

Nyíró Miklós

Gadamer a „Lét és idő”-ról

Jelen írás keretében a gadameri filozófiai hermeneutika egyik meghatározó forrásának, nevezetesen Heidegger gondolat kísérleteihez fűződő viszonyának egy bizonyos aspektusát igyekszem vázolni, ez pedig a többnyire Heidegger főművének tekintett *Lét és idő* gadameri megítélése. E rekonstrukció textuális bázisát főként Gadamer azon, Heideggernek szentelt írásai képezik, melyek a *Heidegger útjai* s a *Heidegger - visszatekintve* címek alá rendezve találhatóak meg, *Összegyűjtött műveinek* 3., illetve 10. kötetében.¹ Ezen írások tanúsága szerint filozófiai hermeneutikáját Gadamer kifejezetten azon indítatásokból eredezteti, amelyeket a kései Heidegger gondolat kísérleteiből nyert, miközben magát a 'hermeneutikai' kifejezést például „a korai Heidegger által kialakított beszédmódhoz kapcsolódva”, vagyis a fakticitás hermeneutikájának heideggeri programjából merítve alkalmazta saját elgondolásai artikulálására.² Gadamer szemében a *Lét és idő* tehát semmiképpen sem számított mestere legjelentősebb teljesítményének, s – önnön szavaival is – inkább egy „külső indíték által ösztönzött gyors rögtönzésnek”,³ egy „nagyon gyorsan összemontírozott publikációnak” tekintette azt, „melyben legmélyebb szándékai ellenére Heidegger még egyszer Husserl énkoncepciójához alkalmazkodott”.⁴ Így azután nem kerülhető meg az, hogy a heideggeri törekvések egészének gadameri jellemzését – legalábbis alapvető irányvételük tekintetében – szintén felvillantsuk, hiszen ez a jellemzés képezi a horizontot, melybe a *Lét és idő* megítélése illeszkedik, s így megvilágítja azt.

¹ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. [A továbbiakban – GW]. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1986-1994. – Band 3: *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. 1987. 175-333.o.; – Band 10: *Hermeneutik im Rückblick*. 1994. 3-86.o.

² H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1966). GW 2: 219. o.; Vö. továbbá uő., *Kant und die hermeneutische Wendung* (1975). GW 3: 220.o.: „Ha ugyanis Heidegger kései filozófiájának intencióit követjük, ahogyan azt saját hermeneutikai filozófiámban tettem ...”, illetve uő., *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik* (1986). GW 2: 10.o.: „Filozófiai hermeneutikám egyenesen arra tesz kísérletet, hogy a kései Heidegger kérdésirányát kövesse, s új módon tegye azt hozzáférhetővé.”

³ Vö. C. F. 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'*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87) 29. sk.o.

⁴ H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge* (1986). In: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), 16.o.

Mármost Gadamer e heideggeri gondolati út *legmélyebb motívációját* tanára ama erőfeszítésében látja, hogy – mint írja – „szabaddá tegye magát az uralkodó teológiától, melyben nevelkedett, *hogy keresztény lehessen*”.⁵ Ismeretes, hogy *Az idő fogalma* című 1924-es előadását, mely a *Lét és idő* ösformájának tekintendő, Heidegger a marburgi teológusok előtt tartotta meg. Az ifjú Heidegger köztudottan papnak készült, majd egyetemi éveitől két évig teológiát is hallgatott, s csak 22 évesen mondott le végleg a papi hivatásról.⁶ Egy 1919-ből származó levelében – ekkor Heidegger 30 éves –, melyben elhatárolódik „a katolicizmus rendszerétől – ám nem a kereszténységtől [...]”, azt írja: „benső elhivatottságom van a filozófiához, s ennek [...] betöltése által [...] vélem igazolni léteimet és tevékenységemet Isten előtt.”⁷ Egy másik, 1921-ben kelt magánlevél tanúsága szerint Heidegger akkoriban kifejezetten elutasította, hogy filozófusnak tekintsék, s keresztény teológusnak nevezte magát.⁸

Egy magát keresztény teológusnak valló ember, akit a hit ügye mégis a teológiával való szembenézésre készítet, épp eléggé figyelemre méltó, ám hogy éppen filozófiai elhivatottságát betöltve vélje igazolhatni magát Isten előtt, az már mindenképpen rendkívüli. Gadamer maga is hangsúlyozza: Heidegger „nem egy keresztény teológus – hogy Istenről beszéljen, arra nem érzett felhatalmazást.”⁹ Ám akkor mit jelent számára teológusnak lenni, s miért rótt a teológia problémája filozófiai feladatot a fiatal Heideggerre? Marburgba érkezésekor (1923), egy teológiai diszkusszió keretében – amint arról jelenlévőként Gadamer visszaemlékezve tudósít – Heidegger a következő szavakba foglalta a teológia igazi feladatát, melyhez annak ismét utat kell találnia: „a szót kell keresnie, mely képes a hitbe szólítani, s a hitben megtartani”.¹⁰ A teológia ügyét Heidegger tehát a legszorosabb értelemben összefonódni látta a szó sorsával, s így a nyelv problémájával. [...] „hogy milyennek kell lennie az Istenről való beszédnek, s

⁵ H.-G. Gadamer, *Die religiöse Dimension* (1981). GW 3: 310.o. [Kiemelés tőlem – Ny.M.]

⁶ Vö. Fehér M. István, *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Budapest; 2., bővített kiadás 1992. 18.o.

⁷ Közli Bernhard Casper, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923”. *Freiburger Diözesan Archiv* 100 (1980) 541.o. Fehér M. István fordítása, in: uő., *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Budapest; 2., bővített kiadás 1992. 57.o.

⁸ A Heidegger diákjának, Karl Löwith-nek írt levélre Gadamer hivatkozik – hogy ily módon is igazolja a fiatal Heidegger alaptörekvésének vallásos jellegét –, s idézi is a vonatkozó részletet. Ld. H.-G. Gadamer, *Die religiöse Dimension* (1981). GW 3: 310.o.; valamint uő., *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 321.o.

⁹ H.-G. Gadamer, *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 321.o.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Die Marburger Theologie* (1964). GW 3: 197.o.

hogy annak nincs köze ahhoz, ahogyan a tudomány a maga tárgyairól beszél”, Gadamer tanúsága szerint ez a kérdés vezette Heideggert a teológia problémájától a gondolkodás útjára.¹¹

Itt persze nem áll módunkban filozófia és teológia összetett kapcsolatát vizsgálni, ahogyan az a fiatal Heidegger számára megjelenhetett. Ama hagyományt sem követhetjük nyomon, amely már jóval a heideggeri törekvéseket megelőzően rámutat a keresztény teológia hellenizáltságára (pl. Harnack, Overbeck, Lask), mely végső soron elidegenítette azt saját feladatától. Ehelyett az *általában a teológiával és a filozófiával szembeni*, Heideggerre egyránt jellemző *kritikai távolságtartásra* irányítjuk figyelmünket, s azt kérdezzük, közelebbről mi húzódnak meg e távolságtartás mögött, min alapulhatott a distanciálódás, mely a gondolati út egészére rányomta bélyegét (I.). Ezt követően térünk rá annak tárgyalására, hogy Gadamer megítélése szerint miként illeszkedik e törekvésekbe a *Lét és idő* által meghirdetett program, s mennyiben képes vagy nem képes betölteni azt az igényt, melyet támaszt, s magára vállal (II.).

I.

„[...] bizonyos dolgok csak amennyiben végbeviszük őket, annyiban vannak egyáltalán »itt« (»da«), s nem akkor, ha tárggyá tesszük őket. Abban a pillanatban, hogy reflektálva irányulok rájuk – írja Gadamer –, többé egyáltalán nem azok, amit bennük korábban láttam.”¹² Ami a reflektálást megelőzően végbemegy, s értelmét e végbemenetelésében leli meg (Vollzugssinn), megkülönböztetendő attól, amit reflektálva abból megjeleníthetünk a magunk számára. Ez utóbbi, ami tehát reflektálva a tudat tárgyává tétetik, eszerint sohasem merítheti ki mindazt, ami van. — Ehhez kapcsolódóan hasznosította Heidegger az *actus signatus* és az *actus exercitus* közti skolasztikus különbségtételt, melyek hozzávetőleg a reflektáló és direkt irányulás közti különbségnek felelnek meg. Mindkettő átvezethető a másikba, ám amennyire a reflexióba való átváltoztatás felfedés, épp annyira nem lehetséges egy újabb elfedés nélkül.¹³ Bizonyos dolgok létehez ugyanis lényegszerűen hozzátartozik észrevétlenségük, fel-nem-tűnésük. *A reflexióban ezért szükségképpen veszendőbe megy, ami e létezők létének egyik lényegi alkotóeleme.* Márpedig a létezők létét, ami több, mint a

¹¹ H.-G. Gadamer, *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 321.o.

¹² H.-G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988). GW 10: 139.o.

¹³ Vö. H.-G. Gadamer, *Die Marburger Theologie* (1964). GW 3: 202.o.

kategoriális meghatározottságukban megragadható létezők maguk, éppenséggel az ilyen reflektálatlan, közvetlen irányulásban tapasztaljuk meg. Érvényteleníteni, visszavonttá tenni az átmenetet, mely a közvetlen vagy direkt irányulásból a reflexív intencióba, s vele a jelzett elfedéshez vezet, ez a heideggeri irányvétel – mint Gadamer írja – „a reflexió elkerülhetetlen köréből való kiszabadulást, a fogalmi gondolkodás és a filozófiai nyelv evokatív hatalmának újbóli visszanyerését ígérte [...]”.¹⁴

A tárgyias megjelenítéssel szembeszegezett végbeviteli értelem, a reflexív aktussal szembeállított közvetlen irányulás természetesen a tudat fogalma felett gyakorlandó kritika irányában tájékozódik. Ám ellentétben azon hagyomány alakjaival, akik szintén ez irányban gondolkodtak – így például Marxxal, Schopenhauerrel, Nietzschevel vagy éppen Freuddal –, Heidegger nem valamely mögöttes entitásra, viszonylatra vagy erőre mutatva kérdőjelezte meg a tudatot, hanem egyenesen a létre *kérdezve*, mely lét ugyanakkor „a teljességgel transzcendens” – ahogyan azt a *Lét és idő*-ben is olvashatjuk.¹⁵

Mármost Heidegger kiindulópontját az ittlétért való aggodalom végbemeneteli jellege (der Vollzugscharakter der Daseinsbekümmierung) képezte, mely az ember tényleges történeti életét eredendően jellemzi, s amelyről a megjelenítő tudat egyáltalán nem képes számot adni. Az emberi ittlét a maga ténylegességében saját létéből, nem pedig a világonbelüliként útjába kerülő létezők felől érti meg önmagát. Mint saját lenni-tudásáért, jövőjéért való gond, az ittlét eredendően jövői. Az ilyen, a jövőiség felől értett lét fogalma azonban feszültségben áll az ontológiai hagyományban a görögök óta uralkodó, jelenlétként értett lét fogalmával. Ezért *az ittlét jövői léte felől tematizált létkérdés kritikai-destruktív jelleget ölt az ontológiatörténetre nézve*. Ez a kiindulópont adhat magyarázatot Heidegger distanciálódására mind a filozófia hagyományával szemben, mind pedig az annak fogalmiságága által áthatott teológiával szemben.

Hogy az emberi ittlét végbemenésének ezt a tudatnak elébe vágó, ugyanakkor számára mindenkor kimeríthetetlen ténylegességét kihangsúlyozza, programját Heidegger eleinte a fakticitás hermeneutikájaként hirdette meg. E kifejezés „olyan – hívja fel rá a figyelmet Gadamer –, mint a fából vaskarika. Hiszen a fakticitás egyenesen azt az elmozdíthatatlan

¹⁴ Im. GW 3: 201.o.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, [a továbbiakban - SZ] 15. kiad. Niemeyer. Tübingen, 1979. 38.o. = *Lét és idő*, [a továbbiakban - LI] ford. Vajda M. et.al., Gondolat. Budapest, 1989. 135.o.; 2. jav. kiad. Osiris. Budapest, 2001. 55.o.

ellenállást jelent, amellyel a faktikus minden felfogásnak és megértésnek ellenébe szegül.”¹⁶ Ennyiben a fakticitás értelmezésének eszméje paradoxont rejt magában, s egyáltalán nem is támaszt igényt a faktikusnak *mint olyannak* a „megértésére”, ami képtelen vállalkozás volna.¹⁷ Ezzel Heidegger kiindulópontja — egyfelől — szembeszegül a husserli fenomenológia azon törekvésével is, mely minden ténylegességet a priori lényegszemléletben vél megalapozhatni. “[...] a fakticitás problémája — írja Gadamer —, az alap (Grund) feloldhatatlan sötétségére utal [...] mindenben, ami nem csupán logikailag [vagy eidetikusan — fűzhetnénk hozzá], hanem valóban van.”¹⁸ Ám Heideggernél e fakticitás az emberi ittlét egyik alapmeghatározottságaként értelmeződik. A fakticitás hermeneutikájának eszméje ugyanis — másfelől — azt szintén magában foglalja, hogy az ittlét, a megélt emberi élet megvilágítható, s Heidegger ezt részben Arisztotelészről tanulta.¹⁹ Ha az ittlét jövőiség és jövőjéért való gond, akkor fakticitása értelmezhetővé válik az időiség horizontjában. Nem úgy, hogy ténylegességünk mozzanatát értenénk meg, hanem abban az értelemben, hogy ittlétünk már mindig is megértésként és értelmezésként megy végbe, s ebben rejlik ontológiai kitüntetettsége. A fakticitás hermeneutikája „az emberi ittlét értelmezését jelenti, mely ezen ittlétnek az ő életvilága konkréciójában való önértelmezését követi”²⁰ — foglalja össze Gadamer.

II.

A létre vonatkozó vezérkérdést a *Lét és idő* azonban már fundamentálonológiaiaként tematizálta. A fundamentálonológia eszméje azon alapul, hogy az emberi ittlét léte, ahogyan ténylegességébe belevetve, s lehetőségeire kivetülve végbemegy, ontológiailag kitüntetett pozíciót foglal el. Az egzisztencia e kitüntetettségeinek itt az képezi az alapját, hogy az ittlét léte, mely véges és történeti, önmagában, tehát nem valamely végtelen (jelen)lét felől, privatív módon elgondolva, hanem e véges-történeti voltát létének pozitív, konstitutív mozzanataként elismerve nyeri el ontológiai meghatározását. Az ittlét ugyanis éppen belevetett-kivetülés jellege folytán érti meg, hogy vannak létezők, s hogy ő maga is van,

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Kant und die hermeneutische Wendung* (1975). GW 3: 218.o.

¹⁷ Ezért e program nem is értelmezhető adekvát módon úgy, mintha hermeneutikai fenomenológia volna és semmi egyéb, s így a husserli program keretébe volna illeszthető. Ezt az értelmezési irányt követte O. Becker.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Die Geschichte der Philosophie* (1981). GW 3: 306.o.

¹⁹ Kiváltképp az *aletheuein* módjaiból, melyet a *Nichomakoszi Etika* 6. könyve taglal, valamint a *Retorikából*.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge* (1986). GW 10: 6.o.

vagyis éppen véges-történeti voltának köszönhetően ért meg olyasvalamit, ami „lét”. Az emberi ittlétet mármost e létmegértése tünteti ki a létezők körében, s nem pedig tudata vagy öntudata, amelyek eleve csak e létmegértés alapján lehetségesek.

Maga ez az ittlétet kitüntető lét-megértés azonban sokkal inkább e már mindig is megértett lét *kérdésségének* formáját ölti, mintsem hogy annak fogalmilag megragadott birtoklásaként gondolhatnánk el. A létmegértés eredendően a lét kérdésségének megértése. Mindenekelőtt azt értjük meg, hogy létezők közepette vagyunk, azaz mi magunk vagyunk az *itt (da)*, melynek megnyíltságában egyáltalán szembesülhetünk létezőkkel. Az itt megnyíltságot megértve készlet bennünket önnön létünk az értelemkérdés minduntalan felvetésére.

Mármost a *Lét és idő* a lét e kérdésségét oly módon tematizálja, hogy ezen itt *megnyíltságának a lehetőségfeltételeire kérdez rá, s azokat az emberi ittlét létszerkezetében törekszik kimutatni*. Mivel a véges ittlét egzisztencia, létszerkezetének alkotóelemei egzisztenciálék révén ragadhatók meg, ellentétben a nem-ittlétszerű létezők kategoriális meghatározottságaival. Ezen egzisztenciálék egyrészt az ittlét olyan „ön”-transzcendálási vagy viszonyulási létmódjaiként értendők, amelyek megnyíltságának szerkezetét alkotják, s mint ilyenek, a priori lehetőségfeltételeit képezik annak, hogy a bennük hozzáférhetővé váló létezők megmutatkozzanak a maguk létmódjában. A mindenkori létezők létmódját a hozzájuk való viszonyulásmód jellege teszi hozzáférhetővé. Így például az eszköz létmódja a kézhezállósága, ez azonban csakis a körültekintő gondoskodásban tárul fel akként: az eszköz „a gondoskodásban utunkba kerülő létező”²¹. Innen nézve az ittlét kitüntetettsége oly módon igazolódik, hogy *megnyíltsága* a priori lehetőségfeltételét képezi annak, hogy a létezők létükben megmutatkozhassanak. — Másrészt az így elgondolt egzisztenciálék az ittlét olyan lét-, illetve viszonyulásmódjai, melyek az ittlét létének egységét alkotó gondstruktúrában gyökereznek, e gondstruktúra eredendő, az ittlét tulajdonképpeniségéről leolvasható egysége pedig az ittlét eksztatikus temporalitásában rejlik.²² Az egzisztenciálékat az eredendő időiség eksztázisai teszik lehetővé, s így végső soron bennük alapozódnak meg. Innen nézve az ittlét kitüntetettsége abban rejlik, hogy tulajdonképpeni önmaga-voltán leolvasható az az eredendő időiség, mely önnön létét alkotja, s egyúttal minden lehetséges létmegértés végső lehetőségfeltétele.

²¹ Martin Heidegger, SZ, 68.o. = LI, 1989. 177.o.; 2001. 88.o.

²² „A gondstruktúra eredendő egysége az időiségben rejlik.” „Az időiség mint a tulajdonképpeni gond értelme lepleződik le.” A tulajdonképpeni gond tehát az időiség felől válik érthetővé. Martin Heidegger, SZ, 326-7.o. = LI, 1989. 538-9.o.; 2001. 377-8.o.

Összegezve tehát az egzisztencia analitikájának mint fundamentálonológiának az eszméje azon a két ponton alapul, hogy egyfelől az ittlét megnyíltsága teszi a priori lehetővé, hogy a létezők megmutatkozzanak a maguk létében, s másfelől, hogy az ittlét képes Önmagát egzisztenciálisan megragadni, azaz Önmagát a maga tulajdonképpeni létében ontológiailag átláthatóvá tenni.

Az egzisztencia analitikája csak akkor töltheti be a fundamentálonológia szerepét – ahogyan a *Lét és idő* arra ténylegesen jogot formál –, ha az egzisztencia időiségéből valamennyi létező időkaraktere érthetővé tehető. A mű azonban valójában a kéznél lévő eszköz, a pusztán meglétként jellemzett dolog, s az ittlét mint egzisztencia létmódját világítja meg. A „természet” egyfelől az eszközhasználat utalásösszefüggése keretében bukkan fel, mint ami szintén a használat tárgya. Másfelől a pusztán meglétként (*Vorhandensein*) megragadott dolgok, melyek a modern, tárgyiasító természettudományok természet-fogalmának felelnek meg, a pusztán fennállással jellemezhető „természeti” dolgokat jelentik. Ez utóbbiak a történeti jellegű létezők határesetét képezik. A tárgyalt létezők körét így módon a – kézhezálló, valamint pusztán meglévő – *dolgok*, illetve a *személyek*, a *valamik* és a *valakik* alkotják. A létezők körének e kantianus felosztásába azonban bizonyos létszférák nem magától értetődően illeszkednek.

Mindenekelőtt az időtlen létezőkről van szó. „[...] az önmegértés hermeneutikai fenoménje felől közelítve – írja Gadamer – több létformának, melyek nem történetiek, de nem is pusztán meglévő dolgok, nincs valódi helye. A matematikai tényállások időtlensége, melyek nem csupán egyszerűen megállapítható, meglévő dolgok (*Vorhandenes*); a körforgásában magát mindig megismétlő természet időtlensége, mely mi magunkat is áthat s a tudattalan felől meghatároz; végül a művészet minden történeti távolságon átívelő szivárványának időtlensége; mindezek kijelölni látszanak a Heidegger új kiindulása révén megnyitott hermeneutikai értelmezéslehetőségek határait. A tudattalan, a szám, az álom, a természet működése, a művészet csodája – úgy tűnt, ezek valamennyien csak a magát történetileg tudó s magát önnönmagára kivetülve megértő ittlét peremén, mintegy valamiféle határfogalmakban ragadhatók meg.”²³ Az időtlenség e módozatai tehát szétfeszíteni látszanak, s túlmutatnak az ittlét időisége által képzett horizonton. Ennyiben az eksztatikus temporalitás nem képes betölteni azt a fundamentumot, melyen mindenféle létmegértésnek, s

²³ H.-G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960). GW 3: 251.o.

valamennyi regionális ontológiának alapulnia kellene. Az említett régiók létmódja az ittlét önmegvilágítását követően is a rejtelmesség homályába húzódik vissza.

Továbbá még az is kérdéses, hogy vajon a *Lét és idő* transzcendentális szemlélete képes-e igazságot szolgáltatni azon létezők létmódjának, melyeket kifejezetten tematizál. Az eszköz elemzése egyfelől felmutatja annak létmódját mint kézhezállóságot (Zuhandenheit), másfelől azonban rámutat arra, hogy az eszközlétet „pozitív fenomenális jellemzőként”²⁴ illeti meg nem-feltűnő, nem-tolakodó, nem-engedetlen volta (Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit). Ezek együttesen az eszköz létében rejlő, lényegszerű magánál-maradására (Ansichhalten) utalnak. A *Lét és idő* ezt ugyan még az ittlétben véli megalapozhatni, oly módon, hogy az eszközt a maga rendeltetésében, valamire-valóságában veszi számba, s akként visszavonakoztatja az ittlétre, akinek a kedvéért az van. Ám az eszköz kézhezállósága inkább csak az ittlétre vonatkoztatott létértelme, az ittlét önmegértésében helyet kapó eszköz létmódja, nem pedig az eszköz létének igazsága maga. *A létezőknek az ittlét önmegértésére vonatkoztatott létértelme nem e létezők léte a maga igazságában.* E kontraszt különösen akkor válik beláthatóvá, ha a *Lét és idő* eszköz-elemzését összevetjük a parasztcipőt ábrázoló Van Gogh-kép későbbi, heideggeri elemzésével. Ezért mondja Gadamer az eszköz magánál maradására hivatkozva, hogy „[...] már a *Lét és idő*-ben egy radikális elfordulás előjátékai találhatók attól, [az úgy értett] »tisztástól« (Lichtung) és »megnyíltságtól«, amelyek az ittlét önmagát-megértésére irányulnak.”²⁵

Hasonlóan érvelhetünk a pusztá meglét (Vorhandensein) fogalmát illetően is. Ez a *Lét és idő* koncepcióját illetően az egyik leginkább sarkalatos fogalom, amennyiben Heidegger benne foglalta össze a metafizika történetét uraló létfelfogás sajátosságát, egybefogva azt a tudományok objektivitás-fogalmával. A dolgok a teoretikus megismerés tárgyaként adódnak számunkra ama közömbös-semlegességükben, ahogyan pusztá meglétükben vannak. Közvetlen, reflektálatlan tapasztalatukban, melyben nem valamiféle objektumként, hanem kézhezálló dolgokként, eszközökként kerülnek az utunkba, ugyanazon dolgokat lényegileg másként értjük meg, s ebben rejlik létükről alkotott fogalmunk. Az, hogy valami van, tehát távolról sem csupán pusztá meglétként gondolható el. A *Lét és idő* megmutatja, hogy az emberi ittlét tulajdonképpeni létét tekintve a teoretikus beállítódás származékos, s ezzel az

²⁴ Martin Heidegger, SZ, 75.o. = LI, 1989. 187.o.; 2001. 96.o.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Die Marburger Theologie* (1964). GW 3: 202.o.

abban pusztá meglétként adódó létfogalom kritikáját nyújtja. Ezen alapszik az ontológiatörénet destrukciójának kritikai aspektusa.

Mármost annak felmutatása, hogy „a pusztá meglét fogalma a lét hiánymódusa”²⁶, egyike a mű legjelentősebb vívmányainak. Ám az e fogalomban rejlő – Gadamer szavait használva – „figyelemreméltóan nagyszerű leegyszerűsítésnek”²⁷, mely végső soron az ittlét mint tulajdonképpeni lét igazolását szolgálta, áldozatául esett a dolgok méltósága, amit Heidegger később ’sértetlenségüknek’ nevez majd. Az egzisztenciális analitika, mely az ittlét önmegértésére van kiélezve, a dolgokat csupán eszköz-voltukban, illetve pusztá meglétükben engedi megmutatkozni. „Tulajdonképpeni értelemben a véges-történeti ittlét »van«. Az ő világkivetésében kapja meg azután a kézhezálló a maga helyét – s majd csak végül az, ami pusztán meglévő”²⁸ – hangsúlyozza Gadamer.

Egyes gadameri megfogalmazásokból az is kitűnik, hogy a módot, ahogyan Heidegger magát az ittlét létét a gond alakzatában megragadta, szintén problematikusnak találja. Az ittlét *tényleges* végbemenetelének analízisét egyfelől a megjelenítő tudat destrukciójának követelménye indította útjára, vagyis – Gadamer szavaival – „hogy maga mögött hagyja a transzcendentális szubjektivitás ontológiai megelőlegezését”²⁹. Pozitív feladata másfelől abban rejlett, hogy az ittlét mindennapiságban tanúsított létmódjait feltárja, s így – egy eredendő megisméltés keretében – lehetővé tegye az ittlét időiségének mint a lét értelme horizontjának a felmutatását. A *Lét és idő* ezt oly módon tette meg, hogy 1) az ittlét *tényleges* végbemenetelének struktúráit először a »gond« alakzatában fogta egybe, 2) majd a halálhoz-való-előrefutás bevezetésével, melynek az ittlét egész voltát kellett tanúsítania, megteremtette a gond idői értelmezésének lehetőségét.

Gadamer mármost az ittlét létstrukturáinak e két lépésben kivitelezett egységesítésében ismét csak a transzcendentális megalapozás törekvését ismeri fel, s mindkettővel szemben fenntartásainak ad hangot. 1) A gond-struktúra esetében ez különösen a Te és Mi tematizálásán válik beláthatóvá. Az együtt-lét (Mit-sein) heideggeri kifejtése még az

²⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. [A továbbiakban - WM] J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1960; 3. kiad. 1972. 431.o. = *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. [A továbbiakban - IM] Ford. Bonyhai G., Gondolat. Budapest, 1984. 316.o.

²⁷ H.-G. Gadamer, *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 279.o.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960). GW 3: 251.o.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Die religiöse Dimension* (1981). GW 3: 317.o.

interszubjektivitás husserli problematikájával folytatott polémia kötésében áll. Míg Husserlnél ugyanis egy magasabbfokú „transzcendentális beleélésnek” kellene a tisztán észlelt dolgot *alter ego*-ként megelevenítenie, addig Heidegger egyfelől minden együttes-ittlét a priori lehetőségfeltételeként jelöli meg az együtt-lét egzisztenciálóját, másfelől pedig azt egyformán eredendőnek tekinti magával az ittléttel. A *Lét és idő*-ben „az együtt-lét – mutat rá Gadamer – nem csupán utólagosan járul az itt-léthez. Az ittlét sokkal inkább mindig is együtt-lét, s teljesen mindegy, hogy mások szintén jelen vannak-e (mit da sind) vagy sem [...]”.³⁰ A Te és a Mi, külön-külön és együttesen, mindenki az Önmaga-voltért való gond.

Igaz ugyan, hogy a *Lét és idő* az egyformán eredendőség (Gleichursprünglichkeit) fogalmát nagyrészt a végső megalapozás husserli eszméje ellenében játszotta ki, ám azzal, hogy – mint Gadamer írja –, „az ittlétet és az együtt-létet a világban-való-lét móduszaiként tünteti fel, s a gondot a világban-való-lét egységes alapfogalataként dolgozza ki, maga [Heidegger] is még a transzcendentáli megalapozás gondolatának érvelési strukturájához igazodik [...]”.³¹ Ez annak ellenére is igaz Gadamer szerint, hogy az ittlét analitikája immár nyilván nem a transzcendentális tudat vagy a „fantasztikusra stilizált transzcendentális *ego*”³² irányában tájékozódott, hanem éppenséggel annak konkretizálása, ti. a *faktikus* emberi ittlét felé.

Maga Heidegger hangsúlyozza, hogy „a gond már magában rejti az Önmaga fenoménjét, [amint azt] a »magunk-gondja« kifejezés [...] tautológiája”³³ is jelzi. Noha Heidegger ekkor még úgy gondolhatta, hogy „a gondban mint eredendő időiesülésben (Zeitigung) az Én-mondás (Ich-Sagen) ontológiai szűkösségét s a szubjektum abban konstituálódó identitását legyőzte”³⁴, az mindazonáltal az ittlét ön-időiesülése marad.

E ponton Gadamer egy fontos adalékkal szolgál. Amint azt a *Lét és idő*-ben olvashatjuk, „Az ittlét a hallgatag, magától szorongást elváró elhatározottság eredendő elszigeteltségében *van tulajdonképpen önmagaként*.”³⁵ „A kései Heidegger – amint arról Gadamer tudósít – a »szorongáshoz« a következő megjegyzést fűzi: »vagyis a lét mint lét tisztása« (d.h. Lichtung des Seins als Seins) (SZ, 247.o.). Vajon mondhatja-e azt, hogy az

³⁰ H.-G. Gadamer, *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 276.o.

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Martin Heidegger, SZ, 318.o. = LI, 1989. 526.o.; 2001. 368.o.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Die religiöse Dimension* (1981). GW 3: 317.o.

³⁵ Martin Heidegger, SZ, 322.o. = LI, 1989. 532.o.; 2001. 373.o.

ittlét elvárja magától a tisztást?”³⁶ – kérdezi Gadamer. A választ másutt adja meg: „Az emberi ittlét időiségének fundamentális szerkezete – írja – még mindarra szeretett volna jogot formálni, hogy képes átfogni a létezők valamennyi időkarakterét azok lehetőségfeltételeként, az esetleget épp úgy, mint a szükségszerűt, a mulandót csakúgy, mint ami örök – ezzel szemben a lét, melyet maga az ittlét tesz ki, ezen »itt« léte, nem volt az ittlét lehetőségének ilyen transzcendentális feltétele. Az maga volt, ami megesik (*sich ereignet*), amikor csak ittlét van [...]”³⁷

A *Lét és idő* az itt megnyíltságának az ittlét létszerkezetében rejlő lehetőségfeltételeire kérdez rá. Ám az ittlét önmaga-voltának ez a transzcendentális megragadása nem képes számot adni arról, ami az itt *eseménye* maga. Másképpen kifejezve, az eksztatikus temporalitás nem ad számot önnön létéről, ha csak nem akarjuk azt – minden bizonnyal Heidegger legsajátabb intenciói ellenére – önkonstitúcióként elgondolni.

Heidegger a létkérdést kezdetben a „Mi az emberi ittlét léte?” kérdés mentén tematizálta. A *Lét és idő* egyik válasza így hangzott: Az emberi ittlét léte abban rejlik, az ittlét „azon a módon *van*, hogy ittje legyen (*sein* Da zu sein).”³⁸ Mi is ez az „itt”? A megnyíltság, mely végességünk, s ezzel egy „itt” tudatában rejlik. Nem olyan jelenlét tehát, ahogyan bármely földi létező a maga mulandóságában jelen van. Sokkal inkább egy történés (*Geschehen*). Ezt a történést, „ami »itt«-ként történik, Heidegger később majd a »lét tisztásának« (*Lichtung des Seins*) nevezi.”³⁹

Ám akkor közelebbről mit is jelent az, hogy az emberi ittlét oly módon *van*, „hogy »itt«-je legyen”? Két értelmezési irány adódik. Egyfelől egy *egzisztens-apelláló* motívum hallható ki e felhívás-jellegű megfogalmazásból: „hogy az ő »itt-jévé« legyen”, a „váljon önmagává” értelmében, s ez létünk eltökélt elsajátítása, vagyis a tulajdonképpeniség irányába mutat. Ennél eredendőbb azonban az a tisztán *egzisztenciális-ontológiai* motívum, mely „az - itt-nyíltságába való kilépés: Ek-zisztencia” értelmében veendő, ahogyan az már egy 1928-as előadásban a „tisztás” (*Lichtung*) körülírásaként szerepel.⁴⁰ Az itt nyíltságába való kilépés

³⁶ H.-G. Gadamer, *Die religiöse Dimension* (1981). GW 3: 317.o.

³⁷ H.-G. Gadamer, *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 326.o. [Kiemelés – Ny.M.]

³⁸ Martin Heidegger, SZ, 133.o. = LI, 1989. 267.o.; 2001. 161.o.; Vö. H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 192.o.

³⁹ H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 192.o.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Bd. 26. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. 177.o.; Idézi Gadamer, *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 275.o.

együttal felvállalása annak, hogy az itt eseményébe belevetettek vagyunk. „[...] az egzisztencia kitüntetettsége – írja Gadamer –, hogy *önmagán kívül legyen*, és hogy úgy legyen kitéve, ahogyan egyetlen más élőlény sincs. Ez a kitettség (Ausgesetztheit) azonban azt jelenti – ahogyan [...] azt a *Levél a humanizmusról* fejti [majd] ki –, [...] hogy az ember mint ember oly módon áll a nyitottban, hogy még a legtávolabbihoz, az istenihez is végső soron közelebb van, mint tulajdon »természetéhez«.”⁴¹

Innen nézve tehát az ittlét léte felől tematizált létkérdés két irányvételéről beszélhetünk. A *Lét és idő* az ittlétet *tulajdon önmagára kivetülve* igyekezett átláthatóvá tenni, úgyszólván a faktikus önkonstitúció lehetőségét vázolva fel. Eközben azonban elhomályosul a létre irányuló vezérkérdés. A másik irányvétel keretében az ittlét magát a benne történő itt-be belevetve vállalja föl, vagyis felvállalja gyökeres fakticitását, mely azonban éppen abban áll, hogy *önmagán kívül van*. *Ez nyit először utat a létkérdés közvetlen kivetése számára.*

Itt térünk rá Gadamer azon ellenvetéseire, amelyeket a transzcendentális megalapozás törekvésének második lépcsőjével szemben fogalmaz meg. Ezek a halál-problematikát, az ittlét önmaga-voltát, s egyáltalán az ittlét végességének mibenlétét érintik. A halálról szóló fejezetet a *Lét és idő*-ben a gond-struktúra egész-voltát célzó metodikai megfontolások vezetik be. Annak megmutatására, hogy az ittlétnek van olyan létmódja, melyben a maga egész-voltában hozzáférhetővé válik, vezette be Heidegger a halálhoz-való-előrefutás egzisztenciálóját. Ez az egész-volt hivatott biztosítani, mégpedig „éppen elég figyelemre méltó módon – írja Gadamer –, hogy a gondoskodás és a gondozás világára való hanyatlás mögött az ittlét tulajdonképpenisége, a semmi által sem elhomályosított itt, láthatóvá [váljék]”.⁴² Az egész-lenni-tudás illetén tanúsítása úgyszólván olyan, mint valamiféle „redukció”, mely az itt-be belevetett létünk egészét hivatott a pillantás számára hozzáférhetővé tenni. Ez készíti elő a talajt arra, hogy a gond-struktúra az időiség tulajdonképpeni egységében váljék megalapozhatóvá. A kérdés ismét csak az, hogy vajon ez a tárgyalásmód a halál fenomenjét tartja-e szem előtt, vagy pedig a mű vázának konstrukciós igényeit követi?

Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a halál-problematika a *Lét és idő*-ben a tulajdonképpeni ittlét felvázolásának keretébe illeszkedik. Ennélfogva nem az általában vett ittlét végességéhez, hanem az ittlét önmaga-voltához kapcsolódik. Az ittlét halála az a vég,

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 325.o. [Kiemelés – Ny.M.]

⁴² H.-G. Gadamer, *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 276.o.

mely önmaga lenni-tudásának szab korlátot. Ezzel szemben az ittlét, éppen az itt eseményébe való belevetettsége folytán, már mindig is inherensen véges, s akként is tapasztalja magát. *A végeességet mindenekelőtt e kitettségbe belevetve tapasztaljuk, s nem pedig „egész-voltunkban”, önmagunk lezárulásában.* Gadamer erre hívja fel a figyelmet, amikor ezt írja: „[...] a gond-struktúrában mint olyanban, s temporális lefolyásában már benne rejlik a végeesség [...] Ennyiben az ittlét folyvást végbeviszi a halálhoz-való-előrefutást, s ez az, amit Heidegger valójában gondol, s nem pedig hogy általa az ittlét egészét átfoghatnánk pillantásunkkal. Az időtapasztalat mint olyan, ez az, ami szembesít minket a lényegi végeességgel, mely bennünket egészként ural.”⁴³ Gadamer ezt alátámasztandó említi meg, hogy saját példányában Heidegger e fejezetet teljesen glosszálatlanul hagyta, s a halál-problematikát soha többé nem állította a középpontba.

Említettük, hogy – az ittlét léte felől – a létkérdés tematizálásának két lehetséges irányvétele adódik: az ittlétet tulajdon önmagára kivetülve, illetve a benne történő itt-be belevetve, melyben vállalja, hogy önmagán kívül van. E kettősséghez kapcsolódik Gadamer, amikor Heidegger főművét a következőképpen értékeli: „A *Lét és idő* gondolatmenetének egész felépítését egy kettős motívum látszik uralni, melyek nem teljesen illeszkednek egymáshoz: egyfelől az ittlét »megnyíltságának« (Erschlossenheit) ontológiai kitüntettségéről van szó, mely az ittlét végbemenetele valamennyi ontikus fenoménjének s éppenséggel az ittlét nem-tulajdonképpenisége és tulajdonképpenisége közti belső feszültségnek is eleve alapul szolgál. – Másfelől a gondolkodás számára éppen az ittlét tulajdonképpeniségének feltárására megy ki a dolog, inherens nem-tulajdonképpenisége ellenében, [...] hogy ily módon rajta az igazi időiség kiemeltté, s a lét idő-horizontja annak egyetemes hatótávolságában megnyerhetővé váljék.”⁴⁴ Ez utóbbi motívumot Gadamer teljességgel a transzcendentális megalapozásigény folyamányának tudja be. Ám azt írja továbbá: „Mindkét motívum az apriori megalapozás-gondolatba torkollik, mellyel Heidegger akkoriban a létkérdést transzcendentálisan eszközölte.”⁴⁵ Eszerint az ittlét „megnyíltságának” ontológiai értelemben vett kitüntetése maga is az a priori, transzcendentálisan megalapozó gondolkodás eredménye.

Mármost az ittlét e kitüntetettsége az egzisztencia analitikájaként vázolt fundamentálonológia alappillérét képezi. Mivel ő maga az a létező, aki a lét kérdésességét

⁴³ Im. GW 3: 277.o.

⁴⁴ Im. GW 3: 278.o.

⁴⁵ Uo.

egyáltalán megérti, kitüntetettsége elvitathatatlanul látszik. Hogyan kellene tehát elgondolnunk azt, ha a létkérdés vonatkozásában az ittlét lététől megvonatik e kitüntetettség? A *Lét és idő*-be írt egyik széljegyzetében Heidegger arról beszél, hogy „a »lét« nem annyira az ittlétről olvasandó le, minthogy benne, mint a »létmegértés (lakó)helyében (Stätte des Seinsverständnisses)« az csupán tanúsítva van.”⁴⁶ Már említett 1928-as előadásában Heidegger azt írja, hogy csak akkor adódhat lét a megértésben, ha „a létezők egy lehetséges totalitása már itt van (schon da ist)”.⁴⁷ Mindebből Gadamer arra a következtetésre jut, hogy „Noha az ittlét »példaszerű« (exemplarisch), ám nem a lét gondolkodásunknál fogva kitüntetett eseteként, hanem mint az a létező, »mely oly módon van, hogy önnön itt-je legyen«. [...] A létkérdés újbóli felszítása számára lényegileg az ittlét »itt«-je volt döntő, s nem annyira az ittlét létének tulajdonított elsőbbség”⁴⁸ – hangsúlyozza.

Ám egy másik értelemben is állítható, hogy az ittlét kitüntetettsége az a priori megalapozó-gondolkodás folyománya, s ez különösen jelentős lesz a gadameri hermeneutika számára. Amikor „a »lét«-re vonatkozó kérdés a tét, annak ahhoz kell tartania magát, ahol minden létező elmaradásában (Entgänglichkeit) az »itt« tapasztalható, ahogyan a szorongás semmijében s az unalom ürességében. A lét ritkulása (Sich-Lichten) az »itt«-ben, mely az emberben rejlik, *azonban nem csak őbenne van (ist)*.”⁴⁹ – írja Gadamer. Ez igen lényeges megállapítás, hiszen itt az emberi ittlét kitüntetettsége egy sokkal gyökeresebb értelemben kérdőjeleződik meg. Ahogyan azt útkeresései során a kései Heidegger beláthatóvá teszi, a műalkotás, a dolog mint olyan, de az eszköz is, valamint a szó, egyaránt olyan „ittlét”, mely a jelen-létet éppúgy, mint a távol-létet, magában foglalja.⁵⁰ Nem marad-e mégis kitüntetett az ember, amennyiben az ittlét ezen formáiról mégiscsak ő tanúskodik? Hiszen például a műalkotás az ember vonatkozásában az, ami. „Ám milyen értelemben? – kérdezi Gadamer. Aligha abban – írja –, hogy ezáltal az emberi önmaga-volt (Selbstsein) az ő meghatározottságát tapasztalná meg, ahogyan ezt már a nyelv példája is mutatja, melyről Heidegger nem minden értelem híján mondja, hogy az beszél bennünket, hiszen közülünk

⁴⁶ Im. GW 3: 275.o.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Bd. 26. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. 199.o.; Idézi Gadamer, *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 275.o.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 275.o.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 193.o.

⁵⁰ Vö. H.-G. Gadamer, *Die Sprache der Metaphysik* (1968). GW 3: 233.o.

senki sem »uralja« azt valójában (noha senki sem vitatja, hogy mi vagyunk azok, akik beszélnek a nyelvet)..»⁵¹

Ezzel elérkeztünk a *Lét és idő* gadameri megítélésének csúcspontjához, mely egyúttal filozófiai hermeneutikája irányvételére is lényegi fényt vet: Az ittlét kitüntettségének e destrukciójával ugyanis a fundamentálonológia eszméje, melyet még a filozófia 'tudományosságának' igénye éltetett, végképp talaját veszíti. Amint az ittlétnek a lét vonatkozásában megelőlegezett ezen kitüntettsége kérdésessé válik, nyomban beláthatóvá lesz, hogy a létezők léte, s „maga” a lét mindenkor, minden *feltárással együtt meghaladhatatlanul magában foglalja önmaga elrejtését is*. Ebből a perspektívából a *Lét és idő* tervezete, mely a létre vonatkozó kérdést a lét *értelmére* irányuló kutatás formájában fogalmazza meg, már mindig is, épp úgy megfeneklésre van ítélve, ahogyan az ittlét létének – melyet tulajdonképpenisége és nem-tulajdonképpenisége egyformán eredendően alkot – teljes átláthatóságra hozatala is szükségképpen zátonyra kell, hogy fusson. A lét kérdésességén szükségképpen szenved hajótörést mindennemű transzcendentális reflexió. Ezért gondolja úgy Gadamer, hogy először majd csak a fordulatról való későbbi beszéd révén — „mely az ittlét tulajdonképpeniségéről való beszédből minden egzisztens értelmet, s ezzel magát a tulajdonképpeniség fogalmát is kitörölte [...] — közelítette meg Heidegger igazán azt a dimenziót, melyben korai követelménye a teológiával szemben, hogy a szót kell megtalálni, mely [...] képes a hitben megtartani [...], teljesülésre lelhet.⁵² Ugyanakkor a *Lét és idő*, mely az emberi ittlét ontológiai önmagát-megértését, transzcendentális önfelfogását célozza és vitelezi ki, adekvát módon nem tekinthető a husserli értelemben vett regionális ontológiának sem. Teljesítménye ugyanis kezdettől fogva a létre vonatkozó kérdés szolgálatában állt, melynek inkább még előkészítését nyújtotta, semmint hogy végbevihetne volna azt. „Mit jelent a lét? Hogy megtanulja e kérdést kérdezni, járta be Heidegger az utat, hogy az emberi ittlét létét önmagában ontológiailag pozitíve meghatározza [...]”⁵³ — ez az a horizont, melyben a *Lét és idő* teljesítményét Gadamer szerint látnunk kell.

⁵¹ Im. GW 3: 234.o.

⁵² H.-G. Gadamer, *Die Marburger Theologie* (1964). GW 3: 205.o.

⁵³ H.-G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960). GW 3: 250-1.o.