mondható Vajda szerint, mert „*van valami közös az emberi kultúra valamennyi formájában: az eszmék és az értékek prioritásának közös ontikus birodalma. [...] Társadalomról társadalomra változik ugyanis az, hogy mit tekint az ember kellemesnek és mit kellemetlennek, de nincs olyan emberi közösség, amely a kellemetlent*

---

<sup>193</sup> *Uo.*, 40.

<sup>194</sup> *Uo.*, 49.

<sup>195</sup> *Uo.*, 51.; 78.

<sup>196</sup> *Uo.*, 31.

<sup>197</sup> *Uo.*, 52.

<sup>198</sup> VAJDA, *A posztmodern ... , i. m.*, 44. A fenomenológiának mint filozófiai irányzatnak a posztmodern korban ez lehet a működési módja.

részesítené előnyben a kellemessel szemben. Hogy mi a jó és mi a gonosz, az – hasonlóképpen – társadalomról társadalomra különbözik. De nincsen olyan emberi közösség, amely a gonoszat részesítené előnyben a jóval szemben. És olyan emberi közösség sincs, amely ne értene egyet azzal, hogy az elsőként említett értéktípusokat alá kell rendelnünk a másodikként említett (erkölcsi) értékeknek.”<sup>199</sup> Scheler írása későbbi fejezetében expliciten kifejezve adja meg a vizsgált tevékenysége célját is. „Az etika feladata eszerint csak kettő lehet: egyrészt a mindenkor érvényes *értéktételeket* vissza kell vezetnie a ténylegesen meglévő *törekvésekre* és *akarásokra*, valamint ezek valóságos hatalmi viszonyaira; másrészt pedig meghatározott akarat feltételezése mellett (pl. Isten, az állam akarata, az »összesség akarata« stb.) a lehető legpontosabban meg kell határozni ennek az akaratnak a tartalmát. Éppen ez a tartalom lesz a »jó«, a »rossz« pedig az, ami ellentétes vele.”<sup>200</sup> Mindezekkel kapcsolatban úgy vélem, hogy Scheler és Vajda meggyőzően érvelnek abban a tekintetben, hogy a „javak világa” változhat, de a vizsgálat szempontjából ez nem döntő. Egyetértek Vajdával abban is, hogy az értékek, értékelés – legalábbis végső – elemei, a jó és rossz állandóak. Mivel pedig Kant kiindulópontja is a jóakarát volt (hiszen formális elve szerint is rajta nyugszik a kötelesség valamilyen *cselekvés akarására*), úgy vélem megállapítható, hogy bár vizsgálatában ő elsősorban „pusztán” az egyik szélső érték, a jó meghatározására törekedett, ebből persze valójában következik az is, hogy mi a rossz. Épp ezért, bár Scheler ír még *értékskáláról* és *értékaspektusokról* – melyről azt gondolhatjuk, hogy többféle minőségű értékben gondolkodik –, alapvetően mégis úgy látszik, hogy etikája mégis a kanti kiegészítéseként gondolható el.

Az eddigiek alapján összefoglalható, hogy a felmutatott heideggeri elgondolástól az előbbi két szerző megállapításai sok tekintetben eltérnek. Heidegger nemcsak, hogy kételli az etika diszciplináris meglétét, de a fenomenológiai módszer miatt egyáltalán nem is törekszik értékelni, s végképp nem fogad el céltételezőként külső akaratból eredeztethető motívumokat.<sup>201</sup> Heideggernél problémát okoz a filozófia antik görögöktől eredeztetett, s Kant és Scheler által is átvett hármas felosztása logikára, fizikára és etikára. Fontosnak

---

<sup>199</sup> *Uo.*, 48.

<sup>200</sup> SCHELER, *Formalizmus...*, i. m., 264. A schelerei elgondolás legnagyobb veszélyének éppen az látszik, hogy az emberi cselekedetek mozgatórugójaként valami külső akaratot ad meg, elvéve ezzel tőle a belőle induló önálló döntésre való szabadságot.

<sup>201</sup> Úgy vélem, hogy a két szerző a tradíció kapcsán, legalábbis annak átörökítő erejét tételezve egyetértene. Heideggernél erről még lesz szó, Schelernél pedig az látható, hogy a hagyomány által befolyásolt személy még gyermek, ám nagykorúvá válva személyiséggé fejlődik, és dönt élete kérdéseiben. Vö., SCHELER, *Formalizmus...*, i. m., 717–719.

tartom megjegyezni, hogy a három szerző etikához kapcsolható, emberről alkotott felfogása jelentősen eltér. Kant önállóan cselekvő emberének nincsen a tömegbe visszahúzó oldala, és Scheler is alapvetőnek tekinti, hogy elgondolását az egyes ember követni tudja. Heidegger leírása azonban az ember kettősségét önmagán belül jeleníti meg olyan módon, hogy a személy önállósága egyáltalán nem természetes adomány. Összefoglalva a két etikai rendszerrel szemben megfogalmazott megállapításokat úgy vélem, hogy Heidegger szerint a materiális és formális értékétika problematikája az, hogy az elsőnek mindenkor alkalmazható kiszámítható cselekvési tára van, s jó lelkiismeret-koncepciója a rossz privációján alapulva elvétí a fenomént; míg a másodiknak kötelezően érvényes előírásai, melyek „Az elvart, egyértelműen kiszámítható maximákkal nem kevesebbtől fosztaná(k) meg az egzisztenciát, mint a *cselekvés lehetőségétől*.”<sup>202</sup> A két elgondolás kapcsán érdemes visszagondolnunk a *Lét és időbeli utalásokra*, melyek az etika *szabályozható üzletmenet* jellegét, vagy a lelkiismeret *bírói, figyelmeztető, jelenvalóléttel kalkulálva tárgyaló* jellegét az ilyen típusú elgondolások „hibájaként” említik.

## 2. 4. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*,<sup>203</sup> *Eudemoszi etika*, *Nagy etika*<sup>204</sup>

Kant és Scheler írásainak áttekintése után szükséges a már említett etikára vonatkozatható arisztotelészi nézeteket dolgozatomban közvetlenül is megjeleníteni.<sup>205</sup> A

---

<sup>202</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 341 (SZ 294).

<sup>203</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, ford. SZABÓ Miklós, Bp., Európa, 1997.

<sup>204</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Eudemoszi etika*, *Nagy etika*, ford. STEIGER Kornél, Bp., Gondolat, 1975.

<sup>205</sup> Arisztotelész etikai írásainak értelmezéséhez David Ross monográfiáját veszem alapul. A gondolkodó filozófiáját érintő vitás kérdéseket, pl. a Jaeger-féle értelmezés alapján nem említem írásomban. Utóbbira hivatkozik egyébként tanulmányában Steiger Kornél, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Nikomakhoszi etikát* hagyományos megközelítésben tíz könyve, azok gondolatmenete (diszpozicionális értelmezés) alapján szokták vizsgálni. Azonban a *Nikomakhoszi etikában* ellentmondások feszülnek Steiger szerint. A szöveghelyekkel alátámasztható jelentős ellentmondások feloldására (vagyis, hogy például a szövegben az is előfordul, hogy az erény specifikuma közép voltában áll, illetve az is, hogy nem, stb...) Jaeger nyomán azt a hipotézist állítja fel Steiger, hogy „Előadása során Arisztotelész legalább három, egymástól gyökeresen eltérő aspektusból veszi szemügyre etikája centrális fogalmát, az *aretét*. Ezt a három nézőpontot univerzális, antropológiai és közösségi aspektusnak nevezem, és igazolni fogom, hogy a főtebb jelzett ellentmondások nem egyebek, mint az előadás során többször megfigyelhető aspektusváltás következményei.”, STEIGER Kornél, *Tanulmányok az antik görög filozófiából: Arisztotelész*, Bp., Gondolat, 2010, 276. A három aspektusból végül az utolsóról mondja azt Steiger, hogy „az erény fogalmának közösségi aspektusa valóban fölfogható etikainak: az emberi együttélés szabályainak filozófiai reflexióját nyújtja.” *Uo.*, 282. Előbbiekkel pusztán azt szerettem volna érzékeltetni, hogy az arisztotelészi szövegekörpust illető vitás kérdéseket megkerülve próbáltam etikáját értelmezni, s hasonlóságát Heideggerrel kimutatni.

görög szerző írásainak eredetiségére, Heidegger gondolkodásában elfoglalt helyére vonatkozik a már említett arisztotelészi *Metafizikára* vonatkozó megállapítása,<sup>206</sup> ami a kutatás mai állása szerint már *ténynek* tekinthető. Korábban már említettem azt is, hogy Arisztotelész maga nem választotta külön a tudományokat fizika-logika-etika felosztásban, ezt a műveletet az írásait rendszerező utódok végezték el. A görög filozófus tudományokra vonatkozó általános megállapítása David Ross szerint az, hogy „valamely tudomány három fontos tudásfajta egyikébe tartozik: vagy teoretikus, vagy praktikus, vagy produktív aszerint, hogy önmaga végett tanulmányozzuk, vagy emberek vezetésének eszközeként, illetve olyan eszközként, amelynek segítségével hasznos vagy szép dolgokat állíthatunk elő. A legmagasabb rendű praktikus tudomány, amelynek az összes többi alárendelt és őt szolgálja: a politika, vagy [...] társadalomtudomány. E tudománynak az etika része csupán, és ennek megfelelően Arisztotelész soha nem beszél »etikáról« mint önálló tudományról, hanem úgy említi, mint a »jellem tanulmányozását«, vagy »a jellemre vonatkozó fejtegetéseinket.«<sup>207</sup> Ezen előzetes megfontolások után azt tudható még, hogy manapság Arisztotelésznek három direktan etikai művéről beszélhetünk. A szerző „korai műveinek”<sup>208</sup> nevezi Heller Ágnes az *Eudemoszi* és a *Nagy etikát* közös kötetükhöz írt *Utószavában*; majd hozzáteszi, hogy a *Nikomakhoszi etika* eredetéhez soha nem fért kétség a kutatók között.<sup>209</sup> Utóbbi tekinthető egyébként a görög filozófus legátfogóbb etikai művének is, amely egyben több Heidegger-értelmezésben és utalásban is szerepel. Elsődleges áttekintése ezért fontos.

A *Nikomakhoszi etika* első mondata már programadó: „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó az, amire minden irányul.«<sup>210</sup> A kijelentés azt

---

<sup>206</sup> A *metafizika alappfogalmaiban* a fogalmi redukció során feltárt arisztotelészi *Metafizika* névadásának, rendszerbeni elhelyezésének „történetére” gondolok itt. Köztudott azonban az is, hogy a görög filozófus munkáinak évszázadokig tartó írásbeli fel nem dolgozottsága ahhoz vezetett, hogy bizonyos szövegek teljes egészükben megsemmisültek, vagy töredékesen maradtak fenn, sok esetben kétségek között hagyva a kutatókat a szövegek eredetiségére, avagy helyesen összeillesztett tartalmára vonatkozóan. Ross 1923-as monográfiája szerint is igaz azonban, hogy például a *Metafizika* „rokon témájú értekezések gyűjteménye [...], a későbbi szerkesztők kapcsolták össze.”, Ross, *Arisztotelész, i. m.*, 19. Arisztotelész etikai tanításait pedig Platón idea-tanától való továbblépésként értékeli Heller Ágnes olyanként, ami „a filozófiatörténet első immanens, istentől és transzcendenciától ment etikája.” HELLER Ágnes, *Az arisztotelési etika és az antik ethos*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1966, 179. Ezen etika-értelmezés szerint a platóni „jó ideája nemcsak hogy nem létezik, hanem feltételezése szükségtelen és ellentmond az erkölcsi és általában az emberi gyakorlatnak.”, *Uo.*, 181. Arisztotelész ugyanis a gyakorlatra orientálódva „Az erkölcsöt annak fogta fel, ami: emberek közötti viszonynak.”, *Uo.* 181.

<sup>207</sup> Ross közvetlen Arisztotelész-hivatkozása: „An. Post. 89b; Pol. 1261 a 31 stb. Az »etika« (ἠθική) a jellem tudományát jelentené.”, ROSS, *Arisztotelész, i. m.*, 252.

<sup>208</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Eudemoszi...*, i. m., 253.

<sup>209</sup> Érdemes megjegyezni, hogy Ross monográfiájában például a *Nagy Etika* nem szerepel a művek között, és az *Eudemoszi etika* is csak egyetlen lábjegyzet erejéig jelenik meg vizsgálatában.

<sup>210</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi...*, i. m., 5.

jelentheti számunkra, hogy a jó a cselekvéshez, vagy valamiféle döntéshez kötődik, ám nem egyezik meg egyikükkel sem, hiszen ezek a jóra *irányulnak*, s ez valamilyen elérési útra, annak céljára, vagyis valamilyen folyamatra utal (tehát etikája teleologikus); valamint azt is jelenti az első arisztotelészi mondat, hogy mindenféle emberi *megmozdulást* a jó vált ki.<sup>211</sup> Az első mondat szerint tehát a cselekvés, vagy döntés lépéseinek, a *részleges cselekvéseknek* minden esetben van *végcélja* is, melynek elérése az ember legfőbb céljának, jól-létének, boldogságának (eudaimonia) tekinthető.<sup>212</sup> Hogy ezt hogyan vezeti le Arisztotelész, ahhoz érdemes néhány szót ejteni a szóban forgó etika ülönböző könyveiről, s „levezetésükről”. Az etikai műben megjelenő arisztotelészi módszer ugyanis eltér a többi tudományra jellemző módszertől abban, hogy nem egy absztrakt (etikai) elmélet *előírása* szerint jár el, mely megmondja, hogy mit és miért *kell* tennünk, hanem épp fordítva. „Az etikai következtetés nem az elsődleges princípiumokból indul ki, hanem azok felé halad. Nem azzal kezdődik, ami önmagánál fogva érthető, hanem ami számunkra megszokott és ettől halad visszafelé az alapjául szolgáló észokokhoz”.<sup>213</sup> (Ebben pedig eltér Kant tiszta ész kutató a priori elvétől, viszont alapot nyújt a heideggeri eljárás mindennapiságot vizsgáló tevékenységéhez.) Nem a végső elvekből kiindulva Arisztotelész először elfogadja a legtöbb embertől származó azon véleményt, hogy az élet célja a jól-lét (melynek része a boldogság, az élvezet, a tevékenység). Mivel az ember négy főbb életforma közül választhat (melynek legalsóbb szintje az élvezet, melyet a kitüntetés, a gazdagság végül pedig a szemlélődő élet követ), azt vizsgálja az ókori gondolkodó, hogy melyik az, amelyiket végcélként választva, önmagában elegendő arra, hogy cél legyen. Ez a kérdés persze inkább csak költői, hiszen ismert, hogy mennyire fontos volt az ész Arisztotelésznél. Erről írja azt Hársing, hogy mivel az embert „a növények és állatok fölé *észbeli* képességei emelik [...] Ezért az emberi jólét forrása csakis az ész képességeinek a legjobb felhasználása lehet. Ehhez az észnek a lehetséges legjobb állapotban kell lennie, vagyis döntéseit úgy kell meghoznia, hogy azok *erényes* cselekedetekhez vezessenek.”<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Ha a jó *tudott*, és ez váltja ki a cselekvést vagy elhatározást, akkor ez az egyén számára jó kapcsolatban kell álljon azzal, ami a polisz számára jó. Ahogyan Hársing mondja „az ember mint egyén is társadalmi lény, és az állam jóléte polgári jólétének függvénye.”, HÁRSING, *Az európai...*, i. m., 33.

<sup>212</sup> Megjegyzem, hogy az eudaimoniára mint boldogságra törekvő etikai elgondolást Heidegger egyértelműen elutasította. Ld. *Lét és idő*, 339 (SZ 292).

<sup>213</sup> ROSS, *Arisztotelész*, i. m. 255. Ha ehhez hozzátesszük a heideggeri kijelentést, hogy „csak amit (tudományosan) tudunk, az állandó. Ami más is lehet, az nem a legszigorúbb értelmében tudható.”, HEIDEGGER, *Platon...*, i. m., 32., akkor beláthatjuk, hogy az etika nem tudomány. Ha nem tudomány, akkor viszont mi, kérdezhetjük.

<sup>214</sup> HÁRSING, *Az európai...*, i. m., 34.

Mivel a cél elérése – ahogyan láttuk – mindig egy-egy folyamat eredménye, fontos az ember számára a közben eltelt idő, vagyis a megtett út is. Épp ezért, hogy az élet folyása (a cél elérése) közben is beszélhessünk boldogságról, az erénynek megfelelően kell tevékenykednünk.<sup>215</sup> „Az erénynek két fajtája van: az értelmes és a köztes lélekész erényei, vagyis az észbeli és az erkölcsi erények. Az előbbi a VI. könyv témája, az utóbbival a II-V. könyv foglalkozik.”<sup>216</sup> Ész és erkölcs tehát szorosan összefonódik egymással Arisztotelésznél. Azonban, „Ha a boldogság természetét meg akarjuk ismerni, először célszerű az észbeli erényeket számba venni, amelyek a helyes ész szerinti cselekvéshez adnak szempontokat. Arisztotelész úgy véli, hogy a léleknek öt olyan minősége van, amelyek révén az igazsághoz az ember eljuthat. Ezek a következők: (1) a *tudomány* azzal foglalkozik, ami szükségszerű [...]. (2) A *mesterség* olyan szabályokon alapul, amelyek nem természettől valók, de külső (okási) tevékenységen alapulnak. (3) Az *okosság* a helyes megfontolásnak a képessége, amely arra keresi a választ, mi válik az ember javára a jó élet szempontjából. (4) A *szűkebb értelemben vett ész* mint intuitív felismerő képesség segítségével ragadjuk meg azokat a végső premisszákat, melyekből a tudomány kiindul. (5) Végül a *bölcsesség* az intuíciónak és a tudománynak olyan egysége, mely az embernél magasabb rendű tárgyakra irányul.”<sup>217</sup> Az erkölcsi erények közé pedig a középnel maradó *bátorság, mértékletesség, nemes lelkű adakozás, áldozatkészség, szelidség, igazmondás, szellemesség, kedvesség, jogos szeméremérzet és jogos felháborodás* tartoznak.<sup>218</sup>

Az eudaimonia, vagyis a boldog, jó élet megvalósításának célja érdekében, az értelmes, tervvel rendelkező és a tervet megfogadni képes köztes lélekész a célra irányuló cselekvés megvalósításában együtt működhetnek, vagy sem. Az együttműködés során az értelemmel nem rendelkező (köztes) lélekész „a fegyelmezett emberben a célként kitűzött életforma parancsának engedelmeskedik, ám a fegyelmezetlen emberben ellenszegül a parancsnak”.<sup>219</sup> Arisztotelésznél a helyes ész és az erények egymással össze vannak kötve a boldogság érdekében, a poliszon belüli mindennapokban. Ezen kívül azonban gyakorlatiassága is szembeűnő, hiszen „Arisztotelész az *erkölcsi erényt* olyan képességnek tekinti, mely biztosítja, hogy uralkodjunk vágyainkon és bizonyos helyzetekben helyesen

---

<sup>215</sup> Ez „Az erkölcsi jó Arisztotelésznél nem a transzcendens létszférához igazodik, mint Platónnál, hanem az emberi *erényben* (areté) mint a jólétet biztosító lelki diszpozícióban ölt testet. Jólétről vagy boldogságról Arisztotelésznél így elsődlegesen csak az ész képességeinek legmagasabb szintű és állandó működése esetén beszélhetünk.”, *Uo.*

<sup>216</sup> ROSS, *Arisztotelész, i. m.*, 259.

<sup>217</sup> *Uo.*

<sup>218</sup> Ross felosztása alapján. ROSS, *Arisztotelész, i. m.*, 274.

<sup>219</sup> ROSS, *Arisztotelész, i. m.*, 259. Az észbeli (tervezni képes) és erkölcsi erények éppúgy különböznek egymástól mint a bölcsesség és az okosság, melyek önmagukban jók.

cselekedjünk. Az erény tehát *ésszerű megkívánás és akarás*, olyan szellemi állapot (hexisz), amelyre *gyakorlással* teszünk szert és idővel megszokássá válik. De több is pusztán megszokásnál, céltudatos *nevelés* és *önnevelés* eredménye, mely vágyat és ésszerű belátást is előfeltételez.<sup>220</sup> Előbbiekén túl, az ember ésszerű, erényes cselekedete során akkor lehet boldog, ha tevékenysége a szélsőségektől mentesen, „a túlzások között mintegy *középi* áll (mezotész)”.<sup>221</sup> Tehát bár a kiinduló kérdés válaszként elhangzott szemlélődő életforma bölcsessége<sup>222</sup> magasabb rendű az okosságnál is, mégsem egyedüli forrása a boldogságnak. A folyamatos intellektuális szemlélethez ugyanis az istenektől eltérően, az ember nem elegendő, azonban cselekvő módon *is* boldog lehet. Nem kell hozzá más, mint az okosságon alapuló, középnel maradó, erkölcsi erénnyel élt élet, mely nincs híján az érzéseknek sem.

Az etika heideggeri értelmezésében az eredeti arisztotelészi kulcsfogalmak megmaradnak, és ahol párhuzam vonható filozófiájával, ott ezt meg is teszi. Erre hívja fel a figyelmet Fehér M. István is a lelkiismeret fenoménjéről szóló tanulmányában.<sup>223</sup> Fehér írásában először fejlődéstörténetileg, majd a *Lét és idő* felépítése szerinti szisztematikus sorrend alapján is vizsgálja az emberi tapasztalatot. Az első elemzés rámutat arra a korábban már említett tényre, hogy a lelkiismeret fogalma már 1923-ban, az Arisztotelész-interpretációk során felmerült Heidegger előadásain. Már ekkor, az arisztotelészi phronésziszszel azonosította a lelkiismeretet a szerző, s bár ez az azonosítás Fehér szerint túlzó hiszen „elűtő fogalomvilág”<sup>224</sup>-ból származnak, mégis bizonyos szempontból indokolható. Tanulmányában Gadamer visszaemlékezését is közvetíti Fehér, mely szerint Heidegger azért fordult ehhez a fogalomhoz, mert „a tudás olyan fajtájával van itt dolgunk, mely nem vonatkoztatható a tudomány objektíválható tudására, hanem a mindenkori konkrét egzisztenciális szituáció tudását illeti”.<sup>225</sup> A szó etimológiai értelmezése során Fehér utal Zwi Werblowsky felismerésére, miszerint az utókor a lelkiismeretet a szüeneidésisz, conscientia fordításaként érti, vagyis „egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó

---

<sup>220</sup> HÁRSING, *Az európai...*, i. m., 35.

<sup>221</sup> *Uo.* A platóni négy kardinális erényt is vizsgálja Arisztotelész, a bátorság, mértékletesség, igazságosság és bölcsesség mellett pedig két könyvet is szentel a barátságoknak.

<sup>222</sup> ami „a már megszerzett igazság elmélkedő szemlélésében áll”, *Uo.*, 314.

<sup>223</sup> FEHÉR M. István, *A lelkiismeret fenoménje Heidegger Lét és időjében: Lábjegyzetek Platónhoz 5.*, DÉKÉNY András, LACZKÓ Sándor szerk., Pro Philosophia Szegediensí Alapítvány – Librarius Kft., Szeged-Kecskemét, 2006, 229-246. A lelkiismeret fenoménjét a következő fejezetben elemzem részletesen Fehér M. István és Franco Volpi tanulmányainak bemutatásával. Jelenleg a heideggeri *Nikomakhoszi etika*-értelmezés alapvető sajátosságait mutatom fel.

<sup>224</sup> FEHÉR, *A lelkiismeret...*, i. m., 230.

<sup>225</sup> *Uo.*

tudatként”.<sup>226</sup> Ez pedig egyrészt kiválóan ragadja meg a heideggeri elgondolást, másrészt pedig elkülöníti a lelkiismeret eseti felbukkanásaitól.

Heidegger valójában *Platon: Sophistes*<sup>227</sup> című írásában elemezte kimerítően a *Nikomakhoszi Etikát*,<sup>228</sup> mégpedig elsősorban az észbeli erényeket leíró 6. könyvet. Célja saját megfogalmazása szerint az volt, hogy a világosan keresztül jusson el a homályoshoz, vagyis Arisztotelészen keresztül Platónhoz. Ezen az úton tisztázza hát fogalmait, melyek közül a phronészisz szervesen kapcsolódik az alétheia, alétheuein fogalmakhoz. Az a-létheia igazság-fogalom, privációként (egy fogalompár részeként) épp ellentétes a német Wahrheit (egyoldalú) igazság fogalmával. A görögöknél ugyanis a dolgoknak két oldala van,<sup>229</sup> és csak az lehet igazság, ami lehet nem igazság is, éppúgy mint ahogy vak is csak az lehet, aki előbb látni volt képes. A görögök világba való beállítottságában az a-létheia el-nem-rejtettsége azt jelentette, hogy a világ körülöttük először is elrejtettként jelent meg, melyet aztán fel kellett fedni, mégpedig a nyelv, a beszéd, a logosz által. Az igazság felé törekvést, vagyis a világ felfedését pedig az értelmes lélekrészek motiválták. Ezeknek a lelki erényeknek a vizsgálata azt mutatja Heideggernek, hogy két értelmes lélekrész van: egyikkel az állandó, míg a másikkal a változó dolgokat szemléljük. Az állandóság felé a tudományos (episztémé), és a mérlegelő (szofia) lélekrész fordul, míg a változó dolgok szemléletére a mesterség (techné) és az *okosság* (*phronészisz*) irányul.

A fogalmak vizsgálatából számunkra *a változó dolgokra irányuló okosság*, a phronészisz a fontos. Erről azt láthatjuk a heideggeri értelmezésben, hogy az okosságnak tárgya maga az ember, „s benne az emberben rejlő, elfedésre való hajlam elleni folyamatos harc is megnyilvánul”.<sup>230</sup> A következő heideggeri értelmező mondat így hangzik: „Das τέλος der φρόνησις ist [...] der άνθρωπος selbst. [...] das rechte Sein der Menschen ist τέλος.”<sup>231</sup> A mondat, Szabó Miklós fordítása alapján így szólhatna magyarul: „Az okosság célja [...] maga az ember. Az ember helyes léte a célja.” Azonban, ha a mondatot az arisztotelészi-heideggeri fogalmakhoz hűen írjuk át, akkor egy „hajszálnyival” más értelmet kapunk: „A lelkiismeret célja maga az ember. Az ember helyes léte a célja.” Ebben az esetben azonban a *helyes lét* véleményem szerint egy, az emberen belüli párbeszédet jelent,

---

<sup>226</sup> *Uo.*, 231.

<sup>227</sup> *Platon: Sophistes*, Frankfurt, Klostermann, 1992 (GA 19).

<sup>228</sup> Az arisztotelészi fogalmak magyar megfelelőjét Szabó Miklós fordításából emelem ki.

<sup>229</sup> „Sie haben also eine negativen Ausdruck für eine Sache”, HEIDEGGER, *Platon... i. m.*, 15.

<sup>230</sup> *Uo.*, 52.

<sup>231</sup> *Uo.*, 50.



melynek célja, „tétje” az ember saját léte.<sup>232</sup> Jelentheti még a jó célra irányulást, ahogyan Arisztotelész is jelzi a *Nikomakhoszi etikában*, de nem a boldogságra való törekvés értelmében. A következő vizsgálati szempont során azt tárja fel Heidegger, hogy vajon mesterségbeli tudás erénye-e az okosság vagy sem. A nemleges választ követő megállapítása megerősíti, hogy a phronészis esetén nem áll fenn a felejtés és az abba való hanyatlás lehetősége. A phronészis ugyanis nem más, mint a mozgásban levő lelkiismeret.<sup>233</sup> Heidegger a *Nikomakhoszi etika* értelmezése közben tehát kapcsolatot épített Arisztotelész etikája és a saját, akkoriban még kidolgozatlan lelkiismeret-fenomenje között.<sup>234</sup>

Arisztotelész *etikájának* megvilágító erejű értelmezését olvashatjuk Gadamer *Igazság és módszerében*.<sup>235</sup> A szerző vizsgálatának kiindulópontja a *megértés történése*nek folyamata, mely vélekedése szerint három részből áll: a dologban való egyetértésből, a nyelvi közegből és az applikáció mozzanatából.<sup>236</sup> A folyamat eszerint semmiképpen nem egy adott dologba, vagy személybe való behelyezkedést jelent. A három mozzanat közül az applikáció az, amit Arisztotelésszel összeköt, mégpedig abból a szempontból, hogy az ókori filozófus az ész (lelkiismeretet) úgy kapcsolta az erkölcsös cselekedethez, mint amikor egy általános elvet alkalmaznak egy egyedi esetre. Azonban a *filozófiai etika* bajba kerül szerinte, „Ha az ember számára jó mindig a gyakorlati szituáció konkréciójában fordul elő, akkor az erkölcsi tudás feladata épp az, hogy a konkrét szituációról úgyszólván leolvassa, hogy mit követel az embertől, vagy másképp kifejezve: a cselekvőnek a konkrét szituációt annak a fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle. Ez azonban negatívum azt jelenti, hogy az olyan általános tudás, melyet nem lehet konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad”<sup>237</sup> Eszerint úgy tűnik, hogy filozófiai (előíró) etika akkor lesz problémává Gadamer szerint is, ha az nem tudja az általános elveket alkalmazni egyedi esetekre. Gadamer észrevétele szerint azonban a megoldás nem valamilyen elv matematikai pontosságú alkalmazása egy-egy helyzetben, hanem valami egészen más. „A feladat csupán

---

<sup>232</sup> A lelkiismeret fontosságának felismerése mellett úgy hiszem az is kivehető, hogy Heidegger már ebben a korai időszakban is sajátos elgondolással bírt a fenoménről. Ebben az egy mondatban már kirajzolódik a *Lét és idő* egész fenomenre vonatkozó leírása.

<sup>233</sup> *Uo.*, 56.

<sup>234</sup> Ezt erősíti meg Andreas Luckner is tanulmányában. „Másik oldalról a »felejthetetlenségen« azt érti Heidegger, hogy Arisztotelész a lelkiismeret eredeti fenomenjét a *fronésziszben* megtalálta.”, LUCKNER, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)*, Hrsg. Thomas RENTSCH, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2001, 168. Ez alatt pedig a gyakorlati okosságot mint a jólét, a helyes életvezetés, a boldogság egyik forrását érti.

<sup>235</sup> GADAMER, *Igazság és...*, i. m., 218—240.

<sup>236</sup> *Uo.*, 269.

<sup>237</sup> *Uo.*, 221.

az lehet, hogy a dolgok körvonalait láthatóvá tegyük, s a körvonalak megrajzolásával bizonyos segítséget nyújtunk az erkölcsi tudatnak. [...] A filozófiai etika [...] a jelenségek körvonalainak megvilágításával hozzásegíti az erkölcsi tudatot ahhoz, hogy világossá váljék saját maga számára.”<sup>238</sup> Úgy vélem, hogy Gadamer elgondolása nagy segítség itt, hiszen a konkrét-általános problémájával próbál szembenézni, s az elvek általános alkalmazhatóságára ad egy olyan megoldást, ami nem kényszerítő erejű, hanem szelíden ébreszti fel az ember erkölcsi tudatát a cselekvés során. Gadamer etikára vonatkozó másik megállapítása egyébként az, hogy amikor Arisztotelész a platóni jó ideájáról leoldotta a jó, a helyes fogalmát, s az emberi cselekvések tárgykörébe utalta, egyben leválasztotta a metafizikáról is, és valójában így az etikának „mint önálló diszciplínának a megalapítójává vált”.<sup>239</sup> Ugyanakkor viszont annyiban szókratikus maradt, hogy az erény kiindulópontját a tudáshoz kötötte. Ez a tudás azonban különbözik a mesterségbeli, vagy tudományos tudástól, mert „ön-tudás, azaz önmagáért való tudás”,<sup>240</sup> melyet nem felejtethünk el, s melyet nem is lehet tanítani. Az erkölcsi tudás gyakorlása során ugyanis nem egy megtanult és begyakorolt mozdulatsort alkalmazunk. Ez *csak* „mindig megköveteli a[z ilyen] tanácskozást önmagunkkal.”<sup>241</sup> Gadamer elgondolása szerint a helyes közép iránymutatásával végzett cselekedetek tehát éppúgy szituatívak és nem előíróak, ahogyan én is gondolom Heidegger kapcsán; valamint azt állítja még, hogy az erény ön-tudását alkalmazzuk életünk különböző helyzeteiben (ez a gadameri applikáció mozzanata), vagyis nem valamiféle előíró, általános törvénynek felelünk meg.

Összefoglalva az alfejezetet azt láthatjuk be, hogy Arisztotelész filozófiája mennyire nagy hatással volt Heideggerre. A gondolkodásukban megmutatkozó közös pont a mindennapiságból induló, adott szituációban levő helyes megtalálása, majd annak alkalmazása az egyedire, de előíró diszciplinaritás nélkül. Arisztotelésznél megmutatkozott az is, hogy az embernek valamihez tartania kell magát cselekvése során (erényes közép), s hogy az (okos) ember cselekvése során céljait *elhatározottan* követi.

---

<sup>238</sup> *Uo.*

<sup>239</sup> *Uo.* Nyilván nem arra gondol itt Gadamer, hogy Arisztotelész osztotta fel a tudományokon belüli diszciplínává az etikát, hiszen tudatában volt Heidegger és Arisztotelész álláspontjának is. Arra gondolhatunk itt, hogy ez volt a kezdeti lépés ahhoz, hogy a tárgy diszciplínává váljon a későbbiekben. Az etika megjelenéséhez fűzi megjegyzését Heller Ágnes is: „Hogy Arisztotelész akkor formált az antik ethoszból etikát, mikor az már egyre kevésbé érvényesült az életben magában, hogy akkor foglalt össze, akkor szintetizált, mikor a poliszerkölcs életalapjai már ingadozóban voltak, magából az arisztotelészi etikából is kiolvasható. [...] abból, hogy végül az igazság szemléletét – a megismerést – mégiscsak a társadalmi tevékenység fölé helyezi.”, ARISZTOTELÉSZ, *Eudemoszi...*, i. m., 291.

<sup>240</sup> *Uo.*, 223.

<sup>241</sup> *Uo.*, 227.

Heller Ágnes *Erkölcshilozófiájában* Arisztotelész előbbi érvelésével kapcsolatosan másra helyezi a hangsúlyt. A filozófusnő szerint a cselekedetek után a cselekvők akár dicsérhetők is tettükért, ha azokat a meghatározott tetteket hajtják végre, melyek jóként értékelhetők, vagyis melyeket maga a jó, erkölcsös tett vitelez ki, aktualizál. Azonban a filozófusnő szerint „Ez nyilvánvalóan körkörös érvelés, s Arisztotelészt az óvta meg ettől a sorstól, hogy pontosan azzal érvelhetett – s érvelt is –, hogy az erkölcsös cselekedet által előmozdítandó jó érték éppen az, ami *mindenki* számára jó. Mindazok a javak, amelyek szorosan kapcsolódnak a legfőbb jóhoz (az állam javához) – mindenki számára való javak. [...] Arisztotelész a fő erények teljes felsorolását nyújtja: akik ezeket az erényeket gyakorolják, biztosan jó értékeket mozdítanak elő.”<sup>242</sup> Ez viszont azt is jelenti, hogy a jó értékek *tudása* mellett a cselekedeteket befolyásolhatja tudott *következményük*, vagyis, hogy nem azért cselekszünk valamit, mert azt jónak, vagy helyesnek tartjuk, hanem azért, mert azt a környezetünk értékeli, tehát egyfajta képmutatás motiválhat minket. Ezen kívül a filozófusnő korunk jellemzőjére, a jó értékrelativizmusára is figyelmet irányít: hogy kinek mi a jó, azt végtelenül lehetne sorolni. Azonban ahogyan Heller Ágnes is tételez a cselekedetek irányításához *erkölcsileg kötelező demokratikus elveket*, ugyanúgy ismét említem álláspontomat, miszerint vannak olyan etikai, erkölcsi nézetek, melyek nem előíróak ugyan, de szituatívén mindenkire érvényesek lehetnek.<sup>243</sup>

## 2. 5. Ontológia és etika

Előbbi külső és belső ütközéspontokból eredő megállapítások megjelenítése után, Heidegger gondolatmenetét követve úgy vélem azt láthatjuk be, hogy a szerző valójában lehetőséget adott az etika továbbgondolására korai főművében. Van ugyanis egy olyan része írásának, melyben a már említett kanti, scheléri és heideggeri fogalmiság *együttesen* jelenik meg. A szövegrész így szól: „Az értékelméletnek is, legyen az formális vagy materiális indíttatású, az »erkölcsök metafizikája«, vagyis *a jelenvalólét és az egzisztencia ontológiája*

---

<sup>242</sup> HELLER, *Általános etika, i. m.*, 110.

<sup>243</sup> Erre vonatkozótt megjegyzésem dolgozatom elején, miszerint a jó értékek nem ugyanazok egy eszkimónak, vagy egy New Yorkban élő üzletembernek, azonban mindkét, sőt minden csoport tagjára vonatkoznak erkölcsi, etikai nézetek.

a kimondatlan ontológiai előfeltevése. A jelenvalólét olyan létezőnek számít, amelyről gondoskodni kell, s ennek a gondoskodásnak az »értékmegvalósítás«, illetve a normateljesítés az értelme.”<sup>244</sup> Ezzel a kijelentéssel közelebb kerülünk az ontikus-ontologikus tudományok kérdéséhez, illetve a Heidegger által elképzelt etikai elgondoláshoz is. Azt mondja itt ugyanis a filozófus – most már az etika megkérdőjelezése és tényleges említése nélkül –, hogy fel nem ismerten ugyan, de az etikai, vagy értékelméletek kimondatlan előfeltevése *ontológiai gyökerű*. Ezzel viszont egzisztenciálisan eredendőként fogadhatjuk el az etikát. Ha pedig igazolható az etika kapcsolata a létező létével, vagyis *lét-jogosulttá* válik, akkor elfogadható olyan pozitív tudományként, amely megalapozó fogalmait a fundamentálonológiától veszi, vagyis az *erkölcsök metafizikájának* ontológiai kapcsolódása miatt az etikának már „csak” saját szaktudományos fogalmiságát kell kidolgoznia. Úgy vélem, hogy bár a terminológia itt félrevezető, Heidegger mégsem Kant *erkölcsi metafizikájára* gondolt itt, mely elérne az ontológiai gyökerekig, hanem éppen arra, hogy az erkölcsök alapja metafizikai, vagyis ontológiai szinten van.<sup>245</sup> Előbbi idézett állításból következő további *lehetőségnek* látom a lelkiismeret és egy *ontologikus gyökerű etika* közötti kapcsolat fennállását, ámde a korábbi etikai rendszerek hibájául felrótt előíró magatartás nélkül. Mint tudjuk, az ugyanis nem felel meg a különböző élethelyzetekbe, szituációkba belefeledkező embernek.<sup>246</sup> Valójában tehát előbbi megállapításával Heidegger egyrészt megismétli kritikáját, miszerint a különböző etikai nézetek problémája az, hogy nem hozzák kapcsolatba a létezővel foglalkozó tudományukat a léttel, ugyanakkor viszont *létjogosultságot* is szolgáltat egy ilyen nézet számára.

Hogy milyen lehet egy olyan *megvalósult* helyzet, melyben szabadon járhatunk el úgy, hogy közben másokat is tekintetbe veszünk cselekvésünk során, erről további fogalmunk is lehet. Ez a kérdés ugyanis a *Lét és idő* alapján megválaszolható. Az ember eredendő „gondját” később részletesen említem, most előljáróban csak annyit jelzek, hogy gondban lenni azt jelenti, hogy gondként nyilvánulnak meg az ember számára a kéznéllevő eszközök, a társai, sőt saját maga is. Az ember többi emberre irányuló gondozási tevékenysége az elgondolás szerint kétféleképpen történhet. Egyrészt az egyik jelenvalólét átvállalhatja a másik gondját, levéve azt a válláról. Másrészt pedig az is lehet, hogy az egyik „megtartja” a másik gondját egy időre, de csak azért, hogy a másik később ismét

---

<sup>244</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 339—340 (SZ 293).

<sup>245</sup> Gondoljunk itt *A metafizika alapfogalmaiban* levezetett filozófia=metafizika nézetre. A filozófia pedig ebben a gondolkodói korszakban egyben ontológia is.

<sup>246</sup> Amint látni fogjuk, a kidolgozott új lelkiismeret-fogalom lehetővé teszi a szituatív rugalmasságot.

felvehesse azt. Ebben a gondolatmenetben pedig utóbbi jelenvalólét „a gond számára szabad lesz”.<sup>247</sup> Az elképzelésben szereplő emberek közül (intuíciónkkal talán ellentétesen), a nem-tulajdonképpen veszi le a másik válláról a gondját, ám ez a tette látszólagos, mert egyben el is fedí vele az ember igazi feladatát, vagyis „életének gondját”; míg a tulajdonképpen ember legfeljebb csak ideiglenesen akar mentesíteni az utunkba kerülő problémáktól úgy, hogy aztán lehetővé tegye azok megtapasztalását is.<sup>248</sup> A *tulajdonképpen gondozás* említése a már többször említett fajsúlyos idézet közvetlen környezetében is előfordul: „Csak az önmagára vonatkozó elhatározottság teszi lehetővé, hogy a jelenvalólét az együttlétező másokat legsajátabb lenni-tudásukban hagyja »lenni«, és az elébeugró-felszabadító gondozásban e lenni-tudásukat velük együtt feltárja. Az elhatározott jelenvalólét mások »lelkiismeretévé« válhat.”<sup>249</sup>

Az előzőek összefoglalása az, hogy az emberi élet mindennapjaiban  *megtalálható* a mások felé fordulás tere az *elébeugró gondozás* során, mely cselekedetet az *etika megvalósulásaként* értem.<sup>250</sup> Megállapítható ezen kívül még az is, hogy az etika a pozitív szaktudományok közé sorolható, hiszen vizsgálata elér az ontológiai gyökerekhez, vagyis már „csak” szaktudományos fogalmi készletének kidolgozása szükséges.<sup>251</sup>

Előbbi etikára vonatkozó pozitív megállapítások után úgy vélem, hogy érdemes Heidegger elgondolását egy „gondolatkísérlettel” is megvizsgálni. Az eddigi „kinyert” megállapítások után érdekesnek ígérkezik egy speciális helyzet értelmezése a heideggeri etikai koncepció segítségével. A gondolatkísérlet kiindulópontja az a szituáció, melyet Kis János *A politika mint erkölcsi probléma* című írásában értelmez. Az alapötlet William Styron *Sophie választ* című regényéből származik, s azt a morális dilemmát értelmezi,

---

<sup>247</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 149 (SZ 122).

<sup>248</sup> Például ha egy vizsgán az évfolyamtársunknak átadjuk a puskánkat, akkor a segítő szándék megnyilvánulása mellett, inkább arról van szó, hogy a saját inadekvát tettünkhöz keresünk, és minden bizonnyal találunk is partnert. Úgyszólván megosztjuk a bűnben való részvételt, büntársak leszünk.

<sup>249</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 345 (SZ 295).

<sup>250</sup> Másképpen érvel Randall Havas, aki Nietzsche és Heidegger közösségére próbál rámutatni. Kiindulópontja azonban nem Heidegger Nietzsche-könyve, hanem Nietzsche *A morál genealógiájához* című írása. Havas a *The Significance of Authenticity* című írásában a megértés és jelentés két nietzsche-i feltételét említi: az első egy normatív dimenzió, mely a viselkedés kiszámíthatóságát kéri számon (a megértés ezen kritériuma Heideggernél a használat), míg a másodikban az egyénnek felelősséggel kell bírnia arra vonatkozóan, amit mond, vagy tesz. A felelősség az egyéné, aki azonban közösséget kíván. A tulajdonképpen lét jellemzője az, hogy felelősséget vállal magáért, míg a nem tulajdonképpen elkerüli azt. Sőt, a tulajdonképpen személy a többiek nevében is szól, s értük is felelősséget vállal. Ez a társadalom ugyanakkor nem feltett az értelmezésben, hanem tény: addig tart, amíg felelősséget vállalunk iránta. Vö. Randall HAVAS, *The Significance of Authenticity: Heidegger, Authenticity and Modernity = Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed., Mark A. WRATHALL, Jeff MALPASS, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, I, 29—42.

<sup>251</sup> Az etika és az ontológiai gyökerek *további* kapcsolatának kimutatására teszek kísérletet dolgozatom utolsó fejezetében, mégpedig az úgynevezett *metontológiai* kérdésfeltevés talaján.

melyben SS katonák a láger kapujába érkező Sophie-nak felajánlják, hogy két gyermeke közül egyet válasszon, aki vele maradhat és így továbbélhet, s talán túl is élheti a fogolytábor. A másíknak viszont választása következtében meg kell halnia. Kis a morális dilemma három olvasatát mutatja be. A *tragikus* szerint a helyzetből az anya csakis bűnössé válva kerülhet ki, a *nem dilemmatikus* szerint az önhibáján kívül hozott döntés miatt nem felelős tettéért, végül pedig a *revizionista* olvasat szerint nem kerülhet olyan helyzetbe, melyből csak bűnösként kerülhet ki, ugyanis mindenképpen „van olyan cselekedet, melyet választani helyes”.<sup>252</sup> A Kis-féle megoldás kiútja a legutolsó, a revizionista olvasat, mely szerint mivel nem önhibájából került a helyzetbe, ezért választania *kötelessége*, hiszen legalább egy gyermekét ezzel megmentheti. Igaz ugyan, hogy a másikat elveszti, ami miatt valószínűleg folyamatos lelki fájdalom gyötri majd, de egyiküket (talán az életképesebbet) ebben a helyzetben meg kell mentenie.

A szituáció értelmezése a hermeneutikai mezőben más. Először is Kis elemzésében nem fektet arra hangsúlyt, hogy az anyának felajánlott lehetőség rögtön egy hazugsággal indul, melyben az anya katolikusként kell, hogy vallja magát. Ez azonban fontos lehet az anya önmagához való viszonyában, hiszen kérdéssé válhat, hogy megengedheti-e önmaga számára vallása megtagadását miközben életüket próbálja menteni.<sup>253</sup> Kis ugyanakkor hangsúlyt fektet arra, hogy mit *kell* tennie Sophie-nak a különböző elvárások alapján. Összefoglalva a három értelmezést, a tragikus és a revizionista olvasat tett után felbukkanó bűnössé válását a heideggeri elgondolás alapján egyértelműen elutasíthatjuk, hiszen nála az ember bűnössége állandó. A nem dilemmatikus olvasat felelősség alóli kibújása szintén elutasítható, hiszen dolgozatomban épp arra szeretnék rámutatni, hogy igenis felelősséggel tartozik a tulajdonképpeni ember a másik iránt, míg a revizionista olvasat „végül is” *helyes* választása olyan értékítélet, amit megállapítani Heideggernek egyáltalán nem célja. Hogy mit lehet tenni ebben a helyzetben a heideggeri elgondolás alapján? Hogy milyen lehet az *elébeugró* gondozás ebben a helyzetben, ami a másik gondját csak egy időre vállalja át, hogy aztán majd visszaadja? Úgy vélem, hogy több variáció is lehetséges, de mindenképpen ajánlatos a szituáció kereteit szétfeszíteni, majd így értelmezni. Egy lehetséges megoldásnak az tűnik, hogy az anya mindkét gyermeke kezét megfogva a halált választja, s ezzel

---

<sup>252</sup> Kis János, *A politika mint erkölcsi probléma*, Bp., Élet és Irodalom, 2004, 227.

<sup>253</sup> Ebben a hazugsággal induló helyzetben a kanti imperatívusz még a tulajdonképpeni döntés előtt ellehetetlenítené a helyzetet, hiszen ha még háború idején sem hazudhatunk, azt sem állíthatjuk, hogy katolikusok vagyunk, amikor nem vagyunk azok.

*önálló*<sup>254</sup> döntést hoz és nem vesz részt a tisztek játszmájában. Ez a játszma ugyanis éppen arra megy ki, hogy az anyát önbecsülésétől és méltóságától megfossza, mivel ha bármelyik gyerek életét választja egyben a másik megölésében „cinkos” lesz, vagyis erkölcsi tisztaságát elveszíti. Önálló döntése akkor lehet, ha nem a tisztek játékszabálya szerint jár el. Bár Kis szerint ez azért helytelen döntés, mert ha egy gyereket megmentheti, akkor azt meg is kell tennie. Véleményem szerint ebben a szituációban hozhat olyan tulajdonképpeni döntést az anya, ami a *saját* választása, sőt valójában ez a feladata.

A fejezetben azt mutattam be, hogy mely inherens és külső ütközéspontok mondanak ellent egy etikai nézetnek Heidegger filozófiájában, s hogy mely elgondolásokat építi be gondolkodásába. Ezzel párhuzamosan arra hívtam fel a figyelmet, hogy a filozófus a cselekvő ember másik emberi lényt is tekintetbe vevő, felelősségen alapuló alaphelyzetének fellelésére azonban nem mond egyértelmű nemet vizsgálata során, s fogalmat alkothattunk arról is, hogy milyen az írásaiból felmutatható etika. Rávilágítottam arra is, hogy filozófiája és az ókori görög *filozófiai etika* között *van* egy nagyon erős összekötő kapocs, a gyakorlati okosság, vagy ahogyan ő nevezi, a lelkiismeret. Az emberi *képesség* Arisztotelésztől kapott tartalmának heideggeri kiegészítése azonban éppoly jelentős: mindennapi cselekedeteink önálló döntéseinek alapja épp abból a bűnös emberi jellegből származik, hogy nem vagyunk önmagunk.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Az önállóság kérdése a nem-tulajdonképpeni emberekről való leválást, illetve a lelkiismereti hívást vetíti előre, melyekről a későbbiekben lesz szó.

<sup>255</sup> Mivel pedig *eredendően* nem is lehetünk azok, olyan feloldhatatlan emberi sajátossághoz érkezünk, melyből fakadó állandó oszcilláció feszültsége *mindig visszatérít önmagunkhoz*, ahhoz, hogy saját döntéseinket hozzuk meg.

### 3. Tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség a *Lét és idő*ben

A tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmódok bemutatása előtt röviden vázolom Heidegger sajátos terminológiájának néhány elemét, hogy minél érthetőbbé váljon az etikát alkalmazó *jelenvalólét* rejtett heideggeri fogalma az egzisztenciális analitikában.<sup>256</sup> A heideggeri emberkép összefüggéseinek vázolásához van tehát szükség arra, hogy a sajátosan körkörös alakban mozgó, fogalmakat alkalmazó, bizonyító és ellenőrző gondolkodást áttekintsem. Ebben a feladatban a *Lét és idő* szerkezeti felépítése nagyban segít, ugyanis már a mű gondolatmenete elején megjelenik a jelenvalólét alapszerkezeteként a világ, s a hozzá eredendően kapcsolt lét, ami pedig értelmezésem kiindulópontja. A *világban-benne-lét* a heideggeri világleírás összetevője, *egzisztenciáléja*. Erről a világban-benne-létről foglalja össze Schwendtner Tibor, hogy „A világban-való-lét [...] egységes és eredeti fenomén, mely hármassá tagoltságu. A három konstitutív struktúramozzanat: »a 'világ' mint a lét mikéntje – *ontológiailag: a világ világisága*«, a második mozzanat »e világban-való-lét 'ki'-jéből határozódik meg«, a harmadik pedig a »*benne-lét mint olyan*« (GA 20, 211).”<sup>257</sup> Majd folytatja azzal, hogy „a világ nem választható le az emberi ittlétről, az ittlét világban-való-létként egzisztál, azaz a fenti értelemben felfogott világ az ittlét létszerkezetéhez tartozik. [...] a világ pedig [...] a létezőkhöz való hozzáférést biztosító jelentésösszefüggést, az ittlét kinyitottságának – értelmek és értelmezettségek vonatkozástalánként felfogott – struktúráját jelenti.”<sup>258</sup> Eszerint tehát *legelőször* abban az alaphelyzetben találhatja magát az ember, hogy a világ körbeveszi. Az emberi lét jellemzőiről a következőket olvashatjuk: „Mivel az egzisztencialitás határozza meg őket, a jelenvalólét létjellemzőit *egzisztenciáléknak* nevezzük.”<sup>259</sup> Az embert körbevevő világ a lét által meghatározott olyan jellemző, melyet a *nem-kézhezálló eszközök* mutatnak meg azzal,

---

<sup>256</sup> Az embert leíró kettős fogalomról az Olay Csaba, hogy „Az autenticitás kérdése a *Lét és idő* korszakában Heidegger gondolkodását alapvető szinten határozza meg, jóllehet nem közvetlenül tartozik ahhoz a filozófiai programhoz, amelyet elsődleges filozófiai programjának vall.”, Olay, *Hannah Arendt...*, i. m., 90.

<sup>257</sup> SCHWENDTNER, *Heidegger...*, i. m., 58.

<sup>258</sup> *Uo.*

<sup>259</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 62 (SZ 44). Ilyen egzisztenciálé még: a „világiság”; a gondoskodás mint ontológiai terminus; az eltávolítás (ami eltünteti az emberek közötti távolságot, vagyis valójában közelítés); az elrendezés (ami szerint a jelenvalólét képes gondoskodóan rendezkedni); az akárki és a tulajdonképpeni önmagálét; a diszpozíció és a megértés; a lehetőség, mint a legeredendőbb és legvégső pozitív ontológiai meghatározottság; a beszéd, és a legeredendőbb értelemben vett igazság. Előbbi létjellemzők közül a későbbiekben részletesen foglalkozom még néhányal.



hogy nem esnek kézre, vagy nem rendeltetészerűen kerülnek az ember útjába. Hogy aztán a dolgok vagy eszközök ne potyogjanak a fejünkre, ne ütközzünk nekik, vagy ne süssék meg a kezünket, *gondoskodunk* róluk. Ebben a világban pedig, ha belebotlunk egy fadarabba az utcán, láthatjuk, hogy nem vagyunk egyedül. Ha az utca mégoly üres is, láthatjuk a házakat, melyek szintén arra utalnak („Um-zu”), hogy *mások* is vannak még a világban és előbb-utóbb bizonyosan szembekerülünk egy másik emberrel is. A többi emberrel való kapcsolatot Heidegger elgondolása szerint – az eszközökhöz hasonlóan – a *gond*hoz lehet kötni, a rájuk irányuló tevékenységet pedig *gondozásnak* nevezi.<sup>260</sup>

A világban tehát megtalálható az ember, aki körül vannak tárgyak, és jól „körbenézve” láthatóak a mások, vagyis a többi ember is. Mindezeket mindig gondozzuk valahogyan. Ugyanakkor belátható, hogy ha *gondoskodunk* valamiről, vagy valakiről, akkor már valahogyan *értjük* is, hogy mire való az a dolog, vagy ember. A világ és a benne levők (bizonyos szintű) *megértése* így az ember egyik *fundamentális létmódjaként* előálló egzisztenciálé. Ehhez érdemes két dolgot is közvetlenül kapcsolni: azt a hangsúlyt, hogy az ember előbbieken túl *önmaga preontológiai megértésére* is képes, valamint az ebből származó következményt, hogy az ember *önmaga megértéséből* beláthatja, hogy a léte az *övé (Jemeinigkeit)*.<sup>261</sup> Visszatérve a filozófus azon gondolatához, miszerint a körülöttünk levő világban előforduló eszközöket és az embereket is valami módon *gondoskodóan* vesszük körül belátható, hogy az így megjelenő *gond-struktúra* teljesen áthatja a jelenvalólét mindennapos működését, vagyis „a gond mint a jelenvalólét léte”<sup>262</sup> nagyon fontos szerepet kap.<sup>263</sup> A kijelentés azonban semmiképpen sem egy profán megközelítést takar, miszerint az ember gondterhelt, vagy gondtalan lenne és ez alkotná lényegét. Heidegger a *gond* esetében az irodalmi hagyományt tekinti támasznak, a gond elsődleges *önértelmezését*<sup>264</sup> ugyanis egy *régi fabula*<sup>265</sup> segítségével adja meg.<sup>266</sup>

---

<sup>260</sup> A fogalom, mellyel a filozófus az emberi létet azonosítja, teljesen eredeti módon megjelenő mozgatórugója az embernek, mely azonban további kiindulópontokat is rejt.

<sup>261</sup> „A létező, amelynek számára létében e létre megy ki a játék, létéhez mint legsajátabb lehetőségéhez viszonyul.” HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 60 (SZ 43).

<sup>262</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 213 (SZ 180).

<sup>263</sup> Ez a tézis egyben kapcsolatot teremt a *Lét és idő* szövegezésében már megjelent azon kijelentésekkel, miszerint a „létet az időből kell megragadnunk”, HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 35 (SZ 18). , vagy „Csak az ontológiai hagyomány destrukciójának véghezvitele vezet el a létkérdés igazi konkrétójához”, *Uo.*, 43 (SZ 26)., vagy „ama létező létének értelmeként, melyet jelenvalólétnek nevezünk, az *időbeliséget* fogjuk felmutatni.”, *Uo.*, 33 (SZ 17). A kapcsolat a gond és az időiség között nem tárgya vizsgálódásomnak. Az idővel kapcsolatos heideggeri nézetek külön dolgozatot igényelnének. Ezzel kapcsolatban folytatta vizsgálódásait például Lengyel Zsuzsanna Mariann, *A végeesség hermeneutikája* című írásában.

<sup>264</sup> A gond megalapozása is az eredeti forrásig való visszafejtést jelent, hiszen egészen a történet első megjelenéséig, Hyginus fabuláiig nyúl vissza. <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae5.html#220> .

A *Lét és idő* előbbi alapvető fogalmi rajzának másik összefüggése az, hogy a *világban-benne-lét* az ember alapszerkezetének tételezéseként a filozófia egyik nagy kérdésére is választ ad, mégpedig a világ (a dolgok) bizonyíthatóságára vonatkozóan. A kérdést maga Heidegger úgy vizsgálja, hogy kritika alá vonja Descartes és Kant kapcsolódó elképzeléseit. Descartes-ra vonatkozóan Heidegger megállapítása az, hogy az én tételezésével a racionalizmus képviselője valójában zárójelbe tette a világot,<sup>267</sup> mely felismerés viszont tovább erősítette Heidegger azon szándékát, hogy az újkori törekvésekkel *szemben* határozza meg saját elképzelésének, a *lét* elsődlegességének vizsgálatát. A kanti megállapításról *A tiszta ész kritikájában* – mely szerint az emberen kívül levő dolgok létezésére vonatkozó bizonyíték hiányzik –, pedig az a véleménye, hogy „»a filozófia botránya« nem abban áll, hogy mind ez ideig még hiányzik ez a bizonyíték, hanem *abban, hogy mindig újból elvárják és megkísérlik az ilyen bizonyítást.* Az efféle elvárások, szándékok és követelmények *annak* az ontológiailag elégtelen tételezéséből származnak, *amitől* függetlenül és amin »kívül« egy »világ« mint kéznéllevő bizonyítandó.”<sup>268</sup> A világot *kívülről* szemlélni tudó szemléletet Heidegger egyáltalán nem osztotta,<sup>269</sup> épp ezért fordult olyan szellemi irányzatokhoz, melyektől ez a fajta eltárgyasítás távol állt. Korai útkeresésese során ezért fordult előbb az életfilozófiákhoz, majd közeledett a kortárs, fenomenológiát művelő Husserlhez. Számos nézetük közössége ellenére azonban a világ, és benne az ember tételezése végül eltávolodást eredményezett tőle is. Safranskinál olvashatjuk, hogy Husserlnél „A tudati folyamatok világra irányuló fenomenologikus

---

<sup>265</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 232 (SZ 197).

<sup>266</sup> Az irodalmi támasz megjelenítése után Heidegger megadja, hogy „A jelenvalólét ontológiai struktúraegységének formálisan egzisztenciális egész-voltát tehát a következő struktúrában kell megragadnunk: a jelenvalólét léte azt jelenti: már-egy (világ-)ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világonbelül utunkba kerülő létező-)höz kötött lét. Ez a lét kitölti a *gond* terminus jelentését”. HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 226 (SZ 192). Ez pedig azt jelenti, hogy az ember legfőbb sajátossága az, hogy a világban, attól elszakadni képtelenül, annak meghatározottságaihoz *faktikusan* kötve és arra *hanyagoltan egzisztál*.

<sup>267</sup> Erre vonatkozik következő kijelentése „A »cogito sum«-mal *Descartes* arra támaszt igényt, hogy a filozófiát új és biztos talajra helyezze. Amit azonban ezzel a »radikális« kezdettel meghatározatlanul hagy, az a *res cogitans* létmódja, pontosabban a »sum« létértelme. [...] *Descartes* esetében mégsem kizárólag erről a mulasztásról [...] van szó. *Meditationes*ének alapvizsgálatait oly módon végzi el, hogy a középkori ontológiát átviszi erre az általa fundamentum inconcussum-ként megjelölt létezőre. A *res cogitans*-t ontológiailag mint *ens*-t határozza meg, az *ens* létértelmét pedig a középkori ontológia az *ens*nek mint *ens creatum*nak a felfogásában rögzíti. Az Isten mint *ens infinitum* – az *ens increatum*. A teremtettség azonban az előállítottság legtágabb értelmében az antik létfogalom lényegi struktúramozzanata. A filozofálás látszólagos újrakezdése egy végzetes előítélet elültetéseként lepleződik le”, Heidegger, *Lét és ...*, i. m. 41 (SZ 24).

<sup>268</sup> *Uo.*, 240 (SZ 203).

<sup>269</sup> Gondoljunk csak itt a tudományok ontikus-ontologikus, valamint diszciplináris felosztása kapcsán bemutatott kérdéseire, melyekkel a fundamentálonológia elsődlegességét, valamint a vizsgálódó személy szerves egészben létét hangsúlyozta. Ezt erősíti az állítás miszerint „Az ittlét akkor is »kint« a dolgoknál van, amikor megismerő módon viszonyul a létezőkhöz, azaz objektumként tételezi azokat.”, SCHWENDTNER, *Heidegger...*, i. m., 79. A hibás nézet alapja itt a szubjektum-objektum reláció, s az ezzel együtt járó eltárgyasító szemlélet.

figyelemhez olyan beállítódásra van szükség, amely ellenáll a mindennapi élet igényeinek és kötődéseinek, mert a mindennapi életben a dolgokra, az emberekre és önmagunkra figyelünk, és nem arra, hogy mindez miként »adott« a tudatunkban”.<sup>270</sup> A két filozófus különbsége tehát azon alapul, hogy az egyik a személyen belül, a tudatban kereste a válaszokat kérdéseire (pl. a bizonyosság kritériumára), míg a másik az embert nem választotta le az őt körbevevő világról, sőt tapasztalatait vizsgálatához alapul vette. Éppen ez, vagyis az emberi lét világról le nem választható vizsgálata az, ami a lét kérdésének sarokpontjaként mutatkozott meg, melynek leírására azt a fenomenológiai hermeneutikai módszert választotta Heidegger, mely nem tartalmaz előfeltételezéseket, hanem magukat a fenoméneket jeleníti meg.

Az emberi lét jellemzőinek előbbi vázolója során a világ, s benne az ember, a világbeli kézhezálló, kéznéllevő vagy nem levő eszközök/dolgok, a mások, az előbbieket érintő megértő gondoskodás és valamifajta önértelmezés kerültek említésre összefüggéseik említése mellett. Ezen alapvető fogalmak felsorolását azért tartottam szükségesnek, mert jelen fejezetben a *Lét és idő* tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni emberi létmódjait vizsgálom, mégpedig egy olyan perspektívából, mely analízisükön túl a három emberi tapasztalat közötti sajátosság felvázolására és értelmezésére is vállalkozik. A bemutatni kívánt tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni fogalompárra rámutató emberi tapasztalatok: a szorongás, a halál felé való lét lehetősége és a lelkiismeret fenoménje.<sup>271</sup>

### 3. 1. A szorongás

A szorongás *diszpozícióját* a *gondból* származtatott emberi jellemzőnek tekinti Heidegger, mely diszpozíció – a megértés mellett – a jelenvalólét *fundamentális* egzisztenciáléja. Hogy mi ez a diszpozíció azt úgy a legkönnyebb belátni, ha a mindennapi

---

<sup>270</sup> SAFRANSKI, *Egy némethoni...*, i. m., 123.

<sup>271</sup> Schwendtner Tibor megfogalmazása szerint Heidegger fenomenológiai okból, „az ittlét kinyitottságának (Erschlossenheit) kitüntetett módjait próbálta megtalálni, melyek analízise a mű szerkezeti felépítésében, fő gondolati csapásirányának kialakításában is szerepet játszik. A *Lét és idő* felépítésében, a mű gondolatmenetének kialakításában három kitüntetett tapasztalati mező játszik kulcsszerepet: a szorongás, halál felé való lét és a lelkiismeret tapasztalata.”, SCHWENDTNER Tibor, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Bp., L’Harmattan, 2008, 131.

hangulatainkra gondolunk. A szerző szerint a negatív, lehangolt, rosszkedvű állapotok már eleve hangoltságunkat mutatják, ugyanakkor arra is rámutatnak, hogy a lét teherként jelenik meg számunkra. Ugyanez érvényes azonban a filozófus szerint a *pozitív hangulatokra* is, melyek a lét teher-jellegét *elfedik* ugyan, de épp ezzel *fel is tárják*, hogy létünk alapvetően teherként van számunkra. Arról van itt szó, hogy mivel a jelenvalólét sajátossága az, hogy a világból értve meg magát kapcsolata nem elsődleges önmagával, a lét terhe sem nyíltan „zuhan a nyakába”. Önmagával való nem közvetlen kapcsolata a lét teher-jellegének elfedettséget okozza; vagyis, hogy az ember mindennapos tevékenységében és az ebből származó önmegértésben ugyan valahogy már felfogja, megérti magát, és már valahogyan hangolt is, de nem eredeti, hanem önelfedő módon. A következmény tehát az, hogy sem a negatív sem a pozitív hangulatunkban nem tudjuk elkerülni a lét teher-jelleget. Mivel mindenféle hangulatunkból ez vetül ránk vissza, belátható, hogy mennyire áthatja az emberi létet ez a diszpozíció. A pozitív és negatív hangulatoktól eltekintve két módon lehetünk hangoltak vagy *diszpozicionáltak*: a körülöttünk levő dolgoktól vagy emberektől *félve*, másrészt pedig bajaink okát nem tudva *szoronghatunk*. Így szorongunk az önmagunkkal nem közvetlen viszony miatti, nem nyíltan „nyakunkba zuhanó” lét terhétől is. Az elfedettségekben úgy tűnik, hogy a mindennapok terhe végül is elviselhető, hiszen a többi ember is segít nekünk abban, hogy átevickéljünk egyik napról a másikra. De akkor miért szorongunk, merülhet fel a kérdés. Heidegger szerint azonban a kérdést meg kell fordítanunk: ha szorongunk (és ez nem kérdés), akkor egészen biztosan nem valami nyíltan közelítő dologtól tesszük azt, hanem valamitől, amiről nem is tudunk.

A szorongásnak mint az emberi jellemzők egyikének korábbi értelmezői is akadtak már, például a Heideggerre is nagy hatást gyakorló Søren Kierkegaard is foglalkozott a kérdéssel. Értelmezésének felmutatásával, valamint a két szerző közötti hasonlóságok és különbségek kiemelésével azt szeretném láttatni, hogy a XX. századra a gondolkodás mennyire megváltozott, és hogy mennyire nagy szellemi munkát igényelt a katolikus szellemi közegekből induló Heideggertől, hogy a vallási értelmezésen túl egy új filozófiai út kiépítésére vállalkozzon. A szerzők közötti kapcsolat értelmezésében segít Vajda Mihály *A posztmodern Heidegger* című írása, amelyben a szerző ugyan Kierkegaard *Halálos betegségével*<sup>272</sup> veti össze Heidegger gondolatait, ennek ellenére úgy vélem, hogy megállapításai jelen kérdés vizsgálatára vonatkozóan érvényesek. Vajda alapvető

---

<sup>272</sup> A tanulmány eredeti címe, *Die Krankheit zum Tode*. Vajda a két szerző egyik lényegi különbségként a keresztény hitvallást ragadja meg, ami emberre vonatkozó értelmezésük *alapvető* különbségében, tárgyak megközelítésében is jelentkezik.

megállapítása az, hogy Kierkegaard „pusztán” egzisztensen, az ember létére vonatkozóan vetette fel kérdéseit, ezzel pedig nem a megfelelő mélységű, egzisztenciális kérdéshez jutott, hanem „csak” olyanhoz, ami nem tudott kilépni a korábbi filozófiatörténet hatása alól, vagyis heideggeri értelemben nem volt megfelelő.<sup>273</sup> A megközelítés alapvető *különbségén* kívül azonban Vajda a szerzők *közösségére* is rávilágít. Eszerint „Mindkettőjük törekvése azonos: megrendíteni az »újabb filozófia« emberképét, amely Kierkegaard szerint kereszténykedő (de végső soron pogány, s minthogy kereszténynek álcázottan jelenik meg, ezért a pogánynál sokkal problematikusabb), Heidegger szerint pedig »metafizikai«.”<sup>274</sup> A dán filozófus is kritikával illette tehát nemcsak korát (gondoljunk itt Hegelre), hanem a korábbi filozófiát, például Descartes-ot is. Ellenvetése utóbbi racionalizmusával szemben Vajda szerint az volt, hogy a karteziánus filozófiában az „*animal rationale* a létezők urának tekinti magát, mert minden létezők között ő az egyetlen, amely véges volta ellenére nem csupán *res extensa*, kiterjedt dolog, hanem *res cogitans*, gondolkodó dolog is. Isten, minthogy ésszel ruházta fel, lehetővé tette számára, hogy megismerje a kiterjedt szubsztancia (Isten által teremtett, tehát ésszerű) törvényszerűségeit, így uralkodjék felette. [...] Holott a karteziánus valójában nem *hisz* Istenben.”<sup>275</sup> Kierkegaard ezt szemére vethette a korábbi filozófusoknak, azonban a teológiai fogalmiságot kerülni akaró Heidegger számára a „kereszténység emberképe is csupán egyik változata a metafizika emberfelfogásának; az antik-kereszténynek nevezett antropológia lehetetlenné teszi a jelenvaló lét léteire irányuló alapvető kérdést.”<sup>276</sup> A szerzők nézeteinek hasonlósága és különbsége tehát Vajda értelmezése segítségével megmutatkozott.

Az ellentétek további, mélyebb kifejtéséhez Kierkegaard *A szorongás fogalma*<sup>277</sup> című tanulmányát vizsgálom. A mű alcíme magyar fordításban a következő: „Vigilius Haufniensis egyszerű pszichológiai irányú vizsgálódása az eredendő bűn dogmatikai problémájával kapcsolatban”.<sup>278</sup> Már az alcím néhány fogalom tisztázását teszi szükségessé: a szerző pszichológiának tekinti témáját, amin olyan megfigyelő tudományt ért, melynek azonban semmi köze „az empirikus valóság részleteihez, kivéve, ha ez a bűnön kívül

---

<sup>273</sup> A probléma gyökere itt az, hogy a kérdés a szubjektív egyén és az objektív világ fogalompárban mozog, ami a világot kívülről teszi vizsgálhatóvá, megragadhatóvá és uralhatóvá.

<sup>274</sup> VAJDA, *A posztmodern ...*, i. m., 25. A Heidegger szerinti metafizikai jelleg utalás *A metafizika alapfogalmaiban* megadott redukció okára.

<sup>275</sup> *Uo.*, 26.

<sup>276</sup> *Uo.*, 27. Előbbi megjegyzésemet azzal egészítem ki, hogy az antik-keresztény antropológia ugyan nem célozta meg a lét létezőn keresztül történő vizsgálatát, az őskeresztény tapasztalatot azonban Heidegger is olyan momentumként értelmezte, aminek sajátossága, hogy betekintést nyújt egy sajátos létezési módba.

<sup>277</sup> Søren KIERKEGAARD, *A szorongás fogalma*, ford. RÁCZ Péter, Győr, Göncöl Kiadó, 1993.

<sup>278</sup> Természetesen Haufniensis itt Kierkegaard-t jelenti, álnéven.

van”.<sup>279</sup> Egy olyan spekulatív elgondolás kifejtésére vállalkozik tehát, mely a *keresztény dogmatika* tudományos kifejtése előtti „munkafázist” jelenti a bűn lehetőségére vonatkozóan.<sup>280</sup> A kierkegaard-i pszichológia egyrészt a „bűn reális lehetőségét deríti föl”,<sup>281</sup> míg „a dogmatika az eredendő bűn, vagyis a bűn eszmei lehetőségének magyarázatát adja”.<sup>282</sup> Ezzel tehát közvetlenül megmutatkozik a szövegben, hogy a szorongás fogalmának kifejtése Kierkegaard-nál nemcsak, hogy szoros kapcsolatban áll a bűn különböző fogalmaival, hanem *szervesen* kapcsolódik a keresztény valláshoz is, hiszen a bibliai Ádám bűnét, mint eredendőt vizsgálja.<sup>283</sup> A szerző gondolatmenetét követve először arra kaphatunk választ, hogy vajon Ádám eredendő bűne kiterjeszthető-e minden emberre, illetve hogy az ember vajon elkövethet-e bűnt, ha már eredendően bűnös. Megoldásában megkülönbözteti az eredendő bűnt az első bűntől, illetve az emberi létezés lényegének tekinti, hogy minden ember egyszerre képviseli önmagát és az egész emberi nemet. Az első (eredeti) bűn elkövetője Ádám, akinek tettevel egy új minőség (a bűn) jelent meg váratlanul a világban. Utána következően minden személy az első bűnét elkövetve lesz bűnös, (nem pedig Ádám bűne által). A minőségi változás előtt így egy személy lehet ártatlan is, vagyis a dán filozófusnál az egyes ember az első bűne elkövetése után jelenik meg az ember bűnössége.

A szorongás meghatározásához Kierkegaard segítségével veszi az ártatlanság állapotát, mely tehát megelőzi a bűnös létet.<sup>284</sup> Magyarázatának támasztópillére a *Genézis* elgondolása

---

<sup>279</sup> KIERKEGAARD, *A szorongás ...*, i. m., 30.

<sup>280</sup> A pszichologizmusnak, mint a XX. századi filozófia egyik nagy problémájának, mely szerint a psziché pl. a logikát is meghatározza, ekkoriban még nyoma sem volt. A későbbi vita kiindulása Brentanóhoz köthető, aki először Arisztotelész újraértelmezéséhez kezdte ismételten alkalmazni a középkori *intencionalitás*, tárgyra irányulás fogalmát, majd pedig azért, hogy a tudat tudományát, vagyis a pszichológiát – Kierkegaard elképzeléséhez viszonyítva azonban teljesen más felfogásban – *empirikus* szempontból vizsgálva, fogalmait magukból a közvetlenül adódott részekből építse fel.

<sup>281</sup> *Uo.*, 31.

<sup>282</sup> *Uo.*, 31.

<sup>283</sup> Érdeemes itt megjegyezni, hogy Heidegger is felmutatja a bűnt az egzisztencia fenomenjei között. Nála azonban a bűn a lelkiismerettel kerül közvetlen kapcsolatba, míg ez a fogalom a dán filozófusnál nem jelenik meg. Ezzel ellentétesen, a vallási fogalmakat Heidegger próbálta lehetőség szerint távol tartani a létező fenomenjeitől. Bár Heidegger teológiával való kapcsolata nagyon árnyalt, a *Lét és idő* írásakor teljesen elkülönítette filozófiáját ettől az általa pozitívnak tekintett tudománytól. Jó példa erre a lelkiismeret fenomenjének értelmezése során, bármiféle kívülről jövő hang leválasztása a tapasztalatról. Ennek érvelését már a *Fenomenológia és teológia* című előadás kapcsán említettem. Eszerint a két tudomány különbözik a tárgya is, hiszen az első a léttel foglalkozik, míg a második pozituma a „krisztusiség”. A teológia pozitív tudomány, míg a filozófia tárgya nem egy létező, hanem maga a lét. A két tudomány így abszolút módon tér el egymástól, sőt a teológiát mint pozitív tudományt is megalapozza a fundamentálonológia.

<sup>284</sup> Írása első fejezetének 5.§-ban jelenik meg a szorongás fogalma először, az ártatlanság részeként. Az ártatlanság állapotában levő ember csak lelkileg meghatározott, szelleme álmodik. Béke és nyugalom honol ebben az állapotban, de még valami más is, a semmi. Ez a semmi pedig hatását tekintve szorongást okoz, amint saját valóságát tervezi álmában. A szorongás az első megfogalmazás szerint az „álmodó szellem meghatározása” KIERKEGAARD, *A szorongás ...*, i. m., 51. Az emberre vonatkozó szellem-lélek-test felosztás a

arra vonatkozóan, hogy „az ártatlanság tudatlanság”.<sup>285</sup> Aki a szorongás (és nem a bűnös cselekedet végrehajtása) által lesz bűnös, az ártatlan (hiszen nem követ el bűnt), viszont abban mégis bűnös, hogy elmerül a szorongásban. Az elgondolás szerint ugyanis, az ember a szellemben egyesülő lelki és testi *szintézise* (első szintézis). Az ártatlanságban levő szellem pedig egyrészt ellenséges (mert a testi/lelki kapcsolat zavarja), ugyanakkor pedig jó szándékú is (mert szintézist akar teremteni), ehhez az ellentmondáshoz viszont az ember csak szorongással képes viszonyulni. Az ártatlanság végül a szorongás révén az Isten tiltásával és büntetésével kerül kapcsolatba: „Nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna”,<sup>286</sup> vagyis megkapjuk, hogy a szorongás az emberben rejlő lehetőség a bűnre.<sup>287</sup> A szorongás következő jellemzője szintén kapcsolatot mutat Heideggerrel, mégpedig érdekes módon az idővel. „A szorongás a pillanat az egyéni életben”,<sup>288</sup> ezzel pedig a nemiség által megjelenített történelemhez érkezik el vizsgálata. A *második szintézis* elemeiként tárja fel Kierkegaard a mulandót és örökké valót,<sup>289</sup> melyek ugyanúgy állíthatóak az emberről, mint az első szintézis elemei. Pontosabban megegyeznek vele, hiszen a test és lélek azon szintézise, melyet a szellem hordoz, felteszi az (örökkévaló) szellemben jelen levő pillanatot (mulandót) is. Fejtegetéseit végül a szorongástól való megszabadulás módjának felvetésével zárja Kierkegaard. Ez nem történhet másképpen, mint a keresztény Istenben való hit ereje által, melynek tulajdonképpeni próbája az élet maga. Ez az élet pedig nem más, mint „olyan kaland, melyben minden embernek helyt kell állnia:

---

kiindulópontja ennek az elgondolásnak, mely az idealista filozófia jellemzője volt. Említésre méltó itt „az önmagam és másik valóm közti különbség” tételezése, mely „ébredni létezni, az alvás állapotában felfüggesztett, álom közben a semmire való utalás” *Uo.*, 51., illetve a félelemnek a szorongástól való elkülönítése, ami sok részletében egyezik Heidegger elgondolásával. Erre példa, hogy „e fogalom teljesen különbözik a félelemtől [...] amely egy meghatározott dologra vonatkozik, míg a szorongás a szabadságra” *Uo.*, 52. Heideggernél a szorongás okaként legegyszerűbben maga a világ adható meg.

<sup>285</sup> KIERKEGAARD, *A szorongás...*, i. m., 47. Az ártatlanság tudatlanságának magasabb foka a tudás, melynek szorongató lehetőségébe sodorta Isten tiltása az első emberpárt.

<sup>286</sup> KIERKEGAARD, *A szorongás ...*, i. m., 55.

<sup>287</sup> Az ártatlanság előbbiek szerint előfeltétele a bűnnek, míg a bűnbeesés következménye egyrészt az, hogy megjelenik a bűn a világban, másrészt pedig a nemi (szexuális) létrejötté (Éva megjelenésével). Utóbbi szükséges az ember eredeti állapotának kifejezésre jutásához. Ez az a *valóság*, melyet megelőz a szabadság *lehetősége*. A lehetőség pedig a valósággal szembeállított létre való *képesség*. A további értelmezés során a dán filozófus visszatér az ember egyéni és társadalmi szerepére, melyekhez a szubjektív és objektív szorongás társíthatóak (s ezzel a kiindulópontban szétválasztott eredendő és első bűnökre is választ ad). Elgondolása szerint a szorongás második értelme az, hogy az eredendő bűn következménye, ezzel pedig az objektív szorongáshoz érkezik el, melyen „a generáció bűnösségének visszatükröződését értjük a világban”, *Uo.*, 68. Ez Ádám eredendő bűne, mely kihat az egyénre is. A szubjektív szorongás az egyén ártatlanságában jelenik meg, és most már bővítetten a szabadságtól és a tudástól való szorongást jelenti.

<sup>288</sup> *Uo.*, 97. A kereszténység megjelenése adott lehetőséget a pillanat fogalmának értelmezésére, ami lehetővé tette az örökkévalóság bevezetését, mellyel a szerző szerint a kereszténység felül is múlta a görög gondolkodókat. Erről a kierkegaard-i időtapasztalatról írja Lengyel Zsuzsanna, hogy bár róla Heidegger is tudomással bírt, mégis az öskeresztény élettapasztalat felől közelítette meg az időiséget. Ld. LENGYEL, *A végesség...*, i. m., 98.

<sup>289</sup> „a pillanat nem az idő, hanem az örökkévalóság atomja”, KIERKEGAARD, *A szorongás...*, i. m., 105.

meg kell ismernie a félelmet, a szorongást, hogy ne vesszen el amiatt, hogy soha nem félt. [...] aki megtanult méltó módon félni, az tanulja a legtöbbet. [...] akit a szorongás nevel, azt a lehetőség neveli és csak az fejlődhet az éjig. [...] a lehetőség által nevelt egyén másképp értelmezi a valóságot, melyről azt gondolja, hogy sokkal könnyebb, mint a lehetőség volt.”<sup>290</sup>

A dán filozófus elgondolásának ismertetése során igyekeztem gondolatmenete sarokpontjaira rámutatni. Összefoglalásként az állapítható meg, hogy Kierkegaard a szubjektív és objektív szorongás-fogalmak alkalmazásával egyrészt lehetőséget teremtett az egyes embernek arra, hogy ártatlannak érezhesse magát, másrészt viszont az elkövetett eredendő bűn miatt társadalmi szinten bűnösnek tekinti az embert. A szorongás állapota azonban az egyén szintjén *is* tételezett, hiszen a szorongás az élet tanítómestereként szolgál, melyet előbb megtapasztalni, majd elvetni érdemes, mégpedig a hit segítségével. A történelem és az idő fogalmak használatán kívül a dolgozat szempontjából leginkább érdekes meglátásai a szorongást *megelőző* állapotról (ártatlanság), és a nyomasztó érzéstől való megszabadulásról adnak számot, mindezt erősen kötve a keresztény Istenben való hithez.<sup>291</sup> Az értelmező Vajda előbbiekkal kapcsolatos megállapítása az, hogy az ember bűnösségét állítani értelmetlenség akkor, ha „Kierkegaard módján az emberi Önmagát Isten által tételezettnek fogjuk fel. Ha megfosztjuk az embert autonómiájától, csak Isten önkénye teszi az embert bűnössé. [...] a kereszténység szemében az ember autonómiára törekvése maga a bűn. S Heidegger [...] ezt semmiképpen sem tudja elfogadni. Legalapvetőbb törekvése tehát egy olyan ontológia megalkotása, amely tényleges, nem pedig levezetett autonómiát tulajdonít az embernek – anélkül azonban, hogy a létező felfuvalkodott urának tekintené.”<sup>292</sup>

Előzőekhez viszonyítva, Heidegger elképzelése a szorongás kapcsán hasonlóságokat és eltéréseket is mutat. A szerző a *Lét és időben*<sup>293</sup> és a *Mi a metafizika?* című rövidebb tanulmányban is rámutat a diszpozíció fontosságára. Utóbbi előadást 1929-ben, már a

---

<sup>290</sup> *Uo.*, 181.

<sup>291</sup> A két filozófus közösségét azzal hangsúlyozza Charles Guignon, hogy Heideggernél (s korábban Kierkegaard-nál is) az a lehetőség, hogy bármit is tapasztaljunk az által a tény által biztosított, hogy vannak motivációink, melyek szerint a dolgok úgy lehetnek számunkra, mint amelyek számítanak nekünk. A gondoskodás nélkül a tapasztalás nem volna lehetséges. Ezért is érthető, hogy az első tudománynak (fundamentálonológia) egy kinyilvánított elkötelezettségéből kell indulnia az élet felé. Charles GUIGNON, *Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing: Heidegger, Authenticity and Modernity = Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed., Mark A. WRATHALL, Jeff MALPASS, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, I, 79—101.

<sup>292</sup> VAJDA, *A posztmodern...*, i. m., 37.

<sup>293</sup> 40. §, bővebben 39-42. §.



Freiburgi Egyetemen tartotta Heidegger, s ez az írás a szorongás fenoménjét tekintve némileg más mint a *Lét és idő*. Benne ugyanis *metafizikai* kérdésként kerül elő a semmi problematikája, melynek szoros kapcsolata van a létező mindenségével, vagyis a minket körbevevő egészszel.<sup>294</sup> Előző két fogalmat, egymást nélkülözni nem tudó ellentétpárokként a szorongás pillanataiban érhetjük tetten: a semmi (végesség) teszi lehetővé egyáltalán a világ egészének (tudományos és a természetes emberi alaptörténekből eredő) vizsgálatát. A semmi így nem idegen, hanem nagyon is a létező létéhez tartozik: semmítve lebegtet (minket) embereket úgy, hogy az egészében vett létezővel (világ) együtt elsiklunk. Ez a mi, aki elsiklik, azonban az „akárki”. Ő az, aki otthontalanul ellebeg. „Ami még jelen [da] van, az a tiszta jelenvaló-lét, ennek a lebegésnek a megrendülésében, mely lebegésben ez a tiszta jelenvaló-lét már semmire sem támaszkodhat.”<sup>295</sup> A *Mi a metafizika?* elgondolásának ismertetése után visszaemlékezve, a *Lét és idő*ben arról szerezhettünk tudomást, hogy a szorongás ontikus megfelelőjében, a *hangulat*ban tárul fel önmagának a jelenvalólét, önmagával úgy szembekerülve, ahogyan faktikusan van. A hangulatban tehát belevettként és önmaga megtalálójaként is lehet a jelenvalólét. „A diszpozíció nemcsak feltárja a jelenvalólétet belevettségében és a létével már mindenkor feltárult világra való ráutaltságában, hanem maga az az egzisztenciális létmód, amelyben a jelenvalólét folyamatosan kiszolgáltatja magát a »világ«-nak, hagyja magát illetni tőle úgy, hogy valamiképpen kitér önmaga elől.”<sup>296</sup> A világba vetett ember odafordulhat belevetett önmagához, és el is fordulhat tőle (elutasítva teher-jellegét). Mivel azonban az ember a világban elsődlegesen nem önmagaként érti meg magát, nem is önmaga lehetőségeit ragadja meg vagy utasítja el, vagyis a világba belevetve *hanyatlik*. Az, hogy önmagát akárkiként ragadja meg azonban azt is jelenti, hogy preontológiailag megértett *saját* létét elutasítja, menekül tőle, vagyis *valahol már* szembenézett önmagával, sőt „feltárultan »jelen« van az, amittől a jelenvalólét elfordul”.<sup>297</sup> A menekülés ebben az esetben viszont nem a félelmen alapul, hiszen annak az oka mindig valamilyen konkrét *világonbelüli* létező, s ekkor a többiekhez való odafordulás és bennük való feloldódás történik. Az önmagunktól elfordulás így másból kell, hogy kiinduljon, ami nem lehet más, mint a szorongás.<sup>298</sup>

---

<sup>294</sup> A *Lét és idő* írása idején még nem irányult Heidegger kérdése a metafizikára.

<sup>295</sup> HEIDEGGER, *Mi a ...*, i. m., 22. Némi zavart okozhat itt az, hogy a *Lét és idő*ben Heidegger a tulajdonképpeni jelenvalólét sajátosságaként írta le az otthontalanságot, aki a világba való belevesztettségétől, lehetőségeitől szorongva lehet egyáltalán önmaga, míg előbbi idézetben épp az akárki lebeg el otthontalanul.

<sup>296</sup> Heidegger, *Lét és ...*, i. m., 168 (SZ 139).

<sup>297</sup> *Uo.*, 217 (SZ 184). Vagyis a világ.

<sup>298</sup> „mely azután a maga részéről egyedül teszi lehetővé a félelmet”, *Uo.*, 219 (SZ 186).

A szorongással tehát első alkalommal mutatkozik meg a Heidegger által jellemzett ember *kettőssége*, egzisztenciális szerkezetének *teljessége*.<sup>299</sup> A diszpozíció segítségével két *emberi lélmódot* láthatunk meg. Heidegger értelmezése emellett megadja a szorongás miértjét (cél) és mitőljét (ok) is.<sup>300</sup> „A szorongás mitől-jében a »semmi az és nincs sehol« nyilvánul meg.”<sup>301</sup> Kicsit bővebben arra gondolhatunk itt, hogy a kettő, vagyis a szorongás céljának és okának meghatározásaként egészen egyszerűen a jelenvalólét világban-benne-létét,<sup>302</sup> nem pedig valami fenyegető világonbelüli létezőt érthetünk. Okként ez azt jelenti, hogy a szorongó és egyben nyiladozó értelmű, társairól levált s emiatt megsemmisült, önmagát jelentéktelennek érző ember a világtól, az abban létől, az abban lenni tudástól, vagy nem tudástól szorong. (Ha először feltáru előttünk a világ, és nincs senki és semmi, aki interpretálja nekünk összefüggéseit, elképzelhető, hogy mennyire ijesztő is lehet ez.) Azonban a szorongás „célja” is a világban-benne-lét, hiszen a diszpozícióban a jelenvalólét magára marad, mégpedig tulajdonképpeni-benne-lenni-tudására. Ezzel pedig megnyílik az ember előtt létlehetőségének *szabadsága*. Ahogyan Schwendtner Tibor fogalmazza az emberről: „E tapasztalatot [a szabadságot] végső soron annak köszönheti, hogy a korábban otthonos világ a teljes jelentés- és jelentéktelenségbe süllyed, »amely a semmiben és a seholban mutatkozik meg. (SZ 187.) A világ semmijének háttérében mutatkozik meg számunkra világban-való-létünk egésze és kontingenciája»”<sup>303</sup> Nagyon jelentős emberi tapasztalat tehát a szorongás, amelyet átélő ember lehetősége az, hogy magáról ne csak mint a tömeg egyes emberéről, hanem mint én-ről gondolkodjon, vagyis az akárki-léttel való szembenézést jelenti. A diszpozíció „kitüntetettsége” *dolgozatom szempontjából* az, hogy megjeleníti az önállóságra képes és az olyan ember létlehetőségét, aki nem szeret önálló lenni, aki menekül ez elől a teher elől. Érthető ennek miértje is, hiszen a szorongás elszigetel, és „hátborzongató idegenséget” otthontalanságot ébreszt.<sup>304</sup>

---

<sup>299</sup> Ahogyan Andreas Luckner fogalmazza, „A Dasein, ha nem lenne Mitsein, vagyis másokkal együtt lét, egyáltalán nem lehetne »egyedüllét« sem.”, Andreas LUCKNER, *Martin Heidegger: >Sein und Zeit<: Ein einführender Kommentar*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, 1997, 56.

<sup>300</sup> Barbara Merker, *Die Sorge als Sein des Daseins* című tanulmányában foglalkozik a fenoménnel. Felbontásában a szorongás három aspektusát nevesíti, „a legsajátabb lenni-tudásáért szorongó már világban-benne-levő jelenvalólétet, valamint amitől, és amiért a szorongás szorong” Barbara Merker, *Die Sorge als Sein des Daseins: Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Hrsg. Thomas RENTSCH, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2001, 122.

<sup>301</sup> Heidegger, *Lét és...*, i. m., 220 (SZ 187)

<sup>302</sup> „Amiért a szorongás szorong, azonosnak bizonyul azzal, amitől szorong, a világban-benne-léttel.”, *Uo.*

<sup>303</sup> SCHWENDTNER, *Heidegger...*, i. m., 146.

<sup>304</sup> Az elgondolás szerint a jelenvalólét otthonosságban léte elfordulás az otthontalanságtól, vagyis utóbbi az eredendőbb fenomén. „csak a szorongásban rejlik egy kitüntetett feltáruulás lehetősége, mivel a szorongás elmagányosít. Ez az elmagányosodás visszarántja hanyatlásából a jelenvalólétet, és tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét mint létének lehetőségeit nyilvánítja ki. A jelenvalólétnek, amely mindig az enyém,

A heideggeri főmű szorongás, világba-való-belevetettségek és hanyatlás fogalmai kapcsán fogalmazza meg álláspontját Taylor Carman *Must we be Inauthentic?*<sup>305</sup> című írásában.<sup>306</sup> Állítása szerint „bár a világba való hanyatlás (falling) és a menekülés (fleeing)<sup>307</sup> formálisan különböznek, valójában összefüggenek és csak mértékükben térnek el egymástól: a szorongó menekülés erőteljesebb, súlyosabb modifikációja a hanyatlásnak.”<sup>308</sup> Egyetértek Carmannal abban, hogy a hanyatlás és a menekülés egymással összefüggenek, viszont nem könnyű belátnom, hogy miért lenne a világra hanyatlás és a szorongó menekülés egymás fokozatai. Az ember világba vetettsége és rá hanyatlottsága olyan alapvető ontológiai állapotok, melyeken nem lehet változtatni, míg szorongása a világtól van, világban léte okán.<sup>309</sup> Mivel a két létjelleg irányultsága, s ezzel *előjele* véleményem szerint más, így egymás modifikációjaként sem értelmezhetőek: az egyik ugyanis az akárki-létben tartja az embert, míg a másik az ezzel az állapottal való szembenézésre, a tőle való leválásra, vagyis egyfajta elmagányosodás lehetőségére hívja fel figyelmét.<sup>310</sup> Véleményem szerint szerencsésebb előbbieket a világba való belevetettséggel

---

ezek az alapelehetőségei olyannak mutatkoznak a szorongásban, mint amilyenek már önmagukban, anélkül, hogy a világonbelüli létező, amelyhez a jelenvaló lét mindenekelőtt és többnyire kapcsolódik, eltorzítaná őket.” HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 224 (SZ 191).

<sup>305</sup> Taylor CARMAN, *Must We Be Inauthentic?: Heidegger, Authenticity and Modernity = Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed., Mark A. WRATHALL, Jeff MALPASS, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, I, 13–28.

<sup>306</sup> Kritikájában Dreyfus és Rubin elgondolását bővíti. „Amint mondják, azért van ez, mert Heidegger két különböző, de valójában egymással össze nem egyeztethető hanyatlás fogalmat (*Verfallenheit*) dolgoz ki. Ezek egyike a világba való hanyatlás, míg a másik a jelenvaló lét saját átlagos mindennapisága. (SZ, 175)”, CARMAN, *Must we...*, i. m., 14. A *Lét és idő* első részében a hanyatlás a világban-benne-létet jelenti, amely arra készítené minket, hogy folyamatosan nem-tulajdonképpeniek legyünk, míg az írás második részében a hanyatlás már motivált, mert a szorongó ember szeretne a saját semmisségétől menekülni. A kettős értelem következtében azonban úgy tűnik, hogy Heidegger ellentmondásba keveredik, s így a nem-tulajdonképpeniség egyrészt elodázhatatlanná (inevitable), másrészt pedig megérthetlenné (incomprehensible) válik. Elodázhatatlanul lesz nem-tulajdonképpenien az ember, ha a nem-tulajdonképpeniséget a szorongás elleni menekülés motiválja, hiszen ekkor a Dasein világban-benne-létként abba belemerül, s így lényegileg nem-tulajdonképpenien. Érthetetlen pedig azért lesz, mert „ha a tulajdonképpenien módon elhatározott emberre a »nyugalom és rendíthetetlen öröm« (SZ, 345, 310) jellemző, akkor nincs magyarázat arra, hogy miért hullik vissza nem-tulajdonképpenien létébe.” *Uo.*, 14. Carman állítása az, hogy a helyesen rekonstruált szerkezeti verzió Dreyfus és Rubin előző két állításának érvényességét megszünteti.

<sup>307</sup> „A hanyatló hazamenekülés a nyilvánosságba, az otthonosságtól való menekülés, vagyis attól a háttorzongató idegenségtől, amely a jelenvaló létben mint belevetett önmagának létében kiszolgáltatott világban-benne-létben rejlik.” HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 222 (SZ 189).

<sup>308</sup> CARMAN, *Must we...*, i. m., 14.

<sup>309</sup> Heidegger szerint „E létező fundamentális ontológiai jellemzői az egzisztencialitás, a fakticitás és a hanyatlás-lét.” HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 225 (SZ 191). Ez a hármas jelleg pedig megadja, hogy a „világban-benne-lét lényegszerűen gond”, *Uo.*, 226 (192). A hanyatlás pedig azt jelenti, hogy a „jelenvaló lét [...] eleve feloldódott abban a világban, amelyről a jelenvaló lét gondoskodik. [...] Az eleve-egy –világban-benne-való-önmagát-előző-létben lényegszerűen benne foglaltatik az *ahhoz* a kézhezállóhoz kötött hanyatló lét, amelyről a jelenvaló lét a világon belül gondoskodik.” *Uo.*

<sup>310</sup> Carman szerint egyébként igaz az is, hogy a Dasein hanyatlása és menekülése „ontológiai-egzisztencialis”, *Uo.*, 15. szerkezetéhez tartozik, míg a nem-tulajdonképpeniségét „ontikus-egzisztencialis”, *Uo.* létmódként adja meg. Dreyfus szerint maga Heidegger is felcserélte a két fogalmat, illetve különbségüket elmosta

és a szorongással együtt a jelenvalólét *egzisztenciáléin*ak tekinteni.<sup>311</sup> A hanyatlásról egyébként azt írja még Carman, hogy értelmet megelőző feltétele a világban-benne-létnek;<sup>312</sup> illetve hogy egy olyan folyamatos dinamikus tendencia, amely a tulajdonképpeni léttől taszítja el a jelenvalólétet. Hogy miért tendál a belevettség segítségével az ember az önelkerülés felé, arra Carman válasza az, hogy előbbi jelenség valójában a nyilvános beszéd segítségével önmagát értelmező emberi sajátosság.<sup>313</sup> Tanulmányát azzal zárja a szerző, hogy ha a tulajdonképpeni elhatározottság valójában egy belső ellenállás az általános beszéd irányában,<sup>314</sup> a nem-tulajdonképpeni elhatározatlanság pedig valójában elaltatja a belevettség elleni aktív ellenállást (mivel tökéletlenül áll ellen a belevettségnek),<sup>315</sup> akkor mind a tulajdonképpeniség, mind a nem-tulajdonképpeniség elfogadható és érthető is. Eszerint tehát a tanulmány kiinduló kérdésének válasza az, hogy valójában muszáj inautentikusnak, nem-tulajdonképpeninek is lennünk. Előbbi megjegyzés véleményem szerint nagyon is helytálló, hiszen ahogyan már utaltam rá, a tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmódok közötti oszcilláció a lelkiismeret működését tartja fenn. Olay Csaba vonatkozó megjegyzése pedig a nem-tulajdonképpeniség kapcsán az, hogy „az inautentikus létezésről szóló fejtegetések egyik lényeges gondolata úgy fogalmazható meg, hogy a mások viselkedéséhez és gondolkodásához való nem tudatos igazodás állandóan fenyegeti az emberi létezés önállóságát és szabadságát.”<sup>316</sup>

---

időnként. „Pontosabban, Dreyfus szerint, Heidegger két különböző elgondolást fogalmazott meg a belevettség és a menekülés tekintetében: egy strukturálisat és egy érzelmit.”, *Uo.*

<sup>311</sup> Erre vonatkozik a dolgozat 3. fejezetének eleje az egzisztenciálékról.

<sup>312</sup> Úgy vélem, hogy a világban-benne-lét értelmet megelőző létfeltételéről itt említést tenni nem szerencsés. Az ember saját világát megértve úgy van, hogy a világ is csak az emberrel együtt van, vele együtt nyer értelmet, vagyis a hanyatlás nem tudja megelőzni a világban-benne-létet.

<sup>313</sup> A jelenvalólét enyémvalósága itt a kulcs, amely azt jelenti, hogy az emberi létezés reflexív, s így önmagával és másokkal is számot tud vetni, értelmezi ezt a két kört. Ez pedig a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség talaja és lehetősége. Hogy miért találja magát az ember egy interpretált világban, arra Carman megoldása az ember önértelmezése a nyelven keresztül. Bár az ember önmegértése megelőzése kellene, hogy legyen saját faktikus gyakorlatiságának, a cél vagyis az értelmzés nem valósulhat meg úgy, hogy a nyelv általános sodrából az ember kikerüljön. Így viszont az önmegértés végül klisékhez vezet.

<sup>314</sup> „a tulajdonképpeni elhatározottság [...] valójában belső ellenállás az általános beszéd sodrásának elhomályosító tendenciája ellen”, CARMAN, *Must we... , i. m.*, 28.

<sup>315</sup> „az elhatározatlanság magában foglalja a hanyatlás elleni aktív ellenállásról való lemondást”. *Uo.*

<sup>316</sup> OLAY, *Hannah ... , i. m.*, 67.

### 3. 2. A halálhoz viszonyuló lét

A szorongás fogalmát követő – kutatásom szempontjából meghatározó – második tapasztalat, mely a tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmódok kapcsolatát felmutatja, a halálhoz viszonyuló lét. A felmutatást Heidegger „természetesen” a halál lehetőségének értelmezésén keresztül viszi véghez az egzisztenciális analitikában.<sup>317</sup> A vizsgálat a mások halálával kezdődik, hiszen ha az ember meghal, akkor megválnak életétől, vagyis elsőre úgy tűnik, hogy ebből a nézőpontból nem lehet értelmezni a tapasztalatot. Mások halála viszont bár objektíven rendelkezésre áll, mégsem teszi megragadhatóvá az állapotot, hiszen a jelenvalólét a másokkal való együttlétben a helyettesíthetőséggel a legtöbb esetben élhet, ám más halálát lehetetlen másnak elszenvedni. A gondolatmenet következő lépése tehát nem más, mint a visszatérés saját halálunk vizsgálatához. Ebből viszont a köznapi értelem számára egy paradox helyzet alakul ki: az emberi tapasztalat megértésének eredményeként kapott létünkre való szabadságot csakis a *saját* halálunk lehetőségével való szembenézés nyújthatja. A halál fenoménjének analíziséből tudható meg, hogy a halálunkhoz való „előrefutás nem más, mint a *legsajátabb*, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, vagyis a *tulajdonképpeni egzisztencia* lehetősége.”<sup>318</sup> A fenomén tehát azért kiemelten fontos, mert a halál mint bevégződés, a jelenvalólét egész-voltának alakítója. Heidegger szerint azért pusztán *lehetőségről* van szó, mert a „jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire a halálhoz viszonyuló nem-tulajdonképpeni létben tartózkodik”.<sup>319</sup> Épp ezért a saját halálunkkal való szembenézés olyan univerzális és ontológiai *lehetőség*, amellyel azonban nem mindenki él. Ennek oka pedig az akárki mindennapi elfedő léte, amely eltereli a jelenvalólétet önmaga feltárásától.

Fenti kijelentések a hétköznapi belátásnak ellentmondanak, hiszen hogyan is lehetne az, hogy a halállal érkezne meg a lét és a szabadság mindennapjainkba, mikor épp ellenkezőleg azt gondolhatjuk, hogy halálunk véget vet életünknek. Azt gondolhatjuk, hogy nincs szükségünk erre a tapasztalásra, hiszen ha meghalunk és nem élünk tovább, miért is volna a többi érdekes. A köznapi gondolkodás jellegzetes, elutasító tendenciáját egy

---

<sup>317</sup> 46-53.§.

<sup>318</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 305 (SZ 263).

<sup>319</sup> *Uo.*, 302 (SZ 260).

irodalmi utalás is szemlélteti a szövegben. A lábjegyzetek között említett művet közelebről szemügyre véve azonban a tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni létmódok bemutatása, az elmagányosodás, halállal való kapcsolat, a saját döntések meghozatalának igénye és a megszólaló lelkiismeret megjelenése miatt a heideggeri elgondolással való egyezése tűnhet fel. Az irodalmi alkotás Lev Tolsztoj *Ivan Iljics halála* című műve.<sup>320</sup> A szövegbeli hivatkozás így szól: „Tolsztoj az *Iván Iljics halálá*-ban ábrázolta a megrendülés és az »ember meghal« formula összeomlásának jelenségét.”<sup>321</sup> Arról van az elbeszélésben szó, hogy a halállal szembenézni képtelen, s ezért azt elutasító jelenvalólétek gyakran még a haldoklóval is elhitetik, hogy nincs végveszélyben és fel fog épülni.<sup>322</sup> Az erre vonatkozó tolsztoji utalás a haldoklótól a következő: „Gyötrelmei közül a hazugság volt a legnagyobb, az a hazugság, amelyben – ki tudja, miért – mindenki egyformán részt vett: hogy Ivan Iljics csak beteg, de nem haldoklik, csak viselkedjék nyugodtan, és kövesse az orvosok előírásait, és akkor minden jól végződik.” Az elbeszélésben irodalmi nyelven elevenednek meg a heideggeri filozófia akárki létének szereplői és világának körülményei. A tolsztoji leírás (a terminológiát kivéve) szinte teljesen egyezik a filozófiai elgondolással: a nem-tulajdonképpeni jelenvalólétek csakis másokkal együttesen, másokkal egzisztálva képesek lenni, a mások pedig nem különböznek az én-től. A jelenvalólét azonban ebben a gondoskodásban, együttlétben nem önmaga. Másokkal együtt mindig nyugtalankodik, azon van, hogy a többieket utolérje, s mégis valamiért állandóan távol van tőlük, és távolságot tart. Az „egymással mások fennhatósága alatt áll”,<sup>323</sup> amit azonban az emberek nem szoktak beismerni, személyessé tenni. A másik, aki a jelenvalóléten uralkodik, az akárki. Az akárki szokásainak hatalmát mutatja például az, hogy mindenki valamilyen homályos elképzelésnek – az akárki tetszésének – tesz eleget, amikor a történetben már a halott búcsúztatásáról van szó. Ez az akárki csendes terror alatt tartja az együttlévőket, meghatározza véleményüket, erkölcsüket, mindennapjaikat. Átlagossá teszi őket és elnyomja a kiemelkedőket. Ennek az átlagosságnak persze nincs meg az a jó tulajdonsága sem, hogy elsődleges viszonyban állna a létezővel, sőt. Egyáltalán nem is kíváncsi a dolgokra, nem folyik bele az értelmezésükbe. Kiváló hivatkozási alap viszont, ami leveszi a jelenvalólét válláról a terhet pl. döntései során megmondva neki, hogy hogyan kell

<sup>320</sup>A mű 1886-ban jelent meg először. Az elbeszélés egy jómódú orosz vizsgálóbíró életének különböző részleteit mutatja be, melyeknek érdekessége az, hogy közelgő halálának tudatával néz rájuk a haldokló. Ez egészen megfelelő magyarázat az utalásra, de nem a végső.

<sup>321</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 295 (SZ 254).

<sup>322</sup> Rögtön az első fejezetben olvashatjuk, hogy tulajdonképpen mindenki megkönnyebbült a halál után, s „örültek, hogy a másik halt meg, nem ők. Lám, meghalt, én pedig élek.”, TOLSZTOJ, *Ivan....*, i. m., 185. Tipikusnak is mondható emberi magatartás az élet részét képező halál elutasítása.

<sup>323</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 153 (SZ 126).

cselekednie. Legfontosabb érve arra támaszkodik, hogy mi az általánosan bevett szokás. Az akárki irányadó véleménye miatt viszont a jelenvalólétek önmaguktól vannak megfosztva. Akárkiként senkivé, önállótlanná, cél nélkülivé válnak. Ezt példázza amikor az özvegy a gyászszertartást intézve „róla gondoskodik”.<sup>324</sup> Ami Ivan Iljicsset – még a vég előtt – az önmagával való szembenézésre készíti, az rövidesen bekövetkező halálának tudata és az előbb vissza-visszatérő, majd állandósuló fizikai fájdalom. Meglehetősen későn jön felismerése arról, hogy hiába élte életét, valahogyan elszalasztotta azt. Nem meglepő, hogy haldoklása is teljesen leírható a heideggeri terminológiával. Betegsége során Ivan Iljics először eltávolodik az akárki léttől, a hétköznapi témáktól és értékektől, majd gondba való belevettségében, betegségében egyre inkább feltárul saját maga számára, s ezzel egyre tulajdonképpenibb lesz. Lelkiismeretének hívó szava hatására pedig elhatározhatja, hogy könnyít terhein és családjáén, és elébe megy halálának.

Az irodalmi példán keresztül a halálba menő ember önmagára ébredését láthatjuk. Éppígy, a heideggeri létező fenomenjei között a halál, az emberi jelenvalólét fenomenjeként kerül bemutatásra. Eszerint a jelenvalólét még-nem-ként, vagyis véghez viszonyuló létként van mindennapjaiban (így beszélhetünk egész létéről), s ezért lehet egyáltalán az ontológia tárgya. A jelenvalólét viszonyul a végéhez, amit küszöbönállásként jellemez Heidegger. A fenomen további jellemzője, hogy lenni-tudásként nem haladható meg – hiszen nem tudjuk halálunkat megelőzni, vagy túlélni –, vagyis a jelenvalólét lenni-tudásának meghaladhatatlan lehetősége, a heideggeri filozófia kitüntetett fogalma. Ám sok esetben fordul elő, hogy a jelenvalólét nem néz szembe életében vagy akár haldoklása közben sem ontológiai lehetőségével, saját halálával majd életével.<sup>325</sup>

A tolsztoji szöveg hasonlóságainak bemutatása után a nem-tulajdonképpeni, elfedő halálhoz viszonyuló létet mindennapi átlagosságában vizsgálom. Heidegger szerint ugyanis a mindennapi tapasztalati értelmezés nagy fontossággal bír: „A bűn, a lelkiismeret, a halál és más hasonló fenomenek vizsgálatának mindig azzal kell kezdődnie, hogy megvizsgáljuk mit »mond« róluk a jelenvalólét mindennapi értelmezése. A jelenvalólét hanyatló létmódjában az is benne foglaltatik, hogy értelmezése többnyire *nem-tulajdonképpeni* »orientáltságú« [...] Csakhogy minden hibás látásban egyben napvilágra kerül valamilyen

---

<sup>324</sup> TOLSZTOJ, *Ivan...., i. m.*, 190., Többször megjelenik a szövegben az elfed kifejezés is, mely szintén arra utal, hogy Tolsztoj is felfigyelt a több szinten megvalósuló emberi létmódra.

<sup>325</sup> Ivan Iljics esetében nem ez történt, hiszen az ő életéhez való viszonya teljesen megváltozott, s betegsége szembenézésre készítette.

utalás is a fenomén eredendő »eszmejére«.<sup>326</sup> A „legjobb” mindennapi, átlagos vélekedések a halálról az akárki fecsegésében érhetőek tetten. Az akárki interpretációja szerint „az ember a végén egyszer meghal, de ez bennünket egyelőre még nem érint”.<sup>327</sup> Ezzel a halálnak valóságjellegét ad ugyan a köznapi beszéd, ugyanakkor azonban elveszi a jelenvalóléthez kapcsolható lehetőségjellegét és nivellálja meghaladhatatlanságát. Mivel „az akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást”,<sup>328</sup> ezzel elfedi valódi jelentőségét. Az akárki elfedő léte gátolja, hogy a jelenvalólét a szorongásban szembesüljön totális önmagával, inkább az eljövendő eseményektől való félelemmé változtatja az érzést. A mindennapi létben a jelenvalólét így menekül a halál elől, melyben a személyek érintettségét az akárkik nem ismerik el. A mindennapi, elhibázott megfogalmazás leleplezése után, a fenomén fontosságát a következő pár mondat fejezi ki: „A [halálhoz való] előrefutás [...] szabaddá válik a meghaladhatatlanság számára. A saját halálunk számára való előrefutó szabaddá válás megszabadít attól, hogy belevevünk a véletlenszerűen előtölködő lehetőségekbe, mégpedig úgy, hogy a faktikus lehetőségek, amelyek a meghaladhatatlan lehetőség előtt húzódnak, csak a szabaddá válás révén lesznek tulajdonképpen érthetővé és választhatóvá.”<sup>329</sup> A halálhoz való szabad viszonyulásban lehet a jelenvalólét önmaga. A halál bekövetkeztének lehetősége azonban „nem ad kapaszkodót, amibe bele lehetne fogódzni és benne a lehetőséget elfelejteni”.<sup>330</sup>

Az analízisben azonban Heidegger a tulajdonképpeni lenni-tudással kapcsolatosan *bizonyosságot* remél találni. Arra keresi a választ, hogy vajon a jelenvalólét a mindennapokban megértheti-e a maga legsajátabb lehetőségét, „vagyis tartózkodhat-e a végéhez viszonyuló tulajdonképpeni létben”.<sup>331</sup> Az ebben a módusban levő jelenvalólét ugyanis nem fordulhat el legsajátabb lehetősége elől, észre *kell* vennie a nem-elfedő, nem-menekülő létmozzanatok, melyekkel a halálhoz való viszonyban feltárul a jelenvalólét számára legsajátabb lenni-tudása, vagyis hogy saját életéről van szó. Ha nyilvánvalóvá válik számára az akárkitől való függése, akkor ugyanis egyben felmerül a tőle való elszakadás

<sup>326</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 326 (SZ 281).

<sup>327</sup> *Uo.*, 294 (SZ 253).

<sup>328</sup> *Uo.*, 295 (SZ 254).

<sup>329</sup> *Uo.*, 306—307 (SZ 264). A filozófia témájaként korábban (1922) szintén a létező létét, a faktikus életet adta meg Heidegger a *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációkban*. Konstitutív elemei az élet (mely a „gondoskodásra szorulásban” (i.m. 13.) a világra hanyatlik) és a fakticitás. Utóbbi *alkotója* a halál küszöbön állása, melynek segítségével az „élet önmagában láthatóvá” (i.m. 17.) válik. Ezt a faktikus életben levő önmaga létet nevezi egzisztenciának, amely a fakticitás destrukcióján keresztül mutatkozhat meg.

<sup>330</sup> FEHÉR M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Bp., Göncöl Kiadó, 1992, 172. Fehér szerint a halálhoz való viszonyt mint lehetőséget érdemes elgondolni, és nem megvalósításként, hiszen akkor már nincs miről gondolkodni.

<sup>331</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 301 (SZ 259).



lehetősége is. A véghez viszonyuló tulajdonképpeni lét számára pedig nyilvánvalóvá válik az is, hogy legsajátabb lenni tudása önmagának egyedüli feladata. Épp ezért az, hogy a halállal véges ontologikus egész-lét belátásából származó tulajdonképpeni lenni-tudás a mindennapi tapasztalatban megvalósul-e, arra Heidegger a lelkiismeretben keresi a választ.<sup>332</sup>

### 3. 3. A lelkiismeret szükségessége

Az előzőekből beláthattuk, hogy nem mindenki néz szembe a saját halálával, és ezzel valójában óriási lehetőséget szalaszt el. Mivel azonban „Az előrefutás egzisztenciálisan kivetülő körülhatárolása láthatóvá tette a halálhoz viszonyuló egzisztens tulajdonképpeni lét *ontológiai* lehetőségét”,<sup>333</sup> így szükséges a tulajdonképpeniség tanúsítása a mindennapokban.<sup>334</sup> A kérdés tehát itt az, hogy megtörténik-e a halál, vagyis legsajátabb, véges lehetőségünkkel való szembenézés tudatosulása a mindennapokban; s ha igen, akkor valójában milyen is ez a tulajdonképpeni lét. Ezek belátását segíti a következő elgondolás. Tétélezzük fel, hogy ráébredünk életünk végességére. Ha az ember igazából számot vet ezzel a lehetőséggel, beláthatja, hogy az élet minden bizonytalansága közepette egyetlen szilárd pont adódik számára csak, a halála. Ha ebből – belátását követően – arra következtet, hogy mivel élete az övé, ezt szem előtt tartva kell élnie, akkor értette meg saját élete totális lehetőségét. Ennek azonban határt szab az, hogy az ember mindennapjaiban nagyon is széteső, koncentrálttsága nem folyamatos. Ha végességének felismerése meg is történik ugyan, akkor is kérdés marad, hogy a tulajdonképpeniség a mindennapi létben, a cselekvések szintjén megvalósul-e. A cél tehát annak kiderítése, hogy a tulajdonképpeni lenni-tudás a megvalósulás szintjén, a lelkiismeretben megtörténik-e; illetve ha erre igen a

---

Szeretném felhívni a figyelmet itt arra, hogy a szorongás és a halál fenoménje is *kisajátítja* a jelenvalólét létét. Ebben a helyzetben ugyanis önmagával néz szembe az ember.

<sup>333</sup> HEIDEGGER, *Lét és ..., i. m.*, 309 (SZ 266). Ezen kívül azonban halálunk, s a vele felmutatott legsajátabb, *meghaladhatatlan* lehetőségünk egyben az egzisztencia legvégső lehetőségeként adódik, melyet „átélve” életünk véget is ér.

<sup>334</sup> Az ontikus-ontológiai létmódok különbségét mutatja a kijelentés: „A jelenvalólét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben van.”, HEIDEGGER, *Lét és ..., i. m.*, 28 (SZ 12). Ez arra utal, hogy a léte eredményezi azt, hogy mindennapjai vizsgálhatóak. Azonban a létező és a lét fogalmai kölcsönösen feltételezik egymást, hiszen a lét is csak akkor vizsgálható, ha van létező. Különbségük érzékeltetésére érdemes magunkat emlékeztetni arra, hogy az egzisztens önmegértés ontikus szintű, míg a tanulmány célja az ontológia (a lét meghatározásának) kifejtése.

válasz, akkor kérdésem az, hogy a tulajdonképpeni lenni-tudás a jelenvalólét alapszerkezetének részeként, hogyan lehet mindenki által elérhető emberi lehetőség.

A fenomén fontosságáról így ír Fehér: „Az ontikus tapasztalat számára a lelkiismeret »szemrehányásokat tesz«, »bűnöket hánytorgat fel« [míg] ontológiailag tekintve a bűn nem ilyen vagy olyan elkövetett vagy el nem követett tettek eredménye, hanem sokkal inkább az ittlét egy eredendő negativitására, »hiányosságára utal«.”<sup>335</sup> Bár a fenomén értelmezése során Heidegger az „ontikus tanúság” általi megerősítést keresi, érdemes itt felhívni arra a figyelmet, hogy ha a mindennapi tapasztalatban megtalálható a tulajdonképpeni lenni-tudás lehetősége, akkor ezzel egyben egy mélyebb létszintre lépés kiindulópontját is felleltük. Egy olyan létszintét, melynek *speciális viszonya van saját létével*, s mely épp ezért annak *átváltoztatására* is képes.

### 3. 3. 1. A lelkiismeret vulgáris és kortárs értelmezései

A *hétköznapi, átlagos emberi tapasztalatok* vizsgálatának szükségességéről már jeleztem, hogy „minden hibás látásban egyben napvilágra kerül valamilyen utalás is a fenomén eredendő »eszméjére«”.<sup>336</sup> A jelenvalólét preontologikus létmegértése miatt így a világba belevetett, az akárki létmódján adódó vulgáris lelkiismereti tapasztalatnak is valahogyan értenie kell önmagát. A köznapi értelemben vett lelkiismeret-fogalmak fontosságának felismerésén túl azért érdembeli még vizsgálatuk, mert ahogyan néhány tanulmány segítségével bemutatom, a pozitív tudományokban a vulgáris tapasztalaton „alapuló antropológiai, pszichológiai és teológiai lelkiismeret-elméletek”<sup>337</sup> fordulnak elő. A korábbiakban említettem már, hogy Heidegger az egzisztenciális analitika fundamentálonológiai programjával valójában a többi tudomány megalapozására törekedett. Ennek kapcsán szóba került már az antropológia, illetve a teológia is mint pozitív

---

<sup>335</sup> FEHÉR, *Martin ...*, i. m., 108. Még explicitebb a következő idézet Fehérnél: „Az autentikus egészként való egzisztálás – mint ontológiai lehetőség – a ténylegesen egzisztáló ittlét részéről való ontikus megerősítést kíván; olyan tanulságot, melyben az autentikus egzisztencia ontikusan legalábbis lehetségesként [...] jelenik meg. [...] A szóban forgó fenomén az ittlét mindennapi önértelmezése számára a lelkiismeret hangjaként ismeretes.”<sup>335</sup>, FEHÉR, *Egy XX...*, i. m., 174.

<sup>336</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 326 (SZ 281).

<sup>337</sup> *Uo.*, 336 (SZ 290).

tudomány. A harmadik idézett tárgykörrel, a pszichológiával kapcsolatos tudományos vita a XX. század fordulóján kezdődött. A vita során arra törekedtek a tudósok, hogy megmutassák: a tudományok, s különösen a logika/filozófia alapja nem a pszichológia. Ha ugyanis a pszichológia a megismerés tudományaként érthető, akkor nem lehet alapja a filozófiának, mert a filozófia feladata a megismerés érvényességének megalapozása. Ekkor viszont ellentmondás lenne a pszichológiában keresni az érvényességét meghatározó filozófiát, ami így tehát a pszichológia területén kívülre kerül. Empirikus oldalról közelítve a kérdéshez az látható be, hogy az emberi pszichében végbemenő megismerésaktusok megtörténnek ugyan, ám ez teljesen különbözik attól, hogy az ismeretek érvényesek-e, illetve attól, hogy mekkora igazságtartalommal bírnak. Megkülönböztethető tehát a pszichikai aktus és a gondolati tartalom, ami az igazság megléte mellett valójában a filozófia szerepének tisztázása miatt volt érdekes.<sup>338</sup>

A vulgáris lelkiismereti fogalom értelmezése során négy lehetséges „típusról” szerezhetünk tudomást Heideggertől. A jó, rossz, korholó, óvó lelkiismeret típusok közül először a rossz lelkiismeretet vizsgálja Heidegger. Ennek az a „problémája”, hogy a köznapi értelemben vett rossz lelkiismeret átélése során *a lelkiismeret hangja a cselekedet után szólal meg*. A jó lelkiismeret vizsgálata során könnyen beláthatjuk, hogy ha el akarunk tekinteni attól, hogy a fogalom a „farizeusság szolgálová”<sup>339</sup> legyen, akkor nem állíthatjuk azt, hogy jó a lelkiismeretünk. Ugyanakkor pedig, a rossz privációjaként vett hétköznapi jó-lelkiismeret egy tett el nem követéseként értve nem lelkiismereti fenomén jellegű, illetve valójában a róla való megfélekedésként gondolható el.<sup>340</sup> Az óvó lelkiismeret eseti megnyilatkozású, és az akárki értelmezésénél marad az emberi tapasztalatot illetően. A lelkiismeret korholó, kritikai funkciójának félreismerése ellen pedig úgy érvel Heidegger, hogy a lelkiismereti hívás nem korhol, hiszen valójában semmit nem mond a jelenvalólétnek, amit kőbe vésett törvényként követnie kellene, vagy amivel elmarasztalna. Nem tesz ilyet, hiszen ezzel épp a szabad cselekvés lehetőségétől fosztaná meg, melyet

---

<sup>338</sup> Ld. pl. FEHÉR M, *Martin Heidegger...*, i. m., 25. Heidegger egyébként Husserl antipszichologista nézeteit is elvetette késői korszakában. Lengyel Zsuzsanna fogalmazza meg a Medard Boss-szal folytatott levelezés kapcsán Heidegger 1947-től kezdődő gondolkodásáról, hogy „Heidegger nézőpontját abban összegezhetnénk, hogy a pszichológia és a filozófia is éppen akkor képes megtalálni és megőrizni önmagát, saját létjogosultságát, autonómiáját és integritását, ha tiszteletben tartja és megőrzi a másik létjogosultságát, autonómiáját. Ha nyitottá válnak egymás irányába, és olyan újfajta kapcsolódást találnak egymáshoz, amelyen belül mindkét félnek megvan a maga sajátos feladata.”, LENGYEL Zsuzsanna Mariann, *A végeesség...*, i. m., 225. A más értelemben vett, nem a filozófiát/tudományokat megalapozni kívánó pszichológia tehát elfogadható volt Heidegger számára.

<sup>339</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 338 (SZ 291).

<sup>340</sup> Gondoljunk itt a már említett és elutasított scheleri koncepcióra.

tulajdonképpen önmaga lenni tudásakor a jelenvalólét megtehet. Előbbiekből az állapítható meg, hogy a vulgáris lelkiismeret-tapasztalat nézetei annyiban *találják el a fenomént*, hogy meglétét nem vonják kétségbe, hasonló fogalmiságot használnak és ugyanazt a helyzetet próbálják értelmezni, ugyanakkor valójában semmi „különössel” nem állnak elő. A mindennapi tapasztalat, és a rájuk épülő pozitív tudományok irányában három kritikát fogalmaz meg Heidegger.<sup>341</sup> Először is „a mindennapi lelkiismereti tapasztalat *nem ismer* olyasmit, mint a bűnös-létre való felhívottság”,<sup>342</sup> másodsor a világba belevetetten hanyatló ember a mindennapi tapasztalatban az események sorát érzékeli csak, vagyis elvételi a fenomén ontológiai jellegét; végül pedig hogy a hétköznapi lelkiismeretfurdalás mindig csak egy konkrét tetre vonatkozik. Előbbieket erősíti a korábban már ismertetett érvelés Kant és Scheler etikai nézeteire vonatkozóan, miszerint bennük „a tapasztalatnak a lelkiismeret úgy kerül az útjába, mint bíró és figyelmeztető, akivel a jelenvalólét kalkulálva tárgyal”.<sup>343</sup> Ezen az alapon tehát a vulgáris lelkiismeret-értelmezések félretehetők.

Az elkövetkezőkben néhány olyan elgondolást mutatok be, melyek a pozitív tudományok és a lelkiismeret kapcsolatára reflektálnak. A tanulmányok kiindulópontja a bennük megjelenített tudományok összehasonlíthatósága a fogalmi és tartalmi hasonlóság alapján. Elsőként a tudományokat *nem* megalapozó pszichológia és a fenomenológia kapcsolódását témájául választó Schwendtner Tibor,<sup>344</sup> *Lehet-e tudattalan a lelkiismeret?* című tanulmányával folytatom az értelmezést. Schwendtner a pszichoanalitikus Sigmund Freud felettes én kategóriájával hozza összefüggésbe a lelkiismeretet, hasonlóságukat tételezve. A tanulmányban először a freudi koncepció felvázolása történik, miszerint az ember működése során (a lelkiismeretként is tevékenykedő) felettes én cenzori funkciója miatt bizonyos ösztöntörekvéseket elfojt, mert nem tud vele azonosulni (pl. Ödipusz-komplexus). Ekkor azonban valójában arról van szó, hogy mivel „a felettes én olyanokat is »tud« rólunk amiket mi magunk nem tudunk (hiszen valamiről tudja, hogy le kell tiltania, hogy cenzurálnia kell), a felettes én nem tudatosult része olyan büntudat forrásává válhat, amely szintén tudattalan”.<sup>345</sup> Ez a tudattalan büntudat sok neurózis forrása, míg a nem tudatosult felettes én-részt tekinthetjük a tudattalanul működő lelkiismeretnek. A koncepció

---

<sup>341</sup> A megfogalmazott kritika pozitív kifejtéshez való kapcsolódását azonban itt is szem előtt kell tartani.

<sup>342</sup> *Uo.*, 339 (SZ 292).

<sup>343</sup> *Uo.*, 339 (SZ 292).

<sup>344</sup> SCHWENDTNER Tibor, *Lehet-e tudattalan a lelkiismeret? Fenomenológiai megjegyzések Freud lelkiismeret-fogalmához: Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*, szerk. DÉKÁNY András, LACZKÓ Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, 2006, 339–347.

<sup>345</sup> SCHWENDTNER, *Lehet-e ...*, i. m., 341.

rövid ismertetése után Schwendtner bevezeti az „öncsalás mozzanatát”.<sup>346</sup> Eszerint a jó lelkiismeretre való törekvés során öntudatlanul hazudunk önmagunknak önmagunkról. Az öncsalás pedig a két gondolkodó közötti kapcsolat. A heideggeri elgondolásban az akárki normativitása, a mások véleményének, értékítéletének, ízlésének mindenkire érvényes etalonja a probléma. Mivel pedig a mások uralma olyan nagymértékű, hogy az az egyén *személyiségébe* is beépül, ezzel szintén létrejön az öncsalás (hiszen az ál-én eltereli az én-ről saját figyelmét).<sup>347</sup> A két szerző elgondolása közötti hasonlóság tehát nyilvánvaló: van egy olyan része a pszichének, illetve a jelenvalólétnek, „amely képes háttérbe szorítani, elnyomni »igazi önmagunkat«”,<sup>348</sup> s ezzel kisajátítani létünket önmagunk elől. Véleményem szerint a szerző tanulmánya meggyőzően *bővíti* a lelkiismeretről való gondolatainkat, és a már tárgyalt akárki-lét elnyomását is kiemeli.

Más szempontot vesz alapul vizsgálatához Sárkány Péter *A kérdező és a felelő(s) ember, A lelkiismeret jelensége Martin Heidegger és Viktor E. Frankl felfogásában* című tanulmányában.<sup>349</sup> Az írásban a teológia és a *Lét és idő* lelkiismeret fogalma kapcsolódik össze, ami egyenesen kapcsolódik a *Fenomenológia és teológia* előadások szövegéhez. Ebben az eredeti Heidegger-szövegben ugyanis a korábbiakon túl arra is választ kaphatunk, hogy mi a hittudomány és a filozófia *elválaszthatatlan* kapcsolatának oka. Heidegger szerint „A hitnek nincs szüksége a filozófiára, annál inkább a hit tudományának mint pozitív tudománynak [...] a maga tudományosságára való tekintettel, mindazonáltal erre is egy bár alapvető, de mégiscsak leszűkített módon.”<sup>350</sup> A pozitív tudomány tudományosságának igénye egyrészt a lét fogalmának kidolgozása, másrészt pedig a teológia tárgyából, a krisztusiságból származó igény, melynek lényegi alkotóeleme a hit általi *újjászületés*. Az újjászületés során „a keresztény előtti egzisztencia egzisztensen-ontikusan felül van múlva [...] de ez éppen azt jelenti, hogy a *hívő* egzisztencia egzisztenciálisan-ontológiailag a meghaladott *keresztény előtti ittlétet* is magába foglalja.”<sup>351</sup> Itt pedig utolérhető az ontológiailag meghatározható tartalom, vagyis egy olyan *kettősség*, melyben az átlagos jelenvalólét állapotát felváltja egy hívő egzisztencia állapot, ami előbbit is magába foglalja. Ezzel pedig a hit teológiai egzisztenciafogalmához kapcsolhatóvá válik az egzisztenciális

<sup>346</sup> *Uo.*, 344.

<sup>347</sup> „Az akárkiként szerveződött éncentrum a társadalom belsővé tett normáit kényszeríti ránk, az ezáltal közvetített hamisság szükségképpen része önértelmezésünknek.”, *Uo.*, 347.

<sup>348</sup> *Uo.*

<sup>349</sup> Sárkány Péter, Viktor E. Frankl *A tudattalan Isten* című valláspszichológiai munkáját alapul véve a két gondolkodó különbségét állapítja meg (bár kiindulópontjuk ugyanaz). Frankl a lelkiismeret individuális jellegét hangsúlyozza, s kiindulópontjaként a „transzcendenciát” jelöli meg.

<sup>350</sup> HEIDEGGER, *Fenomenológia és ...*, 467.

<sup>351</sup> *Uo.*, 468.

bűn fogalma. Az alapként használt filozófiai fogalom eredménye pedig az, „hogy a bűn teológiai fogalma mint egzisztenciafogalom megkapja azt a korrekciót (ami annyit jelent: együttvezetés), amely, neki mint egzisztenciafogalomnak keresztény előtti tartalma szerint szükséges.”<sup>352</sup> A teológia így építhet a fundamentálonológiaiából.

Sárkány tanulmányában a heideggeri elgondolást Viktor E. Frankl segítségével próbálta a teológiához kapcsolni. Olyan ontológiát mutat be tanulmányában, mely a heideggeri továbbgondolásaként érti magát. Az értelmező szerint Frankl és Heidegger elgondolásai közti különbség oka „a lelkiismeret jelenségével szemben foganatosított eltérő beállítódás, melyre legegyszerűbben a két felfogásból kibontakozó emberkép mutat rá: Heidegger a kérdező, Frankl pedig a felelő(s) ember perspektíváját érvényesíti.”<sup>353</sup> Frankl pedig ezen értelmezés szerint továbblép Heideggertől és „egy emberen túli ontológiára hivatkozik”<sup>354</sup>, melyben a lelkiismeret hívásának indítója nem a gond, hanem „egy nem tematikus és ezért »tudattalan Isten«”.<sup>355</sup> Előbbi különbségek pedig a két szerző céljának kétirányúságára is rávilágítanak: Heidegger a lét értelmére vonatkozó kérdés általános kidolgozását célozta, míg Frankl az egyén egzisztenciájára, s egy rajta túlmutató ontológiára vonatkozó elemzést végzett. A két szerző értelmezőjeként Sárkány azt mutatja fel, hogy „Heideggernél az identitás reflexív jellege helyett az ember önvonatkozása a gond struktúra értelmében az öngondozásban jelölhető meg. [...] A lelkiismeretben megvalósuló »öngondozásban« tehát a jelenvalólét önmagát, vagyis az akárkire hallgató önmagát szólítja fel e hallgatás megszakítására.”<sup>356</sup> Az öngondozás fogalma az újdonság erejével jelenik meg, mivel azonban az önmagára *gondot* fordító, lelkiismerete hívásának hangját meghalló emberről van szó, nevezhetnénk akár tulajdonképpeni jelenvalólétnek is. A tanulmánnyal kapcsolatos további megjegyzés az, hogy a Frankl által elgondolt ontologizáló teológia Heideggernél is elfogadható a teológia pozitív tudományának tevékenységeként. Mivel azonban a fundamentálonológiai program a létező létét vizsgálva minden tudományt megalapozó igénnyel lépett fel, így az „emberen túli ontológia” egészen más struktúrában kell, hogy gondolkodjon. Kérdés marad tehát, hogy Sárkány megállapításai nem állnak-e továbbra is a metafizikai tradíció talaján.

---

<sup>352</sup> *Uo.*, 469. Észre kell itt vennünk, hogy a *Fenomenológia és teológiában* Heidegger a már saját feladatát ellátott és önmagára talált teológia és fenomenológia, vagy filozófia viszonyáról beszél.

<sup>353</sup> SÁRKÁNY Péter, *A kérdező és a felelő(s) ember, A lelkiismeret jelensége Martin Heidegger és Viktor E. Frankl felfogásában*, Vigilia, szerk. LUKÁCS László, Budapest, V. 2006/71, április, 266.

<sup>354</sup> *Uo.* A szerző véleménye szerint Frankl valójában „Heideggerhez képest továbbkérdez. [...] hiszen »A lelkiismeret csak egy emberen kívüli régióból válik érthetővé [...] ha azt mondhatjuk: Akaratom uraként teremtő vagyok – lelkiismeretem szolgálójaként teremtmény« (Frankl)”, SÁRKÁNY, *A kérdező ...*, i. m., 266.

<sup>355</sup> *Uo.*, 262.

<sup>356</sup> *Uo.*, 264.

Ismét más szempontból vizsgálja a heideggeri megközelítést Tengelyi László. A szerző írásában azt kutatja, hogy vajon a heideggeri fundamentálonológiában „az etikai világlátás határán túl a felelősség elemzéséből kiinduló megközelítés számára nyílik-e más út a rossz rejtélye felé.”<sup>357</sup> A rossz rejtélye azt a kantit elgondolást jelenti, mely a rosszat az emberből tartotta levezethetőnek. Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* ír arról, hogy az ember ésszel bíró lényként az „intelligibilis”,<sup>358</sup> s nem az érzéki világhoz tartozik. „Ennek a jobbik személynek, [t.i. intelligibilisnek] hiszi azonban magát, amikor az értelmi világ tagjának álláspontjára helyezkedik, amire a szabadság eszméje, vagyis az érzéki világ meghatározó okaitól való függetlenség önkéntelenül készíti és itt tud egy jó akaratról, amely, saját bevallása szerint, törvényt szab rossz akaratának, hiszen az érzéki világ tagja”.<sup>359</sup> Kant tehát az érzéki világból jövő eredendő bűnt tételezve *a szabadságot tekintette a rossz alapjának*. A heideggeri elgondolásban adódó „rossz rejtélye” miatt lesz ő is Tengelyi vizsgálatának tárgya. Az értelmező felelősség-analitikai elgondolásának kiindulópontja az, hogy a bűnös lét állítása az én predikátuma (én bűnös vagyok, tehát én vagyok a bűnös), „amely eredendően a felelősség-vállalás kifejezéseként jelentkezik”.<sup>360</sup> De vajon, ha a jelenvaló lét eredendően bűnös, akkor hogyan tud felelősséget vállalni bűnössége miatt, kérdezhetjük Tengelyivel együtt. Úgy, hogy Heidegger megpróbálja a felelősséget az átadottság fogalmára, mint „teherbíró ontológiai alapra”<sup>361</sup> visszavonakoztatni, aminek a „kifejezett vállalása mindig szabadságot feltételez”.<sup>362</sup> Ezzel tehát megtalálja a bűnösséget és a szabadságból adódó felelősséget is az egzisztenciális analitikában, az „etikai világlátás határán túl”.<sup>363</sup>

A későbbiekben azt említi Tengelyi, hogy „Heidegger fundamentálonológiai bűnértelmezéséből [...] olyan jellegzetes [Kanttal és Nabert-tel] közös vonások emelhetők ki, mint először is a rossz metafizikai eszméjének visszavezetése az ember radikális bűnösségére; másodsor az így kapott bűnösségfogalomnak a felelősség nézőpontjából adott értelmezése; végül a bűnösség-felfogás visszavonakoztatása a szabadság és a felelősség

---

<sup>357</sup> TENGELYI László, *A bűn mint sorsesemény*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1992, 89. A kutatás itt valójában arra irányul, hogy a rossznak az emberi szabadságon kívül adódik-e más alapja. Olyan értelmezők mint Ricoeur ugyanis kimutatták, hogyan „bizonyul mind kérdésesebbnek Kant kezdeményezése, a rossz maradéktalan visszavezetése az emberi szabadságra, s hogyan érkezik el ennek következtében az etikai világlátás is a maga határához”, *Uo.*

<sup>358</sup> KANT, *Az erkölcsök...*, i. m., 88.

<sup>359</sup> TENGELYI, *A bűn...*, i. m., 91.

<sup>360</sup> TENGELYI, *A bűn...*, i. m., 93.

<sup>361</sup> *Uo.*, 98.

<sup>362</sup> *Uo.*, 98.

<sup>363</sup> *Uo.*, 95

értelmezésére.”<sup>364</sup> Felmerül azonban a kérdés, hogy vajon a három szerző első „közös vonása” egymással összevethető-e. Véleményem szerint ez a lépés problematikus, és legalábbis némi pontosítást igényel. A bűnös lét Heideggernél azzal egyezik meg, hogy nem vagyunk önmagunk. *Allandó* bűnös létünk pedig éppen abból fakad, hogy soha nem is lehetünk önmagunk alapjává. Úgy vélem, hogy bár valóban bűnként nevezi a fogalmat Heidegger, de ezt a „rossz metafizikai eszméje” kiindulásaként tekinteni már egy olyan *értékelés*, ami a *Lét és idő* állapotleíró fenomenológiájából nem következik. A következő Tengelyi-féle kijelentés egyébként további támpontokat ad arra vonatkozóan, hogy mit is érthetünk a rossz fogalmán. „A bűn és a szenvedés egyesítéseként előálló rossz valóság alapját [...] Heidegger is az ember gyökeres bűnösségében fedezi föl”.<sup>365</sup> Heideggernél az emberi szenvedés nem kerül vizsgálat alá, az viszont igaz, hogy az ember bűnössége miatt beszélhetünk a bűnről, bár ez a kifejezés, ahogy az előbb megpróbáltam erre rávilágítani, nem értékelő. A heideggeri elgondolás paradox szituációja véleményem szerint éppen az, hogy lelkiismeretünk hívó hangjának meghallása során – tehát egy köznapi értelemben vett negatív tapasztalat során – válhatunk azzá, amik létünk legmagasabb szintjén lehetünk. Bűnös létünkre ébredésünkben lehetünk elhatározottak életünk szituációira. Bűnös létünk elérése ezért inkább „jó”, mintsem „rossz”. Az etikai értékelés elkerülésére hívja fel egyébként a figyelmet Silvia Benso is tanulmányában. A szerző szerint ugyanis ez a fajta értékelés „olyan fajta szubjektivizálás, melyet ha a létre vonatkoztatunk, az a létet az emberi értékelés *tárgyává* alakítja át.”<sup>366</sup> (A szubjektív-objektív világfelosztás heideggeri elfogadhatatlanságát már említettem Descartes és a felvilágosodás kapcsán. Erre utal tanulmányában Benso is, az értékelés szubjektív kivitelezőjének, s az értékelés tárgyra irányulásának említésekor.)

A Tengelyi-féle felelősség-analitikai megközelítés másik két összetevője egyébként valóban fellelhető a *Lét és idő* szövegében: „A jelenvalólét, ha megérti a hívást, engedi, hogy legsajátabb Önmaga a maga választott lenni-tudásból eredően önmagában cselekedjék. Csak így lehet felelősségteljessé.”<sup>367</sup> Heidegger azonban csakis az ember eredendő bűnös léte utáni hierarchiában tud bármiféle morált vagy etikát fellelni. Ha azonban etika lelhető fel Heideggernél, akkor véleményem szerint mégis jogos az állítás, hogy elgondolása *átlépi*

---

<sup>364</sup> *Uo.*, 94.

<sup>365</sup> *Uo.*, 91.

<sup>366</sup> Silvia BENSO, *On the way to an Ontological Ethics: Ethical Suggestions in Reading Heidegger*, Research and Phenomenology, Brill, Volume 24, Issue 1, 1994, 159—187, 161.

<sup>367</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 334 (SZ 288).



az „etikai világlátás határát”,<sup>368</sup> ezzel pedig a kijelentés, miszerint „a felelősség-analitikai megközelítés kiemelt jellegzetességei a *Lét és idő*ben nem alkotnak etikai világlátást”<sup>369</sup> úgy vélem, nem helytálló. Dolgozatom célja épp egy felelősséggel teli emberi viselkedés feltérképezése Heidegger korai korszakában, mellyel kapcsolatban előrebocsátom Bacsó Béla vélekedését „az erény éppen ezért nem norma, hanem az adott határok között el- és felismert dologhoz illő cselekvés és beszéd”.<sup>370</sup>

### 3. 3. 2. Rávezetés a lelkiismeret fogalmára

A lelkiismeret fenoménjének fontosságát több szempontból is beláthatóvá tettem. Egyrészt dolgozatom elején közöltem, hogy a Heidegger korai gondolkodásában rejlő etikát elválaszthatatlannak tartom az általa kidolgozott lelkiismeret fenoméntól; valamint az is igaz, hogy a halál lehetőségével való szembenézés során felmutatott tulajdonképpeni lenni-tudás megvalósulását Heidegger a lelkiismeretben tételezi. Tovább fokozhatja a fenomén iránti érdeklődést a Heidegger-értelmező Micheal Gelven is, aki szerint a tulajdonképpeniség leírásának súlypontja a szabadság szembeállítása a biztonsággal.<sup>371</sup> Arról olvashatunk Gelvennél, hogy „a lelkiismeret fejezeteit mindenekelőtt annak a tisztázásának kell látni, hogy mit is jelent önmagalétnak lenni [...] így a tulajdonképpeni lét olyan lét, amely tudatában van annak, hogy mit jelent létezni”.<sup>372</sup> A szerző véleménye szerint Heidegger felismerte „a szabadság kettős természetét, vagyis hogy egyrészt óriási teher rakódik a szabad emberre, aki mindent megtesz azért, hogy elkerülje a szabadság teljes

---

<sup>368</sup> TENGELYI, *A bűn...*, i. m., 95.

<sup>369</sup> *Uo.*, 94.

<sup>370</sup> BACSÓ Béla, *Retorika mint hermeneutika, Heidegger Arisztotelész-olvasatához*, Világosság, 2003/11-12, 185—192, 191.

<sup>371</sup> Micheal GELVEN, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1989, 156—169. A szerző a lelkiismeret hívásán keresztül induló analízist a józan észre, és az intuícóra támaszkodva kapcsolja össze azért, hogy segítségükkel jusson el a tulajdonképpeni létet az önmagalét (self) enyémvalósága (mineness) által tapasztalható bűnhöz. Következtetése szerint csak az a személy, aki beismeri cselekedeteinek felelősségét képes arra is, hogy elviselje az ezzel járó megrovást is. A heideggeri terminológiában ugyanez, vagyis a bűnnel való szembenézés az első lépés a tulajdonképpeni személlyé válásban. Miután a jelenvalólét állandóan bűnös, így képes a lelkiismeret „szavát” meghallani és lelkiismerettel akar bírni, hogy önmaga tulajdonképpeni létére kivethesse magát. Ezáltal lesz cselekedeteire elhatározott. Elhatározottsága mindig „valamire” vonatkozik, ez pedig egy szituációt igényel, melyet csak a tulajdonképpeni jelenvalólét képes kialakítani.

<sup>372</sup> GELVEN, *A Commentary...*, i. m., 168.

jelentőségének tudomásulvételét; másodszer pedig, hogy a szabadság elszigeteli a szabad embert egy berendezkedett egzisztálás biztonságától.”<sup>373</sup> A szabadság fogalma tehát a halálhoz való előrefutáshoz, vagy a szorongáshoz hasonlóan valamiféle nehézségen keresztül adódik Gelven szerint, s egyben rajta keresztül lehet eljutni a tulajdonképpeni léthez.<sup>374</sup> Problémához vezet viszont ha nem kerülünk közel hozzá, hiszen a „tárgy mindenkor elvétése itt önelvétést jelent”,<sup>375</sup> aminek eredményeként nem-tulajdonképpeniek maradunk.

A lelkiismeret fenomenjének fontosságát mutatja az értelmezésével foglalkozó nagyszámú szakirodalom. Fehér M. István *A lelkiismeret fenomenje Heidegger Lét és időjében*<sup>376</sup> című tanulmányáról már volt szó. Az írás fejlődéstörténeti megállapítása szerint Heidegger már egészen korán, az 1920-és években alkalmazta a lelkiismeret fogalmát, amikor Arisztotelész értelmezésére tett kísérletet előadásai során, s már ekkor a görög phronészisz fogalmával hozta összefüggésbe. Fehér további meglátása szerint a korai főmű lelkiismeret-elemzése a fiatalkori phronészisz-elemzés igényeinek, sőt a szüneidész, conscientia és a Mitwissen fogalmak követelményeinek is megfelel.<sup>377</sup> Olyan Mitwissenről van itt szó Fehér szerint, melyben „az akivel vagy amivel az ember *együtt tud*, nem más mint önmaga, saját énje”.<sup>378</sup> Dolgozatom szempontjából szeretném kiemelni előző megállapítást, ugyanis meglátásom szerint a jelenvalólét nem csak önmagával *együtt tud*.

Fehér előbbi értelmezésében Arisztotelész és Heidegger gondolati közössége jelenik meg. A két filozófus nézőpontjainak összeegyeztethetőségét vizsgálja az értelmző Franco Volpi is, *Ittlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása*<sup>379</sup> című írásában. A tanulmányíró mozgatórugója az, hogy hangsúlyozza Heidegger „gondolkodásának ezt a fázisát [a *Lét és időt* megelőző évtizedet] meghatározó módon jellemzi Arisztotelész ontológiájának és mindenekelőtt gyakorlati filozófiájának gyökeres elsajátítása és intenzív asszimilálása”.<sup>380</sup> Volpi megállapítása szerint Arisztotelész

---

<sup>373</sup> *Uo.*, 157.

<sup>374</sup> Gondoljunk csak itt az emberi szabadság megjelenésére a társaktól elidegenítő szorongás megjelenésekor, ami pedig minden tulajdonképpeni létlehetőséggel kapcsolatban áll.

<sup>375</sup> FEHÉR, *A lelkiismeret...*, i. m., 236.

<sup>376</sup> *Uo.*, 229—246.

<sup>377</sup> Előbbi fogalmak a heideggeri filozófiai útkeresés azon időszakában bukkantak fel, amikor a filozófiát az „élettel” próbálta összekötni, ezzel párhuzamosan pedig az eltárgyasító tudományosságtól eltávolítani.

<sup>378</sup> *Uo.*, 242.

<sup>379</sup> FRANCO VOLPI, *Ittlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása*, ford. MEZEI György Iván, Magyar Filozófiai Szemle, 1991, 4—5, 567—611.

<sup>380</sup> *Uo.*, 570. Volpi írásának idején, 1991-ben a heideggeri összkiadásban megjelent kötetek hiányossága még szembetűnő volt, vizsgálata így nagyon is jelentős. Célja szerint „a *Dasein* struktúráit a *praxisz* arisztotelészi fölfogása és az azt hordozó kategóriák felől értelmezve arra teszek tehát kísérletet, hogy nyilvánvalóvá tegyem

gyakorlati filozófiájából az egzisztenciális analitikába elsősorban a probléma általános keretének arisztotelészi látásmódja, vagyis az emberi élet praxiszként való felfogása került át. Volpi szerint ugyanis a fiatal Heidegger görög filozófusokhoz kapcsolható írásaiban az „episztémé praktikét az emberi élet, a Dasein ontológiájaként fogta föl, s ezzel maga is egy a Dasein és a praxisz azonosítása melletti érvet sugallt”.<sup>381</sup> Az értelmező által felmutatott „közös halmaz” áttekintése helyett inkább csak a téma szempontjából leginkább fontos, lelkiismeretre vonatkozó meglátásait tekintem át. A görög phronészis fogalomról megerősíti Volpi, hogy több, mint hexisz (lelki alkat), mert előbbiről „nem lehet megfélekedezni”,<sup>382</sup> valamint hogy a „»Gewissen« mint a »phronészis« ontologizációja”<sup>383</sup> az a hely, ahol a jelenvalólét a maga tulajdonképpeni lenni-tudását tanúsítja, ahol a lelkiismerettel bírni akarást választja. Ez a fogalmi jelleg pedig összekapcsolódhat az arisztotelészi phronésziszszel, ami olyan tudás, vagy képesség, amely jó életként realizálódhat. Úgy vélem, hogy a Volpi által tételezett fogalmi közösség csakis akkor látható be, ha az igazolódik, hogy az önmagát választó, a lelkiismeretével kapcsolatba kerülő jelenvalólét *a saját életét* élheti, ami *akár* még jó élet is lehet. Mivel pedig Heidegger nem erre „hegyezi ki” a lelkiismeretet, ezért a két fogalom azonossága nem, viszont közössége megállapítható.

A tanulmány további értelmezéséhez azt kell belátnunk, hogy Heideggernél a filozófiai fogalmakra rátapadt fölösleges tartalmak tisztázásának menete a redukció-konstrukció-destrukció folyamata, míg Volpi azt a heideggeri tevékenységet nevezi ontologizációnak, mely a görög elődöktől átvett fogalmiságot építette be a lét elméletébe. Ez alapján viszont a fogalmak közötti különbség nyilvánvaló: az arisztotelészi *Etikák* értelmezése során (2. fejezet) mutattam rá az arisztotelészi fogalom közepet és okos embert feltételező elgondolására, melyet Heidegger teljesen más tartalommal bővített ki. Mind a későbbiekben tárgyalt bűn fogalom, mind pedig ennek indoka, az emberi önelvesztettség is

---

a probléma heideggeri és arisztotelészi fölfogása között fönnálló szerkezeti, fogalmi és olykor ráadásul terminológiai párhuzamokat, anélkül hogy a különbségeket figyelmen kívül hagyni vagy tagadni akarnám.” *Uo.*, 588. A későbbiekben Volpi munkájának is köszönhetően a felmutatott kapcsolat már nyilvánvalóvá vált, vagyis azt érdemes belátni, hogy Heidegger az inspiráló gondolatokat *továbbgondolta* és *szintetizálta*. Erről a későbbiekben (2007) úgy nyilatkozik Volpi, hogy „Bizonyos, hogy Arisztotelészhez manapság egy pusztán ismétlődő odafordulás nem lehetséges, hanem csak olyan, amely kritikailag el tudja dönteni, hogy mi maradt élő Arisztotelészből és mi halott.” Franco VOLPI, „Das ist das Gewissen!” *Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5): Heidegger und die Griechen: Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Band 8, STEINMANN, Michael, Hrsg., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, 165.

<sup>381</sup> VOLPI, *Ittlét ...*, i. m., 588. A tanulmányíró ide kapcsolja többek között a *Kant és a metafizika problémája*, a *Fenomenológia és teológia*, vagy *Az antik filozófia alapfogalmai* című írásokat.

<sup>382</sup> *Uo.*, 606.

<sup>383</sup> *Uo.*, 604.

olyan újdonságok, melyek Arisztotelésznél nem szerepelnek. Nem is beszélve arról, hogy a német filozófus nem jól-létről mint következményről beszél, hanem lelkiismeretről és élethelyzetekről.

### 3. 3. 3. A lelkiismeret fenoménje

Előbbi értelmezések bevezetésül szolgálnak a fenomén problematikájába. Az emberi léttapasztalat redukciójának felvázolása a *Lét és idő*ben korábban már kifejtett jellemzőket alapul véve a következő. Tudjuk, hogy a jelenvalólét elsődlegesen mindig világba belevetett létező, akinek egzisztenciáját az akárki-önmaga határozza meg. A tulajdonképpenivé vált önmaga így csakis az akárki önmaga modifikációja lehet. A kérdés tehát az, hogyan érhető el az önmaga modifikált létmódja, mit kell érte tennünk. Nem másképpen történhet tulajdonképpeni önmagunk választása az akárki nivelláló elfedő létéből, minthogy „egy választás pótlásaként kell, hogy végbemenjen. A választás pótlása viszont a választás választását, a tulajdon önmagunkból eredő lenni-tudásunk melletti döntést jelenti. A jelenvalólét csak a választás választása által teszi lehetővé tulajdonképpeni lenni-tudását.”<sup>384</sup> A választás megvalósulásáról viszont úgy bizonyosodhatunk meg, ha az akárkibe való belevetett létben már eleve felbukkan tulajdonképpeni önmaga-lenni-tudásunk. Ennek a manifesztációja a lelkiismeret hangja.

Az előbbi „kivitelezési terv” megvalósítását a lelkiismeret fenoménjének leírása során követhetjük figyelemmel.<sup>385</sup> Nem-tulajdonképpeni létezőként a jelenvalólét belevetetten kivetülő és hanyatló, nem önmaga, és nem is ő alakította ki lenni-tudását. Mivel saját létének alapját nem ő tette le, ezért az akárki lehetőségeinek kivetüléseként éli mindennapjait. Ezen kívül azonban azt is tudjuk, hogy a jelenvalólét léte a gond, akként létezve pedig saját lenni-tudásának alapja, hiszen „Saját belevetett alapjának lenni – ez a lenni-tudás, amelyre a gondban kimegy a játék”.<sup>386</sup> Fontos megállapítása ez a jelenvalólét

---

<sup>384</sup> HEIDEGGER, *Lét és ..., i. m.*, 311 (SZ 268).

<sup>385</sup> HEIDEGGER, *Lét és idő*, 54-60. §.

<sup>386</sup> *Uo.*, 330 (SZ 284). Itt tehát, két alapot különböztethetünk meg: a belevetett alapot, illetve azt, amelyet a jelenvalólét (választása során) önmaga fektet le. Továbbra is kérdéses azonban, hogy ez hogyan valósulhat meg, illetve mi a kapcsolat a két alap között.

sokrétűségének, hiszen azt jelenti, hogy már az akárkibe való belevetett létben megvan a *lehetőség* a tulajdonképpeni önmaga létre, ugyanakkor a lehetőség megvalósulásáért tenni kell. Hogy mit és hogyan, azt épp a fenomén további analiziséből vehetjük ki.<sup>387</sup> Az ontológiai alapokat vizsgálva Heidegger „a fenomén semleges vonásából indul ki: a lelkiismeret valakinek valamit valami módon értésére ad. A lelkiismeret feltár”.<sup>388</sup> Nemcsak feltár azonban, hanem valamilyen hívás is történik a lelkiismeretben. Fontos lesz megtudni tehát, hogy ki hív kit, és hogy mi a beszélgetés tárgya.<sup>389</sup>

Hogy kit hív a lelkiismeret azt könnyen beláthatjuk, hiszen egyszerűen nem lehet más, mint a jelenvalólét. Ám ez a jelenvalólét, az eddigi analizis során két előfordulást is mutatott, így a vizsgálatnak ki kell derítenie, hogy melyik a hívott. Az ember először az akárkibe való belevesztettségben van, másrészt viszont beszélhetünk ellentétéről is, arról a személyről, aki megérti saját létét. Félrevezető lenne azonban azt gondolni, hogy választani kell a kettő közül. A megértést jobban segíti, ha az emberről úgy gondolkodunk, hogy ha meg is hallja ugyan a hívást, akkor is vissza-visszaesik nem-tulajdonképpeni voltába. Valószínűleg pedig olyan emberek is vannak, akik nem, vagy csak a legritkább esetben tulajdonképpeniek. A hívás viszont annak szól, aki meg is hallhatja azt, vagyis az önállóságával tisztában levő emberhez. „Ez a felhívás az Önmaga felszólítása Önmaga-lenni-tudására és ezzel a jelenvalólét előrehívása a maga lehetőségeibe.”<sup>390</sup>

Egy hívás során természetesen érdekes az is, hogy miről szól a „beszélgetés”, mit mond egyik a másiknak. A válasz első hallásra meglepő, hiszen: „a hívás »semmit« sem kiált oda, hanem felszólítja önmagára, azaz legsajátabb lenni-tudására”.<sup>391</sup> A fenomén sajátosságához tartozik az, hogy a hallgatás módusában „beszél”, hiszen így hallhatja meg egyáltalán az akárki fecsegésébe belevesztett jelenvalólét a lelkiismeret hívását. A tematikus felbontás következő kérdése az, hogy ki a hívó. Mivel „a hívás belőlem jön, de mégis rajtam

---

<sup>387</sup> Először a fenomén ontológiai alapjait, majd hívásjellegét, a gond hívásaként való azonosítását, megértését és bűnnel való kapcsolatát, vulgáris értelmezését, végül pedig a feltárt tulajdonképpeni lenni tudás egzisztenciális struktúráját vizsgálja Heidegger.

<sup>388</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 313 (SZ 270). A semleges vonás felmutatása a redukció első lépéseként mutatkozik meg. A fenomenális horizont felrajzolásával a jelenvalólét feltárultságához jutunk, ahol az a saját belevetettséget megértheti.

<sup>389</sup> Gelven kommentárjában a lelkiismereti hívás elemeit számszerűsíti és a heideggeri hármast egygyel bővíti. Szerinte a hívó (someone, who does the calling, the caller), akit hívnak (someone who is called), amiről a hívás szól (something that is called about) és amire a hívás felszólít (to which someone is called) alkotják a fenomént. Ez így nem téveszthető össze más „érzelmekekkel”, vagy pszichológiai félelemmel, melyet egy morális kód gerjeszt. GELVEN, *A Commentary ...*, i.m. 163.

<sup>390</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 318 (SZ 274).

<sup>391</sup> *Uo.*, 317 (SZ 273).

túlról”,<sup>392</sup> a válasz ezúttal is a jelenvalólétre mutat. Ez azonban magyarázatot igényel, hiszen ha a hívó és a hívott is ugyanaz, valami különbségnek nyilvánvalóan lenni kell köztük. Abból indulhatunk itt ki, amit már eddig is tudunk, vagyis hogy a hívás „semmit” mond. Az egzisztenciális analitikában korábban a semmi, az eljövendő és elmúlt élete semmijének háttorzongató idegenségével szembesülő szorongó jelenvalólét kapcsán fordult elő. Heidegger szerint épp ezért „a hívó a belevettségben (már-valamiben-létben) lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét.”<sup>393</sup>

A semmitmondás üzenete azonban kevés információval lát el minket, vagyis továbbra is kérdéses, hogy mit érthetünk meg a híváskor. Ezért a fenomén redukciójakor Heidegger a mindennapi (átlagos és elfedett) tapasztalataink átélésekor hallott bűnös létünk felé fordul. Miért is érezhetjük magunkat bűnösnek a mindennapokban? Mik ennek a jelei? A hétköznapi bűnös lét<sup>394</sup> jeleinek fellelése általában etikai vagy morális színezettel bír, Heidegger elképzelése azonban teljesen új.<sup>395</sup> A mindennapi értelmezés kiindulópontja az elfedtség ellenére is mondott „én bűnös vagyok” kijelentés. Az ebből megalkotott fogalom pedig a mindennapi tapasztalat két előfordulására támaszkodik. Először is a bűnben *adósok* vagyunk önmagunkkal és másokkal szemben, illetve *okai* lehetünk valamilyen negatív cselekedetnek anélkül, hogy adóssá válnánk. A kettő együttese alkot egy harmadik fajtát, amelynek során „*bűnt követtünk el*”<sup>396</sup> úgy, hogy okaivá válunk a másik veszélyeztetettségének. A harmadik típus a legösszetettebb, s formalizálása szerint, a jelenvalólét ilyenkor alapjává válik a másik jelenvalólétben keletkező hiányosságnak. Heidegger a korábbiakra építve előbb leszögezi, hogy a fogalomban benne van a Nem,

---

<sup>392</sup> *Uo.*, 319 (SZ 275). Nem egy természetfeletti erőt jelent ez, nem is biológiai magyarázata van. A vulgáris lelkiismeret értelmezése során említettük, hogy a lelkiismeret fenoménjében nincsenek külsődleges motívumok, ezért szükségszerűen a jelenvalólét a válasz.

<sup>393</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 322 (SZ 277). Mivel pedig a szorongásban a jelenvalólét legsajátabb lenni tudására vonatkoztathatja magát, így a lelkiismeret a gond hívása is. „Mínthogy a jelenvalólét, mint gond számára saját létre megy ki a játék, a háttorzongató otthontalanságból önmagát, mint faktikusan hanyatló akárkit saját lenni-tudására szólítja fel.” HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 332 (SZ 287). A léte gondjától szorongó emberben szólal meg a lelkiismereti hang, ami arra ösztönzi, hogy legyen önmaga.

<sup>394</sup> Schwendtner Tibor javaslata a heideggeri bűn-fogalommal kapcsolatban az, hogy az eredeti Schuld kifejezést adóssággként és nem bűnként kellene fordítanunk és előbbi értelemben is kellene használnunk. Ugyanis a bűn mint morális kifejezés így valójában még a morál megjelenése előtt található meg az ember jellemzői között. Azonban a *Lét és idő* vizsgálati szintjén még nincs ítélet, ami bűnössé vagy ártatlanná tesz valakit, „csak” az emberi jellemzők leírását találhatjuk. Schwendtner Tibor javaslata a Tengelyi László emlékkonferencián hangozott el Budapesten, 2015. 03. 19-én, *Bűn vagy adósság? Megjegyzések Heidegger „Schuld” fogalmához* címmel. Azért használom mégis a továbbiakban a fogalmat, mert Heidegger a hétköznapi fogalmiságból indult ki értelmezésekor, ahol viszont ténylegesen előfordul a kifejezés.

<sup>395</sup> Az új elképzelést Tengelyi László Kanthoz köti (a rossz-szabadság-felelősség kérdése kapcsán). Mivel pedig a Heideggernél levezetett fogalom a tradicionális elgondolás alapvető sorrendje ellen hat (a bűn és morál egymásra épülését megfordítja) ezért nevezhető újnak.

<sup>396</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 327 (SZ 282).

vagyis a hiány, adósságaink nem teljesítése okán, míg a másik összetevő az oka/alapja lenni valaminek. A két alkotóelemből létrehozott formális bűn-fogalom a következő: „alapja lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen semmisség alapjának lenni.”<sup>397</sup> A bűn elkövetésekor tehát valamilyen hiányt okozunk magunknak, vagy másoknak. A meghatározás az egzisztáló jelenvalólétre vonatkoztatva azt jelenti, hogy valamilyen hiány alapjaként van a bűnt elkövető. Magyarul, az alap nem a belőle származó következmény miatt hiányos (bűnös).<sup>398</sup> Heidegger megfogalmazásában: „Egy jelenvalólét-szerűen »okozott« hiányból, valamely követelmény teljesítésének elmulasztásából nem következtethetünk vissza az »ok« hiányos voltára. [...] Az alapnak nem az általa megalapozottból kell nyernie a maga semmisségét. Ebben viszont a következő rejlik: *A bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűn elkövetése csak az eredendő bűnös-lét »alapján« válik lehetségessé.*”<sup>399</sup>

A következetes érvelés eredménye az egészen új bűnfelfogás. A megállapítás nem egy következmény-etika alapján állítja a jelenvalólétet bűnösnek, s nem is a szándékok figyelembevételére támaszkodik. Gelven korábban említett tanulmányában kifejti, hogy Heidegger bűn-fogalma odáig vezet, hogy a bűnt teszi meg az etika vagy morál alapjául, amivel pedig a tradicionális elgondolás logikai vázát fordítja meg. Megjegyzése szerint „Az történik vajon, hogy először kitalálja vagy megtanulja (a jelenvalólét) mit kellene tennie és utána érzi magát bűnösnek, ha megszegi a szabályt vagy parancsolatot; vagy először érzi a hívást arra, hogy jó vagy tulajdonképpeni legyen, s aztán alakítja ki az etikai vagy morális rendet, hogy a vágyát kielégítse? A második esetben a bűn (lelkiismeret) az etika alapja, míg az első esetben az etika alapja a bűnnek. Heidegger amellet érvel, hogy a bűn a morál és az etika alapja.”<sup>400</sup> A különbség vizsgálata azért érdekes, mert Gelven szerint a második esetben, vagyis ha az etika dönti el, hogy mi számít bűnnek és mi nem, nincs arra magyarázat, hogy miért kellene helyesen cselekedni. Hiszen, „miért kérdezném magamtól,

---

<sup>397</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 329 (SZ 284). A *Mi a metafizika?* című előadásban olvashatunk koncentrált formában a tagadás alapjának, a semminek a szerepéről. E szerint a semmi nem egy logikai kategória, hanem a *lét része*, ami nélkül valójában nem lenne vizsgálható sem a lét, sem a létező. Mivel a jelenvalólét alapjának is része a semmi, a segítségével tud egyáltalán a jelenvalólét nem-tulajdonképpeni önmagából kilépni és szorongva sajátmagára tekinteni.

<sup>398</sup> Krémer Sándor is amellet érvel, hogy az etika alapvetéséhez át kell értelmezni az alap fogalmát, hiszen a „metafizikai alap hiányából nem következik mindenféle alap hiánya. [...] Abszolút alap tehát nincs, de relatív van. Véges történeti létünk miatt, úgy tűnik, reálisan csak erre nyílik lehetőségünk.”, KRÉMER, *Etikai ...*, i. m., 101–102.

<sup>399</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 329 (SZ 284).

<sup>400</sup> GELVEN, *A Commentary ...*, i. m., 161. A tanulmányíró nagy hangsúlyt fektet a bűn, és az etika, morál sorrendjének meghatározására, mellyel messzemenőig egyetértek. Az implicit utalás bármiféle felelősségre a mások irányában a heideggeri filozófián belül dolgozatom szándékával egyezik. Ennek a problémának a felvetése és végiggondolása a következő fejezetekben történik.

hogy mit kell tennem, hacsak nem a tudatosság legalapvetőbb szerkezetében van egyfajta meggyőződés arról, hogy igenis számít, hogy amit teszek, az helyes?”<sup>401</sup>

A következőkben a lelkiismeret hívásának irányairól, előrehívásáról és visszahívásáról szerezhetünk tudomást. A lelkiismeret előrehív arra, hogy a jelenvalólét vállalja belevetetten létező önmagát (s ebben a belevetettségben, mivel önmagának nem alapja, ezért semmis), illetve visszahív a belevetettségbe, hogy „megértse azt, mint azt a semmis alapot, melyet az egzisztenciába fel kell vennie. A lelkiismeret előrehívó visszahívása a jelenvalólét értésére adja, hogy neki – semmis kivetülésének semmis alapjaként létének lehetőségében állva – az akárkiben való belevesztettségéből vissza kell vinnie magát önmagához, azaz *bűnös*.”<sup>402</sup> Azért bűnös tehát a jelenvalólét, mert alapja (egzisztenciájában önmaga létrehozója) egy létnek, melyet egy nem (a semmis kivetülés) határoz meg. Mivel a jelenvalólét nem tud abszolút módon önmaga lenni, ezért bűnös, s bűnősként lesz tulajdonképpeni is.

Fehér M. monográfiájában tovább értelmezi a tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni kapcsolatot. Kérdésére, hogy ki tehet arról, hogy az vagyok, aki vagyok, a válasz kettős lehet: én, illetve nem én. Logikailag azonban, az első választ kell elfogadnunk, hiszen a második esetén nem beszélhetünk tulajdonképpeniségről. Tehát én tehetek arról, hogy az vagyok, aki vagyok. Ám, azt is tudjuk, hogy nem mi hoztuk létre magunkat, vagyis „ezen a ponton inautentikusként kell önmagam tudatára ébrednem, így az a kijelentés, hogy erről én tehetek, szinte logikai szükségszerűséggel implikálja azt az első pillantásra talán meghökkentőnek tűnő tézist, hogy az ittlét, mint olyan bűnös [hiszen alapjában nem önmaga]”.<sup>403</sup> A további értelmezés szerint ugyanis, ha én vagyok az oka annak amilyen vagyok, akkor én választottam azt. A választás elé kerülve kiderül azonban, hogy egy választás már megtörtént, s ezért az csak *pótolható* „egy elmulasztott (de mégis megtörtént) választás újraválasztása (önmaga alappá válása)”.<sup>404</sup> Fehér szerint tehát, a nem-tulajdonképpeniség szükséges a tulajdonképpeniséghez, hiszen utóbbiban önmagamot választom, s ehhez szükséges az előbbi. Ugyanakkor, az első nem-tulajdonképpeni választás választásként való értelmezése is szükséges, mert hiszen „hogyan remélhetnék valaha is

---

<sup>401</sup> *Uo.* A Heidegger által újonnan kialakított sorrendiség a fundamentálonológia elsődlegességét is bizonyítja, a rá épülő más tudományokkal pl. az etikával szemben.

<sup>402</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 332—333 (SZ 287).

<sup>403</sup> FEHÉR, *Egy XX. ...*, i. m., 177.

<sup>404</sup> *Uo.*



autentikussá lenni, ha inautenticitásomat nem értelmezhetném valamely – mégannyira elmulasztott – választásként?”<sup>405</sup>

A fenomén redukciójából „kinyert” fogalmak, mint a hívás, bűn, megértés, választás, *megvalósulásakor* dönt a lelkiismerettel bírás mellett a jelenvalólét, mely folyamat során tudomást szerez eredendő és állandó bűnös létéről is. A folyamat további „eredményeként” pedig a szabadságát is elnyeri, hiszen önmaga tud felelősségteljesen, a lehetőségek és eredmények tükrében cselekedni. Amikor a lelkiismeret „felhívja önmagát arra, hogy szembesüljön legsajátabb lenni-tudásával”,<sup>406</sup> akkor valójában megtörténik a jelenvalólét tulajdonképpen lenni tudásának tanúsítása is. Azt jelenti ez tehát, hogy az ember lelkiismerete hangját hallva ráébred önmaga elvesztettségére, léte végességére, s az arra való szabadság tényére és terhére.

### 3. 4. A tulajdonképpeniség kapcsolódási pontjai

Az eddigi áttekintés célja az volt, hogy a szorongás, halál felé való lét és a lelkiismeret fenomének értelmezéseiben megjelenő tulajdonképpen, nem-tulajdonképpen létmegnyilvánulásokat felmutassa. A következőkben arra mutatok rá, hogy a három jelentős emberi tapasztalat sajátosan *összekapcsolódik*, valójában át meg átszövik egymást, aminek pedig az az eredménye, hogy a tulajdonképpen ember korábbi statikus állapotából *kiléphet*. Ehhez vegyük kiindulópontként a megkapott lelkiismerettel-bírni-akarást, melynek során a tulajdonképpen ember önmaga elszalasztásában való bűnösségét belátva, didergő otthontalanságában feltárul önmaga számára és *cselekvővé* válik. „Ezt a kitüntetett, magában a jelenvalólétben annak lelkiismerete által tanúsított tulajdonképpen feltárultságot – *hallgatag, szorongásra kész kivetítését legsajátabb bűnös-létünkre* – nevezzük *elhatározottságnak*”,<sup>407</sup> mondja Heidegger. A szorongás és a lelkiismeret kapcsolata tehát a

---

<sup>405</sup> *Uo.*, 178. A fenomén két részre bontása Schelling, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról* című tanulmányában kifejtett szabadság-fogalomhoz nagymértékben hasonlít. Tengelyi László szerint a fogalmak hasonlósága a szerzők azon közös állásfoglalásán alapszik, hogy „a véges lények tulajdon egzisztenciájuk alapját [...] soha nem keríthetik hatalmukba”, TENGELYI, *A bűn ...*, i. m., 97.

<sup>406</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 334 (SZ 288).

<sup>407</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 344 (SZ 296—297).

lelkiismereti hívást indító szorongással teli állapot *után*, immáron a cselekvésre orientálódva *ismételten* adódik. A halál és a lelkiismeret emberi tapasztalatai közötti kapcsolódás a „jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudásának a fenomenális felmutatása”<sup>408</sup> segítségével már megtörtént. *További* kapcsolódásuk abból adódik, hogy a lelkiismeret által tanúsított feltárult *elhatározottság* az embert legsajátabb, vagyis véges lenni-tudására hozza. Mivel a „jelenvalólét saját lenni-tudásához viszonyuló eredendő létét azonban a halálhoz, azaz a jelenvalólét már jellemzett kitüntetett lehetőségéhez viszonyuló létként lepleztük le. Az előrefutás ezt a lehetőséget mint lehetőséget tárja fel. Az elhatározottság ezért csak *előrefutóként* lesz a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásához viszonyuló eredendő létté”.<sup>409</sup> Mit is mondanak az előbbi kijelentések? Azt, hogy a lelkiismerete hangját meghalló, önmagára tekintő, és önmagát otthontalanságában szorongva meglátó ember abbéli elhatározásában, hogy megvalósítja magát, egyúttal élete végével is számot vet, s ennek „tudatát” mintegy beépítve terveibe, éli meg élete lehetőségeit, szituációit.<sup>410</sup>

Előbbi fenomének kapcsolata az igazsággal fontos kiegészítésükként adódik.<sup>411</sup> Heideggernél az igazság nem a *kijelentésben* adódik. Példája szerint ugyanis, a falnak háttal álló ember *kijelentése* arról, hogy a kép ferdén van a falon, pusztán *felfedi* a létezőt, mégpedig úgy ahogyan van. Ennek *igazolása* pedig a létező adott állapotával (a kép ferdesége) való azonosság (amennyiben ez az állapot igaz). Ámde a filozófusnál nem az azonosság, hanem *a felfedő lét* az igazság ismertetőjegye. A *felfedő* emberi lét pedig a világban-benne-lét alapján *lehetséges*. Az igazság ezért előzőek szerint a dolgok/létezők felfedő el-nem-rejtettségben (feltárultságukban) való láttatása. A létező igazságának/felfedtségének megragadása viszont erőfeszítéseinek gyümölcse kell legyen, ami akkor nyilvánulhat meg amikor az ember a fel-nem-fedettségéből elragadja önmagát,

---

<sup>408</sup> *Uo.*, 359 (SZ 309).

<sup>409</sup> *Uo.*, 354—355 (SZ 306).

<sup>410</sup> „Az előrefutó elhatározottság nem valami kiút, amelyet azért találtunk ki, hogy »legyőzzük« a halált, hanem a lelkiismeret hívó szavát követő megértés, amely megadja a halálnak azt a lehetőséget, hogy a jelenvalólét *egzisztenciája* felett *úrrá* legyen, és mindenfajta menekülő önfedést alapjaiban szétzúzzon.”, *Uo.*, 359 (SZ 310). Taylor Carman tanulmányában a beszéd és megértés viszonya alapján határolja el egymástól a tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni emberi létet. Szerinte ha a beszéd mindenféle értelmezés (világ, mások, önmagunk) alapja, és az enyémvalóság egy olyan speciális (ön)értelmezési feltétel – amelynek mégis valahogyan saját partikularitása elé kell jutnia –, akkor feszültség van a beszéd *általánossága* és az egyén faktikus *sajátossága* között. Ez a feszültség pedig a tulajdonképpeniség lehetősége: „a tulajdonképpeni jelenvalóság így azokból az (ellen)erőkből áll, melyek a jelenvalólét azon törekvése ellen működnek, hogy az magát saját faktikusságában lelje fel. Elhatározottnak lenni olyan, mint árral szemben úszni: ám ez nem történhetne meg azoknak az erőknél, akik ellenállnak a víznek.”, CARMAN, *Must We... i. m.*, 24. Az érvelés eredménye az, hogy a belevetett (de önréltelmező) jelenvalólét belső feszültségei miatt válik intenzívvé a jelenvalólét szorongó menekülése.

<sup>411</sup> A kérdés már csak azért is ide kívánczik, mert Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikája* kapcsán szóba került az igazság felfedő léte. Ld., a 2. 4. Arisztotelészről szóló fejezetet.

illetve amikor a már felfedettet elsajátítja. Ennek buktatója az lehet, ha a létező a felfedettségben önmagát félrevezetve, az akárcitől átvett „hallomásra” hallgat, mert így nem kap helyes képet az igazságról. A jelenvalólét *tulajdonképpen* feltárultsága pedig a *legeredendőbb* igazsághoz vezet, ami nem más, mint az a nyitott *szituáció*, melyben az önmagának feltárultan levő ember elhatározhatja, hogy mit tesz a következőkben.<sup>412</sup>

Előző fenomének bemutatása során egyediségük mellett igyekeztem közösségüket is felmutatni. Eszerint az ember számára gondot jelentő világban a szorongás alapvető diszpozíciója, a halálhoz való előrefutás lehetősége és a lelkiismeret fenoménje tárja fel az emberi önállóság és önállótlanág viszonyait. Előbbi emberi tapasztalatok azonban véleményem szerint egy olyan értelmezési *ívként* is felfoghatók, amelyből egyre többet tudhatunk meg az emberről. Amint láthattuk, a szorongásban először megmutatkozik az ember azon jellemzője, hogy nem önmagaként él a világban; a halál lehetőségével való szembenézés során arra ébred rá, hogy az élete végül is teljes egészében az övé; végül pedig a lelkiismeret fenoménjében beláthatóvá válik, hogyan tud tulajdonképpenként lenni. Ezen kívül azonban a három tapasztalás közül a lelkiismeretben megjelenik az a lehetőség *is*, hogy a jelenvalólét mások lelkiismeretévé válhat. Bár a tapasztalatok – ahogy az előbb rámutattam – többszörösen áthatják egymást, mégis úgy vélem, hogy mindegyiknek van lényegi karaktere is: a szorongás leválaszt a másokról, elmagányosít; a halál lehetősége a véges saját létet tudatosítja; míg a lelkiismeret a tulajdonképpen megvalósulás lehetőségét a „légy önmagad!” felszólításban adja meg. A lelkiismeretben azonban az ember, saját létehez való odafordulása mellett, *mások* felé is fordulhat. Ebben a mások felé odafordulni-tudásban rejlik véleményem szerint a lelkiismeret kiemelkedő jelentősége. Érdemes itt természetesen ismét hangsúlyozni azt, amit az etika kapcsán már említettem, hogy Heidegger elutasítja a normatív, előíró viselkedést. Erről Olay Csabánál azt olvashatjuk, hogy „Az autentikus létezés heideggeri leírása az egyes cselekedetek szintjén semmilyen tartalmi támpontot nem ad arra nézve, hogy mi a teendő. A kívánatos cselekvés szempontjából Heidegger leírása

---

<sup>412</sup> A görögök preontologikus elgondolását az igazságról Arisztotelész juttatta kifejezésre. A neki tulajdonított tézis, miszerint az igazság helye az ítélet, azonban nem igaz. Sokkal inkább fordítva áll a helyzet, vagyis hogy a kijelentés alapszik a jelenvalólét feltárultságán. Teljesen összhangban van ezzel a bizonyítási móddal az a gondolat, hogy mivel a jelenvalólét a világ feltárultságának egyik alkotója, amely így az igazságban is van, az igazság is addig van, amíg jelenvalólét. Ezzel pedig az örök igazságok elégséges bizonyíthatósága kérdőjeleződik meg, úgyszólván, mint a fizikai törvényeké. (Erről az igazságfelfogásról mondja azt Barbara Merker, hogy provokáció. Ld., MERKER, *Die Sorge ...*, i. m., 128.) Mielőtt a szubjektivitás vádját azonban felmerülhetne az ilyen típusú érvelés miatt, a filozófus továbblép. Alapvetése szerint, lét annyiban adódik, amennyiben igazság van (a jelenvalólét feltárultsága miatt), míg igazság csak a jelenvalólét léteig van. De miért is kérdezzük az igazságra, amikor az a jelenvalólét feltárultságában van, ha nem azért, mert már eleve feltételezzük, hogy van? Tehát már benne állunk.

figyelemre méltó módon formális arra a kérdésre nézve, hogy mit kell tennem. Nem ad cselekvési elveket vagy általános érvényű mérlegelési és döntési eljárásokat, jóllehet az eltökéltség mércéje kíván lenni a cselekedeteknek.”<sup>413</sup>

---

<sup>413</sup> OLAY, *Hannah Arendt...*, i. m., 104.

#### 4. A tulajdonképpeni egymással<sup>414</sup>

Az előző fejezetekben azokról az etikának inherensen és külsőleg ellentmondó nézetekről számoltam be, melyek miatt Heidegger elutasította (ugyanakkor pedig rejtetten építette) a diszciplínát; majd arról, hogy a *Lét és idő* fenomenjeinek értelmezése során hogyan valósul meg az önmagára utalt ember „kitörése” a nivelláló jellegű másokkal-együttlétből; legvégül pedig arról, hogy a közösséghez való visszatérésének lehetősége is megtörténhet. Előbbiek közvetlen mozgatórugója az az immár bővített heideggeri gondolatmenet, mely szerint „Csak az önmagára vonatkozó elhatározottság teszi lehetővé, hogy a jelenvalólét az együttlétező másokat legsajátabb lenni-tudásukban hagyja »lenni«, és az elébeugró-felszabadító gondozásban e lenni-tudásukat velük együtt feltárja. Az elhatározott jelenvalólét mások »lelkiismeretévé« válhat. A tulajdonképpeni egymással csakis az elhatározottság tulajdonképpeni Önmaga-létéből származik, nem pedig az akárcikben való kétértelmű és féltékeny megegyezésekből és szószátyár testvériesülésekből, sem nem abból, amire az ember vállalkozni akar.”<sup>415</sup> Előbbi gondolatok véleményem szerint *szemben* állnak a mások iránt folyamatosan, szituatívan megújuló felelősségvállalásként értett etika *elutasításával*, valamint az ember önmagára utaltságával is.<sup>416</sup> Ezen kívül pedig megjelenik a tulajdonképpeni létmódból megvalósítható *tulajdonképpeni egymássalétre* vonatkozó megállapítás is, ami jelen fejezetben vizsgálódásaim kulcsponjtjává válik. Erre vonatkozóan elsődlegesen arra keresem a választ, hogyan lehet képes a már

---

<sup>414</sup> A kifejezést a *Lét és idő* 60. §-ban használja Heidegger. Az eredetiben így hangzik: „Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.”, SZ 298, (HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 345.)

<sup>415</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 345 (SZ 295).

<sup>416</sup> A kérdés az ellenirányú mozgások figyelembevételével az, hogyan lehetséges felelősségvállalás (etika) az ember alaphelyzetében. Az eddigiekben felsorakoztatott heideggeri ellenérvek a következők: az etika mint tudomány csak akkor lehetséges, ha ontikus-ontológiai problémaként kezeli önmagát, vagyis ha nem a filozófiailag bekatégorizált tárgyszerűségbe merevedett; emberi viselkedésmódként pedig akkor funkcionálhat, ha nem előíró, értékelő jellegű, hanem teret biztosít a szabad döntéseknek. Az előbbi fejezetekből az látszik körvonalazódnia, hogy bármiféle etikai elgondolás lehetséges „kivitelezése” csakis a görög filozófiához kapcsolódó lehet, kiindulópontjaként az arisztotelészi *Nikomakhoszi etika* szolgálhat. Az antik görög és a XX. századi német „elütő fogalomvilág”, FEHÉR M., *A lelkiismeret ...*, i. m., 230. egymás mellé állítása azonban kiegészítést kíván, hiszen nemcsak hogy az Arisztotelész szerinti okossággal, a középnek megfelelően, hanem a Heidegger általt tételezett lelkiismeret szerint járhatunk el életünk szituációiban, mindennapi cselekedeteink során. Lelkiismeretünk hívása pedig elsődlegesen azt közvetíti számunkra, hogy önmagunkká válva, az így elnyert helyzetből próbáljuk meg életünk szituációit „belakni”, s így vegyünk részt *saját* létünkben, így hozzuk meg önálló döntéseinket, ne az előírásokra, törvényekre, szabályokra, elvárásokra vagy a pusztán átörökített hagyományra hagyatkozva. Ez a felelősségvállalás nem eredményez eufórikus boldogságot, pusztán csak annyit, hogy tulajdonképpeni lehetünk felelősek önmagunkért és másokért is. Ez az alapállás azonban nem tétlen várakozást jelent, hanem áthatja a cselekedeteinket és kapcsolatainkat, melyekben aztán ennek tudatában vehetünk, vagy nem vehetünk részt, ha nem tudunk velük egyetérteni.

tulajdonképpenivé vált ember kapcsolatot teremteni a körülötte levő másokkal és a világgal. Mivel pedig erre, vagyis a tárgyra vonatkozás, az intencionalitás – jelen esetben a másokra irányulás, a hozzá való eljutás – témájára Heidegger gondolkodásának egészen korai szakaszában választ adott, így ebben a fejezetben ezzel a kérdéssel is foglalkozom. Ezt a kérdést, egészen pontosan az egymássalétet vizsgálja egyébként Olafson a már említett *Heidegger and the Ground of Ethics* című kötetében.<sup>417</sup> A szerző álláspontjának *kiindulópontja*, „az etika alapja”<sup>418</sup> a *Mitsein*, a másokkal való együttlét fogalma, melyről a *Lét és idő* 26. §-ban olvashatunk. Olafson a másokkal közös világ embert építő szerepének szán nagy teret, melyről megállapítása az, hogy „Másokkal való együttlétünk nem pusztán empirikus tény. A másokkal együttes létünk sokkal inkább saját létmódunk alakító eleme éppenúgy, ahogyan a mi létünk az övékben alakító elem.”<sup>419</sup> A *Mitsein* közössége véleményem szerint azonban még „csak” azt az emberi közösséget jelenti (az akárkikét), melytől tulajdonképpeniségét megtapasztalva előbb elszakadhat, majd *újra* csatlakozhat az ember.<sup>420</sup>

A különböző szituációkban másokkal *együttes* speciális lét, vagyis a tulajdonképpeni egymással további értelmezésbeli hogyanját segíti azonban véleményem szerint a *formale Anzeige*, vagyis a korai Heidegger-filozófia jellemzőjeként ismert formális rámutatás fogalma. Az értelmező Kisiel azt írja a formális rámutatásról, hogy „olyan »nyitott« módszertani fogalom, mely a fenoménre mutat, annak kifejtését előítélet nélkül viszi végbe,

---

<sup>417</sup> A szerző három fejezetben vizsgálja tárgyát: először az emberi egymássalétet (*Mitsein*), majd az egymással élők gondozását (*Fürsorge*) értelmezi, végül pedig arra tér ki, hogy az egymássalét nemcsak az etika alapja, hanem az egymás ellen elkövetett rossznak is. Olafson szerint a *Mitsein* fogalomban nemcsak a többi emberrel való közösség, hanem a közös nyelvhasználatból eredő tudás, önmagunk, a többi ember és a körülöttünk levő tárgyak felfedése is benne van. A közösség eredménye pedig egy olyan közös világ (*Mitwelt*), melyben nem pusztán egymás mellett vagyunk (*side by side*), vagy megyünk el, hanem egymáshoz kapcsolódunk, a közösséghez folyamatosan hozzáteszünk és belőle épülünk is. Írása érdekes a jelenvalólét személyiségét vizsgáló elgondolása, illetve a többi Heideggertől ihletett szerző (pl. Maurice Merleau-Ponty, Sartre) taglalása miatt is. Vö., OLAFSON, *Heidegger ...*, i. m., 5.

<sup>418</sup> *Uo.*, 6.

<sup>419</sup> *Uo.*, 5. Olafson célja olyan *Mitsein*-fogalom kidolgozása, mely az etika alapja, s melyet Heidegger nem fejtett ki. Meglátása szerint ugyanis, az emberi természet ontológiája – melynek kezdeti formája a *Lét és idő*ben megjelenik – alapvető jelentőségű bármiféle etika kidolgozásában. Ezen túl azonban abban nem értek vele egyet, hogy „az együttlét alapvető részeként kezelt gondozás heideggeri fogalma nem képes érthetővé tenni a másokkal-együtt-lét és a másokra irányuló gondozás kapcsolatát”, OLAFSON, *Heidegger ...*, i. m., 7. Úgy vélem, hogy a gondozás fogalma igenis magyarázatot ad, és direkten köthető az etikai magatartáshoz. A gondozás kettős fogalma, illetve a tulajdonképpeni egymássalét felvetése is valójában megfelelő kiindulási alap az ember felelősségteli kiindulásához, míg az emberi környezet szerző által vázolt alapvető fontosságával egyetértek.

<sup>420</sup> „A jelenvalólét a gondoskodása tárgyát alkotó világban való feloldódásban, azaz egyszersmind a másokkal való együttlétben nem önmaga.”, HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 153 (SZ 126). Ebben a szövegrészben ír egyébként a gondozás két formájáról (a beugró és az elébeugró, vagyis tulajdonképpeni-gondozásról) Heidegger, ami véleményem szerint az etika megvalósulási területe. A beugró gondozást minden olyan etikai rendszer alapjának is tekintem, ami nem ad teret a különböző helyzetek önálló meggondolásának, vagyis előír; míg a másik az általam vélelmezett speciális heideggeri etika alapja.

vagyis anélkül, hogy különböző álláspontok vagy terület határok közé zuhanna.”<sup>421</sup> Azért bír nagy fontossággal tehát írásomban ez a heideggeri filozófiában megtalálható elem, mert képes arra, hogy előítélet nélkül írja le és értelmezze a tapasztalt világot. Hogy ez a fajta „objektivitás” az önmagával viszonyba kerülő ember mindennapjainak, a külvilágnak, a másoknak, a különböző szituációknak értelmezésében milyen szerepet játszik, alapvető kérdéssé válik.<sup>422</sup> Előbbiek kiderítésére a *Phänomenologie des religiösen Lebens* kötetet, elsősorban pedig az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*<sup>423</sup> című 1920/21-es előadást vizsgálom, melyben a formális rámutatás részletes kidolgozását és egy sajátos élettapasztalaton való értelmezését végzi el Heidegger.<sup>424</sup>

---

<sup>421</sup> Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, 49. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8h4nb54d/>. A korai írások jellemzőjeként említett formale Anzeige Peter Trawny szerint a faktikussággal egészülhet ki. „A »formális rámutatás« úgy próbálja a »faktikusságot« a filozófiában megjeleníteni, ahogyan az van.” Peter TRAWNY, *Martin Heidegger*, Frankfurt/Main, Campus Verlag GmbH, 2003, 27. A faktikusság alatt pedig az élet és a gondolkodás, vagyis a filozófia összevonását érti a korai heideggeri filozófiában.

<sup>422</sup> A fogalom első konkrét előfordulása az 1919-20-ban tartott, 59-es kötetben megjelentetett előadásokra datálható, míg utolsó említéseként az 1929-30-as téli szemeszter előadását tekinthetjük. Vö. KERÉKES Erzsébet, *Az idő kairológikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában*, doktori disszertáció, 2010, 73. A szerző megjegyzése az utolsó előfordulást konkrétan tartalmazó kötetrel (29-30) kapcsolatban pl. a rámutatás „univerzális karakterének” megerősítése. Uo., 73. Azonban ez csak a konkrét utalásokra igaz. Theodore Kiesel kutatásai szerint ugyanis az látható be, hogy a formale Anzeige megjelenése a figyelmes szemlélőnek akár már a habilitációs írás (1915) fogalmiságából, vagy az 1919-es előadások KNS-sémájából is kitűnhet. Ld. KISIEL, *Heidegger ... i. m.*, 26.

<sup>423</sup> HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion: Phänomenologie des Religiösen Lebens*, hrsg. Matthias JUNG und Thomas REGEHLY, Frankfurt, Klostermann, 1995.

<sup>424</sup> A 60-as kötetben két további előadás is található: *Augustinus und der Neuplatonismus*, és a *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* címűek. A kötet eredeti címe *Phänomenologie des religiösen Bewußtseins* volt, melynek utolsó szavát Heidegger maga javította át *Lebensre*. Fehér M. szerint ez az aprónak tűnő változtatás – a heideggeri útkeresés idején, amikor a neokantiánus-husserli tudat fogalma helyébe az élet fogalma lépett – egészen pontosan „alkalmas arra, hogy Heidegger egész hermeneutikai fordulatát és húszas évekbeli fejlődését jellemezze.” FEHÉR, M. István: *Óskeresztény élettapasztalat és eszkatológikus idő: Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai*, konferenciaelőadás, a „Vallási élmény, tapasztalat és megértés jogtudományi, bölcséleti és teológiai szempontból”, az ELTE ÁJTK Filozófia Tanszéke, a pannonhalmi Békés Gellért Ökumenikus Intézet és a Goldziher Intézet a Vallásközi Párbeszédért rendezésében, Bp., 2009, 11. Ugyanebben a tanulmányban arról olvashatunk, hogy Heidegger problémája a keresztény dogmatika rendszerével (a harnacki tézis a keresztény teológia hellenizálásának kérdéséről) jelen korunkban még mindig aktuálisan vetődik fel. Erre példa XVI. Benedek pápa 2006. szept. 12-i regensburgi beszéde, Vö. Uo., 17.

#### 4. 1. *Einleitung in die Phänomeonologie der Religion*

Az előadás címe is egyértelműen kijelöli, hogy vallási jellegű tapasztalatról van benne szó, mégpedig az őskeresztény Pál apostol megtérésének speciális felmutatásáról. A tapasztalat meghatározásának alapjául elsődlegesen bibliai forrást vesz a filozófus. Pál leveleit a galatabeliekhez és thesszalonikiekhez. Célja ezzel kettős: egyrészt a léttapasztalatba való „betöréssel” bemutatja a fenomenológiai kifejtés és a rámutatás lépéseit; majd a tapasztalat értelmezése segítségével mutatja be előbbi módszerek érvényességét. Érvelése ettől nem lesz körben forgó, hanem a heideggeri jellegzetességet magában hordozó. Ugyanezt tapasztalhattuk pl. a filozófia filozofálás, vagy a metafizika fogalmának egy metafizikai kérdésen keresztül végzett kifejtésekor is, amikor a rákérdezett tevékenység értelmezése kettős eredménnyel ad választ a kiinduló kérdésre: a bizonyítás maga, a tevékenységet is bizonyítottként mutatja be. Mindezeket összegezve azonban felmerülhet, hogy vajon előbbiek alapján a cselekedeteink helyességére vonatkozó *etikai kérdés* az etikus viselkedésből feltehető-e. Feltéve ugyanis, hogy *az etika az etikus cselekvés maga*, kérdés lehet, hogy az etikus cselekedetek végrehajtásánank szempontjából vizsgálható-e, megragadható-e, s ha igen, akkor hogyan. Ha ugyanis fellelhető egyfajta az emberből, tehát nem külsőleges nézetből indított etikus magatartás – melyről akár az is igaz lehet, hogy benne az ember elhatározott szándékát visszavonja<sup>425</sup> – akkor ez azt is jelenti, hogy *valahol* már mindig is tudjuk, hogy bizonyos helyzetekben hogyan kell döntenünk. Válaszaink belőlünk fakadnak,<sup>426</sup> mert a *valahol* kiindulópontja és tere az emberen belül van. Kérdésem az eddigiek alapján így kristályosodik ki: milyen további jellemzői vannak annak a heideggeri elgondolásnak, amelyről az eddigiekből az tudható, hogy nem előíró jelleggel kényszerítő, értékelő, előíró, mégis valamilyen módon felszólító az emberi cselekedetek végrehajtása során. Ezen kritériumoknak felel meg véleményem szerint a fenomenológiai *formale Anzeige*, vagyis a formális rámutatás fogalma Heideggernél. A fogalomról hasonlóképpen vélekedik az értelmező Georg Imdahl is, aki szerint a rámutatás valós, életbeli szituációt igényel. Így ír erről: „Magában a formális rámutatás módszertanában rejlik, hogy a filozófia nem pusztán a maga gondolatiságában megformált,

---

<sup>425</sup> HEIDEGGER, *Lét és ...*, i. m., 356 (SZ 307).

<sup>426</sup> Ez pedig összhangban van a szituatív, átgondolásra váró adott helyzet saját megoldásával, valamint a lelkiismeret felszólításával is arról, hogy önmagunként cselekedjünk.



hanem ezen túl egy tulajdonképpeni szituációt is kezdeményez; az alkalmazás a formális rámutatás központi témája.”<sup>427</sup>

Heidegger vallásfenomenológiai írásának részletesebb ismertetése előtt emlékeznünk kell arra, hogy mind a kiindulópontként vett *Lét és idő*, mind a közvetlenül értelmezett előadás gondolatisága elhatárolódik az emberen kívüli bármiféle erőttől mint belső mozgatórugótól. Ezt szem előtt tartva, értelmezésemben a korai freiburgi előadások öskeresztény élettapasztalatra vonatkozó témáját pusztán speciális jellemzője miatt vizsgálom. Az előadást tartalmazó kötet valójában nem olyan régen, 1995-ben jelent meg az összkiadásban, ami magyarázatot ad arra, hogy Heidegger korai freiburgi előadásait a recepcióirodalom jelenleg is élénken tárgyalja.<sup>428</sup> Az élénk tárgyalás másik okaként, a kötetrel kapcsolatos tanulmányában Fehér másik sajátos kapcsolódási pontot is említ. „A [Heideggert érő] bevallottan katolikus hatások perspektívájából nézve, [...] a *Lét és időt* a katolikus és a protestáns tradíciók összebékítésére tett kísérletnek is tekinthetjük”.<sup>429</sup> Ezen értelmezés szerint a kötetnek tehát azért lehet nagy jelentőséget tulajdonítani, mert a vallási témájú írások a háború utáni időszak azon első megnyilatkozásai közé tartoztak, melyek segítségével Heidegger önálló filozófiai hangját megtalálta, s melyek aztán később a keresztény tradíciók egymással való kibékítésének tekinthető *Lét és idő* megírásához vezettek. Ebben az időszakban az történt ugyanis, hogy a faktikus élet egy speciális történeti, vallási eseményére fókuszálva Heidegger mind a husserli fenomenológiával, mind pedig a Dilthey, vagy Jaspers által művelt életfilozófiával kapcsolatosan kezdte megfogalmazni kételyeit.<sup>430</sup> Fehér szerint előbbieket mutatja az is, hogy az általam is

---

<sup>427</sup> Georg IMDAHL, *Das Leben Verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, 19. Az alkalmazásnak, applikációnak a megértés részeként való felfogása már említésre került dolgozatomban Gadamer kapcsán. A szerző meglátása az volt, hogy például a történelem vizsgálata során a jelenből szemlélődő, a múlt emlékét kutató ember identitást megkérdőjelező feszültségének feloldódására, a *horizont összeolvadására* akkor kerülhet sor, ha „a megértésben a megértendő szöveget valamiképpen mindig *alkalmazzák az interpretáló jelenlegi helyzetére*”, GADAMER, *Igazság ...*, i. m., 218. Így válik a múlt megértése a jelenben megoldottá. Előbbi gondolatok abban az elgondolásban erősíthetnek meg minket, hogy a formális rámutatás valós szituációra való alkalmazása értelmezést és cselekvést vonhat maga után.

<sup>428</sup> Sok kutató foglalkozik a vallási tapasztalat elhelyezésével a heideggeri filozófiában, közülük a témához közvetlenül kapcsolódó Fehér-tanulmányokat, illetve Kiesel átfogó értelmezését említem. A témát részletesen tárgyalja még pl. KERÉKES, *Az idő ...*, i. m., 40–84.

<sup>429</sup> FEHÉR M. István, *Religion, Theology and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, Dilthey and early Christianity = A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious life*, ed: A. WIERCZINSKI, S. MCGRATH, New York, State University of New York Press, 2007, 2.

<sup>430</sup> Lengyel Zsuzsanna megjegyzése szerint egy harmadik, semmiképpen nem elhanyagolható szempont volt, elsősorban a Husserlről való „leválás” során az arisztotelészi filozófia. Írásában Klaus Heldre hivatkozva mondja, hogy „történetiség és a létfogalom bevezetése, illetve használata immanens fenomenológiabírálat útján *teljes egészében* nem sikerülhetett volna.”, LENGYEL, *A végesség...*, i. m., 90. Az alapfogalmak kialakításához szükséges volt tehát az arisztotelészi filozófia vizsgálatához visszanyúlni.

értelmezni kívánt kötet heideggeri alapfogalmai, a „fakticitás, történetiség és vallás – más szóval a faktikus lét, a történeti lét és a vallásos – egymástól kölcsönösen függenek, s egymással közvetlenül összekapcsolódnak”.<sup>431</sup>

Georg Imdahl szintén nagy hangsúlyt fektet írásában Heidegger és a rá ható szerzők, pl. Dilthey gondolati közösségének feltárására, s az átöröklött hatás kimutatására. Értelmezésében épp ezért arról számol be, hogy „a világot tagoló fogalmakat Dilthey [is] »kategóriáknak« nevezte”.<sup>432</sup> Ezek a kategóriák az időiség, (Zeitlichkeit), összefüggés (Zusammenhang), élmény (Erlebnis), jelentés (Bedeutung) és a jelentésesség (Bedeutsamkeit) voltak Diltheynél, melyeket aztán az értelmező szerint Heidegger később *továbbgondolt*. Előbbieken túl a két szerző hasonlóságáról vall az időiség kategóriájának *formális* és *reális időre* bontása, melyek tehát már Diltheynél is előfordulnak, s melyek a heideggeri kronologikus és kairológikus időfelfogás alapját képezik. Az eltérő elnevezéseknél érdekesebb azonban a tartalom – Imdahl szerinti – nagymértékű *egyezése*. Diltheynél ugyanis a *formális idő* a jelen pillanatainak formális-üres kontinuum, míg az életben megélt *reális* a kairológikus pillanathoz (Augenblick), eseményhez (Ereignis) köthető.<sup>433</sup> Úgy vélem, hogy a korai hatások kimutatása nagyon fontos, és pl. Heidegger és Arisztotelész gondolati közössége alapján én is erre törekedtem. Meglátásom szerint azonban Heidegger esetében az őt ért hatások összegzéséről, lebontásáról és építő jellegéről kell beszélni, nem pedig egyszerű *átvételükről*. A kronologikus és kairológikus időiség tételezése ugyanúgy megjelent például a bibliai hagyományban – tehát nemcsak Diltheynél –, mégis Heidegger szintetizáló és merőben újat alkotó filozófiai tevékenységéhez köthetjük azt, hogy a XX. században megismételt kérdés a keresztény dogmatikától mentessé, és egyben mindenki által elérhetővé vált; valamint hogy az emberi egzisztenciát is átfogó létértelmezésében ennek a kérdésnek oly nagy jelentőséget tulajdonított.

Ezen bevezetés után érdemes az előadások lefolyásának körülményeiről is pár szót ejteni. Erről annyi tudható, hogy a korai freiburgi előadások anyaga nem jelent meg magyarul, és valójában megfontolással kell őket kezelni, mert hallgatói jegyzetkből, nem pedig a Heidegger jóváhagyásával ellátott formában maradtak fenn.<sup>434</sup> Annyi bizonyos, hogy Heidegger az előadásokat eredetileg két részre bontotta: az elsőben egy metodológiai

<sup>431</sup> FEHÉR M., *Religion ...*, i. m., 20.

<sup>432</sup> Vö., IMDAHL, *Das Leben ...*, i. m., 99.

<sup>433</sup> Vö. IMDAHL, *Das Leben ...*, i. m., 103. Imdahl a *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* című Dilthey-kötetre hivatkozik.

<sup>434</sup> Erre vonatkozó utalás: FEHÉR M. István, *Őskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő: Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai*, Magyar Filozófiai Szemle, 2011/4 (55. évfolyam), 9–10.

megalapozást, a másodikban pedig egy konkrét fenomént akart értelmezni. Tervét azonban a diákok meghiúsították, panasszal éltek ugyanis a dékánál amiatt, mert hiányolták a meghirdetett előadások vallási tartalmát. Ennek a *cursus interruptusnak*<sup>435</sup> a hatására Heidegger végső befejezés nélkül hagyta a módszertani részt, és áttért az őskeresztény vallás egy speciális aspektusának értelmezésére. A kötet óvatos kezelése mellett szeretném megjegyezni, hogy rengeteg érdeme van. Ezek közül azt a négy fontos jellemzőt emelem ki, melyekre értelmezésemben kitérek: a formális rámutatás fogalmának meghatározását, a fenomenológiai explikáció lépéseit, az előzőeknek egy sajátos vallási tapasztalaton keresztül való értelmezését, valamint a történelem és a faktikus élettapasztalat/fenomenológia/filozófia kapcsolatának bemutatását.

Az előadások során Heidegger először a cím értelmezésére tér ki. Eszerint a bevezetés, a fenomenológia/filozófia és a vallás is olyan filozófiai fogalmak, melyek lényegileg különböznek a jól körülhatárolható tudományos meghatározásoktól. Ezeken kívül a filozófia bevezető jellege pedig nem is lehet kérdés, hiszen „a filozófia lényege nem a válaszokhoz érkezés, hanem a folyamatos kérdezés”.<sup>436</sup> Ha ez a kérdezés viszont nem tudományosan teoretikus, hanem – ahogyan a KNS-sémában látható lesz – a teóriát megelőző, a megélt élethez kapcsolódó, akkor belátható, hogy a faktikus élettapasztalat, a fenomenológia/filozófia és a történelem nagyon is összefüggnek egymással. Azt kell itt belátnunk, hogy a faktikus élettapasztalat mindenképpen, szükségszerűen kapcsolódik a történelemhez időbelisége miatt, míg a faktikus élettapasztalat és a filozófia *szerves* kapcsolódására az utal, hogy: „a filozófia a faktikus élettapasztalattól ered, és oda is lép vissza.”<sup>437</sup> Heidegger különböző tudomány- és filozófiafogalmainak korábbi említésével, álláspontjainak ismertetésével arra hívtam fel a figyelmet, hogy ez a téma számára is megoldandó feladatként adódott. Nemcsak kezdeti önmeghatározása során jelentett ez problémát, hanem egész filozófiai útja során.

Előbbiek tárgyalásához és megértéséhez – amit a témához való megfelelés mértékéig én is elvégzek – fontos szempontot ad Schwendtner Tibor. Megállapítása szerint Heidegger ezen korai korszaka az *önelsajátítás* fogalmával fejezhető ki legjobban.

---

<sup>435</sup> Ld. KISIEL, *The Genesis ...*, i. m., 151.

<sup>436</sup> *Uo.*, 152. Itt tehát továbbra is érvényes az, hogy Heidegger más tudományos meghatározásoktól elhatárolja magát, ugyanakkor egy egészen konkrét filozófia-meghatározást ad. Ez a meghatározás az eddigiekben meghatározott fundamentálonológiai feltárás, vagy a tudományok megalapozásának igénye, illetve a metafizikának/filozófiának nem tudományként való meghatározása után a filozófia folyamatos kérdésben való megnyilvánulására helyezi a hangsúlyt.

<sup>437</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 8. A tudományok és filozófia különbsége elvi.

Értelmezésében ez egyrészt azt a filozófiai programot takarja, melynek „hozzá kell segítenie a mindennapiságban tartózkodó embert, hogy önmagához eljusson”;<sup>438</sup> másrészt pedig azt jelenti, hogy „az önelsajátítás feladata a filozófiára magára is vonatkozik, Heidegger szerint a filozófia sincs önmagánál, hozzá kell segíteni ahhoz, hogy visszataláljon önmagához.”<sup>439</sup> Előbbieknek pedig nem más mint a faktikus *élettapasztalat* a megvalósulási terepe, megvalósítói pedig az önmagukhoz eljutni kívánó tulajdonképpenivé válható mindennapi emberek. A probléma további értelmezéséhez épp ezért fontos említeni azt a heideggeri megállapítást, mely szerint „a »tapasztalat« meghatározza: 1. a tapasztalendő tevékenységet, 2. melyen keresztül tapasztal”.<sup>440</sup> Ezzel a kijelentéssel ugyanis Heidegger kikerüli a tudományok eltárgyasító gondolkodásmódját azzal, hogy a tapasztalatban átélt világ vizsgálatát akarja elvégezni.<sup>441</sup> A világ a környező világra (Umwelt), a kortársak világára (Mitwelt) és az önmaga világára (Ich-Selbst/Selbswelt) bontható.<sup>442</sup> A faktikus élettapasztalat tehát meghatározza a tapasztaló tevékenységet és a benne tapasztaltat is, sőt magát a világot is, melyek nem választhatóak el egymástól.<sup>443</sup> Mivel a filozófia/fenomenológia tehát a faktikus élettapasztalattól indul (és oda is tér vissza), s mivel a faktikus lét időbeli folyamatként értelmezhető, az ezek eredményeként kapott egyik legfőbb jellemzőt, az időbeliség/történetiség és a filozófiai fogalmak kapcsolatát kezdi el vizsgálni Heidegger.<sup>444</sup>

Kiindulópontja a történeti, mely általános értelme szerint „az időben levő és mint ilyen elmúlt”.<sup>445</sup> Ez azonban felveti a kérdést, hogyan is alkalmazható például a mondatok, fogalmak *időtlen* értelmére. Az válik itt kérdéssé tehát, hogy a „»történeti« ezen értelme

---

<sup>438</sup> SCHWENDTNER, *Heidegger ...*, i. m., 28.

<sup>439</sup> *Uo.*, 29.

<sup>440</sup> HEIDEGGER, *Einleitung ...*, i. m., 9.

<sup>441</sup> *Uo.* Ide vonatkozó megjegyzés az, hogy az eltárgyasítás problémáját már a pozitív tudományok kapcsán is említettem.

<sup>442</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 11.

<sup>443</sup> Kisiel arra hívja fel a figyelmet, hogy ha a filozófia a tapasztalattal való *folyamatos, ismételt* találkozásból és szembenézésekből származik, s emiatt valójában tényleges feladata a folyamatos kérdezés, akkor a tudományokra sem lehet az előbbi értelem megragadása után ugyanúgy tekinteni. Egészen egyszerűen nem tekinthetőek igaz állítások pusztá halmazának, hanem meg kell tudniuk ragadni önmagukat működés közben, és történelmileg is, hiszen kapcsolatuk a faktikus élettapasztalattal tagadhatatlan. Vö., KISIEL, *The Genesis ...*, i. m., 154. Ugyanez persze érvényes (a filozófia részeként értett) etikára is, vagyis nem a megmerevedett struktúrák, hanem az életteli szituációk és a velük megjelenő változás, fejlődés lehetősége lehet a feladata ha önmagát meg akarja határozni.

<sup>444</sup> Sheehan szerint a vallási fenomen mint történeti előzetes megragadása (Vorgriff), egyfajta előzetes teóriaként működik még itt. Vö., Thomas SHEEHAN, *Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion,” 1920-21: A Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. KOCKELMANS, Chicago, 1986, 312—324, 319.

<sup>445</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 55.

általában és az általánosság ezen módja filozófiailag elvi lehet-e”,<sup>446</sup> vagyis az kérdőjeleződik meg, hogy a faktikus élettapasztalat egy meghatározott(abb) területének valóságára (egy)általában alkalmazható-e a történeti lét.<sup>447</sup> Az idő/történelem és az általános érvényesség összeütközése végül felveti, hogy ebben az értelemben legalábbis, nem az általánosság fogalmában (Allgemeinheit) van-e a probléma. Az ide vonatkozó fogalmak megfelelő tárgyalásának kérdését már Kant elkezdte (das Seiende »sich konstituiert«<sup>448</sup>), de Husserl fenomenológiája eredményezte a tudat konstitúciós felosztását (Konstitutionsgesetzen des Bewußtseins), melynek fogalmait Heidegger jelen írásban segítségül veszi és tovább mélyíti.<sup>449</sup> Ebben a gondolkodói periódusban tehát Husserl fenomenológiája<sup>450</sup> még az üdvözölt témákhoz tartozott, hiszen a fenomenológia programja (Vissza a dolgokhoz!) Heidegger radikális, a fogalmak gyökeréig visszanéző, a felesleget leépítő gondolkodásmódjához nagyon is illett. Azonban igaz az is – amire már utaltam –, hogy a fiatal Heidegger a módszer elmélyítését, továbbbépítését próbálta megvalósítani, mert gondolkodói érése során egyre távolodott Husserltől. Felfedezte ugyanis a módszerben rejlő hajszálrepedéseket. Husserlnél ugyanis „a fenomenológiai filozófia a saját kezdeti elvének vagy maximájának ön-konkretizálása”,<sup>451</sup> vagyis nem a faktikus élet a fenomenológiai kérdés, értelmezés és leírás eredménye. Valamint, folytatja Fehér, ha „az intencionalitást a psziché, ész, tudatosság, stb... (inkább mintsem a természet) speciális szerkezetének tartjuk, mely ontológiai régiókat naivan, azaz tradicionálisan s ezért dogmatikailag tételezünk, ahelyett hogy fenomenológiailag tárgyalnánk és határolnánk körül”,<sup>452</sup> akkor ez az intencionalitás szintén nem mentes a korábbi metafizikai fogalmiságtól, vagyis elvetendő.

---

<sup>446</sup> *Uo.*, 56.

<sup>447</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 55. Előbbi problémákra világít rá, amikor azt mondja, hogy egy ember például nem értelmezhető pusztán objektív értelemben vett időbeli lefolyásnak, hiszen egy személy általános értelménél sokkal kíváncsibb konkrét, saját értelmére, melyet saját tapasztalatából emel ki. Vö. KISIEL, *The Genesis ...*, i. m., 165. Itt, a történeti vizsgálata során lehet egyébként először fellelni a kairológikus időfelfogás csiráját.

<sup>448</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 56.

<sup>449</sup> Jó példa erre a husserli általánosítás és formalizálás fogalmának továbbbépítése (weiterzubilden). *Uo.*, 57.

<sup>450</sup> FEHÉR, *Religion, ...*, i. m., 6. Tanulmányában szintén arról ír, hogy a korai Heidegger elfogadta és át is értelmezte a husserli legfőbb princípiumot („am Prinzip aller Prinzipien” = intuíció) és a teoretikus karakter helyett, az életbe magába helyezte, „közel maradvá saját tapasztalásához. A legfőbb princípium inkább egy alapvető viselkedést (Grundhaltung)) fejez ki, mintsem egy tudományos módszert.”, *Uo.*

<sup>451</sup> *Uo.*

<sup>452</sup> *Uo.*

Hogy mindezekre Heidegger korai periódusában rájött, abban segítségére voltak életfilozófiát művelő kortársai.<sup>453</sup> Fehér szerint ugyanis „Az életfilozófiák hatására Heidegger radikalizálja a husserli transzcendentális fenomenológiát és átalakítja egy (hermeneutikai) élet-fenomenológiává. Az élet fenomenológiája – melynek kidolgozásához kezd Heidegger –, úgy érti és mutatja meg magát közletről nézve, mint a *vallásos élet fenomenológiája*”.<sup>454</sup> A vallás Heidegger számára persze átélte vallásos életet jelentett, az élet fenomenológiája pedig a vallásos életre fókuszált. Ez a létezési mód ugyanis *koncentrált formában* mutatja meg az élet jellemzőit, mintegy „az élet paradigmájaként”.<sup>455</sup>

Jelen írás során azonban Heidegger még a husserli módszer mélyítésén, fogalmainak finomításán gondolkodott, egészen pontosan azon, hogy mennyire lehet *univerzális* a történeti, ha a faktikus időnek már mindig is van egy *konkrét* értelme az élettapasztalatban. Elgondolását onnan indítja Heidegger, hogy „az univerzálisához általánosításokon (univerzalizálásokon) keresztül lehet jutni”,<sup>456</sup> melynek két módját különbözteti meg Husserl: a formalizálást (Formalisierung) és az általánosítást (Generalisierung). A fogalmak különbségének tisztázásához gondoljunk például egy almára. A rá vonatkozó általánosítások a dolgok rendjéből erednek, és az almához szorosan kötődnek. Az általánosítások a „Mi a tartalma?”<sup>457</sup> kérdésre felelnek úgy, hogy lépcsőfokokon, alsóbb és felsőbb szintű különbségtételeken keresztül juthatunk el annak leírásához, hogy a magunk elé képzelte valami, az egy szép, kerek, érett, piros alma. Előbbi *tulajdonságokról*, például a pirosról tudjuk, hogy az egy szín, amely egy érzéki minőség; míg a minőség valamilyen lényeg vagy jelleg (Wesen). A pirosnak színeként, az érzéki minőségnek pedig lényegként/jellegként való meghatározása azonban nem ugyanolyan *szintű* megkülönböztetés. Előbbi általánosítás (mely szorosan kötődik a tárgyhöz), utóbbi pedig formalizálás. A formalizálás, a „Hogyan, [...] a viselkedés vonatkozásából ered”,<sup>458</sup> vagyis arra ad feleletet, hogyan viszonyul az alma a többi dologhoz.

Az előbb azt állítottam, hogy a szín az érzékeink segítségével meghatározott, közvetlen minőségi *tulajdonság*, míg egy tárgy pl. egy kő formális meghatározása

---

<sup>453</sup> Imdahl értelmezése szerint, „a világnézet a faktikus élettapasztalat faktuma”, IMDAHL, *Das Leben ...*, i. m., 45., mely azonban nem a fenomenológia része.

<sup>454</sup> FEHÉR, *Religion, ...*, i. m., 12. Ez után leválik az életfilozófiákról is, hogy saját fogalmain keresztül kifejtse filozófiáját, ahogyan erre Lengyel Zsuzsanna is utalt.

<sup>455</sup> Uo., 13. Kiesel összefoglaló könyvében a „vallási tapasztalat fenomenológiai paradigmaként” nevezi meg. VÖ., KISIEL, *The Genesis ...*, i. m., 81. Ez után fordul majd a görög filozófiához, hogy az életfilozófiákon is „túljusson”.

<sup>456</sup> Uo., 167.

<sup>457</sup> Uo.

<sup>458</sup> Uo., 168.

beállítódásbeli vonatkozást, *fogalmi meghatározást* jelent. Vagyis amikor egy dolgot a környezetemből mintegy kiragadok, és azt meghatározom, majd azután tulajdonságait leírom az két eltérő dolog. Az első lépés során úgy határozom meg, ahogy látom, megértem, és a dolgok között elrendezve találom. Ez a beállítódás (a tapasztalt tapasztalása) pedig már ahogyan Imdahl mondja vizsgálható: „A megértés a (történeti) átélésben megy végbe úgy, hogy a megértés maga is átélt”.<sup>459</sup> A második lépésben pedig a jellemzőit írom le. A megkülönböztetés meghatározása után azt állapítja meg Heidegger, hogy a formalizálásnál még eredendőbb értelmű kell legyen a *formális*, mert a formalizálás és az általánosítás is valamilyen általános(ítás)on alapulnak, ez azonban nem hozható kapcsolatba a formálissal. Az ugyanis *a tárgyilag már megformáltra*, valamilyen konkrétumra vonatkozik.<sup>460</sup> A formális ezen meghatározása azért fontos, mert a *formális rámutatás* „objektivitása” múlik rajta. Ha a fenomenológiai explikáció lépései általánosításokon, vagy formalizálásokon alapulnának, akkor nem lennének függetlenek sem a tárgyi tartalomtól, sem az elménkben kialakított rendszerektől. Nem lennének függetlenek, hiszen előbbieket pont ezen kategóriákba való rendezésre való. Ellentétben a formálissal, mely tehát a már megformálttal foglalkozik, arra vonatkozik.<sup>461</sup>

#### 4. 2. A formális rámutatás és fenomenológiai explikáció

A formális rámutatás további értelmezéséhez szükséges a fenoménekre és a fenomenológiára is rákérdezni. Az előadásokban az első a fenomenológia „tárgyát”, a

---

<sup>459</sup> IMDAHL, *Das Leben ...*, i. m., 105.

<sup>460</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 59. Georg Imdahl megfogalmazásában: „Heidegger fenomenológiára vonatkozó vezető kérdése nem a létezők valami-tartalmára, hanem a faktikus életben megjelenő fenomének megjelenésének hogyanjára irányul.”, IMDAHL, *Das Leben ...*, i. m., 28.

<sup>461</sup> A formalizálás és az általánosítás is a teoretizáláshoz kapcsolódnak, míg ha a világ, az eleve megformált is megragadható valahogyan, akkor az nagy lépés az előítéletmentesség irányában. Itt tehát a KNS-séma teóriát megelőző fogalmára gondolhatunk. Heidegger később így fogalmaz: „A hermeneutikában a Dasein számára lehetőség képződik arra, hogy önmaga számára megérthetővé váljon és legyen”, Martin HEIDEGGER, *Ontologie, (Hermeneutik der Faktizität)*, (GA 63.) hrsg. K. BRÖCKER-OLTMANS, Frankfurt, Klostermann, 1988, 15. Ha a formalizálás helyett a már megformálttal foglalkozhatunk pl. az etikában is, vagyis ha a heideggeri feltáratlan etika sajátosságaként már megjelent előírás nélküliséghez, és szabad döntésekhez szükséges szituativitáshoz kapcsoljuk a rámutatás fogalmát, akkor előtérbe lép az értelmezés és a szabályok, normák mellőzése. A rámutatás így az emberi cselekvés során bír nagy jelentőséggel: véleményem szerint ugyanis annak *átlátásában* segít, hogy mi lehet a helyes döntés egy adott szituációban. A rámutatást és a vele szoros összefüggésben levő fenomenológiai explikáció lépéseit Pál levelein keresztül mutatja be Heidegger.

második pedig magát a filozófiát jelenti. Azt is megtudhatjuk egy kicsit bővebben, hogy a „»fenoméneken« minden tapasztalat tapasztaltként való tapasztalása ragadható meg”,<sup>462</sup> mely azonban nem tudatosul az emberekben, hanem a fenomenológia, vagy a filozofáló ember dolga kimunkálni őket.<sup>463</sup> Mivel pedig minden ember szerez élettapasztalatokat, így a filozófia *tevékenysége* is univerzális *lehet*. Félreértés nélkül érdemes azonban ezt átgondolni, majd belátni, hogy az lehet képes filozofálni, aki képes a prekoncepcióitól megszabadulni, képes az őt körbevevő világot meghallani, és képes saját tapasztaló tapasztalatát felszínre hozni. Mindezek után feltehetjük a kérdést, hogy tényleg bárki képes erre? Mivel előbbiekből a másokról való leválás igénye hangzik ki, egyértelműnek tűnik számomra, hogy ezen filozófia művelői számára a tulajdonképpeniség *tapasztalata* ismerős. Még ha az ember általános jellemzője az is, hogy tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni is egyben, akkor is így kell legyen. A nem-tulajdonképpeniség egyik jellemzője ugyanis pont az, hogy az egyén akárki lehet, semmi sem különbözteti meg másoktól, önmagára ugyanis nem hallgat.

Visszatérve a tanulmányban értett fenomenológiai kifejtéshez az derül ki, hogy minden fenoménnel kapcsolatban feltehető három kérdés az eredeti „mi” (Gehalt vagyis a benne tapasztalt tartalom); a vonatkozás „hogyanja” (Bezug vagyis vonatkozás, ahogyan benne tapasztalt); és a végrehajtás „hogyanja” (Vollzug vagyis végrehajtás, ahogyan benne a vonatkozás végbemegy) irányában. A kérdések válaszaként kapott három *értelem* (a tartalmi (Gehaltssinn), a vonatkozó (Bezugssinn) és végül a végrehajtó (Vollzugssinn))<sup>464</sup> összessége (Sinnganzheit) pedig egységet alkot. Ennek kifejtésével foglalkozik a fenomenológia. Az értelmek tartalom felé való egyoldalú odafordulása – mely a filozófiatörténet jellemzője volt Heidegger szerint – azonban az explikáció teljességét és helyességét is akadályozza. Ekkor kap szerepet a *formális rámutatás*, amely a fenomenológiai explikáció részeként először a fenomének *vonatkozását* (ahogyan a dolog van) mutatja meg, amivel pedig elkerülhető bármiféle belevetítés, vagy egyoldalú olvasat az értelmezés során. Másodsorban azonban a rámutatás olyan, mint egy figyelmeztetés (Warnung), mint valamilyen ellenállás (Abwehr), vagy megelőző bizonyosság

---

<sup>462</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 63.

<sup>463</sup> Előbbi fenoménmeghatározás kapcsolata a tapasztalat fogalmával nagyon is szembeszökő: a (faktikus) tapasztalat meghatározza a tapasztalendő tevékenységet, amelyen keresztül tapasztal is. Épp ezért is szokták a fenoméneket emberi tapasztalatként is megadni.

<sup>464</sup> Gadamer azt írja, hogy a korai Heideggernél, amikor a „Vollzugssinn”-ről beszélt, akkor azt tulajdonképpen az Arisztotelészhez való visszatérésként kellett érteni, szemben a metafizikai-idealista tradícióval. Hans-Georg Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, Dilthey – Jahrbuch, Bd. 4, 1986-87, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987, 21.



(vorhergehende Sicherung), melynek végrehajtó jellege még szabadon marad. A formális rámutatás előbbi *kettős* értelmét ragadja meg két értelmező is. Kisiel szerint „A »formális rámutatás« a *Lét és időben* az egzisztenciát, 1916-19 között pedig az intencionalitás »alkalmazott fogalmát« jelentette”,<sup>465</sup> míg Fehér M. szerint, „A »formale Anzeige« jellemzője, hogy valamilyen irányba mutat, jelez, figyelmet felhív és terel, nem pedig meghatároz, tárgyat megjelöl vagy kijelöl. [...] A »formale Anzeige« fogalmában a »figyelemfelhívó« jelleg domborodik ki, amely a hermeneutika applikatív mozzanatára utal.”<sup>466</sup> Éppen ez utóbbi jellemző segítheti egy bizonyos viselkedés rámutató, de nem előíró jellegének további értelmezését. Úgy vélem ugyanis, hogy a formális rámutatás tetten érhető a tulajdonképpeni jelenvalólét másokkal való viselkedése során, elébeugró gondozásában, ugyanakkor nem merül fel benne egy diszciplína, vagy egy előírásgyűjtemény, esetleg egy szabályrendszer kialakításának igénye.

A szövegben bemutatott fenomenológiai explikáció (22. §) lépései a következők. Első a *faktikus élettapasztalat alapfenoménjének és történetének* meghatározása (vagyis a tapasztalat tárgy történeti, értelmezés előtti szituációjának, történetiként való meghatározása, a Was kérdés válaszai). Ezt követi a fenomének *történeti szituációjának* értelmezése (a kiemelt szituáció sokoldalúságának kifejezése, a Wie kérdés válasza), az *uralkodó értelem* kifejezése, amelyből a fenoménösszefüggést, végül pedig az *eredeti szemlélődés végbemenését* (Wie kérdés válasza) kell az értelmezés során kiemelni. Imdahl egyébként a formale Anzeige és a „mint-struktúra” összefüggésére hívja fel a figyelmet *A metafizika alapproblémáiban* is. A kapcsolódás alapja értelmezésében a „Hogyan?” kérdés mégpedig úgy, hogy a létező egyrészt mindig *valahogyan*, valamiként érti meg magát, másrészt pedig „A Dasein mint megértő lenni tudás ilyenformán egy hermeneutikai struktúrát is hordoz.”,<sup>467</sup> Ez a beállítódás – mint a létező nyitottságának a helye, amit az élet különböző történéseiből értünk meg – viszont megelőzi az apophantikus-mint struktúrát. Lengyel Zsuzsanna szerint „A tiszta logikai szemléletmód átalakítása a '20-as években Arisztotelész *logosz* fogalmának újraértelmezésén keresztül történik és a *Lét és időben* a megértés »mint«-struktúrájaként teljeseedik ki. Ennek az interpretatív »mint«-nek, mely az emberi megértés

---

<sup>465</sup> KISIEL, *The Genesis...*, i. m., 49. A fogalom ezen tartalmára a következő fejezetben térek ki. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy az értelemösszefüggést alkotó részek, valamint az összefüggés egyoldalúságát megakadályozó, az explikáció részeként értett Anzeige mint heideggeri intencionalitás, túllép Husserl teoretikus módszerén annyiban, hogy nem az elmében képi meg tárgyait, hanem a tapasztalatot vizsgálóként, a világ élő jellegét ragadja meg és értelmezi.

<sup>466</sup> FEHÉR, *Őskeresztény...*, i. m., 12. Ugyanez Kisielnél így hangzik: „a formális rámutatás feladata az, hogy a kifejtés irányát előre megmutassa”, KISIEL, *The Genesis...*, i. m., 165.

<sup>467</sup> IMDAHL, *Das Leben ...*, i. m., 166.

konstitutív mozzanatát alkotja, az a lényege, hogy az ontológiai megismerés számára nem elégséges az *apophantikus logosz*: a kijelentés igazsága. Az igazság helye már nem az időtlen szféraként felfogott tiszta logika birodalma lesz, hanem az igazság időbeli értelmét és jelentését is tudnunk kell belátni, igazolni. Ez a *hermeneutikai logosz*ban történik, melyben az igazság közvetlen megélés tárgya lesz.”<sup>468</sup> A szemlélet tárgya, alapfenoménje a vizsgált előadásban az őskeresztény tapasztalat (23. §).<sup>469</sup> Eszerint először a galatabeliekhez (14—16. §) írt levelet „fejti meg” fenomenológiailag Heidegger. A történeti szituáció az interpretáció első részében meghatározza, hogy Pál harcban áll nemcsak a zsidókkal (Juden), és a keresztény-zsidókkal (Judenchristen), hanem összeütközik egymással a közösségekben a törvény és a hit is. A levélben azonban számolnunk kell Pál személyiségével és saját történetével is, melyet úgy érthetünk meg legjobban, ha előbb általánosan az *Újtestamentum* szellemiségébe – ami az uralkodó értelem – helyezkedünk. Ez után próbálhat az értelmező Pálhoz közelebb kerülni úgy, hogy a fenomenológiai interpretáció hozzáférjen Pál apostoli küldetésének beteljesítéséhez. Majd a thesszalonikiekhez írt levél történeti körülményeinek meghatározása következik: Kr.u. 53-ban írta Pál első misszionárius útján, Korintusban az Új Testamentum legkorábbi dokumentumát. A következő lépésben – a szituáció történeti felderítése után – az értelmező a páli levélírás szituációjának rekapitulálását végzi el, és ebből kérdez rá a vonatkozás és végbemenés hogyanjára. A kérdés az, hogy milyen volt Pál viszonya a környezetével (melynek kapcsolata van a szituációban résztvevők egymásra vonatkozásával - Bezugssinn), valamint időnként a kérdező beleérzése (Einfühlung, ld. 22. §) szerinti döntéseket is igényel a kifejtés (pl. hogy egy adott helyzetben mi lehet fontos).<sup>470</sup> Ezzel a magatartással nem egy ideális elméleti konstrukciót (theoretischen Konstruktion), hanem az abszolút-történeti eredetiségét (die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen) célozza meg a fenomenológus.

---

<sup>468</sup> LENGYEL, *A végesség... i.m.*, 115.

<sup>469</sup> Gadamer visszaemlékezése szerint „Amit Heidegger Arisztotelészben önkéntelenül s meglehetősen erőteljesen keresett, s végül nem úgy talált meg, ahogyan kereste, sokkal inkább Pál, vagy az Ó Testamentum volt, mintsem Arisztotelész.”, GADAMER, *Erinnerungen... i. m.*, 23.

<sup>470</sup> Heidegger is belátja, hogy módszertani nehézségbe ütközik, amikor pl. Páli szituációba helyezkedést várja el, hiszen, ahogy mondja egyáltalán nem ismerhettük a környezetét. „Ez a kifogás abból a gondolatból fakad, hogy ami egy szituációban objektíven, elsődlegesen adott, abban bele kell magunkat élni. De Pál környezetének meghatározása esetén a személyiségéből kiindulva kell, hogy kérdezzük önmagunkat arról, hogy vajon a környezete egyáltalán fontos volt-e számára. A »beleélés«-probléma többnyire az ismeretelmélethez tartozik és ezért saját okát hibázza el.”, HEIDEGGER, *Einleitung... i. m.*, 88.

„A fordulat a tárgy történeti összefüggésből a végrehajtástörténeti szituációig, magából az (értelmek) összefüggéséből ered, amelyet a faktikus élettapasztalatban lehet kimutatni.”<sup>471</sup>

A vallásfenomenológiai előadások jelentőségét már jeleztem. Fontos ezt még kiegészíteni azzal az érdekes felvetéssel, melyet Fehér tanulmányában olvashatunk. Szerinte a vallásos élet heideggeri vizsgálatának egyik (belátható) oka az, hogy mivel a vallásos élet arra példa, hogyan él valaki aki hisz Istenben, s ezáltal élete jellemzői egyben koncentráltabb, komplexebb formában ragadhatóak meg, ez már magyarázat lehet a tapasztalat vizsgálatára. „A keresztény életet az egyé-válás jellemzi. A keresztény élettapasztalatot megélt ember saját létét a változásnak – vagyis a korábbi (bűnös, ateista) szükségtelessé vált állapotának és az új életre születésnek – köszönheti. [...] az újjászületés – ami a létezésben történő teljes változás – teljesen konstitutív a keresztény élettapasztalatban.”<sup>472</sup> Azonban arra, hogy miért lenne a vallásos élet a faktikus élet paradigmája, arra az előbbieket nem adnak választ. Ha arra gondolunk viszont, hogy az életet mindent felölelő természetével nem könnyű megragadni anélkül, hogy részrehajlóan ne csak bizonyos részeit vennénk, belátható, hogy az élet akár elegendő lehet önmaga számára.<sup>473</sup> Egy olyan tapasztalatot érdemes tehát találni (ha lehetséges), melyben ez a karakterjegy szerepel. Fehér szerint pedig a vallásos életben megvan az élet önmagának elegendő karaktere, mégpedig az Istennel való egyé váláskor. Fehér értelmezésében a mélyen átélt vallásos életben először az Istennel való egyé válás (having become one), egyfajta újjászületés tapasztalata történik meg, mely egyben leválás is a korábbi bűnös állapotról és megelégedés, betöltődés is a jelen állapotával.<sup>474</sup> Olyan váltás ez, amelyben az ember tudatossá lesz magáról, és arról, hogy olyan létezővé vált, amilyen valójában már mindig is volt. Az egyé-válás elválaszthatatlan része a vallásosan létező ember jelenének és jövőjének. Mivel az egyé-válás felöleli a múltat, melyet az Isten színe előtti – jelenben,

---

<sup>471</sup> *Uo.*, 90. Legnagyobb különbség a két történeti meghatározás között, hogy az tárgy történeti vizsgálatban az interpretáló nincs a folyamatban értelmezve mondja Kisiel. Ld, i. m., 179. Erre utal a korábban már említett applikáció mozzanata is.

<sup>472</sup> FEHÉR M., *Religion, ..., i. m.*, 15.

<sup>473</sup> Imdahl szerint, előzőekhez hasonlóan, az élet önmagában való elégedettsége (Selbstgenügsamkeit des Lebens an sich) Heideggernél nem a különös pillanatok jellemzője, hanem épp akkor tapasztalható, amikor az élet a maga mindennapiságában értelmezi önmagát. Azonban ez egy általános értelem. Ha azonban a Tartalmi, Vonatkozási, és Beteljesítő értelmeket ős-strukturaként vesszük, az maga bontja fel az élet önmagával elégedettségét, a kifejezését és a jelentésségét. Ebből ered az „életnek magában és magáért valósága”, Vö., IMDAHL, *Das Leben ..., i. m.* 116. „Leben-an-und-für-sich”. Sheehan szerint a faktikus élet „önmagában közömbös és elegendő”, Vö. SHEEHAN, *Heidegger's ..., i. m.*, 316. karakterét említi. („indifferent and self-sufficient in itself”)

<sup>474</sup> Összekapcsolható ez a leírás a *Fenomenológia és teológia* azon elképzelésével, miszerint a teológiának azért van szüksége a fenomenológiára, mert a hitben újjászülető keresztény ember elmúlt bűnös élete is részét képezi az újjászületettnak.

majd a küszöbön álló jövőben – állás követ, ezzel a tapasztalat történeti (idői) karakterrel bír. Miután pedig tudatossággal (értelmezésekkel, önmegértéssel) is jár, így a keresztény élettapasztalatról állítható, hogy az életet a maga faktikusságában tapasztalja, hogy (maga a) faktikus élettapasztalat. A tapasztalatot átélő jelenvalólet pedig maga az időiség, a faktikus teljesség. Ezzel tehát választ kapunk arra, hogy a vallási élet miért a faktikus élet paradigmája. Ide tartozik a megjegyzés, hogy az idő kairológikus, pillanatban megmutatkozó komplexitásának véleményem szerint legékesebb bizonyítéka maga a keresztény kultúrákra jellemző időszámítás, annak Krisztus születése előttre és utánra tagolása, s ezzel Jézus születése pillanatának magának óriási jelentőségűvé növelése.

Fehér gondolatmenete szerint azonban félreértésünk nem lehet, hiszen „ahogyan Heidegger érti az életet (a vallásit is), az teljesen evilági. Olyan, mint örök élet vagy a lélek halhatatlansága nem lesz kérdéssé nála. Az élet már mindig faktikus élet, fakticitás”.<sup>475</sup> Előbbiekhez annyit lehet hozzáfűzni, hogy az igazi, mélyen átélt vallásosság *mellett* az élet időiségének megtapasztalása a nem keresztény ember létének is lehetősége, mégpedig a *Lét és időben* levezetett szorongás, halál és lelkiismeret fenomének kapcsán. Heidegger gondolkodásának kereszténységhez kapcsolódó, s ahhoz folyamatosan visszatérő jellegét – mely még egyszer kiemelem a főmű idején nem volt jellemző – az értelmező Kisiel is hangsúlyozza a vallási fenomenológiai mű írásának idején. „Heidegger személyes pátosza saját keresztény fakticitása iránt tisztán kivehető. Egy évvel később azonban »a filozófiában őshonos ateizmusnak« nevezett, radikális kérdés (»szkepszis») pátosza által fémjelzett új fázis győz, különösen a keresztény »világnézet« felett. Évekkel később a kör bezárul, amikor ugyanazt a pátosszal teli „ateizmust» vagy »szkepszist«, ami a fenomenológiailag tisztázni kívánt dolog sajátos természetében rejlik, a »gondolkodás pietizmusának« nevezi.”<sup>476</sup> Mindezek összegzéseként úgy vélem, hogy metafizika-redukciót alkalmazó programjával összhangban azért fordult vissza már ekkor egészen az őskeresztény gyökerekig Heidegger, hogy elkerülje a fogalmi ráépülések torzító hatásait (gondoljunk itt a harnacki tézisre a teológia hellenizálódásáról). Ezért lehet arról szó, hogy bár – ahogyan már korábban is jeleztem –, Heidegger jól ismerte Kierkegaard munkáját a szorongásról, az ebben megfogalmazott, őskeresztény tapasztalathoz hasonló időtapasztalatra azonban mégsem tért ki. Ahogyan Lengyel Zsuzsanna felhívja rá a figyelmet: Kierkegaard-nál „az egzisztencia számára a pillanatnak azért van döntő jelentősége, mert éppenséggel benne

---

<sup>475</sup> FEHÉR M., *Religion,...*, i. m., 14.

<sup>476</sup> KISIEL, *The Genesis...*, i. m., 80.

megy végbe az időnek az örökkévalósághoz való viszonya. [...] Heidegger számára az említett gondolati háttér jól ismert, mégis inkább Pál apostol felől teszi láthatóvá az élet időbeliségét és jut el odáig, hogy a *kairosz* az élet végső dolgairól (az *eszkatonról*) való döntés pillanata, amely a gondolkodás számára felfoghatatlan.”<sup>477</sup>

A fenomenológiai explikáció és a formális rámutatás kontextuson belüli értelmezése után érdemes az emberi tapasztalatokra alkalmazhatóságukat a lelkiismeret fenoménjén is bemutatni, és *értelemösszefüggését* meghatározni. (S ezzel az egyén és a mások közötti kapcsolat mivoltára, hogyanjára és vonatkozására is fényt deríteni). A fenoménről tudjuk, hogy a tulajdonképpeni jelenvalólet jellemzője, melynek hívása során saját magunk megvalósítására szólítjuk fel saját magunkat. Mivel azonban az emberi létben sem az emberi önmagára, sem a másokra való vonatkozás (*Bezugssinn*) nem zárható ki a mindennapokból, hiszen világba vetettként az ember nem áll önmagában, ebből az következik, hogy a faktikus lét szituációit egymagában *sehogyan* sem tudja alakítani.<sup>478</sup> Elhatározottan azonban, eme létsajátosságok miatt felelősséggel tartozik magáért és *társaiért* is. Ez alapján mondhatja azt magának, hogy legyen önmaga és gondoskodva mondhatja a másoknak, hogy ő is legyen az. Ezzel pedig egy lehetséges, de semmiképpen nem tradicionális módon elképzelt etika kiindulópontja válik felmutathatóvá a tulajdonképpeni jelenvalólet cselekedeteinek végrehajtása során a világban, melyben él.<sup>479</sup>

#### 4. 3. A formális rámutatás mint intencionalitás

Ahogy már említettem, a formális rámutatás fogalma az 1919-1930-ig terjedő időszakban visszatérő motívuma volt a heideggeri előadásoknak. Előfordult a *Lét és időben* és egyéb kötetekben is, például a *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*<sup>480</sup> kötetben, ahogyan az alcím is mutatja, a rámutatás alkalmazását a fenomenológiai

---

<sup>477</sup> LENGYEL, *A végesség...*, i.m., 111.

<sup>478</sup> Ahogy Luckner mondja, „Nincs Dasein másokkal együttes lét (Mitsein mit Anderen), a más Daseinek nélkül (Mít-dasein).”, LUCKNER, *Martin Heidegger...*, i. m., 57.

<sup>479</sup> Olafson erről az együttlétről (Mitsein) említi, hogy az egyén létszerkezetének része a másik, míg a másoknak az egyén. A közös világ (Mitwelt) eszerint felfogásunkat alapvetően befolyásolja.

<sup>480</sup> Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der Hermeneutischen Situation)*, (GA 62), Frankfurt, Klostermann, 2005.

explicáció, vagyis a hermeneutikai szituáció jelzésként, valamint a kifejtés kritikai fázisának részeként,<sup>481</sup> direktívaként<sup>482</sup>, egyszóval mindig egy, a kifejtést megelőző, annak értelmét összegző utolsó motívumként. Éppen így van ez *A metafizika alapfogalmai* című kötetben is, ahol szintén az értelmezéshez kapcsolódóan olvashatunk a filozófiai fogalmak formális jelzéséről.<sup>483</sup>

A fogalom gyakori előfordulását azzal magyarázza Kisiel, hogy a formális rámutatás nem pusztán egyfajta „jellemzője” a fenomenológiai explicációnak, ugyanis a rámutatás „a hermeneutikai fenomenológiának magának a szükségszerű része és »próbaköve« [...] mely nem kevésbé fontos, mint a megélt idő kairológikus jellegének felfedezése”.<sup>484</sup> Kisiel történeti áttekintésében azt említi, hogy Duns Scotust skolaszticizmusa ellenére épp azért választotta Heidegger habilitációjának témájául 1915-ben, „mert megfelelőbb közelséget talált a valódi élethez, annak sokoldalúságához és lehetőségeihez, mint elődei”.<sup>485</sup> Arisztotelész kategóriáinak Scotus-féle értelmezéséből származó tanulság a fiatal, útját kereső filozófus számára épp az volt, hogy a kategóriális fogalmi ellentétek között, a lét(ezők) rendjének (order of beings), a robusztus valóságnak, vagy ahogyan később Heidegger nevezi, a történelemnek is megtalálható egy olyan aktív szemléleti módja, ami nem a tudatosság fogalmaiból vizsgálható. Jobban megnézve ugyanis a fakticitás, vagy a történelem a valóság olyan területei, melyek nem bizonyíthatóak, hanem „csak” felmutathatóak. De olyanként, melyek teória előttiként, nem reflexió által megragadhatóan vannak valahogyan.<sup>486</sup> A kortársakkal, például Laskkal, való nézetkülönbségből eredő belátása az volt, hogy az empirikus valóságnak is kell, hogy legyenek kategóriái, vagy formái, hogyha a tudás számára adódnak. Ha belátható tehát, hogy ténylegesen vannak olyan előzetes, teóriát megelőző kategóriák, vagy formák, melyek a tapasztalatban úgy adódnak ahogyan vannak, vagyis még mielőtt tudásunk lenne róluk, akkor ez a „valóságot

---

<sup>481</sup> Uo., 22 §. b pont. „Welches ist die für die Erstreckung der folgende Auslegung genügende formale Anzeige des Phänomens »Kritik«?”, 7., 183.

<sup>482</sup> Uo., 274.

<sup>483</sup> HEIDEGGER, *A metafizika ...*, i. m., 70—72. §.

<sup>484</sup> KISIEL, *The Genesis...*, i. m., 152. Ahogyan már utaltam rá, a formális rámutatás Kisiel szerint „olyan »nyitott« módszertani fogalom, mely a fenoménre mutat, annak kifejtését előítélet nélkül viszi végbe, vagyis anélkül, hogy különböző álláspontok vagy területi határok közé zuhanna. A »formális rámutatás« a *Lét és időben* az »egzisztenciát«, 1916—19 között pedig az intencionalitás »operatív fogalmát« jelentette.”, Uo., 49.

<sup>485</sup> KISIEL, *The Genesis...*, i. m. 20. Vö. Uo., 27.

<sup>486</sup> Vö. KISIEL, *The Genesis...*, i. m., 31. Kisiel is azon a véleményen van, hogy Heidegger már a habilitációs írástól kezdve próbálta mesterei nézeteit összefogva saját véleményét kialakítani. Erre például hozza a neokantiánus Emil Laskkal való vitát, melynek hatása a *konstitutív* és a *reflexív kategóriák* KNS-sémában való megjelenése kapcsán, a fakticitás és a rámutatás kialakításában bír jelentőséggel Heideggernél. A konstitutív kategória a valóság területeinek megkülönböztetésében, a reflexív pedig az egyesítésükben játszik szerepet. Az általános itt a lét, a formált pedig a létező. Vö. Uo., 26., 36.

jellemző adottság<sup>487</sup> nem lehet más, mint az a *forma*, ahogyan a dolog maga van. Innentől kezdve pedig a kérdés az, hogyan lehet eljutni ehhez a formához filozófiailag, vagyis fenomenológiailag.<sup>488</sup>

Kisiel szerint, a fogalom fontosságát előbbieken túl abban is láthatjuk, hogy kimutatható a kapcsolat közte és a háború utáni első és kényszerűen rövid szemeszteren vázolt KNS-séma (Kriegsnotesemester) között.<sup>489</sup> A KNS-séma a korai hatások szintéziseként és a későbbi gondolati érés kiemelkedő fontosságú elgondolásaként, megvilágító erejűen vázolja a filozófiai fogalmak egymáshoz való viszonyát. Eszerint a *pre-teoretikus* és a *mellette* álló, vele egy szinten levő *teoretikus* felosztásban is, a „dolgok” két részre bonthatóak. Az elsőben a *pre-világi*, elsődleges ös-valami és a világgal-telített eredendő *életvilág* (fakitcitás), míg a második kategóriában (mely a módszertannal foglalkozik) a *formális-logikai tárgyszerűségek* mellett a *tárgy-típusú „dolgok”* vannak. (A teoretikus részeként találhatjuk tehát a formális rámutatás kiinduló magját.) A KNS-séma fontossága óriási, hiszen a tudományok, a *teória elsődlegessége* helyett a filozófiai fogalmak terében a teóriát megelőző „dolgok” is helyet kapnak. Ez a felosztás az életnek mint vizsgálati „anyagnak” pedig igazából alapjául szolgál. Úgy vélem, hogy a felvázolt gondolkodói irány nagyon is konzisztensen felel meg egy olyan filozófiának/fenomenológiának, amely nem teoretikus és nem is világnézet, hanem erősen a valósághoz kötött, és amely filozófiai elgondolásnak ezen a valóságon belül kell megoldást találni a dolgokhoz való hozzáféréshez. A kiindulópont ugyanis továbbra is a *Lét és időben* olvasott „Vissza a dolgokhoz!” gondolat, mégpedig természetesen úgy, ahogyan azok vannak, vagyis pl. az elme konstrukciói, és belevetítése nélkül.<sup>490</sup>

A formális rámutatás/intencionalitás Heidegger korai filozófiájában tehát azt jelentette, hogy *vannak* a dolgok (a valóság különböző szinterei), melyekhez alapvető formális adottságuk<sup>491</sup> révén hozzá is lehet jutni. Mivel a dolgoknak van formájuk és

---

<sup>487</sup> KISIEL, *The Genesis ...*, i. m., 41.

<sup>488</sup> Az előbbi általánosítás és univerzalizálásból/formalizálásból származó eredmény pont az volt, hogy a formális mint kategória megelőzi előbbi kettőt, vagyis a dolgok formája teóriát megelőzően adott.

<sup>489</sup> Az előadás kötetének a címe: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57. kötet), az előadás címe pedig: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. A KNS-sémát a dolgozat 2. számú kiegészítő melléklete mutatja be.

<sup>490</sup> Annyi állapítható itt meg, hogy a kezdeti évek látszólagos többfelé irányulása a görög filozófia, a skolasztika, a neokantiánusok, vagy a fenomenológia felé ebből a tágabb perspektívából nézve valójában csak a kérdésekre választ kereső, nyugtalan elme egyáltalán nem véletlenszerű kutatási irányai voltak. Elődeitől, és kortársaitól is sokat merített Heidegger, ám a problémakörből mindig válaszokat adva lépett tovább. Az intencionalitás/formális rámutatás kérdése így nemcsak, hogy igen nagy jelentőségű, hanem előbbi irányvonalak szintéziséből fakad.

<sup>491</sup> Kisielnél „givenness of matter”, KISIEL, Heidegger..., i. m., 41.

anyaguk is, a velük való találkozáskor létrejöhet a faktikus „tapasztalat, ami meghatározza 1. a tapasztalendő tevékenységet, 2, melyen keresztül tapasztal.”<sup>492</sup> De hogyan kapcsolhatjuk össze a meglévő dolgokat, illetve a róluk való tapasztalatunkat krédezhethük.<sup>493</sup> Mint tudjuk a filozófia egyik nagy kérdése éppen ez, vagyis az intencionalitás, a tárgyra vonatkozás hogyanja. Hogy milyen ez a vonatkozás Heideggernél, az az előbbiekből egyre inkább körvonalazódni látszik. Vajon segítségül veszi a husserli kategoriális intuíciót? A kérdés jogos, hiszen az érlelődő heideggeri kritika felől nézve a husserli szempontot, a világ már nem objektív. Kérdése, hogy végső soron „Mi ez a tapasztalat?”, már a tiszta egóé és nem az egyéné. Az én ugyanis már eleve a tapasztalatban áll, vagyis nem azt kérdezi, hogy „Mi ez a tapasztalat?”, hanem azt, hogy hogyan viszonyul hozzá, hogyan hajtja végre. Nem fehér, téglalap alakú, csíkos, hajtható, papírból készült összefűzött lapok összességét látom, hanem a gépem melletti füzetet, amibe írok. A már (meg)formált világban élve, a dolgokhoz környezetünk saját megtapasztalása által juthatunk, s értelmezhetjük őket. Erről az értelmezésről írja Kisiel, hogy „A jelentés sajátos gyümölcse a forma és a dolog együttesének.”<sup>494</sup> Ennek a jelentésnek a megadása persze nem a dolgok teoretikus tartalommal való bővítését, vagy egy korábbi fogalmiság ráolvasását jelenti, mert ez nem lenne előbbiekkal konzekvens elgondolás, hiszen Heideggert úgy érdeklik a dolgok, ahogyan vannak. Az intencionalitás következő, s egyben végső fázisához Kisiel szerint épp egy negatív vélemény kapcsán érkezett el Heidegger. A fenomenológiával kapcsolatban megfogalmazott Natorp-érvekkel szembeni gondolatok segítségével építette ki ugyanis végül a formális rámutatás és a hermeneutikai-fenomenológia későbbiekben alkalmazott változatát. Az (ellen)érvelés röviden a következő: Natorp szerint egyrészt azért volt problémás a fenomenológiai intuíció fogalma, mert ha az a tapasztalás folyamatából kiragadja a tapasztalatot, akkor ezzel a tapasztalat már „nem megélt, hanem vizsgált”.<sup>495</sup> Másrészt pedig problémát jelent az is, hogy ha a fenomenológia leíró módszere fogalmakat használ, akkor a közvetlenül tapasztalt dolog már fogalmakon át közvetítődik, és ez nem a dolgokhoz magukhoz tartozó jellemző. Heidegger válasza az első problémára egy olyan hozzáférési mód megadása, ami nem intuitív és nem is a tapasztalattól elidegenítő, és egyben a második problémára is válasz. Ez pedig a *megértés*, vagyis egyfajta eredendő

---

<sup>492</sup> HEIDEGGER, *Einleitung ...*, i. m., 9.

<sup>493</sup> Eddig annyit tudhattunk meg a formális rámutatásról, hogy a (filozófiai) fogalom a hermeneutikai fenomenológia szükségszerű részeként a kifejtés olyan módszertani elemeként tételezett, mely a vizsgálni kívánt fenomént úgy mutatja fel, hogy nem tesz hozzá előre gyártott világnézeteket, vagy az elmében már meglévő kiegészítéseket. A formális rámutatás tehát olyan viszonyulás a vizsgálati tárgyhoz, ami a szubjektum segítségével történik ugyan, de nem szubjektív, hanem erősen a tárgyhoz kötődik.

<sup>494</sup> Vö. KISIEL, *The Genesis ...*, i. m., 34.

<sup>495</sup> „no longer lived but looked at”, *Uo.*, 48.



önmegértése annak amiben vagyunk, amit a fenomenológia inkább csak megismétel, mégpedig egy fogalmakat megelőző, spontán hozzáférésekből, mely nem igényli a fogalmi absztrakciókat, hanem önmaga tapasztalatát képes eltárgyasítás nélkül megadni (ilyen volt az előbbi füzet példa). A minket körbevevő dolgok és a világ eredendő, tapasztalatba ágyazott *megértése* tehát a kulcs a heideggeri fenomenológia dolgokhoz való hozzáférésehez.

A heideggeri intencionalitás-kérdés megoldása tehát a következő: a tapasztalt dolgok adott, teóriát megelőző formájuk miatt megragadhatóak, megtapasztalhatóak; a tapasztalathoz való hozzáférésünk pedig alapvető, világot megértő emberi beállítottságunk miatt adódik a számunkra. Ebben a helyzetben megértésünk nem teóriára támaszkodó, hanem tapasztalatot leíró, pl. a füzet kapcsán *előbb* beláthattuk használatának teóriát megelőző megértését. Az pedig, hogy hogyan kapcsolódunk a minket körbevevő dolgokhoz összefüggésben áll azzal, hogy hogyan írjuk le ezeket a dolgokat. Erre vonatkozott a fenomenológiai-hermeneutikai formális rámutatás fogalma, melynek legrészletesebb említését a *Phänomenologie des Religiösen Lebens* című írás kapcsán már megtettem. Erre vonatkozóan Lengyel Zsuzsa megállapítása az, hogy „Azok a fogalmak hermeneutikai jellegűek, amelyek saját értelmezés véghezvitelére szólítanak fel, a megértőtől megkövetelik az elsajátítás önmaga általi véghezvitelét, melyet maguk a fogalmak már nem tartalmaznak, hanem ezekre csak felhívják a figyelmet. [...] A hermeneutikai fogalmak révén a megértés-értelmezés nemhogy nem fejeződik be, hanem most kezdődik igazán [...] e fogalmaknak a saját életvilágunkon belül is értelmet kell nyernie.”<sup>496</sup>

Az előbbieken arra világítottam rá, hogy a faktikus élettapasztalat fenomenológiai explikációja nagy fontosságú a történetiség, az idő, az értelmezés, az intencionalitás és interszubsztivitás szempontjából is. Mivel a formális rámutatás a fenomenológia részeként értelmezendő, a fenomenológiát űző filozófus, vagy filozofáló ember találhat választ a mások iránti gondozás mozgatórugójára. Heideggernél a fenomenológia a filozófia vizsgálati módszere,<sup>497</sup> a filozófia eredete pedig a faktikus életben van. Azonban a faktikus életre hanyatlott jelenvalólétnek egy lényegi *visszatérésre, visszafordulásra* van szüksége,

---

<sup>496</sup> LENGYEL, *A végesség ...*, i. m., 114.

<sup>497</sup> Erről pl. a *Lét és idő Bevezetésében*, valamint egy másik 1927-es írásában is állást foglal: „a »fenomenológia« kifejezés az általában vett tudományos filozófia módszerének megnevezése.” HEIDEGGER, *A fenomenológia ...*, i. m., 13.

hogy filozófiát művelhessen.<sup>498</sup> Ezt a visszatérést támogatja és folyamatos felszólításával tartja ébren a formális felszólítás. Ahogyan Heidegger írja: „Ennek az óvintézkedésnek a szükségessége a faktikus élettapasztalat hanyatló tendenciájából adódik, amely folyamatosan az eltárgyasulásba való süllyedéssel fenyeget, és amelyből mégis ki kell emelnünk a fenomént.”<sup>499</sup> A formális felszólítás tehát *fenomenológiai egységként*, a *jelenvalólétet hanyatló léttendenciájából kiemelő felszólításként* és *egy adott helyzetben való figyelmeztetésként* is működik. Ezzel pedig a tulajdonképpeni létező felelősségteljes viselkedése további értelmezési irányt kap, mivel olyan kérdezői módot eredményez, amely a faktikus léthez vezette vissza a filozófiát. A faktikus léthez visszaforduló filozófia/fundamentálonológia pedig a jelenvalólét eredendő területén vizsgálódhat tovább.<sup>500</sup> Sheehan szerint ez a visszafordulás, vagy „visszalépés a faktikus élettapasztalathoz a filozófia teljes átalakítását maga után vonja (*eine völlige Umwandlung der Philosophie*). Heidegger megkülönböztetésében ez az átalakítás eltér a husserli fenomenológia által megkívánt pusztán nézőpontváltástól (*Blickwendung*). Heidegger már 1920-ban a későbbi »fordulatra«, (*Kehre*) gondolt. [...] ez nem a 30-as évek nyelvi vagy megközelítésbeli fordulatát jelentette. Sokkal inkább, a láthatóan már a kezdetektől filozófiájába épült elfordulást jelentett minden olyan filozófiától, amely a szilárd emberi szubjektum és a lét mint szilárd jelenlét korrelációját vizsgálta, a semmit is megtapasztaló faktikus élettapasztalathoz (privatív hiány), melyben a dolgok jelentéstartóvá váltak a jelenlevő-hiány eseményében.”<sup>501</sup>

Heidegger korai útkeresése, a többféle gondolkodói hatás szintetizálása tehát már az 1920-as években komoly eredményekhez vezetett. A KNS-séma bevezetésével annak lehetőségét vázolta, hogy a teória előtti gondolkodásnak is helye van a filozófiában, ezzel pedig a faktikus élet vizsgálatát tette lehetővé. A faktikus élet pedig azért nagyon fontos, mert belőle indul és hozzá tér vissza a filozófia, ami az élet tapasztalati fenomenjeinek vizsgálatát jelenti (a hozzá való visszatérés szituációja pedig, a tulajdonképpeni ember választási- és létlehetőségeire hívja fel a figyelmet). Hogy mindezek mellett milyen lehet a dolgokhoz, a világhoz való hozzáférés módszere, abban ad segítséget a heideggeri intencionalitás, vagyis formális rámutatás fogalma, ami a tapasztalat

---

<sup>498</sup> „Addig fáradoztak a filozófusok, amíg a faktikus élettapasztalat semmitmondóvá vált, bár épp belőle fakad a filozofálás. Ennek így egy mindenképpen lényegi Fordulattal kell ismét visszatérnie.”, HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 15.

<sup>499</sup> *Uo.*, 64.

<sup>500</sup> Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. Klaus HELD, Frankfurt, Klostermann, 1978 (GA 26), 196–199.

<sup>501</sup> SHEEHAN, *Heidegger's ...*, i. m., 316.

értelemösszefüggésének megragadása mellett annak tárgyhoz ragaszkodó, egyoldalúság-mentes karakterét is biztosítja. Mindezek után megállapításom az, hogy a fenomenológiai explikáció formálisan rámutató jellegének felismerése abban lehet az ember segítségére, hogy bizonyos helyzetekben, cselekvési szituációkban megállásra, mérlegelésre és döntésre késztessek. A heideggeri filozófiában megtalált szempontok pedig tovább erősítik elgondolásomat, miszerint a mások iránti felelős viselkedésünk alapjai megtalálhatók a korai Heideggernél.

## 5. Metontológia, avagy Heidegger etikai megfontolásai<sup>502</sup>

Dolgozatom ezen fejezete Heidegger etikájának helyére mutat rá korai filozófiájában. Ennek szükségessége eddigi megállapításaim tükrében alapvető, nélküle ugyanis vizsgálatomnak nem lenne szilárd támasza, s pusztán hipotézisként állnának itt nézeteim. Úgy tűnik azonban, hogy Heidegger maga is kijelölte az etika helyét gondolkodásában. A további összefüggések felrajzolása előtt összefoglalásként említem, hogy a korábbi fejezetekben azt mutattam be milyen *ellenérvek*be ütközik Heidegger gondolkodásában a diszciplinaritás, milyen alapvető emberi tapasztalatot feltáró *fenomén*ek *megléte* mutat rá mégis a másokat is figyelembe vevő felelősség fennállására az emberi viselkedésben, s hogy ennek a viselkedésnek a kivitelezése milyen *módon* valósulhat meg. Hogy előbbieket támasza a heideggeri architektonikai rendszerben tehát mégis fellelhető, valójában meglepő fordulat, az eddigiekből ugyanis az látszott, hogy a filozófiai etika megléte egyáltalán nem egyértelmű a filozófusnál. Épp ezért nem véletlen az sem, hogy az értelmezők többsége általában amellet érvel, hogy Heidegger nem foglalkozott az emberi magatartás hogyanját szabályozó kérdésekkel. Ahogyan már utaltam rá, számos látszólagosan kifejtetlen kijelentése azonban épp az ellenkező irányba tereli a vizsgálódást.

Egy lehetséges magatartásrendszer, másokat is figyelembe vevő viselkedés, egy filozófiai, fenomenológiai *etika* – mely persze nem előíró parancsokban gondolkodik, hanem az adott pillanatban választható, a helyzet értelmezésének teret adó szabad döntések meghozatalára készlet – gyökereiről, vagy mozgatórugóiról többet tudhatunk meg, ha a (tulajdonképpen) jelenvaló léttel való kapcsolatát tovább vizsgáljuk. Iránymutató itt az ontológiai differencia kérdése, mely már a *Lét és idő*ben is jelzett különbség a *létező* és a *lét* között. Eszerint az ember *ontikusan* kitüntetett, hiszen egészen egyszerűen v a n és egyben reflektálni tud létére. Ezzel ő az egyetlen olyan létező, aki magáról a létről tehet megállapításokat, s ezzel *ontológiailag* is elsődleges. Ugyanakkor éppen a létező és a lét közötti *differencia* az, amely magához a léthez való hozzáférést, az arról való bármiféle tudást lehetővé teszi, mintegy kilépésként értelmezve a létezőt, mely így egy bizonyos távolságból vizsgálhatja a létet. A hozzáférésünk azonban a léthez korlátozott. Erről a 26-os

---

<sup>502</sup> A fejezet megállapításait a 26-os kötetre alapozom, melyben a metontológia fogalma is megjelenik, s ami 1928-ban, még Marburgban született. A gondolkodói korszak felosztásának sajátosságait, miszerint a korszakhatárok akár értelmezőnként is eltérhetnek, illetve árnyaltabbak lehetnek, már említettem dolgozatom elején. Mivel azonban az előadássorozat fogalmisága és időbeli közelsége miatt is erősen kapcsolódik a *Lét és idő*höz, így ugyanahhoz a korszakhoz tartozónak gondolom.

kötetben megjelenő megjegyzés így szól: „Lét akkor adódik eredendően és magában valóan, ha a meglévő létező ezt megközelíthetővé teszi. Erre a létezőre vonatkozóan a magában való lét azonban nem válhat kérdés tárgyává. Mi mindig csak a létezőket ismerjük meg, de sohasem a létező létet.”<sup>503</sup> Érthetőbbé teszi előbbieket a szövegben közvetlenül az idézet előtt álló három heideggeri tézis. Ezek szerint: 1. a létező maga a létezőben van [...], 2. a lét nem „van”, hanem csak akkor *adódik*, ha a jelenvalólét egzisztál [...]; 3. csak ha az egzisztáló jelenvalólét maga létként *adódik*, lehet képes a létező magát kifejezésre juttatni, és ezzel érthető meg az első tézis.”<sup>504</sup> Három fogalom jelenik meg itt: a „vanság”, az „adódás” és az „egzisztálás”. Ezek közül utóbbi hozható direkt kapcsolatba a léttel, valamint az adódás és a vanság állapotainak is a kiindulópontjaként jelenik meg. Úgy vélem, hogy ez a három szint megjelenik az emberi létezés során is. A nem-tulajdonképpeni létező csak úgy *van*, hiszen megjelenése éppúgy *adódik*, mint a tulajdonképpeni létező *egzisztálása*, vagyis szorosabb kapcsolata a léttel. A nehézség ebben persze az, hogy az ember nem csak ilyen, vagy olyan, hanem ilyen is és olyan is, vagyis inkonzisztenciája miatt járja át a léttel való kapcsolat minden formája. Ezen a ponton viszont érdemes visszaemlékeznünk arra, hogy a *Lét és idő* egzisztenciális analízise *előzetes* és *részleges*, szerzője szerint ugyanis „Nem törekedhet arra, hogy a jelenvalólét teljes ontológiáját nyújtsa, melyet persze feltétlenül fel kell építenünk, ha olyasvalamit, mint a »filozófiai« antropológia, filozófiailag megfelelő alapra kívánunk helyezni. [...] A horizont hozzáférhetővé tételét a legeredendőbb létértelmezés számára inkább csak elő kell készítenie. S ha ez már megvalósult, csak akkor kell majd a jelenvalólét előkészítő analitikáját egy magasabb szintű és tulajdonképpeni ontológia alapján megismételni.”<sup>505</sup> A helyzet itt tehát elég összetett, hiszen egyrészt a *Lét és idő* részlegesen készült el (melyet azonban később a Kant-könyv és Descartes-kritika miatt, a 20-as évek elején Arisztotelész filozófiájának értelmezésével töltött szemeszterek miatt, valamint *A fenomenológia alapproblémáinak* idővel kapcsolatos vizsgálódásai miatt azért árnyaltabban gondolhatunk el), valamint az is igaz, hogy Heidegger alapművében az emberi létező létének értelmét az időben konkretizálva meg is adja. Épp előbbi támpontok miatt lehet mégis a továbbgondolkodásnak támaszokat keresnie és találnia a korai gondolkodói szakaszban. Ezért érdemes felfigyelni a *Lét és idő* *utolsó* oldalain megjelenített

---

<sup>503</sup> Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. Klaus HELD, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1978, 195. (GA 26)

<sup>504</sup> *Uo.*

<sup>505</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, *i. m.*, 33 (SZ 17). Érdemes itt megjegyezni, hogy Heidegger szerint az emberi létezés az egzisztálás, míg az állatok nem egzisztálnak, hanem élnek, a kövek pedig rendelkezésre állnak. Az egzisztencia jellemzője pedig a létnél lét (Sein-bei). Vö., HEIDEGGER, *Metaphysische ...*, *i. m.*, 159.

termékeny kapcsolatra, vagyis a fundamentálonológia és a jelenvalólét létre vonatkozó kérdésre.<sup>506</sup> Az érvelés szerint, mivel a jelenvalólét már eleve preontológiai létmegértésben éli életét, így az ontológia kiindulópontja (melyből a többi tudományok ontológiája is származhat) a jelenvalólét létének analiziséből (a pre-ontológiai megértésre támaszkodva) mégis kifejthető.

Ennek a gondolatmenetnek a folytatásaként értelmezem a *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*<sup>507</sup> című előadást. Az 1928-as nyári szemesztert Heidegger még Marburgban tartotta, így *Lét és időhöz* való időbeli közelségének szembetűnő voltát érdemes szem előtt tartani. Emellett nem szabad megfeledkezni arról sem az értelmezés során, hogy mennyire épít az előadás szövege a korai főmű és a korszak fogalmiságára. Ennek figyelembevételével az látható, hogy az írásban valóban megjelennek a már kiérlelődött gondolatok, vagyis a fenomenológiai redukció igénye a logika, az azt kifejező kijelentések, és az igazság kapcsán; az időiség és a jelenvalólét kapcsolata; valamint a lényeg és az alapok kapcsolata. A *metafizika* az írásban, még mindent megalapozó értelemben vett. (Dolgozatom első fejezetében, az 1929-30-ban született, *A metafizika alapfogalmaira* hivatkozva mutattam be Heidegger metafizika-redukcióját, mely fogalmi redukció célja épp az volt, hogy a metafizika fogalmára helytelenül rárakódott tartalmakat lebontsa, hogy aztán a filozófia tevékenységeként értse azt.) Jelen kötetben azonban, a leibnizi logikában rejlő *metafizikai alapok* értelmezése közben Heidegger elvégzi a *fundamentálonológia* eszméjének meghatározását és rendeltetésének kijelölését, melyet aztán metafizikai kiindulópontnak tekint.<sup>508</sup>

## 5. 1. A logika metafizikai alapjai

A logika metafizikai alapjainak tárgyalása több kérdést is felvet. A logikáról – hasonlóan az etikához – ugyanis korábban azt említettem, hogy iskolai felosztása miatt

---

<sup>506</sup> 83. §. *A jelenvalólét egzisztenciális-időbeli analitikája és az általában vett lét értelmére vonatkozó fundamentál-ontológiai kérdés.*

<sup>507</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische ...*, i. m.

<sup>508</sup> A metafizika-fogalom itt használatos értelmében a filozófus az ontológiát és a teológiát alkotóelemként fogadja el, valamint a létről és az egészében vett létezőről tesz említést. Szintén megjelenik a kijelentés apophantikus-mint struktúrája. Vö. előző fejezet.

Heidegger a diszciplínában rejlő konstruktivitásról lemondott, a metafizika fogalmát pedig a ráépült fogalmi torzítások miatt egyenesen félrevezetőnek gondolta. Ugyanennek a metafizika-fogalomnak a redukcióját viszont röviddel később megvalósította. Joggal vetődik fel tehát a kérdés, hogy látensen nem lappang-e a diszciplínák elutasítása jelen írásban, melyre egyértelmű válaszom az, hogy nem. A szövegben Heidegger a logikai, metafizikai kérdéseket helyénvalónak tartja, sőt a logika fogalmi redukcióját teljes egészében kivitelezi. A redukció során először az elvetett nézeteket találhatjuk: sem a *materiális* (konkrét területekkel foglalkozó pl. fizikai, vagy matematikai gondolkodás logikája), sem a *formális* logika (mely a gondolkodással általában foglalkozik) *nem* ad választ arra, hogyan is vannak a formális szabályok; arra pedig végképp nem, hogy mi a logika és igazság kapcsolata. Mivel tehát a kortárs logika (átöröklött fogalmiságból való kiépülése miatt) önmeghatározása sem vezet megfelelő válaszokhoz, más forrást kell keresni. Ezért tér vissza Heidegger a korábbi filozófiákhoz. Belátása szerint a logika előbbi kérdéseire csak akkor adható válasz, ha *a diszciplína magából a filozófiából ered*, az értelmezés útja pedig a logika fogalmának redukcióján át vezet. A redukció eredménye az, hogy egyrészt visszavezet a logika eredeti tartalmához (alapjaihoz), másrészt pedig az átöröklött logika (überliefert Logik) történetiségének visszafejtésén keresztül a filozófia centrális kérdéséhez érkezhetsz el. A filozófia centrumához érkezésre akkor van remény, ha a filozófiai fogalmak visszafejtésének módszere szisztematikus és történeti egyszerre, s ha „Ez a fajta gondolkodás önmagában egyszerre emlékező-pillanatnyi”.<sup>509</sup> A forrás tehát Arisztotelész filozófia-fogalma lesz számára, mely kettős természetű: egyrészt az első filozófiában (Met. Γ 1.) a létező mint létező<sup>510</sup> volt a tudományos vizsgálat tárgya, s ezzel a létben vizsgált lét vált az elsődleges témává (vagyis az ontológia).<sup>511</sup> Másrészt azonban a tulajdonképpeni filozófia teológiaként is meghatározott volt Arisztotelésznél, vagyis a leghatalmasabb vizsgálatként. Heidegger végső megállapítása az, hogy „A filozófia törekvés a tulajdonképpeni (lényeg) megértés lehetőségére”,<sup>512</sup> vagyis *nem valamiféle biztos tudás látszatának megszerzése a célja*. A lényeg pedig mindent megelőzően a lét, vagyis a filozófia elsősorban ontológia. Mivel azonban előbbiek továbbra is csak közelítő fogalmát alkotják a filozófiának, így a további kérdezés ahhoz a belátáshoz kötődik, hogy „a filozófia

---

<sup>509</sup> Vö., HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 10. „selbst erinnernd- Augenblicklich zumal”.

<sup>510</sup> Arisztotelész Metafizikájából (Γ 1, 1003a) idézi Heidegger: „Van/adódik egy bizonyos tudomány, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja úgy, ahogyan van.” *Uo.*, 12.

<sup>511</sup> Vö., *Uo.*, 8. Mivel az első filozófiát az utódok felosztása miatt a *Metafizika* könyveiben tárgyalja Arisztotelész, ezért fogadja el és alkalmazza itt Heidegger az elnevezést, melyet aztán két évvel később, saját írásában *A metafizika alapfogalmaiban* aztán teljes fenomenológiai redukció alá von és értelmez újra.

<sup>512</sup> *Uo.* 15.

a létező létére kérdez [...] a Dasein létfelfogásához pedig hozzátartozik az, amit *létmegértésnek* nevezünk. Az emberi Dasein olyan létező, melynek létmódjához lényegileg tartozik létmegértése. Ezt nevezzük a Dasein transzcendenciájának, őstranszcendenciának. [...] A filozófia alapkérdése, a helyesen felfogott létre vonatkozó kérdés, magára az emberre vonatkozó kérdés; mely kérdés a filozófia történetében látenszen él.”<sup>513</sup>

Az ember és a lét kérdése tehát a filozófiában összekötött, de hogyan kapcsolódik mindez a logikához, teszi fel a kérdést Heidegger. Válasza pedig az, hogy a logika, vagyis a gondolkodás mint emberi tevékenység, maga is törvényszerűségek alapján működik,<sup>514</sup> amit azonban csak a szabadság tehet lehetővé a gondolkodás számára. A logika alapjainak további vizsgálatához tér rá Heidegger Leibniz filozófiájára, s rajta keresztül a korábbi, valamint az őt követő utódokra is, hiszen nemcsak a filozófus merített a korábbi antik és középkori filozófiából, hanem megállapításait az őt követő gondolkodók építették filozófiájukba. (Épp ezért szükséges a fenomenológiai redukció.) Mindezekhez kiindulópontja az Arisztotelésztől átvett elképzelés, mely szerint a logika alapfenoménje a logosz egységet alkot, mely egység lehet igaz, vagy hamis. Ezt az elképzelést aztán a keresztény gondolatiságon belül bővítette tovább Leibniz azzal, hogy a szubjektum tartalmazza a predikátumot (az asztal a feketeséget)<sup>515</sup> valamint, hogy ebből eredően „az igazság lényege az azonosság”.<sup>516</sup> Azonban a véges értelem számára az igazság *megismerése* soha nem ér véget, és „minden megismerés a priori megismerés”,<sup>517</sup> mely általában véve intuitív. Ebben Heidegger szerint pedig megragadható a fogalmak jelentése, Was-tartalmának lényege, (melyről aztán később Kant tételezett fel konstitutív jelleget.) A történeti áttekintés közben azonban, az igazság fogalma az azonosság állítás révén a fogalom kibővült, és az igazság most már a *megismerésre való vonatkozása* alapján kerül meghatározásra.

---

<sup>513</sup> *Uo.*, 18—20.

<sup>514</sup> „a gondolkodásban mint valamiről való gondolkodásban található a cél”, *Uo.*, 25. Ugyanerre vonatkozik a következő kijelentés: „a gondolkodás a létezőről való meghatározott gondolkodásként sajátos módon juttatja kifejezésre a létezők létét”, *Uo.*, 26.

<sup>515</sup> „Tartalmazó vagy befogadó elmélet”, HEIDEGGER, *Metaphysische..., i. m.*, 40.

<sup>516</sup> *Uo.*, 49. „Az igazság lényege az azonosság”, majd később bővebben: „Az igazság azonosság; elvileg lehetséges minden igazságot azonosságokra visszavezetni”, *Uo.*, 61., „Az általában vett igazság lényege a predikátum és a szubjektum azonosságában rejlik.”, *Uo.*, 64. Úgy vélem, hogy ez az azonosság hasonló az *Igazság és módszerben* kifejtett gadameri szó és dolog azonosságához. Gadamer a görögöktől induló nyelvféledtséget említi, melynek értelmező redukciójára tesz kísérletet. Ezen tevékenység mintegy mellékes eredménye a tudományok megkérdőjelezése eltárgyasító módszerük miatt, valamint a rámutatás arra, hogy az értelmező számára külsődleges szó megvilágító ereje segíthet a körülöttünk levő (szintén külsődleges) dolgok, a világ megértésében.

<sup>517</sup> *Uo.*, 51.



A létező létének vizsgálatát, *megismerését* Leibniz *Monadológiájában* fejtette ki, ami a létező szubsztanciájának vizsgálatán kívül ontológiának is tekinthető, vagyis metafizika is egyben.<sup>518</sup> Míg a monások lényegi karaktere az egység,<sup>519</sup> a magáért valóság (Für-sich-Stehenden), addig azonban metafizikai értelemben fontos a végességüket is belátni. Leibniz identitás-elméleti és monadologikus redukciójának összefoglalása szerint a megismerés logikája a metafizikából mint a létezők vizsgálatának tárgyából ered, és egyúttal az igazság metafizikája is, hiszen alapvető belátásokat fogalmaz meg.<sup>520</sup> Éppen Leibniz volt az, aki az alap tételét felismerte<sup>521</sup>, és megkülönböztette az igazság és megismerés alapprincípiumait.<sup>522</sup> Azonban, ha a lét mindenféle módozataihoz (a semmi, a valami lét, a kéznéllet, az igazság) alapok tartoznak – hiszen mindegyikük valamin mint valamin mutatkozik meg –, akkor „a lét egyáltalában vett gondolatának és az alap gondolatának összekapcsolásából valami új és lényeges mutatkozik meg. *A léthez magához is tartozik alap*”.<sup>523</sup>

Az alapok problémája tehát összekapcsolódik a metafizika alapjainak problémájával. Heidegger kérdése a továbbiakban az, hogy a megformált gondolatokhoz, ítéletekhez, mint a gondolkodás szabályaihoz hogyan kapcsolódik saját alapjuk; valamint utóbbihoz hogyan kapcsolódik a bizonyosság és az igazság. Hogy az igazság helye az ítélet lenne, azt azonban Heidegger szerint felülmúlja a belátás, miszerint az igazság önmaga lényegéből is levezethető kell legyen a fenomenológiai értelmezés segítségével. Értelmezése eredménye az, hogy fenomenológiai szempontból nézve a beszéd kijelentései nemcsak a hangot, a tónust és a lelkiállapotot, hanem a külvilágra vonatkozást is magukban foglalják. „A kijelentés csak a létezőhöz való már mindig is látenszen jelenlevő viszonyulás alapján lehetséges. A Dasein én-mondása során, már annál a létezőnél van, amiről beszél. Ennek az az eredménye, hogy a kijelentés valamiről... egyáltalán nem eredendő vonatkozás a létezőhöz, mert ez a vonatkozás csak a már-létezőnél-lét viszonyulása alapján lehetséges, legyen ez a viszonyulás praktikus vagy pusztán érzékelő. A valamiről való kijelentés csakis a valamivel való foglalatosság alapján lehetséges.”<sup>524</sup> A kijelentés épp ezért csak akkor

---

<sup>518</sup> Vö., HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 89.

<sup>519</sup> „A görög szó *μονάς* azt jelenti: az egyszerű, az egység, az egy, ugyanakkor egyedüllét, magányosság.”, *Uo.*, 89.

<sup>520</sup> „itt tárul fel az identitás-elmélet és a Monadológia kapcsolata, ami igazolja a mi állításunkat is: a logika a metafizikában gyökerezik, nem más mint az igazság metafizikája.”, *Uo.*, 132.

<sup>521</sup> „Leibniz a mondatok alapjainak felfedezője.”, *Uo.*, 135.

<sup>522</sup> „Leibniz az igazság és megismerés alapelveit az ellentmondás és az elégséges magyarázat elvéként ismerte.”, *Uo.*, 135.

<sup>523</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 138.

<sup>524</sup> *Uo.*, 158. Az együttlét alapja itt az *Umanges* mit.

lehet igaz, ha a létező már eleve felfedett (Enthüllen, Entdecken). Előbbiekkel tehát az igazság, lét és létező kapcsolatát világította meg Heidegger: a kijelentésben rejlő igazság bevett nézetét elutasítva arra a megállapításra jutott, hogy a kijelentés igazságát megelőzi a létező léttel való kapcsolata.

Az elkövetkezőkben a filozófus a transzcendencia (a Dasein létmegértése) problémáját köti össze a metafizikával, és ezzel bizonyos mértékig visszatér a *Lét és idő*höz is (azért csak bizonyos mértékig, mert a korai fõmûben a lét és metafizika összekapcsolása egyáltalán nem történik meg). A létre irányuló kérdezés eredménye a Dasein egzisztenciális analitikája, vagyis a *Lét és idő* maga, melyet (fundamentál)ontológiának tekinthetünk, hiszen a létező létére kérdez. A probléma további felderítéséhez támpontként adódik a kérdés, hogy mennyiben köthető össze egymással a jelenvalólét önmegértése és az idő. Kiindulópontnak tekinthetjük itt azt a kijelentést, miszerint a „Lét korábbi mint a létező”.<sup>525</sup> Viszont valamit megelőzésről, korábbiságról nem beszélhetünk az idő nélkül. A létről mindent megelőző voltán kívül még azt is tudjuk, hogy az egyetlen, ami „magában-való” („an-sich”), vagyis az ember létéből származó ön- és létmegértése eredendő és szabad.<sup>526</sup> A lét így sem nem ontikus, sem nem logikus, hanem mindkettőnél eredetibb, ontologikus.

Az eddigiekben tehát azt láthattuk be Heidegger segítségével, hogy a filozófia alapproblémája a létkérdés, mely össze van kötve a transzcendencia kérdésével, vagyis a Dasein önmegértésével. Ez az alapok lényegének kérdéséhez, majd az alapok és az igazság szükségszerű kapcsolatának kérdéséhez vezette a gondolkodást annak kiderítése során, hogy a logika az igazság metafizikájaként hogyan jut el az alapok problémájához. Hogy a létkérdés további kifejtése megtörténhessen, radikális és univerzális kérdésfeltevésre és kidolgozásra van szükség. Ez a filozófus értelmezésében azt jelenti, hogy a kérdés radikalizálása során „a Dasein ontológiai interpretációjához az idő ontológiai interpretációját kell végrehajtani”,<sup>527</sup> hiszen a Dasein létéhez hozzátartozik időisége. A létkérdés univerzalizálását pedig fenomenológiailag kell megoldani Heidegger szerint.<sup>528</sup>

Korábban a szöveg értelmezésének eredményeként adódott, hogy a heideggeri „magában való dolog” a lét. Ettől a léttől persze különbözik a létező, mely *ontológiai differencia* az oka annak, hogy a létező a létet egyáltalán vizsgálni tudja, vagyis hogy

---

<sup>525</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 184.

<sup>526</sup> Vö., 186.

<sup>527</sup> Uo., 188.

<sup>528</sup> A kanti megismerés-elmélet erre nem alkalmazható, hiszen bár jelentős eredménye a filozófiai gondolkodásnak, nem vezetheti a vizsgálódást addig, amíg a magában való dolog maga nem tisztázott.

ontológiát tud művelni. „A lét akkor adódik eredendően és magában valóan, ha az a létezőjét megközelíthetővé teszi”,<sup>529</sup> vagyis feltárt a számunkra. Így a lét alapvető kérdése metafizikai kérdés marad. (Ahogyan a görög kiindulópontot korábban is említettük, eszerint Heideggernél a metafizika ontológia és teológia is.)

## 5. 2. Fundamentálontológia

Értelmezésem következő lépésével egyben visszatérek dolgozatom egyik korábbi részéhez. Heidegger tudományfelfogásának interpretálása során vizsgáltam dolgozatomban a fundamentálontológia kérdését, mely témához jelentősen járul hozzá a Leibniz-előadások fundamentálontológiai vizsgálata. Utóbbi kiindulópontja az, hogy Heidegger az előadássorozat anyagát az *ontológia megalapozásaként* érti.<sup>530</sup> Az 1928-ból származó szöveg egy egészen rövid, az első részt lezáró függelékében foglalja össze Heidegger dolgozatom szempontjából igen jelentős megállapításait. A fundamentálontológia az ontológia alapjaként, három részre bontható: „1. a létkérdés belső lehetőségének mint a metafizika alapproblémájának felmutató megalapozása – a Dasein időiségként való interpretációja; 2. a létkérdésbe zárt alapprobléma kibontása – a létprobléma temporális expozíciója; 3. E problematika önmegértésének kialakítása, ennek feladata és határa – az átcsapás”.<sup>531</sup> Korábban már említésre került, hogy a fundamentálontológia mint a létező létére való kérdezés egyúttal kapcsolódik az egzisztenciális analitikához; valamint hogy az egzisztenciális analitika saját értelmét a történetéből tapasztalja, hiszen a helyesen megragadott fundamentálontológiára való kérdezés magához az emberi egzisztenciához, az ember metafizikai lényegéhez tartozik.

---

<sup>529</sup> *Uo.*, 195. „A lét általános kérdése négy alapvető problémát ölel fel: 1, az ontológiai differenciát, 2, a lét alapvető artikulációját, 3, a lét veritativ karakterét, 4, a lét regionalitását és eszméjének egységét.”, *Uo.*, 194.

<sup>530</sup> Heidegger 1923-ban Freiburgban tartott előadásainak címe *Ontologie*. A benne levő meghatározás szerint az ontológia „egy a létre vonatkozó olyan kérdést, és meghatározást jelent, melyben ez a lét és hogyanja is meghatározatlan marad”, Martin Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, (GA 63), Frankfurt, Klostermann, 1988, 1. Ez alapján megállapítható a különbség az ontológia és a fundamentálontológia között: előbbi nem az általános létet, hanem a létező létét vizsgálja. A mű pedig konzisztens a jelen értelmezéssel annyiban, hogy a jelenvalólét a létet nem, csak a létező létét ismerheti meg. Ld. HEIDEGGER, *Metaphysische...*, *i. m.*, 195,

<sup>531</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, *i. m.*, 196. Az időiség problematikáját az eddigiekben nem említettem, mert nem tartozott szorosan tárgyamhoz. A dolgozat zárófejezetében fogom a kérdést érintőlegesen értelmezni, hiszen teljes kifejtése egy további dolgozatot igényelne.

A fundamentálonológiára vonatkozó kérdések *folyamatos ismétlése* persze csak akkor vezethet helyes válaszokhoz, ha a ráépült tradíciót lebontjuk és megadjuk a lehetőséget egy új, megváltozott értelmezésnek. Az új értelmezés alapja pedig Heidegger szerint az *önmegértés történetében* gyökerezik, melynek szerves része végességünk tudata. Ebből fakadóan, a létezővel és léttel szoros összefüggésben álló „filozófia végessége nem abban áll, hogy határokba ütközik és nem tud tovább jutni, hanem abban, hogy saját központi problémájának egyszerűségében olyan gazdagság rejlik, amely mindig újabb éberséget követel.”<sup>532</sup> A fundamentálonológia kérdésének tisztázásához tehát szükség van a tradíció radikális és univerzális destrukciójára, hogy a fundamentálonológia kérdésének *folyamatos ismétlése* során „alkalom nyíljon a (át)változásra”.<sup>533</sup>

Ezt az *átváltást* nagyon hasonlóan gondolom ahhoz az ismétlődő körmozgáshoz, amely a *Lét és idő* 74§-ban a következőképpen jelenik meg: „A belevetettségre való elhatározott visszatérés az öröklött lehetőségekre való *ráhagyatkozást* rejti magában, jóllehet ezeket nem szükségképpen öröklött lehetőségekként fogjuk fel. [...] Csak a halálra nyitott szabadság adja meg a jelenvalólét számára a tényleges célt, és taszítja bele az egzisztenciát végességébe. [...] Sorsnak nevezzük a jelenvalólétnek a tulajdonképpeni elhatározottságban rejlő eredendő történetét, amelyben a jelenvalólét [...] egy öröklött, de egyszermind választott lehetőségben önmagára *hagyatkozik*.”<sup>534</sup> A tradíció *újboldi elsajátításának mozgása* és a fundamentálonológia *folyamatos ismétlése* egyaránt valami korábbiak az újboldi, adott dologra szabott átértelmezései, melyek a régi megváltoztatására irányulnak, ahogyan ezt Heidegger, a fundamentálonológia feladatául meg is határozta. A párhuzam úgy vélem arra utal, hogy ugyanaz a hátrafelé tartó, ismétlést igénylő *mozgás* érvényesül az általános fundamentálonológia redukciója során, amit az egyes ember *léte* során megtesz.

A létprobléma további radikalizálása, vagyis a rá vonatkozó *folyamatos és bővített* kérdés már a *létezők totalitására* vonatkozó további kutatás során történhet meg. A fundamentálonológiát meghatározó fogalmakról a kötet *Függelékében* a következő áll: „A metafizika alapjának problémája megköveteli önmaga radikalizálása és univerzalizálása során a jelenvalólétnek az időiségre irányuló interpretációját, melyből az *önmegértés belső lehetősége* és az ontológia meg kell, hogy világítódjon [...] A megalapozás és az ontológia

---

<sup>532</sup> *Uo.*, 198.

<sup>533</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 197.

<sup>534</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 441 (SZ 384).

kidolgozásának egésze a fundamentálonológia; ez 1, a jelenvalólét analitikája és 2, a lét temporális analitikája. Ez a temporális analitika ugyanakkor a *fordulat* maga”.<sup>535</sup> A jelenvalólét analitikája tehát egyrészt a *Lét és idő*ben a fundamentálonológia szükséglete, míg a Leibnizi-előadások logikai vizsgálatában a metafizika alapjának lerakásához szükséges. Egy mélyebb, az ember időiségének kifejtése utáni szinten található meg a jelenvalólét önmegértése és a levezetni kívánt ontológia is, vagyis ezen a mélyebb szinten végül a fundamentálonológiához való eljutást is elérhetőnek tartja Heidegger.

A fundamentálonológia önmagában azonban nem egyenlő a metafizikával, ám ahogyan az előbb is láttuk, mindkettőnek van kapcsolata a jelenvalóléttel. Bővebben ez így hangzik: „Mivel jelen-lét (Sein) csak akkor adódik, ha már létező is van a jelen-ben (im Da); – a fundamentálonológiában látenszen benne rejlik egy eredeti metafizikai átváltozásra való hajlam, ami csak akkor válik lehetségessé, ha a lét egész problematikájában megértett.”<sup>536</sup> Az emberi egzisztencia, az ember *léte* úgy fogható fel, hogy a létező megérti a létet, mely megértésben a lét és létező közötti különbség egyidejűleg megjelenik/végbemegy, lét pedig csak akkor adódik, ha létmegértés is van. A lét és a létező így egymást nélkülözni nem tudó párjai. „A lehetőségnek, hogy lét a megértésben adódik, előfeltétele a jelenvalólét faktikus egzisztenciája és a természet faktikus megléte. Épp a radikálisan felvázolt létproblémák horizontján mutatkozik meg, hogy mindez csak akkor látható és mint lét csak akkor érthető meg, ha már a létezők egy lehetséges totalitása (jelen) van.”<sup>537</sup> Érdekes itt összefoglalni az előbbieket: fontos belátni, hogy a mindent megelőző, magában való lét megértése csakis akkor lehetséges, ha arról a létezőről is beszélhetünk, aki saját létét és az egyáltalán vett létet (bizonyos szintig legalábbis) megérti. A lét megléte azonban mindazt igényli, ami létezik, ez pedig mind az emberi, mind az őt körülvevő természeti létezőt *is* jelenti. Ez a kettő együtt alkotja a létezők totalitását, ami azonban különböző módokon valósulhat meg. Az önmegértésre képes emberi létező és egy kő megléte közötti különbség ugyanis igen jelentős. Az ember időbeliségéből származó önmegértése kapcsolatos lehet a léttel, emiatt pedig ez a viszony speciális (transzcendens), szemben a pusztán meglévő létezők világban szegény, vagy akár a nem-tulajdonképpeni emberek ontikus létviszonyával és megértésével.<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 201. Dölten kiemelés tőlem – a szerző.

<sup>536</sup> *Uo.*, 199.

<sup>537</sup> *Uo.*

<sup>538</sup> Ezen a szinten tartom elképzelhetőnek az emberi egzisztálás, vanság és adódás megkülönböztetését.

A létezők egészének problémája azonban: „az ontológia lényegében van és az átcsapásból [Umschlag] ered. [...] Ezt a problémát nevezem én *metontológiának*. Itt a metontológiai-egzisztens kérdések területén van az egzisztencia metafizikájának területe is (itt tehető fel először az etika kérdése).”<sup>539</sup> A fundamentálonológián mint a létre való kérdezésen alapul tehát egy lehetőség, mely az önmagával, önmaga létevel kapcsolódni képes ember egyedüli sajátossága, mely egy látenszen rejlő lehetőség megvalósítása: az önálló, saját létre ébredés lehetősége. Az átcsapást így két minőség közötti változásként értelmezem. A létezők egésze az eddig kifejtettekhez képest, a faktikus jelenvalólét mellett, a faktikus természetet is megjeleníti, mely valójában a körülöttünk levő világot jelenti. *Ebben a vonatkozásban, vagyis a puszta ontikus meglét és a létevel speciális, ontologikus viszonyba kerülni tudó ember közösségére vonatkozóan tehető fel az etika kérdése.* Ehhez azonban az ontikus lét szintjéről el kell mozdulni.

Kiinduló kérdésem válasza tehát adottá válik: lehetséges az emberi viselkedés hogyanjára vonatkozó kérdést fellelni a heideggeri filozófián belül, megtalálható ugyanis a kijelölt helye filozófiai elgondolásában. A saját létére figyelmessé váló, időiségével számot vető ember sajátíthatja el saját létét, s viszonyulhat olyan eredeti módon hozzá, hogy közben semmiféle előírásra nem hivatkozik, és önálló döntései alapján válhat szabaddá léte számára.<sup>540</sup>

Heidegger végül a fundamentálonológia és metontológia együttesét nevezi metafizikának. Ha most visszatérünk a metafizika eddigiekben megadott antik fogalmához, akkor azt láthatjuk, hogy az egyrészt a létezők tudománya (vagyis ontológia, πρώτη φιλοσοφία), másrészt pedig a legnagyobbal foglalkozó (teológia) tevékenység. Azonban ahogyan a logika redukciója során, így a metafizika elsőként vett fogalma során is, ennek az alapvető filozófia problémának az *átváltoztatására* van szükség Heidegger szerint. Az érvelés eredményeire visszagondolva ugyanis a filozófia most már nem más, mint „az ontológiai differencia mindenkori konkrétioja, azaz a létmegértés konkrétiojának végbemenése. Másképpen: a filozófia az egzisztencia metafizikai lényegének centrális és

---

<sup>539</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 199.

<sup>540</sup> Az etika és a lét kapcsolatára hívja fel a figyelmet tanulmányában Silvia Benso is. Nála a kapcsolódás önmagára elhatározott, létét elsajátítani akaró jelenvalólét sajátosságaként jelentkezhet. „Az etikai az, melynek köszönhetően, melyen át, és melyben a jelenvalólét nyitott a létre. Az etika többé már nem a metafizikai értékek rendszere, a viselkedés előírója, a boldogság eléréséhez vezető szabályok sorozata. Az etika sokkal inkább az a hely, ahol a léttel lehet találkozni.”, BENSO, *On the way...*, i. m., 168.

teljes konkréciónja.”<sup>541</sup> Ez alapján a metafizika tehát a létet vizsgáló tudományt, a fundamentálonológiát; valamint a létből kilépni és arra rátekinteni, önmagát és a metontológiát jelenti, azonban már a korábbi teológiai tartalom nélkül. Előbbiek szerint pedig, a létező létezésében bekövetkező változásnak, *fordulatnak*, folyamatosan visszatérő kérdésnek, illetve az egzisztenciális analitika mélyebb szintjeinek feltárása után levezethető fundamentálonológiának közös talaján tehető fel a létezőkre vonatkozó *etika* kérdéslehetősége. Az emberi léte kérdező filozófia az emberi létmegértés részeként működik tehát, mely működés talaján értelmesen merül fel a kérdés a helyes cselekvésre vonatkozóan.<sup>542</sup>

### 5. 3. Személyiségetika

A heideggeri etika „megtalálása” után úgy vélem, hogy érdemes azon elgondolkodni, nem lehetséges-e mégis valamilyen etikai nézethez, kortárs irányzathoz csatolni ezt a mélyen rejtőző, előbb mégis felmutatott etikát. Ezen kérdés kivitelezésére veszem segítségül Heller Ágnes erkölcsfilozófiai művét. *Személyiségetikájának* már a címe is ígéretesen veti fel ugyanis egy olyan etika lehetőségét, mely az eddigiekben megjelenített heideggeri elgondolással akár kapcsolatba hozható is lehet. A speciális elképzelés a filozófusnő szerint „Az esetlegesség tapasztalatával kezdődik. [...] A személyiségetika ebben az értelemben olyan etika, amelyből hiányoznak a normák, a szabályok, az eszmények, s minden olyasmi, ami a személyhez képest »külsődleges«, vagy az marad.”<sup>543</sup> Ezek a jellemzők pedig az eddigiekben megismert heideggeri elgondolás részeként említhetők.<sup>544</sup>

---

<sup>541</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische...*, i. m., 202. „die jeweilige Konkretion des Vollzuges des Seinsverständnisses. Mit andere Worten: Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz”.

<sup>542</sup> Silvia Benso megfogalmazása szerint (aki az etikát az önmagára elhatározott jelenvalólét egyik létehetőségeként érti): „Az ontológiai etika során az ember és a lét közös rendeltetésük miatt közel kerülnek egymáshoz. Egy más feltételeiként, nem beszélhetünk ugyanis emberi létezőről lét nélkül és létről emberi létező nélkül.”, BENSO, *On the way...*, i. m., 179.

<sup>543</sup> HELLER Ágnes, *Személyiségetika*, Bp., Osiris, 1999.

<sup>544</sup> Visszaemlékezve tudhatjuk, hogy Heidegger elveti a normatív, előíró szabályokat, a nem a lét teljességét figyelembe vevő utilitarista, eudaimóniára törekvő, vagy a maximákat végrehajtó elgondolásokat, egyszóval azokat, melyek az ember cselekedetihez utólag hozzáragasztva merülnek fel.

Hogy milyen lehet a helleri személyiségetika és a heideggeri rejtekező elgondolás közötti kapcsolat, azt természetesen csak Heller Ágnes elgondolásának ismertetése után lehetséges eldönteni. Ennek belátásához szükséges megtudnunk, hogy a filozófusnő három megközelítést vet fel: az első személyiségetika szerinte a klasszicista eszmény letéteményese, mely „általános megvalósíthatóságot feltételez”,<sup>545</sup> a második „tétjét az emberi nem kivételes példányaira teszi”,<sup>546</sup> míg a harmadik típusba „azok a filozófusok tartoznak, akik nem fogadják el az etikai elitnek még a korlátozott illúzióját sem, s idetartoznak azok is, akik helytelenítik ezt a fajta megközelítést”.<sup>547</sup> A legutolsó, harmadik típusú személyiségetikát tartja kivitelezhetőnek a filozófusnő napjainkban, Jacques Derrida elgondolásával kibővítésével. Elképzelése szerint az „etika a Másik követelésére adott válasz. A Másik nem kívülről támasztja követelményeit, hanem belülről (felhív, felszólít, követel, s gyakran erőszakosan követel). Mi döntünk (egyedül). [...] Az etika a személyes felelősséghez kötődik, a Másikért vállalt felelősséghez. A személyes felelősség az etika egyetlen központi kategóriája. [...] A harmadik típus [...] középpontba állíthatja a kiterjesztett (sőt feltétel nélküli) felelősséget.”<sup>548</sup> Ezen rövid fogalmi kifejtés után érdemes összevetni a kétféle elgondolást. Ha visszaemlékezünk arra, hogy Heidegger rejtekező elképzelésének kiindulópontja a lelkiismerete hangját meghalló ember felszólítása arra, hogy ébredjen önmagára és szakadjon el az átlagos akárki lét nivelláló elképzeléseitől, élet-interpretációitól, hiszen csakis ezzel a felhívással együtt léphet ki önmagából és szembesülhet végül a tulajdonképpeni ember azzal, hogy mások is vannak a világban, akikkel való kapcsolódása viszont megoldásra váró feladata. Ez a kapcsolódás a különböző élethelyzetekben azonban éppolyan szabad kell, hogy legyen mint amilyen szabadon választja önmagát az ember, ugyanakkor felelősséggel teli is. Azt mondani ezek után, hogy a Másik felől érkező igény alapján beszélhetünk etikáról, heideggeri szempontból egyáltalán nem tűnik elfogadhatónak.

Heller azzal folytatja, hogy Derrida elképzeléseinek bővítésére azért van szükség, mert bár a francia filozófus belátja, hogy „létezik mankó (törvények, normák, erények, alapelvek) csupán nem tulajdonít elméleti fontosságot kritikai vizsgálatuknak.”<sup>549</sup> Ez tehát Heller vizsgálódásának alapja. A szerző gondolatmenetét azzal folytatja, hogy a személyiségetika mankóira egyenesen szükség van, hiszen a személyiségetika azt mondja

---

<sup>545</sup> HELLER, *Személyiségetika, i. m.*, 11.

<sup>546</sup> *Uo.*

<sup>547</sup> *Uo.*

<sup>548</sup> *Uo.*

<sup>549</sup> *Uo.*



számunkra, hogy „erkölcsileg felelősek vagyunk önmagunkért és társainkért [...] ámbár mankót nem kínál.”<sup>550</sup> Ez pedig úgy vélem ismételten épp arra utal, amit Heideggerre vonatkozóan én is folyamatosan hangsúlyoztam, hogy szükséges olyan általános érvényűséget tételezni filozófiájában, ami nem ütközik össze a szabad döntések lehetőségével, univerzális, tehát mindenkire érvényes. Heller folytatása azonban így hangzik: „Ezért van szüksége a modern kor emberének is általános etikára és erkölcsfilozófiára; a személyiségetika, önmagában nem elegendő.” Az általános érvényű etika – ahogyan láttuk – a heideggeri rendszer sajátja: az ember belső lehetősége az etikus lét választása.

A személyiségetika elégtelensége után felmerülő *általános etikai* igényről Heller háromkötetes erkölcsfilozófiai művének első részében ír, a második részben a morálfilozófiával foglalkozik, míg zárásképpen, a harmadikban foglalkozik a személyiségetikával. A továbbiakban szeretném a filozófusnő általános etikai elgondolását röviden összefoglalni, majd kísérletet tenni arra, hogy Heidegger kifejtetlen elgondolását a jelenkort képviselő helleri etika igényeivel összevegyem. Heller meghatározása szerint minden erkölcsfilozófia olyan filozófiai munka, ami „főleg erkölcsi problémákkal foglalkozik, ilyen problémák elemzéséből indul ki, vagy ide érkezik meg. [Bár] A szigorúan vett erkölcsfilozófia modern találmány. A hagyományos erkölcsfilozófia a metafizikába, a politikába vagy mindkettőbe ágyazódott, ismeretelméleti és lélektani problémákat éppúgy érintett, mint szigorúan erkölcsieket”.<sup>551</sup> Ennek az általa kidolgozott modern erkölcsfilozófiának három oldala van: „az elsőt *értelmezőnek*, a másodikat *normatív*nak, a harmadikat pedig *nevelő/önnevelőnek* vagy *terápiásnak* nevezhetjük. Az értelmező oldal arra a kérdésre próbál válaszolni, mit tartalmaz a morál, a normatív oldal arra, mit kellene tenniük az embereknek, a nevelő vagy terápiás oldal pedig egyrészt arra, miként formálhatók az emberek vele született hajlamai oly módon, hogy eleget tudjanak tenni a morális elvárásoknak, másrészt arra, miként óvható meg a jóság mércéinek megfelelő életmód a nyomor és a boldogtalanság fenyegetésével szemben.”<sup>552</sup>

A filozófusnő szerint azonban az erkölcsfilozófia három oldala manapság már elszakadt egymástól. A korábban fontos, az erkölcsökre, a normák érvényességére, az alapelvek felállítására vonatkozó, megválaszolásra váró kérdések korunkban ugyanis más

---

<sup>550</sup> *Uo.*, 14.

<sup>551</sup> HELLER Ágnes, *Általános etika*, ford. BERÉNYI Gábor, Szolnok, Cserépfalvi, 1994, 223.

<sup>552</sup> *Uo.*, 7.

hangsúlyt kapnak, hiszen manapság az érvényesség került a vizsgálódások középpontjába (ld. például a metaetikában). Korunkban három erkölcsfilozófiai törekvést ismer fel Heller: az első a „hagyományos erkölcsfilozófia egyik vagy másik oldalát ragadja ki. A második törekvés arra irányul, hogy megpróbálják mindhárom oldalt egyetlen koherens elméletben egyesíteni.”<sup>553</sup> A harmadik pedig arra irányul, hogy „bizonyos problémákat a maguk rögzített és konkrét helyzeteiben vesznek szemügyre”.<sup>554</sup> Utóbbi azonban nem törekszik arra, hogy „az ilyen elkülönült vizsgálódások eredményeit valamilyen összefüggő és belülről következetes erkölcsi elmélet kereteiben kapcsolják össze. [...] A harmadik megoldás filozófiailag termékenynek bizonyul konkrét helyzetekben előadódó erkölcsi választások mint *problémák* megvilágítására, emeli a tudatosság szintjét, alátámasztja a döntési folyamatot és elősegíti az erkölcsi érzékenység kialakulását. [...] Távolról sem próbálom kicsinyíteni e megközelítés óriási lehetőségeit, mégis le kell szögezmem, hogy nem tekinthető valódi erkölcsfilozófiának és nem is válhat azzá.”<sup>555</sup> Mindezek után úgy tűnik, hogy Heller felfogása szerint a heideggeri metontológiai etika utóbbi kategóriába tartozik, s rögtön szembesülhetünk felrótt „hibájával” is. Ezzel a hibával persze egyet is lehet érteni, hiszen semmiképpen nem állítható, hogy a normativitás igényével, a „mit tegyünk?” kérdés válaszával találkozhattunk az előzőekben. Direkt kidolgozása semmiféle szabályrendszernek nem található Heideggernél, de egyfajta válasz mégis adódik arra a kérdésre, hogy „mit tegyünk?”. A válasz pedig az, hogy cselekedjünk önmagunkként. Egy szituációt értelmezve cselekedjünk önmagunkként. Hogy cselekedeteink és döntéseink során nevelődünk-e, hogy van-e ránk hatással ezen tapasztalatok sora, arra egyértelműen igent kell mondanunk. Bár Heidegger nem dolgozott ki semmiféle etikát, Heller Ágnes megfogalmazása szerint úgy tűnik, hogy modern korunkban is van esély arra, hogy elgondolását bizonyos módon erkölcsfilozófiának tekintsük.

Előbbi, kutatásomat alátámasztó megállapítások után azonban szeretném a tipikus erkölcsfilozófiától elválasztani Heidegger rendszerét. Heller ugyan célja szerint egy olyan modern erkölcsfilozófia (*Az erkölcs elmélete*)<sup>556</sup> kidolgozására vállalkozik, ami túllép korunk elméleteinek gyengeségein, azonban mivel elmélete nem ontológiai gyökerű, hanem abból az *a posteriori* állításból indul ki, hogy „*Jó személyek léteznek – hogyan*

---

<sup>553</sup> *Uo.*, 12.

<sup>554</sup> *Uo.*, 12.

<sup>555</sup> *Uo.* Ezt az erkölcsfilozófiai törekvést nevezi a későbbiekben a *szabad választás* elméletének, vagy *ontológiai pointilizmusnak*. Ld. *Uo.*, 75.

<sup>556</sup> *Uo.*, 13.

lehetségesek?”,<sup>557</sup> a két elgondolás különbsége jól kivehető. Heidegger az emberi lét vizsgálata során állapítja meg az *a priori* nem-tulajdonképpeni és tulajdonképpeni létmódokat, melyeknek szintén változtathatatlan jellemzője az ember *a priori*, tapasztalás és cselekedet előtti bűnössége. Etikai elgondolása ezen az *a priori* szinten marad, vagyis a posteriori nem magyarázható.

Heller további érvelése szerint „Az »emberi természet« problémája elsődlegesen *ontológiai*: az etikát az »emberi természethez« kapcsolni előfeltételezi ennek a természetnek az *ismeretét*”,<sup>558</sup> ám ez filozófiánként más és más lehet. Épp ezért Heller a *conditio humana* fogalmat használja, hogy ne vesszen bele a téma sajátosságából fakadó, s a korábbi kutatásokra annyira jellemző részletekbe. (Ezt a *conditio humana*t és nem az emberi természetet értelmezi egyébként Heidegger jelenvalóléte is Heller szerint).<sup>559</sup> Így Heller bevezeti a genetikus (az emberre általánosan és személyenként jellemző „kódokat”) és a szociális *a priori*t (ami körülményeit, az őt körbevevő társadalmat jelenti), melyekkel együtt ember-fogalma, a *conditio humana* „*a történetiség determinációját és öndeterminációját jelenti a történelmi hiátus körülményei között.*”<sup>560</sup> A történetiség fogalmának használata az ember meghatározásaként Heideggernél is megjelenik, mindezek mellett azonban továbbra is az a megállapítás látszik helyesnek, hogy bár Heller leírása, *a priori* fogalmaival együtt, az emberi természet helyes meghatározásának tűnhet, végső soron ez nem így van. Az ember alapvető létmódjainak, egzisztenciális szerkezetének heideggeri leírása ugyanis ontológiailag előzi meg a biológiai és a már társadalmi berendezkedésre szocializálódott emberét.<sup>561</sup> Utóbbiakat megelőzi Heidegger azon leírása, hogy az ember létmódjai szerint lehet tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni. Az már tehát a következő *tapasztalati* lépés, hogy ennek az embernek mik a jellemzői és ezek hogyan írhatók le.

---

<sup>557</sup> *Uo.*, 14.

<sup>558</sup> *Uo.*, 22.

<sup>559</sup> *Uo.*, 26.

<sup>560</sup> *Uo.*, 30.

<sup>561</sup> Hasonlóképpen vélekedik Krémer Sándor is, aki szerint az olyan ontológusok mint Heidegger is, „valójában az ontológia melletti, külön etika megalkotását utasították el.”, KRÉMER Sándor, *Etikai alapvetés*, Szeged, JATEPress, 2004, 99.

## 6. Befejezés

Dolgozatom összegzésekképpen a bejárt gondolati ívet tekintem át. Az eddigiek során arra a kérdésre kerestem választ, hogy milyen módon értelmezhető etika Heidegger *korai* filozófiájában. Filozófiai diszciplínákat találni filozófiai művekben könnyen lehetséges, nem tűnik megoldhatatlan feladatnak egy-egy ilyen vállalkozás. Ugyanakkor a *Lét és időben* mint kiindulópontban, valamint a filozófus korai gondolkodói korszakában ezen elgondolásnak ellentmond a *fenomenológiai-hermeneutikai* módszer és az etikai *előíró* elvek összeegyeztethetlensége; az antik filozófiai hagyományból ránk maradt diszciplínáris felosztás egyértelmű elutasítása; valamint az etikai elképzeléseknek saját eredetükhöz való nem megfelelő viszonya. Ezek alapján tehát azt gondolhatjuk, hogy nincs sem etikai diszciplína, sem semmiféle erkölcsi nézet az egzisztenciális analízisben, mely az emberi cselekedeteket befolyásolhatja.

Miért mondja akkor mégis a filozófus a *lelkiismeret fenoménjének* elemzése során, hogy „Az elhatározott jelenvalólét mások »lelkiismeretévé« válhat”?<sup>562</sup> Elgondolkodtató ez a kijelentés, mert ha nem fogadható el bármiféle előíró elv, amelyet cselekedeteink során alkalmazhatnánk, akkor mégis honnan jön a késztetés a *másokkal* való törődésre. Értelmezésem bemutatása után erre a kérdésre az a válaszom, hogy a másokkal való törődésre való késztetés egészen egyszerűen létünk és önmagunk tulajdonképpeni megértéséből, vagyis belőlünk származik. Mivel pedig a *tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni* ember fogalomparjának értelmezéséhez a szorongás, a halálhoz viszonyuló lét, és a lelkiismereti fenomén leírása során juthatunk, így vizsgálatom ezekre az emberi tapasztalatokra fókuszált. Bemutatásuk során egyben a jelenvalólét önállóvá válásának, társairól való leválásának egyre táguló körét is bemutattam; s rávilágítottam arra a kizárólagos lelkiismereti fenomén jellemzőre, mely lehetőséget teremt az ember másokhoz való gondoskodó, felelősségteljes odafordulására. Ezzel a fenomén kiemelkedő jelentőségét emeltem ki.

A tulajdonképpeni, nem-tulajdonképpeni fogalom párral jellemezhető jelenvalólétek közötti jelentős különbség két teljesen más emberi létmódot jelöl. A kettő közötti választás ugyan megtörténhet, de ez nem egy végleges döntést jelent, hanem olyat, melyet folyamatosan *ismétlünk* Heidegger szerint. A lelkiismeret értelmezése során bemutatott

---

<sup>562</sup> HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 345 (SZ 295).

állandó *bűnösség* ugyanis valójában olyan *oszcilláló* állapot, mely folyamatosan buzdít az önmagunkkal való szembenézésre, önmagunk változásának követésére. Azt pedig, hogy milyen is lehet a másik felé fordulás, a két szinten megvalósuló embernél kétféleképpen láthatjuk meg. A jelenvalólét *gondoskodása* és *gondozása* kifejezésbeli hasonlóságuk ellenére nagyon is különböznek. A gondoskodás akárkije úgy mentesít a nehézségek alól, hogy közben félrevezet és elrabolja tőlünk saját lehetőségeink meglátását, vagyis életünket, míg a tulajdonképpeni gondozás élébeugró-felszabadító, arra buzdít, hogy a gondba vetetten lássuk meg valós (és nem vélt) lehetőségeinket.

Az emberi fenomének értelmezése során beláthattuk, hogyan válhatunk le a másokról, hogyan juthatunk el magunkoz, majd ismét hogyan fordulhatunk a mások felé. A mások felé fordulás pusztán kiüresedett pózának tételezése helyett fordult vizsgálódásom egy olyan értelmezési módhoz, mely elkerüli az etikák hibáit, és az élő szituációban képes hathatósan akcióra készíteni úgy, hogy a mások is a tulajdonképpeni jelenvalólét mozgás- és hatókörébe kerüljenek. Ez az értelmezési, hozzáférési mód a *formale Anzeige*. A fogalom a fenomenológiai *explikáció* olyan módszertani eleme, mellyel a korai írásokban találkozhatunk. Az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* kötet alapján bemutattam, hogy az élettapasztalatok *értelemösszefüggése* három kérdéssel ragadható meg, melyek a fogalmak, tapasztalatok és szituációk *tartalmára, vonatkozására, és végrehajtására* vonatkoznak. A fenomenológia (illetve a tapasztalatot értelmező filozófus) feladata a három értelem meghatározása után az, hogy értelmösszefüggésüket *kifejtse*. Az értelmezés egyoldalúságának megtörténte előtt pedig életbe lép a *formale Anzeige*, a formális rámutatás fogalma, mely ezt az egyoldalúvá válást megakadályozza, másrésztől pedig ami „a fenomének vonatkozását előre megmutatja.”<sup>563</sup>

A formális rámutatás a lelkiismeret fenoménjén is értelmezhető (hiszen a *Lét és Időben* is többször szerepel a rámutatás kifejezés). A segítségével végzett értelmezés eredménye az, hogy most már szituatívén kerülünk közel a másokhoz. Az értelemösszefüggés megragadása szerint, mivel a létező ember nem egyedül van a világban, így szituációi alakításakor nem csak önmaga gondozása, hanem a másoké is feladatául adódik. Felelőssége tehát a világban fennáll. Ezért mondhatja magának, hogy legyen önmaga és a másoknak, hogy ő is legyen az. Ezzel pedig egy nem tradicionális etika kiindulópontja vált

---

<sup>563</sup> HEIDEGGER, *Einleitung...*, i. m., 63.

felmutathatóvá a tulajdonképpeni ember cselekedeteinek végrehajtása során a világban, melyben él.

Írásom zárófejezetében azt a heideggeri szöveghelyet elemzem, melyben az etikát gondolatmenetében ő maga is el tudta helyezni. A metafizika (még redukció előtti fogalma alapján) a létezővel mint létezővel foglalkozó első filozófiát, valamint a teológiát jelentette. Hogy a metafizika kérdését tisztázza a filozófus, kerülő utat választott és Leibniz logikáját állította vizsgálódása középpontjába. Ez azonban csak látszólagos kerülő volt, hiszen Leibnizre megtermékenyítően hatottak elődei, míg az ő gondolatait követői alkalmazták, így a logikai redukció, a logikai fogalmak tisztázása éppen megfelelő módon történhetett rajta keresztül. Az értelmezés eredménye pedig az igazság azon meghatározása lett, mely túlnőtt a kijelentésen és a megismerés alapjává vált. Eszerint, mivel alapok a létezőhöz és a léthez is kapcsolhatók, sőt igaz az is, hogy *a valamiről való megállapítás* formája miatt, az igazságot *megelőzi* a kapcsolat a lét és az abban „olvasni” tudó létező között. Mivel azonban az is igaz, hogy a lét korábbi mint a létező, így az idő is a legeredendőbb fogalmak közé kívánczik, melynek eredménye pedig a jelenvaló lét ön- és létmegértése. Az ontológiai differencia létező és lét közötti szükségszerű különbsége végül a metontológiában egy lényegi változást kivitelezve feloldódik. Önmaga *létévé* válva az ember megvalósíthatja azt az etikát mely saját magát, a társakat és a környező világot is felöleli. (Ez az etika éppen ezért nem pusztán az egyénre vonatkozó személyiségetika, hanem ennél több, hiszen vonatkozása nem csak az egyes emberre, hanem az egyes ember és a mások kapcsolatára, sőt még a minket körbevevő világra is általánosan érvényes).

Az így értett, (az ember átváltozásával megvalósuló) metontológia és a (létező kérdő) fundamentálonológia alkotja a filozófia tárgyát, a metafizikát. Heidegger két évvel később ezt a metafizikát atomjaira szedte, redukálta, hogy aztán saját filozófiai tevékenységeként értse. Ugyanakkor a késői Heidegger tollából született művekben továbbra is előfordulnak az etikával kapcsolatos *utalások*. Ilyen utalás például a *Levél a humanizmusról* című tanulmányban az emberi lét sajátosságaként értett élő etika feltételezése; valamint a *Zollikoni Szemináriumok* megjegyzése is. Ezek miatt úgy vélem, hogy az etika kérdése továbbra is foglalkoztatta a filozófust, a metontológiai elképzeléssel együtt. A humanizmusról írt levelében írja, hogy „az a gondolkodás, amely a lét igazságát mint az ekszisztáló ember kezdeti közegét gondolja el, már önmagában az eredendő

etika”.<sup>564</sup> A szeminárium dokumentumában pedig ezt olvashatjuk: „A jelen(lét) által támasztott, az embert érintő legnagyobb igényt, »Etikának« nevezzük.”<sup>565</sup> Ezek alapján viszont, a heideggeri filozófia keretein belül ébredhetünk rá arra, hogy nincs mentségünk: az önmagunk és létünk megértéséből eredő etika kötését nem oldhatjuk fel.

---

<sup>564</sup> HEIDEGGER, *Levél a...*, i. m., 328.

<sup>565</sup> Martin HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, 273. Az eredetiben: „Das unter dem Anspruch der Anwesenheit Stehen ist der grösste Anspruch des Menschen, ist »die Ethik«.”

Disszertáció bibliográfia:

Martin Heidegger művei:

- SZ *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 1967. Magyarul: *Lét és idő*, ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Bp., Osiris, 2004.
- GA 9 *Phänomenologie und Theologie: Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1976. Magyarul: *Fenomenológia és teológia: Útjelzők*, ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály, Bp., Osiris, 2003.
- GA 9 *Brief über den Humanismus: Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1976. Magyarul: *Levél a „humanizmusról”*: *Útjelzők*, ford. Bacsó Béla, Bp., Osiris, 2003.
- GA 19 *Platon: Sophistes*, Frankfurt, Klostermann, 1992.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975. Magyarul: *A fenomenológia alapproblémái*, ford. Demkó Sándor, Bp., Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2001.
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. Klaus Held, Frankfurt, Klostermann, 1978.
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1983. Magyarul: *A metafizika alapfogalmai*, ford.: Aradi László, Olay Csaba, Bp., Osiris, 2004.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1983. Magyarul: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Bp., IKON Kiadó, 1995.
- GA 60 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion: Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Frankfurt, Klostermann, 1995.



- GA 62 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Frankfurt, Klostermann, 2005.
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. K. Bröcker-Oltmans, Frankfurt, Klostermann, 1988.

## Másodlagos irodalom:

ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi Etika*, ford. SZABÓ Miklós, Bp., Európa, 1997.

ARISZTOTELÉSZ, *Eudemoszi etika, Nagy etika*, ford. STEIGER Kornél, Bp., Gondolat, 1975.

BACSÓ Béla, *Retorika mint hermeneutika, Heidegger Arisztotelész-olvasatához*, Világosság, 2003/11-12, 185—192.

BOROS János, *Időszerű etika: Esszék a felelősségről*, Veszprém, Gondolat, 2013.

BENSO, Silvia, *On the way to an Ontological Ethics: Ethical Suggestions in Reading Heidegger*, Research and Phenomenology, Brill, Volume 24, Issue 1, 1994, 159—187.

BROOK, Angus, *The Early Heidegger and Ethics: The notion of ethos in Martin Heidegger's early career*, VDM Verlag, Saarbrücken, Germany, 2009.

Cambridge Enciklopédia, ford. Vizi Katalin, Horváth Pál, Bp., Maecenas Kiadó, 1992.

CAPUTO, John D., *Heidegger and theology: The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles GUIGNON, Cambridge University Press, 1993, 270—288.

CARMAN, Taylor, *Must We Be Inauthentic?: Heidegger, Authenticity and Modernity = Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed., Mark A. WRATHALL, Jeff MALPASS, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, I, 13—28.

FEHÉR M. István, „*Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.*”, Bp., Göncöl, 1992.

FEHÉR M. István, *Tapasztalat és nyelv: Hermeneutikai tanulmányok*, Bp., L'Harmattan, 2001.

FEHÉR M. István, *Religion, Theology and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, Dilthey and early Christianity = A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious life*, ed: A. Wierczynski, S. McGrath, State University of New York Press, 2007.

FEHÉR M. István, *Őskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő: Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai*, konferenciaelőadás, a „Vallási élmény, tapasztalat és megértés jogtudományi, bölcséleti és teológiai szempontból”, az ELTE ÁJTK Filozófia Tanszéke, a pannonhalmi Békés Gellért Ökumenikus Intézet és a Goldziher Intézet a Vallásközi Párbeszédért rendezésében, Bp, 2009.

FEHÉR M. István, *A lelkiismeret fenoménje Heidegger Lét és időjében: Lábjegyzetek Platónhoz 5.*, szerk. DÉKÁNY András, LACZKÓ Sándor, Szeged-Kecskemét, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius Kft., 2006.

GADAMER, Hans-Georg, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Gondolat, 1984.

GADAMER, Hans-Georg, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte des Geisteswissenschaften 4 (1986/87), 13—26.

GELVEN, Micheal, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, Illinois, DeKalb, 1989, 156—169.

GETHMANN, Carl Friedrich, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu »Sein und Zeit«*, Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte des Geisteswissenschaften 4 (1986/87), 27—53.

GUIGNON, Charles, *Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing: Heidegger, Authenticity and Modernity = Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed., Mark A. WRATHALL, Jeff MALPASS, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, I, 79—101.

HAVAS, Randall, *The Significance of Authenticity: Heidegger, Authenticity and Modernity = Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed., Mark A. WRATHALL, Jeff MALPASS, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, I, 29—42.

HÁRSING László, *Az európai etikai gondolkodás*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2001.

HÁRSING László, *Az erkölcsi élet alapjai*, Bp., Tankönyvkiadó, 1987.

HELLER Ágnes, *Általános etika*, ford. Berényi Gábor, Szolnok, Cserépfalvi, 1994.

HELLER Ágnes, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1966, 157—264.

HELLER Ágnes, *Személyiségetika*, Bp., Osiris, 1999.

INWOOD, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1999.

IGNÁCZ Lilla, *Bultmann hermeneutikájának alapfogalmai: A másik igazsága*, szerk. LENGYEL Zsuzsanna Mariann, JANI Anna, Bp., L'Harmattan, 2012.

IMDAHL, Georg, *Das Leben Verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

JANI Anna, *Az ittlét tapasztalatának kifejeződése Heidegger korai gondolkodásában*, Elpis Filozófiai Folyóirat, 2010, 2. szám, 113—131.

KANT, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Gondolat, 1991.

KEREKES Erzsébet, *Az idő kairológikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában*, doktori disszertáció, 2010.

KIERKEGAARD, Søren, *A szorongás fogalma*, ford. RÁCZ Péter, Győr, Göncöl Kiadó, 1993.

KIS János, *A politika mint erkölcsi probléma*, Bp., Élet és Irodalom Kft. Kiadása, 2004.

KISS Andrea-Laura, *A humanizmus fogalmának heideggeri radikalizálása: Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, szerk. NYÍRŐ Miklós, Bp., L'Harmattan, 2009, 129–151.

KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8h4nb54d/>

KRÉMER Sándor, *Etikai alapvetés*, Szeged, JATEPress, 2004.

LENGYEL Zsuzsanna Mariann, *A végesség hermeneutikája: Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger korai gondolkodásában*, Bp., L'Harmattan, 2011.

LENGYEL Zsuzsanna Mariann – JANI Anna, szerk. *A másik igazsága, Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*, Bp., L'Harmattan, 2012.

LUCKNER, Andreas, *Martin Heidegger: >Sein und Zeit<: Ein einführender Kommentar*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, 1997.

LUCKNER, Andreas, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)*, Hrsg. Thomas RENTSCH, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2001, 149–168.

MACINTYRE Alasdair, *Az etika rövid története*, ford. SZABÓ P. Imre, Bp., Typotex Kiadó, 2012.

MERKER, Barbara, *Die Sorge als Sein des Daseins: Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Hrsg. Thomas RENTSCH, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2001, 117–132.

OLAFSON, Frederick A., *Heidegger and the Ground of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1998.

OLAY Csaba – ULLMANN Tamás, *Kontinentális filozófia a XX. században*, Bp., L'Harmattan, 2011.

OLAY Csaba, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, Bp., L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2008.

ROSS, David, *Arisztotelész*, ford. STEIGER Kornél, Bp., Osiris, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*, ford. RÁCZ Péter, SCHEIN Gábor, TATÁR Sándor, Bp., Európa, 2000.

SÁRKÁNY Péter, *A kérdező és a felelő(s) ember, A lelkiismeret jelensége Martin Heidegger és Viktor E. Frankl felfogásában*, Vigilia, szerk. LUKÁCS László, Bp., V. 2006/71.

SCHELER, Max, *Formalizmus az etikában és a materiális étéketika*, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Gondolat, 1979.

SCHWENDTNER Tibor, *Heidegger tudományfelfogása: (Az 1919—1929-es időszak írásainak tükrében)*, Bp., Osiris, 2000.

SCHWENDTNER Tibor, *Husserl és Heidegger, Egy filozófiai összecsapás analízise*, Bp., L'Harmattan Kiadó, 2008.

SCHWENDTNER Tibor, *Lehet-e tudattalan a lelkiismeret? Fenomenológiai megjegyzések Freud lelkiismeret-fogalmához: Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*, szerk. DÉKÁNY András, LACZKÓ Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, 2006.

SHEEHAN, Thomas, *Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion,” 1920-21: A Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. KOCKELMANS, Chicago, 1986, 312—324.

STEIGER Kornél, *Tanulmányok az antik görög filozófiából: Arisztotelész*, Bp., Gondolat Kiadó, 2010, 269—319.

STEINMANN, Michael Hrg., *Heidegger und die Griechen: Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 8*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.

SZENT Pál, *Levelek*, (alapul vett kiadás: Újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, 1971), ford. GÁL Ferenc, Bp., Kossuth Könyvkiadó, 1991.

TENGELYI László, *A bűn mint sorseseemény*, Bp., Atlantisz, 1992.

TENGELYI László, *Kant*, Bp., Kossuth, 1988.

TILLICH, Paul, *Rendszerez teológia*, ford. Szabó István, Bp., Osiris, 2002.

TOLSZTOJ, Lev, *Ivan Iljics halála: Elbeszélések*, ford. SZÖLLŐSY Klára, Bp., Európa, 1992.

TRAWNY, Peter, *Martin Heidegger*, Frankfurt/Main, Campus Verlag GmbH, 2003.

VAJDA, Mihály, *A posztmodern Heidegger*, MTA Könyvtár Lukács Archívuma, T-Twins Kiadó és a Századvég Kiadó, Bp., 1993.

VOLPI, Franco, *Ittlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása*, ford. MEZEI György Iván, Magyar Filozófiai Szemle, 1991, 4-5, 567—611.

Internetes irodalom:

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, *Modern Moral Philosophy*,  
<http://www.philosophy.uncc.edu/mlleldrid/cmt/mmp.html> (Hozzáférés: 2015. 10. 11.),  
Eredetiben: Cambridge University Press, *Philosophy* 33, No. 124, 1958.

FIESER, James, *Ethics*: Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/ethics/>,  
(Hozzáférés: 2015. 03. 07.)

FIGAL, Günther, *Ethik und Hermeneutik: Hermeneutik als Ethik*, Hrsg. Hans-Martin  
SCHÖNHERR-MANN, München, 2004, 117—133. [http://www.freidok.uni-  
freiburg.de/volltexte/1898/](http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1898/) (Hozzáférés: 2014. 12. 20.)

GENIUSAS, Saulius, *Ethics as second Philosophy, or the traces of the pre ethical in  
Heidegger's Being and time*, internet source: Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem, 62—70.  
(Hozzáférés: 2012. 05. 04.)

HATAB, J. Lawrence, *Ethics and Finitude: Heideggerian contributions to Moral Philosophy*,  
International Philosophical Quarterly, Vol. XXXV, No.4 (December), 1995, 403—417.  
(Hozzáférés: 2012. 10. 05.)

HURSTHOUSE, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of  
Philosophy* (Fall 2013 Ed.), Edward N. Zalta (ed.),  
URL(<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>>.) (Hozzáférés: 2015.  
03. 07.)

MIYASAKI, Donovan, *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*, A Journal of the  
British Society for Phenomenology, Vol. 38, No. 3, October, 2007.

MULHALL, Stephen, *Heidegger: The Routledge Companion to Ethics*, 2010, 237—250,  
<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203850701.ch21> ,  
Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem, hozzáférés: 2015. 02. 26.

SLOTE, Michael, *Virtue Ethics: The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, 2010,  
478—489. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203850701.ch40>. Ebsco  
katalógus, Miskolci Egyetem (Hozzáférés: 2015. 02. 26.)

SINGER, Peter, *Ethics*: Encyclopedica Britannica,  
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/194023/ethics>, (Hozzáférés: 2015. 03. 07.)

SAYRE-MCCORD, Geoff, "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014.  
Edward N. Zalta (ed.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>.  
Hozzáférés: 2015. 03. 07.

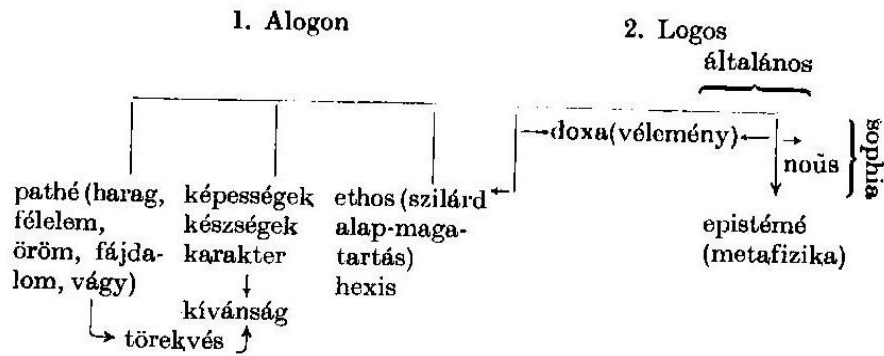
TAYLOR, Christopher, *Aristotle: The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, 2010, 41—51., <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203850701.ch4>, Ebsco katalógus, Miskolci Egyetem (Hozzáférés: 2015. 02. 26.)

# 1. számú melléklet

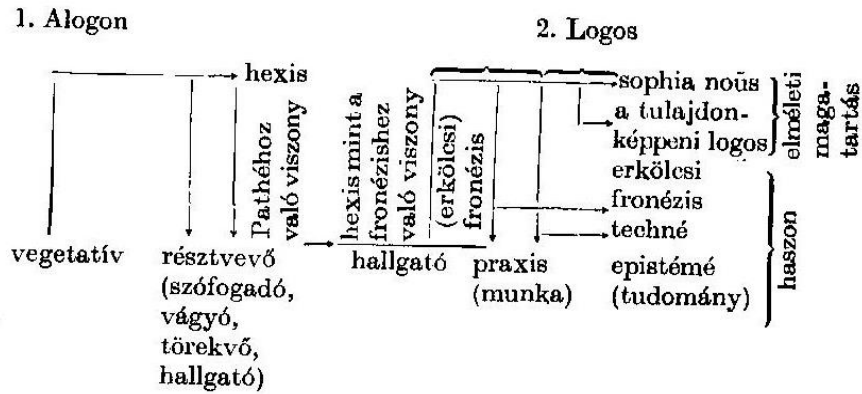
Forrás: Heller Ágnes, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1966.

## A lélek etikai felosztása Arisztotelésznél

### 1. A LÉLEK FELOSZTÁSA (ETIKAI SZEMPONTBÓL) A „NAGY ETIKÁ”-BAN



### 2. A LÉLEK FELOSZTÁSA (ETIKAI SZEMPONTBÓL) A „NIKOMACHOSI ETIKÁ”-BAN







Tudományos közlemények:

2015

Podlovics Éva Livia

*A Heidegger korai filozófiájában rejlő etika és problémái*

In: Nagyerdei Almanach, (A Debreceni Egyetem Filozófiai Intézetének Évkönyve.) 2015/1. 173-184. <http://nagyalma.hu/szamaink/>, (Online-ISSN 2062-3305)

Podlovics Éva Livia

*A tulajdonképpeniség problémája a **Lét és időben***

In: Eszterházy Károly Főiskola Comenius Kar EKFCCK Tudományos Bizottsága (szerk.)

Az Eszterházy Károly Főiskola Comenius Karának tudományos és művészeti eredményei - 2014: Magyar Tudomány Ünnepe 2014., Eger, Linceum Kiadó, 2015. 8-22. (ISBN:978-615-5509-26-1)

2013

Schwendtner Tibor, Buczkó Zsuzsa, Podlovics Éva

*Az önazonosság konstitúciós szintjei a **Lét és időben***

In: Huszti Tímea (szerk.) DOCENDO DISCIMUS.: Doktoranduszhallgatók és témavezetőik közös tanulmányai a Miskolci Egyetem irodalomtudományi Doktori Iskolájából. Miskolc: Miskolci Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskola, 2013. pp. 170-185. (ISBN:ISBN 978-963-9988-53-8)

2012

Podlovics Éva

*The Call of Conscience, as the Root of Authentic Behaviour in the Philosophy of Heidegger*

In: Miskolci Egyetem Innovációs és Technológia Transzfer Centrum (szerk.), microCAD 2012, G Section: Automation and Telecommunication: XXVI. International Scientific Conference, 2012. pp. 1-7. (Konferencia helye, ideje: Miskolc, Magyarország, 2012.03.29-2012.03.30.), (ISBN:978-963-661-773-8)

Podlovics Éva Livia

*A lelkiismeret hívása*

In: Garadnai Erika, Podlovics Éva Livia (szerk.), Miskolci Egyetem Doktoranduszok Fóruma, BTK szekciókiadványa, Miskolc, Miskolci Egyetem Tudományszervezési és Nemzetközi Osztály, 2012. pp. 72-76. (A konferencia helye, ideje: Miskolc; Kolozsvár, Magyarország, 2011.11.08.)

2011

Podlovics Éva

*Módszertani vélekedések a filozófia diszciplináris felosztásáról Heideggernél*

In: Feketéné Pál Enikő (szerk.), Miskolci Egyetem Doktoranduszok Fóruma: BTK szekciókiadványa. Konferencia helye, ideje: Miskolc, Magyarország, 2010.11.10. Miskolc: Miskolci Egyetem Tudományszervezési és Nemzetközi Osztály, 2011. pp. 65-70.

2010

Podlovics Éva

*Az esztétikai élmény aprioritása Sik Sándornál*

In: Kalmár Zoltán, Garaczi Imre, Veres Ildikó (szerk.), Pro Philosophia Évkönyv – 2010. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2010. pp. 84-92. (Pro Philosophia Évkönyv, ISSN 2060-100X). A 2009. nov. 20-21-én a Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézete által Bükkzentkeresztben rend. "Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében" c. konferencia szerkesztett anyaga

Podlovics Éva

*Autenticitás, inautenticitás és lelkiismeret Heidegger filozófiájában*

In: Miskolci Egyetem Doktoranduszok Fóruma: BTK Kar szekciókiadványa. Konferencia helye, ideje: Miskolc, Magyarország, 2009.11.05 Miskolc: Miskolci Egyetem Tudományszervezési és Nemzetközi Osztály, 2010. pp. 76-79.

## Összefoglalás

Disszertációmban Martin Heidegger korai filozófiáját speciális szempontból vizsgálom. Kiindulópontom a filozófus azon elgondolása, mely szerint a szorongás, a halál felé való lét és a lelkiismeret tapasztalatainak átélése során megvalósuló tulajdonképpenivé válás olyan önálló emberi tapasztalás, mely szükségszerűen a társaktól való elidegenedéssel jár. (A szerző által egzisztenciális szolipszizmusként<sup>566</sup> is jellemzett létút tehát mindenképpen erős individualista vonásokkal bír.) A *Lét és idő* gondolata azonban tovább folytatódik azzal, hogy a tulajdonképpenivé vált személy a mások, a többi ember lelkiismeretévé *válhat*. Kutatásomat az a cél vezérli, hogy a heideggeri szövegek alapján felmutassam azt a helyzetet, amelyben előbbi lehetőség végbemegy és a tulajdonképpenivé vált ember mások lelkiismeretévé válik. Ehhez a felmutatáshoz szorosan kapcsolódnak kérdéseim: vajon miért követi az individuális ember többiekéről való leválását a feléjük fordulás, *szükségszerű-e* ez; illetve hogy végső soron *mi* a mások felé fordulás *eredménye*.

Úgy vélem, hogy előbbi kérdéseimre Heidegger korai szövegeinek vizsgálatával válasz adható. Feltételezésem az, hogy *ha* Heidegger korai filozófiáján belül az individualizálódó tulajdonképpenivé vált ember viselkedése, gondozása kapcsán az *általános érvényűség* kritériuma támasztható a másokra, a többi emberre vonatkozóan, *akkor* joggal merül fel az *etika* tételezésének igénye. Olyan etikára gondolhatunk itt, melynek fókuszában az egyénen kívül a vele szoros közösségben levő mások és a világ is megjelennek, vagyis univerzális igénye a társadalom igényeire fogékony, ugyanakkor nem a nem-tulajdonképpenivé vált ember szokásrendszerén alapszik, sőt az egész etikai hagyományt megkérdőjelezi. Bár jól tudjuk, hogy a kiindulópontul választott tulajdonképpenivé vált létmód pusztán *egyike a létlehetőségeknek*, vele mégis felmerül az általános etika megléte a filozófus korai filozófiájában. Ha a tulajdonképpenivé válás lehetősége ugyanis univerzálisan emberi, akkor a már tulajdonképpenivé vált ember jellemzőjeként felmutatható etikus magatartás is mindenkire érvényessé, általánossá *válhat*. Ezzel pedig az etika nemcsak az ember létjellemzőjeként lesz tárgyalhatóvá, hanem épp léttel való kapcsolata miatt felmerül tudományként való tárgyalásának lehetősége.

---

<sup>566</sup> Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István, Bp., Osiris, 2004<sup>2</sup> (Sapientia Humana), 221.

Vizsgálódásom során ezért azt a nézetet hangsúlyozom és tárom fel, hogy Heidegger a *Lét és idő*ben egyáltalán nem zárkózott el az egzisztenciális analitikán, vagyis az ember létén alapuló részontológiák, s az eredményeikből dolgozó szaktudományok meglététől. Kérdése „pusztán” arra vonatkozott velük kapcsolatban, hogy a részontológiák vajon megfelelő mélységben tárták-e fel az ember „viszonyulásainak, képességeinek, erőinek, lehetőségeinek és történelmi sorsának”<sup>567</sup> mibenlétét (s ezáltal valóban összefüggésbe hozták-e tárgyukat a léttel). Bár a *Lét és idő* a lét kérdésre fókuszál, s ezért „Nem törekedhet arra, hogy a jelenvaló lét teljes ontológiáját nyújtsa”,<sup>568</sup> úgy vélem mégis megfelelő *kiindulópontot* nyújt ahhoz, hogy az *etika* kérdéskörét *a heideggeri nézeten belülről* tegye vizsgálhatóvá. Korabeli írásaiból pedig az tűnik ki, hogy mindez nézeteivel *végső soron konzisztens* volt.

Az etikára vonatkozó vizsgálódások azért fontosak, mert a különböző elgondolások Heidegger nézeteivel való szembeállításánál során valójában épp arra kapunk választ, hogy mi készíti a tulajdonképpeni embert végül arra, hogy mások lelkiismeretévé váljon. Álláspontomat első látásra ellentétes nézetek mentén fejtem ki. Az ellentétek a következők: a fenomenológiai-hermeneutikai filozofálás, mely értelmez és *leír*, összeütközésben van az etika *előíró* jellegével; az Arisztotelész utáni filozófia hármass logika-fizika-etika diszciplínákra osztása nem csak a XX. századi, de a korábbi időszakok filozófiai tevékenységet sem „fedi le”; illetve az előbbi diszciplináris elutasítás mellett, valójában az általában vett tudományokat megalapozni kívánó heideggeri fundamentálonológia eleven része egyfajta etika. (Ez az etika azonban nagyban különbözik más etikai elgondolásoktól.)

Vizsgálatom előbbi szembeállításokból következő megállapításai az alábbiak: Heidegger diszciplínákat elutasító nézetének alapja az, hogy a filozófia felosztásával, s ennek folyamatos áthagyományozásával a filozófiai kérdés elevevége szűnik meg. Véleményem szerint azonban ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne beszélhetnénk egy olyan etikáról, s a rá irányuló filozófiai vizsgálódásról, mely igényeket támaszt az emberekkel szemben. Másrészt a filozófia, vagy filozofálás fenomenológiai-hermeneutikai, leíró-értelmező módszere elutasítja az előíró, normatív, értékelő téziseket, mint szabadságba ütközőket. Ugyanakkor úgy vélem, hogy a filozófia formálisan rámutató (formale Anzeige), a filozofáló embert önmagára ébresztő, önmagára felszólító jellegétől nem lehet itt eltekinteni. Ez az (ön)értelmező jelleg ugyanis segítség az olyan *situáció*

---

<sup>567</sup> Heidegger, *Lét és idő*, 32.

<sup>568</sup> Heidegger, *Lét és idő*, 33.

értelmezésében, melynek résztvevői tulajdonképpen emberek, akik tekintettel vannak önmagukra és társaikra is. Ez az önértelmezés pedig táptalaja annak, hogy(an) lehet az ember etikus. Végül pedig a harmadik ellentét, a tradicionális etikai elgondolásoknak (vulgáris lelkiismeret-interpretációkon alapuló) – melyek külső, „törvényszék képzetén”<sup>569</sup> alapuló elvárásaik miatt nem adnak lehetőséget az önálló, szabad döntésekre – Heidegger nézeteivel való szembeállításához vezet, hogy Heidegger az ember mélyén rejlő lehetőségként teszi fel az ember (másokra és önmagára irányuló) etikus viselkedését. Ez az etikus viselkedés, a léttel való megváltozott viszony, belső magatartásváltozás, önmagunk felé fordulás eredménye *lehet*. A külső elvárásokon alapuló etikai elgondolásokat ezzel teljesen el is veti: sem a boldogság, a gyönyör, az üdvösség, a hasznosság, a parancsnak való engedelmesség, sem pedig az értékek elérése céljából megvalósított tettek nem *céljai* a szabad választásokat engedő etikának.<sup>570</sup> Heidegger elgondolása az emberen belülről fakad: abból a belátásból indulhatunk ki ezzel kapcsolatban, hogy a világba vetve társainkkal, s a többi dologgal *együtt* alkotjuk *közös* világunkat. Épp ezért, a tulajdonképpen létmódú ember felelősséggel tartozik társaiért, akiket így gondolhat és támogathatja tulajdonképpenivé válásukat, valamint az őt körbevevő világot is, miközben nem kap érte semmiféle „jutalmat”.<sup>571</sup>

Gondolatmenetem kialakításában a *Lét és idő* megírását közvetlenül követő, Leibniz logikáját értelmező szöveg bír nagy fontossággal. Ebben ugyanis tényként jelenik meg a mások felé fordulás etikai igénye. A filozófia meghatározásának feladatával küzdő Heidegger végül a fundamentálonológiát és a metontológiát együttesen tekinti tudománya (az ekkor még elfogadott metafizika) tárgyának. A metontológia mint a létből kilépni és arra rátekinteni tudó emberi képesség és a fundamentálonológia mint a létet vizsgáló tudomány együttes talaján lelhető fel az etika mint tudomány kiindulópontja. Ebben a szövegben tehát az nyer bizonyítást, hogy az emberen belül levő lehetőség az etikai-

---

<sup>569</sup> Heidegger, *Lét és idő*, 339.

<sup>570</sup> Nem azt mondja Heidegger amit például Kant, hogy „*cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen*”....”, Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Gondolat, 1991, 52., s ha előző feltételnek megfelelően cselekszel, akkor az helyes. Ehelyett véleményem szerint azt mondja, hogy „Ebben a helyzetben cselekednem kell. Ehhez azonban előbb értelmezni kell a helyzetet amiben vagyok, hogy annak megfelelően járhassak el.” Mivel pedig nincs két egyforma helyzet, így egyrészt mindegyik megfontolást igényel, másrészt pedig nincsenek állandó normák, vagy előírások sem. Önmagunkként sokféleképpen cselekedhetünk. Egy rugalmas, szituatív elgondolás tehát az, ami felsejlik gondolkodásában.

<sup>571</sup> A dolgozat kereteit túlfeszítené, ezért nem is tárgyalom benne Heidegger politikai nézeteit. Korábban már említettem, hogy írásom anyagát a filozófus korai gondolkodói korszaka jelenti, melyben nehéz észrevenni a közösség bármiféle alakításának perspektíváját. Épp ezért áttekintésemben sem *A német egyetem önmegnyilatkozása*, sem *A rektorátus* című írásait, sem pedig az újabban megjelent *Schwarze Hefte* kötet vitatott kijelentéseit nem értelmezem.

ontológiai átváltozásra találkozhat egy olyan külsődleges kiindulóponttal, mely általános érvényűségének alapja lehet.

Dolgozatom felépítése előbbi gondolatok mentén alakult ki. Kezdetben azon írásokkal foglalkozom, melyekben válasz adódik arra, hogy miért nem fogadható el a filozófus számára az etikai diszciplína filozófiai irányzatként. A *Lét és idő*n kívül *A fenomenológia alapproblémái*, *A metafizika alapfogalmai*, valamint a későbbi korszakból származó *Levél a „humanizmusról”* című írás gondolatait jelenítem meg a témában. Bennük ugyanis egyrészt fellelhető az emberi viselkedés másokat is figyelembe vevő igénye, másrészt világossá válik, hogy ez az igény nem tradicionálisan elképzelt etikákból fakad.<sup>572</sup> Előzőekből úgy vélem az következik, hogy az emberi viselkedést szabályozni kívánó etika az *emberből belülről* kell, hogy induljon, mégpedig az erre nagyon is alkalmas lelkiismeret fenoménjéből. Az elutasított nézetek bemutatása után, a Heidegger által elfogadott arisztotelészi *Nikomakhoszi Etika* értelmezésére vállalkozom írásomban. Ennek gyakorlati, emberi élethez kapcsolódó sajátossága épp az, hogy nem külső parancs, hanem a mindennapi tevékenység az emberi viselkedés hogyanjának irányítója.

Írásom következő fejezetében azt mutatom be, hogy ha nehéz a többiekről való leválás, akkor mi az oka, hogy az ember visszafordul feléjük. A *Lét és idő* tulajdonképpen, nem-tulajdonképpen létmódjainak bemutatása során, a szorongás, halál-felé-való-lét és a lelkiismeret tapasztalatait olyan ívként értelmezem, melynek utolsó elemében, a lelkiismeretben megjelenik a mások felé fordulás lehetősége. Ezért tekintem kimagasló jelentőségűnek és az etika alapjának a fenomént.

A következő fejezetben arra keresem a választ, hogy a heideggeri szövegeken belül található-e valamilyen lehetőség arra, hogy a főműben „elnyert” *mások felé fordulás* lehetőségét továbbgondoljuk. Egy módszertani, értelmező lépés segít ehhez, a formale Anzeige. Az élettapasztalatokkal való szembekerülés során a formale Anzeige (formális rámutatás) azonban nem csak értelmez, hanem fel is szólít. Felszólít arra, hogy legyünk önmagunk (mégpedig azon a módon, ahogyan ezt a lelkiismeret fenoménjének értelmezése kapcsán megkaptuk.) A fejezeten belül tekintem át Heidegger intencionalitásra vonatkozó nézeteit is: Heidegger nem a tiszta ego (általános) értelmezését fogadja el, hiszen szerinte

---

<sup>572</sup> Sem Kant kategorikus imperatívuszának előíró parancsa, sem a materiális értékek scheleri etikája nem felelnek meg az elképzelésnek, mivel külsőlegesen kapcsolódnak az emberhez és csak ha-akkor relációban beszélhetünk róluk. Ha valamit el szeretnék érní, akkor valamilyen módon kell cselekednem. Ezzel pedig az ember szabadságába ütközik végrehajtásuk.

már mindig is arról a konkrét füzetéről beszélek, ami a gépem mellett áll és bele firkálok, nem pedig egy általánosan megragadott, négyzet alakú, vonalas, papírból készült, lapokból összefűzött tárgyról. A körülöttünk levő dolgok megragadhatóak, mégpedig közvetlenül, ahogyan kézre esnek számunkra. Épp ez a mindennapiság, s kézzelfoghatóság a megoldás saját világunk és végső soron saját magunk megragadására is.<sup>573</sup> Vizsgálatom fókuszában e fejezetben az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*<sup>574</sup> áll.

Dolgozatom utolsó fejezetében elsősorban a *Lét és időt* követő évben megjelent *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*<sup>575</sup> című írással foglalkozom. Ebben olvashatjuk azt, hogy Heidegger *kijelölte az etika helyét filozófiájában*. Az itt *leírt* szövegrész tehát úgy vélem arra „bizonyíték”, hogy joggal beszélhetünk valamiféle etikáról Heidegger korai filozófiájában. Másrészt az említett mű íve kapcsolatot teremt írásom előző fejezeteivel: a lét elsőségének felfogására és kifejezésére a létező ember képes csak, egy önmagával vonatkozásba kerülni nem képes kő, ezt nem tudja megtenni. A lét vizsgálatával foglalkozó fundamentálonológia és meta-ontológia kapcsán tehető fel az etikára vonatkozó kérdés. Ez a kérdés pedig az ember saját létéhez való megváltozott létviszonyt jelenti, mely változásra való képesség az ember belső sajátossága (és nem egy külsődleges etikai rendszer kategorikus parancsa). Ezzel pedig úgy vélem, hogy nem csak textuálisan jelenik meg a keresett általános érvényűség lehetősége a heideggeri filozófián belül, hanem határozott választ kaphatunk az etika kiindulópontjára is.

Összefoglalva az előbbieket az állapítható meg, hogy Heidegger korai gondolkodói korszakának írásaiban az etika (mint az embert befolyásoló, univerzális igényű, szabadságon alapuló, felelősségteljes viszonyulás, mely filozófiailag vizsgálható) alapjait keresni jogos vállalkozás. Az emberben magában rejlik ugyanis az etika alapja, mely egyfajta (át)változás melletti döntés eredményeképpen válhat valóra. Lehetőségként azonban már mindig is fennáll, vagyis semmiképpen nem kerülhető meg.

---

<sup>573</sup> Emellett pedig a filozófia is a mindennapokba ágyazott tevékenység lesz, hiszen a filozófia maga filozofálás, vagyis olyan gondolati tevékenység, melyre képesek ugyan lehetünk, ám mégsem mindenki teszi ezt.

<sup>574</sup> HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion: Phänomenologie des Religiösen Lebens*, hrsg. Matthias JUNG und Thomas REGEHLY, Frankfurt, Klostermann, 1995 (GA 60).

<sup>575</sup> Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. Klaus HELD, Frankfurt, Klostermann, 1978 (GA 26)



## Summary

I analyse the early philosophy of Martin Heidegger from a special viewpoint in my dissertation. The starting point of the survey is a Heideggerian idea according to which when people become authentic through the life experiences of anxiety, being-towards-death and conscience, they necessarily alienate from other people. (So it is true that the way of living characterised by the author as existential solipsism<sup>576</sup> contains strong individual aspects.) Nevertheless, the idea in *Being and Time* continues with that the person who has already become authentic *can* become the conscience of others. In my writing I try to highlight the situation in which the former possibility occurs and the authentic person becomes the conscience of other people. To this project other questions of mine are strongly connected, namely whether it is *necessary* to turn towards others after separating from them; and what the final *result* of turning towards others is.

I think, the previous questions can be answered with the help of the early Heideggerian texts. I propose the claim of ethics to be right within the early Heideggerian era, if the criterion of *general applicability* related to the individual authentic person, its behaviour, and care is valid. We can think of such *ethics* that focuses on individuals, the others, and the surrounding world as well; whose universality is responsive towards the requests of society, is not based on the habits of inauthentic people, furthermore that questions the whole ethical tradition. Though, we know quite well that the authentic is *only one way of existence*, it still carries the possibility of a general ethics in the early Heideggerian philosophy. If the possibility of becoming authentic is universal, then the ethical characteristics of an authentic person *can* be applicable to everyone in general. Ethics understood this way not only as an aspect of human *existence* can be talked about but after finding its connection with being as a science as well.

In my writing I stress and highlight the view that Heidegger neither denied the existence of partial ontologies based on the existential analysis, nor the scientific fields related to the former ontologies' results. His question, connected to these partial ontologies, 'merely' was that whether the 'Dasein's ways of behaviour, its capacities, powers, possibilities, and vicissitudes, have been studied with varying extent in philosophical

---

<sup>576</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, transl. John Macquarrie, Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell Publisher Ltd., 1962, 233.

psychology, in anthropology, ethics, and ‘political science’, in poetry, biography and the writing of history, each in a different fashion’,<sup>577</sup> and if it was so whether they had connected their subject to being or not. Though, *Being and Time* focuses on the question of being, so ‘It cannot attempt to provide a complete ontology of Dasein’,<sup>578</sup> I still believe it can be the most appropriate *starting point* of an ethical survey within the *Heideggerian ideas*. From his contemporary writings it appears that this presupposition of mine *actually* was consistent with his thoughts.

Analysing ethics is important because when opposing different ideas and systems with Heideggerian views we can receive answers to the question “What makes the authentic person to become the conscience of others?”. I express my viewpoint through at first sight opposing opinions. The oppositions are as follows: phenomenological-hermeneutical philosophising, that interprets and *describes*, confronts with the *prescriptive* character of ethics; the logic-physics-ethics triple division of philosophy neither covers the XXth century philosophical activity, nor the previous eras’; and finally by denying disciplines, the Heideggerian fundamental ontology, that tries to ground sciences in general, has a live ethical part. (This ethics, though, is quite different from other such beliefs.)

My suggestions connected to the previous oppositions are as follows: the ground of Heideggerian discipline denial is due to the fact that with the division of philosophy and its continuous inheritance, the vitality of philosophising was lost. In my opinion though, this does not mean that we cannot speak about ethics, and a related philosophical survey that has demands towards people. On the other hand, the describing-interpretative method of phenomenological-hermeneutical philosophy or philosophising declines the prescriptive, normative, evaluating theses that are thought to limit human freedom. At the same time I believe the self-raising, self-awakening aspect of formal implication (formale Anzeige) that is a characteristics of philosophy cannot be overlooked here. This self-raising, self-interpreting aspect is a great help for people who would like to understand a *situation* that contains authentic people who take care of themselves and their peers, too. This self-interpretation is a rich ground for being ethical. Finally the third, traditional, vulgar-conscience-interpretation-based opposition that is grounded on the Kantian ‘court of justice’<sup>579</sup> idea does not give room for individual, free decisions. These mentioned three

---

<sup>577</sup> HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, 37.

<sup>578</sup> HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, 38.

<sup>579</sup> *Ibid.*, 339.

opposing points' comparison with the Heideggerian ideas leads us to the understanding of an ethical behaviour (that is directed towards the person itself and the others as well) as lying deep within humans. This ethical behaviour *can* be the result of an altered relation with being, of an inner change, and of self-reflection. Ethical thoughts coming from an outside source are therefore neglected: neither happiness, nor satisfaction, usefulness, obedience, or deeds that are fulfilled only for reaching values are not the *aims* of an ethics that lets us make 'only' free choices.<sup>580</sup> Heidegger's thought comes from inside the person, so it is right to start with the intelligence that we create our own *collective* world *together* with other people and surrounding things. As a consequence, authentic people are responsible for their peers, who therefore can be looked after and can be supported to become authentic, altogether with the surrounding world, though, without getting a 'prize'.<sup>581</sup>

During the creation of my train of thoughts the text dealing with the logic of Leibniz, written immediately after *Being and Time*, became very important. In this text the ethical request of turning towards others appears as a fact. Here Heidegger, while trying to solve the problem of defining philosophy, finally ties fundamental ontology and metontology together as the subject of his science (the then accepted metaphysics). At the mutual ground of metontology, the human ability to step out from a special way of being that is tied with the ability of looking at it from a distance, and fundamental ontology, that is a scientific field capable of surveying being itself, the question of ethics is possible to be asked. Reading this text we can be certain about that the inner human possibility for ethical-ontological transformation can meet such an outer viewpoint that can be the ground of its general accessibility.

The structure of my writing is built upon the previously mentioned steps. At the beginning I pay attention to those writings that contain answers for the question of rejecting the discipline of ethics as part of philosophy. Here *Being and Time*, *The Basic Problems of Phenomenology*, *The Basic Concepts of Metaphysics* and from a later period the *Letter on "Humanism"* are mentioned. In them the demand of paying attention to others can be found and from this it becomes clear that this demand does not come from a traditionally set

---

<sup>580</sup> Heidegger rejects the Kantian categorical imperative as an obligatory order. Instead he says „I am in a situation, I have to understand this and act according to it.” And because no situation is the same, there are no rigid norms or prescriptions to apply. Having become ourselves we can act in many ways. Consequently his ethics is flexible, and situative as well.

<sup>581</sup> I do not survey Heideggerian political thoughts, as they did not appear in the early period.

ethics. As a consequence of the previously mentioned, I think that any kind of ethics must be derived from human nature itself, especially from the very appropriate phenomenon of conscience. After introducing the denied ethical concepts I try to interpret one acceptable to Heidegger, namely, the Nicomachean Ethics by Aristotle. Its practical, everyday-life-connected characteristics can govern human activity not any outer order.

In the following chapter I write about that why it is difficult to turn back to the other people after separating from them. It happens when I introduce the authentic, inauthentic ways of existence through the experience of anxiety, being-towards-death and conscience and I try to show the special character of the latter mentioned conscience. This specialty is the ground of turning towards others. Due to this reason I believe this phenomenon to be very significant and the ground of ethics at all.

In the following chapter I search for the answer whether there is any chance to think further the possibility, gained from the ‘magnum opus’,<sup>582</sup> of turning towards others. A methodological, interpretative step helps in this search that is called formal indication. When facing with life experiences this formal indication (formale Anzeige) not only interprets but warns as well. It warns us to be ourselves (in the way we should according to the phenomenon of conscience). Within this chapter I mention Heidegger’s thoughts on intentionality as it is the key of reflection on ourselves. Heidegger does not accept the concept of a pure ego, but says that we already speak about the notebook laying by the side of our PCs which we draft into and use at hand and not a generally described, square formed, lined, paper made and folded object. The surrounding things around us can be directly touched the way they are at hand. This everydayness, and evidence are the solutions to define ourselves and our world as well. This chapter mainly deals with the *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.<sup>583</sup>

In the last part of my writing I deal with the Logic (Leibniz)<sup>584</sup> lecture course. In this we can read about the exact place Heidegger himself *found and appointed to ethics within his philosophy*. The *written* text is an ‘evidence’ to have the right to talk about ethics in the early Heideggerian philosophy. On the other hand this piece of writing is connected to the

---

<sup>582</sup> As Theodore Kisiel calls the piece in *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, 6. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8h4nb54d/>.

<sup>583</sup> HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion: Phänomenologie des Religiösen Lebens*, hrsg. Matthias JUNG und Thomas REGEHLY, Frankfurt, Klostermann, 1995 (GA 60).

<sup>584</sup> The German title is quite different: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. Klaus HELD, Frankfurt, Klostermann, 1978 (GA 26).

earlier parts in my writing: the possibility of understanding being is the chance only for humans, as a stone cannot understand itself. Only in the case of fundamental ontology that deals with the analysis of existence, and meta ontology can the question of ethics be raised. This question, though, means an altered relationship towards one's existence that alteration is the sole ability of humans (and not the outer categorical order of an ethical system). This means that the possibility of general applicability not only textually appears but we can have an answer for ethics with its help as well.

To sum the previously mentioned up, it can be said in the early writings of Heidegger the basis of ethics, as an attitude influencing human behaviour, that is universal, that is based on freedom, that is responsible, and can be analysed philosophically, can also be searched for. The ground of ethics lays within people. This ethics can become reality when humans decide on an inner change. As a possibility it is always there, so cannot be avoided.