

létének okán is, de *megkövetel-e* egy tulajdonképpeni lenni-tudást, amelyet az előrefutás határoz meg?

E kérdések megválaszolása előtt fel kell derítenünk, hogy a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásával *egyáltalán* mennyiben és milyen módon *nyújt tanúbizonyságot* egzisztenciája lehetséges tulajdonképpeniségéről, mégpedig úgy, hogy ezt nemcsak kimutatja mint *egzisztensen* lehetségest, hanem *meg is követeli* önmagától.

A jelenvalólét tulajdonképpeni egészletére és ennek egzisztenciális szerkezetére vonatkozó függőben maradt kérdés csak akkor lesz fenomenálisan kifogástalanul megalapozva, ha a jelenvalólét létének olyan lehetséges tulajdonképpeniségéhez tarthatja magát, melyről az maga tanúskodik. Ha sikerül egy ilyen tanúsítást és az ebben tanúsítottat fenomenológiailag felfedni, akkor újólág felmerül a probléma, hogy *vajon a halálhoz való, eddig csak a maga ontológiai lehetőségében kivetített előrefutás lényegbeli összefüggésben áll-e a t a n ú s í t o t t tulajdonképpeni lenni-tudással.*

MÁSODIK FEJEZET A TULAJDONKÉPPENI LENNI-TUDÁS JELENVALÓLÉT-SZERŰ TANÚSÍTÁSA ÉS AZ ELHATÁROZOTTSÁG

54. §. *A tulajdonképpeni egzisztens lehetőség tanúsításának problémája*

A jelenvalólét tulajdonképpeni lenni-tudását keressük, melyet ő maga tanúsít egzisztens lehetőségében. Elsősorban magát ezt a tanúsítást kell hagyni, hogy bekövetkezzék. Ha e tanúsításnak az a feladata, hogy a jelenvalólétnek lehetséges tulajdonképpeni egzisztenciájában „értésre adja” önmagát, akkor a jelenvalólét létében kell gyökereznie. Az ilyenfajta tanúsítás fenomenológiai felmutatása magába foglalja tehát azt is, hogy kimutatjuk: eredete a jelenvalólét létszerkezetében rejlik.

A tanúsításnak egy tulajdonképpeni *önmaga-lenni-tudást* kell értésül adnia. Az „Önmaga” kifejezéssel arra a kérdésre adtunk választ, hogy

ki a jelenvalólét.¹ A jelenvalólét Önmaga-voltát formálisan az *egzisztálás egy módjaként*, tehát nem kéznéllevő létezőként határoztuk meg. A jelenvalólét ki-je többnyire nem *én magam* vagyok, hanem az akárki-önmaga. A tulajdonképpeni önmaga-lét az akárki egzisztens modifikációjaként határozza meg magát; ezt a modifikációt egzisztenciálisan körül kell határolnunk.² Mi rejlik ebben a modifikációban, és melyek lehetőségének ontológiai feltételei?

Az akárkibe való beleveszettséggel már mindenkor eldőlt a jelenvalólét legközelebbi faktikus lenni-tudása – a gondoskodó-gondozó világban-benne-lét feladatai, szabályai, mértékei, sürgőssége és hatósugara. Az akárki már eleve megfosztotta a jelenvalólétet e létlehetőségek megragadásától. Az akárki még azt is elrejtí, hogy ő hallgatólágosan felment e lehetőségek kifejezett *választása* alól. Meghatározatlanul marad, hogy „tulajdonképpen” ki is választ. Ez a választás nélküli, senki által való sodortatás, miáltal a jelenvalólét belebonyolódik a nem-tulajdonképpeniségbe, csak oly módon fordítható vissza, ha a jelenvalólét kifejezetten visszahozza magát önmagához az akárkibe való beleveszettségéből. Ennek a visszahozatalnak viszont *azzal a létmóddal* kell rendelkeznie, *melyet elmulasztván* a jelenvalólét beleveszett a nem-tulajdonképpeniségbe. Önmagunknak az akárkiből való visszahozatala, azaz az akárki-önmagának a *tulajdonképpeni* önmaga-létté való egzisztens módosulása 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.

Minthogy azonban a jelenvalólét *bele van veszve* az akárkibe, első-sorban *meg kell találnia* önmagát. Hogy *magát* egyáltalában megtalálhassa, lehetséges tulajdonképpeniségében kell „megmutatkoznia” önmagának. A jelenvalólétnek szüksége van arra, hogy tanúsítson egy önmaga-lenni-tudást, amely *lehetősége* szerint már mindenkor *van*.

Amit az itt következő interpretáció során ilyen tanúságtételként fogunk felhasználni, az a jelenvalólét mindennapi önértelmezésében

¹ Vö. 25. §. 140. o.

² Vö. 27. §. 153. skk. o. és különösen 157. o.

a lelkiismeret hangjaként ismeretes.¹ Van, aki vitatja a lelkiismeret „tényét”; a jelenvalólét egzisztenciája szempontjából különbözőképpen értékeli instanciafunkcióját és azt, „amit mond”, sokféleképpen értelmezik – de mindez csak akkor vezethetne e fenomén feladásához, ha e faktumnak, illetve értelmezésének „kétségessége” nem éppen azt bizonyítaná, hogy a jelenvalólét egyik *eredendő* fenoménje áll előttünk. Az itt következő elemzés a lelkiismeretet egy fundamentálonológiai szándékú, tisztán egzisztenciális vizsgálat tematikus előzetesébe [Vorhabe] állítja.

Mindenekelőtt vissza kell nyúlnunk a lelkiismeret egzisztenciális fundamentumaihoz és struktúráihoz, és láthatóvá kell tennünk a lelkiismeretet *mint* a jelenvalólét fenoménjét, szem előtt tartva a létező eddig kimunkált létszerkezetét. A lelkiismeret így meghatározott ontológiai analízise megelőzi a lelkiismeret-élmények pszichológiai leírását és osztályozását, független mindenfajta biológiai „magyarázattól”, azaz nem a fenomén megszüntetésén alapul. De éppily távol áll a lelkiismeret teológiai értelmezésétől is, főleg pedig attól, hogy a fenomént isten-bizonyítékok számára vagy „közvetlen” isten-tudatként vegyük igénybe.

Mindazonáltal a lelkiismeret e korlátozott vizsgálata során annak hozadékát sem túlértékelni, sem pedig jogosulatlan igényekkel megközelíteni és lebecsülni nem szabad. A lelkiismeret mint a jelenvalólét fenoménje nem valami előadódó és időnként kéznéllevő tény. Csak a jelenvalólét létmódján „*van*”, és mint faktum eleve csak a faktikus egzisztenciával együtt és abban jelentkezik. Az a követelés, hogy „induktív empirikus bizonyítékot” találjanak a lelkiismeret „tényszerűségére” és „hangjának” jogosultságára, a fenomén ontológiailag visszájára fordításán nyugszik. Ám ebben a visszájára fordításban osztozik a lelkiismeret minden olyan fölényeskedő kritikája is, amely a lelkiismeretet csupán időnként előadódó, „általánosan meg nem állapított és meg nem állapítható” tényként kezeli. A lelkiismeret faktumára egyáltalán nem is lehet vonatkoztatni ilyen bizonyítékokat és ellenbizonyítékokat. És ez nem valami hiányosság, csak

¹ Az eddigi és a most következő elmélkedéseket tézisszerű formában előadtam az idő fogalmáról szóló nyilvános előadásomon Marburgban (1924. július).

annak jele, hogy a lelkiismeret ontológiailag másnemű, mint a környező-világszerűen kéznéllevő.

A lelkiismeret értésünkre ad, *feltár* „valamit”. Ez a formális jellemzés arra utal, hogy a fenomént vissza kell venni a jelenvalólét *feltárultságába*. Annak a létezőnek ezt az alapszerkezetét, amely eleve mi magunk vagyunk, a diszpozíció, a megértés, a hanyatlás és a beszéd konstituálja. A lelkiismeretről, ha behatóbban elemezzük, kiderül, hogy *hívás*. A hívás a *beszéd* egyik módusza. A lelkiismeret hívása *felhívás*jelleget: a jelenvalólétet legsajátabb önmaga-lenni-tudására hívja fel, és ezt oly módon teszi, hogy *felszólítja* legsajátabb bűnös-létére.

Ez az egzisztenciális interpretáció szükségképpen távol áll a mindennapi ontikus, közönséges értelmezéstől, jóllehet annak az ontológiai fundamentumait mutatja ki, amit a vulgáris lelkiismeret-értelmezés bizonyos határok között mindig is megértett és a lelkiismeret „elméleteként” fogalomra hozott. Ezért az egzisztenciális interpretációnak a vulgáris lelkiismeret-értelmezés kritikája révén kell igazolódnia. A már kimutatott fenomén alapján tisztázható, hogy mennyiben tanúsítja a lelkiismeret a jelenvalólét tulajdonképpeni lenni-tudását. A lelkiismeret hívásának megfelel a hallás valamilyen lehetősége. A felhívás megértéséről kiderül, hogy az nem más, mint *lelkiismerettel bírn*i-*akará*s. Ebben a fenoménben viszont benne rejlik egy önmagától választásának keresett egzisztens választása, melyet egzisztenciális struktúrájának megfelelően *elhatározottságnak* nevezünk. Ezzel már adva is van a fejezet elemzéseinek tagolódása: a lelkiismeret egzisztenciál-ontológiai fundamentumai (55. §); a lelkiismeret hívásjellege (56. §); a lelkiismeret mint a gond hívása (57. §); a felhívás megértése és a bűn (58. §); a lelkiismeret egzisztenciális interpretációja és a vulgáris lelkiismeret-értelmezés (59. §); a lelkiismeretben tanúsított tulajdonképpeni lenni-tudás egzisztenciális struktúrája (60. §).

55. §. A lelkiismeret egzisztenciál-ontológiai fundamentumai

A lelkiismeret analízise e fenomén semleges vonásából indul ki: a lelkiismeret valakinek valamit valami módon értésére ad. A lelkiismeret *feltár*, ennélfogva az olyan egzisztenciális fenomének körébe tartozik, melyek a *jelenvalóság létét* mint *feltárultságot* konstituál-

ják.¹ A diszpozíció, a megértés, a beszéd és a hanyatlás legáltalánosabb struktúráit már elemeztük. Amikor a lelkiismeret ebbe a fenomenális összefüggésbe állítjuk, akkor nem arról van szó, hogy az ott kimunkált struktúrákat sematikusan alkalmazzuk a jelenvalólét feltárásának egy különös „esetére”. A lelkiismeret interpretációja, éppen ellenkezőleg, nemcsak tovább megy, mint a jelenvalóság feltárultságának korábbi analízise, hanem eredendően ragadja is meg azt – a jelenvalólét tulajdonképpeni létére való tekintettel.

A feltárultság által annak a létezőnek, melyet jelenvalólétnek nevezünk, lehetősége van arra, hogy a maga jelenvalósága *legyen*. Világával jelen van önmaga számára, méghozzá mindenekelőtt és többnyire úgy, hogy a lenni-tudás a gondoskodás tárgyát alkotó „világból” kiindulva tárult fel számára. Az a lenni-tudás, amelyként a jelenvalólét egzisztál, már mindenkor átengedte magát meghatározott lehetőségeknek. Ez pedig azért van így, mert belevetett létező, a belevetettséget pedig a hangolt-lét többé-kevésbé világosan és behatóan feltárja. A diszpozícióhoz (hangulathoz) éppoly eredendően hozzátartozik a megértés. Ezáltal „tudja” a jelenvalólét, hogy s mint áll vele a dolog, minthogy kivetítette magát önmaga lehetőségeire, illetve, feloldódva az akárkiben, ennek az akárkinek a közfelfogása által, ilyen lehetőségeket enged előírni a maga számára. Ez az előírás pedig egzisztenciálisan azáltal válik lehetségessé, hogy a jelenvalólét mint megértő együttlét képes *meghallani* másokat. Beleveszve az akárki nyilvánosságába és fecsegésébe, az akárki-önmagára hallgatva *nem hallja meg* saját Önmagát. Ha a jelenvalólétnek visszahozhatóvá kell válnia a magát-meg-nem-hallásnak ebből a beleveszettségéből – s méghozzá önmagának kell önmagát visszahoznia –, akkor először meg kell találnia magát, önmagát, aki az akárkire *hallgatva* nem hallotta meg és nem is hallja meg önmagát. Ezt az odahallgatást meg kell szakítani, azaz a jelenvalólétnek egy olyan hallás lehetőségét kell biztosítania a maga számára, amely megszakítja az odahallgatást. Az ilyen megszakítás lehetősége a közvetítés nélküli felhívottságban rejlik. A hívás megszakítja a jelenvalólét önmagát meg nem halló odahallgatását az akárkire, amikor hívásjellegének megfelelően olyan

¹ Vö. 28. §. 158. skk. o.

hallást ébreszt, melyet minden tekintetben a beleveszett hallás el-
lenkezője jellemez. Az utóbbit elkábítja a mindennapi „új” fecsegés
sokfajta kétértelműségének „lármája”, a hívásnak viszont láрма nél-
kül, kétértelműségtől mentesen, nem a kíváncsiságra támaszkodva
kell hívnia. *A lelkiismeret nem más, mint ami ily módon híván értésül ad.*

A hívást a beszéd módusaként fogjuk fel. A beszéd az érthetőséget
tagolja. A lelkiismeret hívásként való jellemzése semmiképpen sem
„puszta kép”, amilyen például *Kant* elképzelése a lelkiismeretről mint
bíróaságról. Nem szabad megfélekednünk arról, hogy a beszéd s így
a hívás szempontjából a hangnyelvi megnyilvánulás lényegtelen.
Minden kimondás és „kimondott hívás” eleve feltételezi a beszédet.¹
Amikor a mindennapi értelmezés a lelkiismeret „hangját” emlegeti,
akkor itt egyáltalán nem a hangnyelvi megnyilvánulásra gondol,
hiszen az faktikusan így sohasem fog megnyilvánulni; a „hangot” úgy
fogja fel, mint értesreadást. A hívás feltárási tendenciájában benne
rejlík a lökés, a kimozdító felrázás mozzanata. A hívás a távolból a
távolba történik. A hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát.

De a lelkiismeret e jellemzésével még csak a fenomenális horizon-
tot körvonalaztuk a lelkiismeret egzisztenciális struktúrájának analí-
ziséhez. Nem arról van szó, hogy a fenomént valamifajta híváshoz
hasonlítjuk, hanem a jelenvaló lét szempontjából konstitutív feltá-
rultságból értjük meg mint beszédet. Ez a szemlélet kezdettől fogva
elkerüli azt az utat, amely a lelkiismeret interpretációja számára
elsőként kínálkozik: ahogy ugyanis a lelkiismeretet valamilyen lelki
képességre, az értelemre, az akaratra vagy az érzésre vezetik vissza,
vagy ezek elegeként magyarázzák. Az olyan típusú fenomének
esetében, mint amilyen a lelkiismeret, azonnal szembetűnik, hogy
ontológiai-antropológiai szempontból mennyire elégtelen, ha az
osztályba sorolt lelki képességek vagy a személyes aktusok semmire
sem kötelező keretében értelmezzük őket.²

¹ Vö. 34. §. 191. skk. o.

² *Kant, Hegel, Schopenhauer és Nietzsche* lelkiismeret-interpretációin kívül tekintetbe
veendő: M. Kähler: *Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil* (1878), valamint a szerző cikke
a *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirchen*-ben. Továbbá: A. Ritschl: *Über das Gewissen*

56. §. A lelkiismeret hívásjellege

A beszédhez hozzátartozik a megbeszéltnék az amiről-je. A beszéd felvilágosítást nyújt valamiről, éspedig meghatározott szempontból. Az ily módon megbeszéltnéből meríti a beszéd azt, amit mindenkor mint ez a beszéd mond, az elbeszéltet mint olyat. A beszéd mint közlés által az elbeszél megközelíthetővé lesz a mások együttes jelenvalóléte számára, többnyire a nyelvi hangzás útján.

Mi az, amiről a lelkiismeret hívása beszél, ki a felhívott? Nyilvánvaló, hogy maga a jelenvalólét. Ez a válasz éppoly vitathatatlan, mint amennyire meghatározatlan. Ha a hívás célja ilyen bizonytalan lenne, akkor csupán arra ösztönözné a jelenvalólétet, hogy felfigyeljen magára. A jelenvalólétnek azonban lényegszerűen hozzátartozik, hogy világa feltárulásával önmagának is feltárul, még hozzá úgy, hogy már eleve *érti magát*. A hívás ebben a mindennapi-átlagosan gondoskodó magát-már-eleve-értésben érinti a jelenvalólétet. A hívás a másokkal való gondoskodó együttlét akárki-önmagáját érinti.

És mire vonatkozik a felhívás? *Tulajdon Önmagára*. Nem arra, aminek a jelenvalólét a nyilvános egymássalétben számít, amire ekkor képes, amiről gondoskodik, de még csak nem is arra, amit megragadott, amiért kiállt, amibe belevetette magát. Ez a felhívás *mellőzi*

(1876), újranyomva in: *Gesammelte Aufsätze*. Neue Folge. 1896. 177. skk. o. Végezetül pedig *H. G. Stoker* most megjelent monográfiája: *Das Gewissen*. (*Schriften zur Philosophie und Soziologie*. Szerk.: Max Scheler. II. köt.) 1925. A széles alapokon nyugvó vizsgálat a lelkiismeret-fenomének gazdag sokféleségét hozza napvilágra, kritikailag jellemzi a fenomenon különböző lehetséges tárgyalásmódjait, és további irodalmat ad meg, amely azonban a lelkiismeret-fogalom történetét illetően nem teljes. Bizonyos megegyezések ellenére *Stoker* monográfiája már kiindulópontjában – és ezzel eredményeiben is – különbözik a fentebbi egzisztenciális interpretációtól. *Stoker* eleve alábecsüli az „objektíven valóban fennálló lelkiismeret leírásának” hermeneutikai feltételeit (3. o.). Ezzel elmosódnak a fenomenológia és a teológia határai – mindkettő kárára. A vizsgálat antropológiai alapjait illetően, melyek *Scheler* perszonalizmusát veszik át, lásd tanulmányunk 10. §-át, 65. skk. o. *Stoker* monográfiája mégis figyelemre méltó haladást jelent az eddigi lelkiismeret-interpretációkkal szemben, de inkább csak azzal, hogy átfogóan kezeli a lelkiismeret-fenoméneket és azok elágazásait, s nem azzal, hogy kimutatná a fenomenon ontológiai gyökereit.

a jelenvalólétet abban a formájában, ahogyan őt mások és önmaga világian értik. Az Önmagához szóló hívás a legcsekélyebb mértékben sem veszi ezt tudomásul. Minthogy a felhívás csak az akárki-önmaga *Önmagájának* szól, ennek kell azt meghallania, az *akárki* teljesen visszasüllyed önmagába. Az, hogy a hívás az akárkit és a jelenvalólét közfelfogását *mellőzi*, semmiképpen sem jelenti, hogy ne *érintené* azt *is*. Éppen azáltal kárhoztatja a nyilvános tekintélyre vágyakozó akárkit a jelentéktelenségre, hogy *mellőzi*. Az Önmaga viszont, akit a felhívás ettől a menedékétől és rejtekétől megfoszt, a hívás által önmagához vitetik.

Az akárki-önmaga Önmagára lesz felhíva. Ha persze nem is arra az Önmagára, amely megítélés „tárgyává” tehető, nem a „benső élet” izgatott-kíváncsi és ingatag széthullottságának Önmagájára, s nem is a lelki állapotok és hátterük „analitikus” megbámulásának Önmagájára. Amikor az akárki-önmagában az Önmaga felhívatik, az nem kergeti magát valami bensőbe, hogy elzárja magát a „külvilágtól”. A hívás minden ilyesmit átugrik és szétszór, hogy egyesegyedül az Önmagát hívja fel, amely persze csakis a világban-benne-lét módjában van.

De hogyan határozhatnánk meg ennek a beszédnek az *elbeszéljtét*? *Mit* kiált oda a lelkiismeret a felhívottnak? Szigorúan véve semmit. A hívás semmit sem mond ki, nem tudósít világeseményekről, nincs mit elmesélnie. Arra pedig a legkevésbé sem törekszik, hogy a felhívottat „önmagával folytatott párbeszédre” készítse. A felhívott Önmagának a hívás „semmit” sem kiált *oda*, hanem *felszólítja* önmagára, azaz a maga legsajátabb lenni-tudására. A hívás, hívástendenciájának megfelelően nem „készíti” „tárgyalásra” a felhívott Önmagát, hanem mint legsajátabb Önmaga lenni-tudására való felszólítás, a jelenvalólét elő („előre”)-hívása a maga legsajátabb lehetőségeibe.

A hívás híján van mindenfajta közzétételnek. Eleinte nem is fejeződik ki szavakban, mindazonáltal a legkevésbé sem homályos és meghatározatlan. *A lelkiismeret egyedül és állandóan a hallgatás módusában beszél*. Így nemcsak felfoghatóságáról nem veszít semmit, hanem a felhívott és felszólított jelenvalólétet önnön hallgatagságába kényszeríti. Attól, hogy a hívás tartalma nincs szóban megfogalmazva, a fenomén nem ölti magára egy titokzatos hang meghatározatlan-

ságát, hanem csak azt jelzi, hogy a „hívás tartalmának” megértése nem kötődhet valamilyen közlés vagy hasonló elvárásához.

Amit a hívás feltár, az mindennek ellenére egyértelmű, még ha az egyes jelenvalólétek megértési lehetőségeiknek megfelelően különbözőképpen értelmezhetik is. A hívástartalom látszólagos meghatározatlansága mögött lehetetlen meg nem látni a hívás biztos *becsapódási irányát*. A hívásnak nem kell először tapogatózva keresnie a felhívandót, nincs szüksége semmiféle ismertetőjelre, hogy vajon ő-e az, akire gondol vagy sem. A lelkiismeret „csalatközségei” nem azért jönnek létre, hogy a hívás elnéz valamit (tévesen hív), hanem azért, ahogyan *halljuk* a hívást – azért, hogy tulajdonképpen megértése helyett az akárki-önmaga önmagával folytasson tárgyaló párbeszédet, és feltárástendenciáját a visszájára fordítsa.

Le kell szögeznünk: a hívás, aminek a lelkiismeretet jellemeztük, nem más, mint az akárki-önmagához szóló felhívás saját Önmagában. Ez a felhívás az Önmaga felszólítása Önmaga-lenni-tudására és ezzel a jelenvalólét előrehívása a maga lehetőségeibe.

A lelkiismeret ontológiai kielégítő interpretációjára azonban csak akkor teszünk szert, ha világossá tehető nemcsak az, hogy *kit* hív a hívás, hanem az is, hogy *ki* az, aki *hív*, hogy hogyan viszonyul a felhívott a hívóhoz, hogy hogyan kell ezt a „viszonyt” mint létösszefüggést ontológiai megragadni.

57. §. *A lelkiismeret mint a gond hívása*

A lelkiismeret kihívja a jelenvalólét Önmagáját az akárkibe való belevesztettségéből. A felhívott Önmaga a maga mi-jét illetően meghatározatlan és üres marad. A hívás mellőzi azt, *amiként* a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire érti magát a gondoskodása tárgya felőli értelmezésben. Az Önmaga mégis egyértelműen és eltéveszthetetlenül érintve van. Nemcsak a felhívottat gondolja el a hívás „személyére való tekintet nélkül”, hanem a hívó is feltűnő meghatározatlanságban leledzik. Nemcsak hogy nevére, társadalmi állására, származására és rangjára vonatkozó kérdésekre nem tud választ adni, hanem – jóllehet a hívásban egyáltalán nem torzul el – a legcsekélyebb lehetőséget sem adja arra sem, hogy egy „világian” orientált jelenva-

lólét-megértés számára otthonossá tegyük. A hívás hívója – fenomenális jellegéhez illően – egyszerűen elzárkózik attól, hogy ismertté váljék. Létmódja ellenére van, hogy engedje szemlélni magát és engedjen beszélni magáról. A hívó sajátos meghatározatlansága és meghatározhatatlansága nem semmi, hanem *pozitív* kitüntetettség. Azt nyilvánítja ki, hogy a hívó teljesen feloldódik a valamire való felszólításban, hogy azt akarja, *csak mint ilyet hallják meg*, és tovább ne fecsegienek róla. Vajon nem felel-e meg tehát a fenomenének, ha nem tesszük fel a kérdést a hívónak, hogy valójában ki is ő? Ez persze így van akkor, ha a faktikus lelkiismereti hívás egzisztens hallásáról van szó, de nincs így, ha a hívás fakticitásának és a hallás egzisztencialitásának egzisztenciális analízise a téma.

De egyáltalán fel kell-e még kifejezetten tennünk a kérdést, hogy *ki* az, aki hív? Nem adódik-e a jelenvalólét számára a válasz éppoly egyértelműen, mint az a másik, amely a hívásban felhívottra vonatkozik? *A jelenvalólét önmagát hívja a lelkiismeretben.* A hívás faktikus hallásakor a hívónak ez a megértése lehet többé-kevésbé eleven. Ennek ellenére ontológiailag semmiképpen sem elégséges az a válasz, hogy a jelenvalólét a hívó és a felhívott *egyszerre*. Vajon nem másképpen *van-e* a jelenvalólét felhívottként és hívóként „jelen”? Talán a hívó is önmaga legsajátabb lenni-tudása?

Mi magunk a hívást éppenséggel soha nem tervezzük el, nem készíjtjük elő, sohasem akaratlagosan hajtjuk végre. Várakozásunk, sőt akaratunk ellenére hív bennünket „valami” [„es”]. Másrészt viszont kétségtelen, hogy a hívás nem egy másiktól jön, aki velem van a világban. A hívás *belőlem* jön, de mégis rajtam *túlról*.

Ezt a fenomenális tényállást hem szabad félremagyarázni. Ennél fogva kiindulópontjává lett a hang olyan magyarázatának, hogy az nem más, mint a jelenvalólétbe belenyúló idegen hatalom. Ha az értelmezést ebben az irányban folytatjuk, akkor ennek a hatalomnak egy birtokost tulajdonítunk, vagy magát a hatalmat önmagát kinyilatkoztató személynek (istennek) tekintjük. Másrészt viszont megkíséreljük elutasítani a hívásnak egy idegen hatalom megnyilvánulásaként való magyarázatát, és egyszersmind megpróbáljuk a lelkiismeretet általában „biológiailag” félreértelmezni. Mindkét magyarázat elsietett, átsiklik a fenomenális tényálláson. Ezt az eljárást elősegíti egy kimondatlanul vezérlő ontológiailag dogmatikus tézis: ami *van*,

ami tehát éppoly tényszerű, miként a hívás, annak *kéznéllevőnek* kell lennie; ami nem mutatható ki objektíven *kéznéllevőként*, az egyáltalán *nincsen*.

E módszertani elsietséggel szemben egyrészt általában rögzítenünk kell a fenomenális tényállást – azt, hogy a hívás belőlem, de rajtam túlról jön, és rám irányul –, de másrészt a fenomenének azt az ontológiai előrajzolását is, amely a tényállásban benne rejlik, hogy ugyanis a *jelenvalólét* fenomenjéről van szó. Ennek a létezőnek az egzisztenciális szerkezete nyújthatja az egyedüli vezérfonalat a hívó „valami” létmódjának interpretációjához.

Vajon utat mutat-e a jelenvalólét létszerkezetének eddigi analízise ahhoz, hogy ontológiailag érthetővé tegyük a hívónak és ezzel együtt a hívás-aktusnak is a létmódját? Az, hogy a hívás nem kifejezetten *általam* történik, hanem „valami” hív, még nem jogosít fel arra, hogy a hívót egy nem-jelenvalólét-szerű létezőben keressük. Hiszen a jelenvalólét mindig faktikusan egzisztál. Nem valami semmire sem kötelező önkivetülés, hanem – minthogy a belevetettség annak a létezőnek a faktumaként határozza meg, ami ő – már eleve ki volt szolgáltatva és állandóan ki lesz szolgáltatva az egzisztenciának. A jelenvalólét fakticitása azonban lényegszerűen különbözik egy kéznéllevőnek a tényszerűségétől. Az egzisztáló jelenvalólét nem világonbelüli kéznéllevőként kerül önmaga útjába. A belevetettség azonban nem is úgy tapad hozzá a jelenvalóléthez, mint valami megközelíthetetlen és egzisztenciája szempontjából mellékes jellemző. Mint belevetett az *egzisztenciába* van belevetve. Olyan létezőként egzisztál, amelynek úgy kell lennie, amint van és amint lehet.

Hogy faktikusan van, az a *miért* szempontjából rejtve maradhat, ám a „*hogy*” *maga* feltárult a jelenvalólétnek. A létező belevetettsége a „jelenvalóság” feltárultságához tartozik, és állandóan megmutatkozik a mindenkori diszpozícióban. Ez a jelenvalólétet többé-kevésbé kifejezetten és tulajdonképpenien szembesíti azzal, „*hogy van, és olyan létezőként van, amelynek lenni-tudva lennie kell* [seinkönnend zu sein hat]”. Többnyire azonban a hangulat *elzárja* a belevetettséget. A jelenvalólét a belevetettség elől az akárki-önmaga vélt szabadságának megkönnyebbülésébe menekül. Ezt a menekülést úgy jelöltük, mint menekülést a hátborzongató otthontalanság elől, mely alapjaiban határozza meg az elszigetelt világban-benne-létet. A hátborzongató

otthonalanság tulajdonképpen a szorongásban mint alapdiszpozícióban mutatkozik meg, és a jelenvalólét világban-benne-létét mint a belevetett jelenvalólét legelemibb feltárultságát a világ semmijével szembesíti, melytől legsajátabb lenni-tudásáért szorong a szorongásban. *Vajon a hátorzongató otthonalansága mélyén leledző jelenvalólét volna a lelkiismereti hívás hívója?*

Ez ellen semmi sem szól, mellette szólnak viszont mindazok a fenomének, melyeket eddig a hívó, valamint hívása jellemzésére felsorakoztattunk.

A hívó a maga ki-jében „világilag” *semmi* által (nem) határozható meg. Nem más ő, mint a jelenvalólét a maga hátorzongató otthonalanságában, az eredendő belevetett világban-benne-lét mint nem-otthon, a póre „hogya egyáltalában van” a világ semmijében. A hívó a mindennapi akárki-ön maga számára nem-ismerős, olyasmi, mint egy *idegen* hang. A gondoskodás tárgyát alkotó sokszínű világba belevetett akárki számára mi lehetne idegenebb, mint a hátorzongató otthonalanságban elszigetelt, semmibevert *Önmaga*? „Valami” hív, de nem hallat semmit a gondoskodóan kíváncsi fül számára, amit az szeretne továbbmondani és nyilvánosan megbeszélni. De miről is kell a jelenvalólétnek belevetett léte hátorzongató otthonalanságából tudósítania? *Mi* más marad neki, mint önmagának a szorongásban megmutakozó lenni-tudása? Hogyan másképpen kelletne hívnia, ha nem úgy, hogy felszólít erre a lenni-tudásra, ami számára egyedül fontos?

A hívás nem tudósít adottságokról, s anélkül hív, hogy hangot adna. A hívás a *hallgatás* hátorzongatóan otthonatlan módusában beszél. Éspedig azért ily módon, mert a hívás a hívottat nem az akárki nyilvános fecsegésébe hívja, hanem ebből *visszahívja az egzisztens lenni-tudás hallgatóságába*. És min alapszik a hátorzongatóan otthonatlan, de nem magától értetődő hideg bizonyosság, mellyel a hívó rálel a felhívottra, ha nem azon, hogy a maga hátorzongató otthonalanságában elszigetelt jelenvalólét ön maga számára teljességgel eltevésthetetlen? *Mi* fosztaná meg a jelenvalólétet oly radikálisan attól a lehetőségtől, hogy máshonnan értse félre és ismerje félre önmagát, ha nem az elhagyatottság az önmagára hagyatottságban?

A hátorzongató otthonalanság a világban-benne-lét – jóllehet a mindennapokban elfedett – alpmódja. Mint lelkiismeret a jelenva-

lólét maga hív e lét mélységeiből. A „hívnek engem” a jelenvalólét kitüntetett beszéde. A szorongás által hangolt hívás teszi csak lehetővé a jelenvalólét számára, hogy kivetítse magát legsajátabb lenni-tudására. Az egzisztenciálisan értett lelkiismereti hívás már tudósít arról, amit korábban¹ csak állítottunk: a hátborzongató otthontalanság üldözőbe veszi a jelenvalólétet, és fenyegeti önmagáról megfélelkező elveszettségét.

A tétel: a jelenvalólét a hívó és egyben a felhívott is, most elvesztette formális ürességét és magátólértetődőségét. *A lelkiismeret a gond hívásaként nyilvánul meg*: a hívó a belevetettségben (már-valamiben-létben) lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét. A felhívott éppen ez a jelenvalólét, amelyet felszólítanak a maga legsajátabb lenni-tudására (önmaga-előzésére). És a felhívás a jelenvalólétet az akárkibe való hanyatlásból (már-a-gondoskodás-tárgyát-alkotó-világhoz-kötött-lét) szólítja fel. A lelkiismeret hívásának, azaz magának a lelkiismeretnek abban rejlik az ontológiai lehetősége, hogy léte alapján a jelenvalólét nem más, mint gond.

Így azután nem kell nem jelenvalólétszerű hatalmakhoz folyamodnunk; mi több, ha ezekhez fordulunk, az nemhogy megvilágítaná a hívás hátborzongató otthontalanságát, hanem éppen ellenkezőleg, megsemmisíti azt. Végül is nem abban rejlik-e a lelkiismeret téves „magyarázatainak” oka, hogy már a hívás fenomenális tényállásának rögzítésekor *rövidlátóan* jártak el, és a jelenvalólétet hallgatólagosan egy véletlenszerű ontológiai meghatározottságban, illetve meghatározatlanságban előfeltételezték? Miért keresnénk felvilágosítást idegen hatalmaknál, mielőtt tisztáztuk volna, hogy az analízis kiindulópontjában vajon nem értékeltük-e *túl alacsonyra* a jelenvalólét létét, vajon nem az történt-e, hogy ártalmatlan, így vagy úgy előadódó személyes tudattal ellátott szubjektumként jelöltük meg?

És mégis úgy tűnik, hogy amikor a hívót – aki világilag tekintve „senki” – hatalomként értelmeztük, elfogulatlanul elismertünk valami „objektíven föllelhetőt”. Ám helyesen tekintve ez az értelmezés csak menekülés a lelkiismeret elől, olyan kiút a jelenvalólét számára, amelyen elsomfordál attól a vékonyka faltól, amely az akárkit mint-

¹ Vö. 40. §. 222. o.

egy elválasztja léte hátborzongató otthontalanságától. A lelkiismeret említett értelmezése úgy tünteti fel magát, mint amelyik a hívást olyan „általánosan”-kötelező hangként ismeri el, amely „nem pusztán szubjektíven” beszél. Mi több, ezt az „általános” lelkiismeretet „világ-lelkiismeretté” fokozzák, amely fenomenális jellege szerint egy „valami” és „senki”, tehát mégiscsak az, ami az egyes „szubjektumban” mint ez a meghatározatlan beszél.

De mi más lenne ez a „nyilvános lelkiismeret”, mint az akárki hangja? A jelenvalólét csak azért juthat arra a kétes ötletre, hogy felfedezi a „világ-lelkiismeretet”, mert a lelkiismeret alapján és lényegét tekintve *mindig az enyém*. És nemcsak abban az értelemben, hogy a felhívás mindig a legsajátabb lenni-tudáshoz szól, hanem azért is, mert a hívás attól a létezőtől jön, amelyik mindenkor én magam vagyok.

A hívó fentebbi interpretációjával, mely tisztán a hívás fenomenális jellegét követi, nem kisebbítjük a lelkiismeret „hatalmát”, és nem is tesszük „pusztán szubjektívvé”. Ellenkezőleg: csak így válik szabaddá a hívás könyörtelensége és egyértelműsége. A felhívás „objektivitása” csak azáltal jut jogaihoz, hogy az interpretáció meghagyja „szubjektivitását”, amely persze megfosztja az akárki-önmagát uralmától.

Persze a lelkiismeret itt adott interpretációjának – a gond hívása – mindjárt szembeszegezik a kérdést: vajon kiállja-e a próbát a lelkiismeretnek egy olyan értelmezése, amely ily messze távolodik a „természetes tapasztalattól”? Hogyan is lehetne a lelkiismeret az, *ami felszólít* legsajátabb lenni-tudásunkra, amikor mindenekelőtt és többnyire mégiscsak *korhol és óv*? Vajon a lelkiismeret tényleg a legsajátabb lenni-tudásról beszélne ilyen meghatározatlanul és üresen, nem pedig határozottan és konkrétan a már elkövetett vagy a szándékolt hibákról és mulasztásokról? A felhívás, amelyről szóltunk, vajon a „rossz” [„*schlecht*”] vagy a „jó” lelkiismeretből származik-e? Egyáltalán ad-e valami pozitívát is a lelkiismeret, s nem inkább csak kritikailag funkcionál?

Az effajta megfontolások jogosultságát nem vitathatjuk. A lelkiismeret bármely interpretációjától megkövetelhetjük, hogy benne „akárki” ráismerjen a szóban forgó fenoménre úgy, ahogyan azt mindennaposan tapasztalja. De ha eleget akarunk is tenni ennek a

követelménynek, az azért még nem jelenti azt, hogy a vulgáris ontikus lelkiismeret-felfogást tekintjük a legilletékesebbnek az ontológiai interpretáció szempontjából. Másrésről viszont az említett megfontolások mindaddig elhamarkodottak, amíg a lelkiismeret azon elemzése még nem jutott célba, amelyre a megfontolások vonatkoznak. Mindaddig még csak arra tettünk kísérletet, hogy a lelkiismeretet mint a *jelenvalólét fenomenjét* visszavezessük e létező ontológiai szerkezetére. Ezzel azonban csak előkészítettük azt a feladatot, hogy a lelkiismeretet mint a jelenvalólét *legsajátabb lenni-tudásának* magában a jelenvalólétben rejlő *tanúbizonyyságát* értelmezzük.

Csak akkor lesz azonban teljesen meghatározott az, amit a lelkiismeret tanúsít, ha már kellő világossággal körülhatároltuk, hogy milyen jelleggel kell bírnia a *hallásnak*, amely a hívásnak eredendően megfelel. A hívást „követő” *tulajdonképpen* megértés nem csak a lelkiismeret-fenoménhez kapcsolódó valamiféle ráadás, nem olyan folyamat, amely vagy lejátszódhat, vagy elmaradhat. A *teljes* lelkiismeret-élményt csak a felhívás megértéséből és *vele* együtt ragadhatjuk meg. Ha a hívó és a felhívott mindenkor *egyszerre maga* a jelenvalólét, akkor a hívás minden meg nem hallásában, minden *Önmagát* félrehallásban a jelenvalólétnek egy *meghatározott létmódja* rejlik. A semmi sem kötelező hívás, melyre „semmi (sem) következik”, egzisztenciálisan tekintve képtelen fikció. „Hogy *semmi* (sem) következik”, az jelenvalólét-szerűen valami *pozitívat* jelent.

S így csak a felhívás megértésének analízise vezethet el annak explicit magyarázatához, *hogy mi az, amit a hívás értésünkre ad*. De csak a lelkiismeret fentebbi általános ontológiai jellemzése tette lehetővé, hogy a lelkiismeretben szólított „bűnöst” egzisztenciálisan értsük meg. A lelkiismeret valamennyi tapasztalása és értelmezése megegyezik abban, hogy a lelkiismeret „hangja” valamiképpen „bűnről” [„Schuld”] beszél.

58. §. A felhívás megértése és a bűn

Hogy fenomenálisan megragadjuk azt, amit a felhívás megértésekor hallunk, újra vissza kell térnünk a felhíváshoz. Az akárki-önmaga felhívása nem más, mint legsajátabb önmagunk felszólítása lenni-tu-

dására, éspedig jelenvalólétként, azaz gondoskodó világban-benne-létként és másokkal való együttlétként való felszólítása. Ha annak egzisztenciális interpretációja, amire a hívás felszólít, módszertani lehetőségei és feladatai tekintetében helyesen érti meg magát, nem akarhat körülhatárolni egy bizonyos konkrét egzisztencialehetőséget. Nem azt rögzíthetjük és akarjuk rögzíteni, ami a mindenkori jelenvalólétben mindig egzisztensen a hívás tartalma, hanem azt, ami a mindenkori faktikus-egzisztens lenni-tudás *lehetőségének egzisztenciális feltételéhez tartozik*.

A hívás egzisztensen-halló megértése annál tulajdonképpenibb, minél inkább minden egyéb vonatkozástól mentesen hallja és érti a jelenvalólét, hogy a felhívás *neki* és csak neki szól, minél kevésbé másítja meg a hívás értelmét az, amit beszélnek, ami illik és érvényes. De mi rejlik lényegszerűen a felhívás megértésének tulajdonképpeniségében? Mi az, ami mindenkor lényegszerűen a hívásban értésünkre van *adva*, ha faktikusan nem is mindig értjük meg?

A kérdésre adandó választ már jeleztük azzal a tézissel: a hívás *semmit* (nem) „mond”, amit meg kellene beszélnünk, semmiféle eseményről nem tájékoztat. A hívás *előre*utalja a jelenvalólétet lenni-tudására, és mint a hátborzongató otthontalanságból való hívás teszi ezt. A hívó ugyan meghatározatlan, de a hívás szempontjából nem közömbös, ahonnan hív. Ez az ahonnan – a belevetett elszigeteltség hátborzongató otthontalansága – együtt hívatik a hívásban, tehát maga is feltárul. A valamire való előrehívásban a hívás ahonnan-ja nem más, mint ahova visszahív. A hívás semmifajta eszményi, általános lenni-tudást nem ad értésül, hanem ezt a mindenkori jelenvalólét elszigetelt lenni-tudásaként tárja fel. A hívás feltárásjellegét csak akkor határozzuk meg teljesen, ha azt előrehívó visszahívásként értjük meg. Amikor az így felfogott hívást tekintjük, mindenekelőtt azt kell megkérdeznünk, hogy *mi* az, amit értésül ad.

De nem könnyebb és biztosabb-e úgy megválaszolnunk a hívás tartalmára vonatkozó kérdést, hogy „egyszerűen” rámutatunk arra, amit minden lelkiismereti tapasztalatunkban állandóan hallunk, illetve éppenséggel nem hallunk meg: hogy ugyanis a hívás a jelenvalólétet „bűnösnek” nevezi, vagy, mint az óvó lelkiismeret esetében, egy lehetséges „bűnösre” utal, vagy „jó” lelkiismeretként megerősít abban, hogy „tudtommal nem követtem el bűnt”? Csak ne lenne ez

a lelkiismereti tapasztalatokban és értelmezésekben „egybehangzóan” tapasztalt „bűnös” oly tökéletesen különféleképpen meghatározott! De még ha e „bűnös” értelmét egyhangúlag meg is ragadhatnánk, e bűnös-lét *egzisztenciális fogalma* homályos marad. Ha azonban a jelenvalólét önmagát „bűnösnek” nevezi, akkor honnan máshonnan meríthetnénk a bűn eszméjét, ha nem a jelenvalólét létének interpretációjából? Mégis felmerül hát újból a kérdés: *ki mondja meg, miképpen vagyunk bűnösök, és mit jelent a bűn?* A bűn eszméje nem gondolható ki önkényesen és nem kényszeríthető rá a jelenvalólétre. Ha viszont a bűn lényegének megértése egyáltalán lehetséges, akkor ennek a lehetőségnek a jelenvalólétben elő kell rajzolódnia. Hogyan találjunk a nyomra, amely a fenomén leleplezéséhez vezethet? A bűn, a lelkiismeret, a halál és más hasonló fenomének vizsgálatának mindig azzal kell kezdődnie, hogy megvizsgáljuk, mit „mond” róluk a jelenvalólét mindennapi értelmezése. A jelenvalólét hanyatló létmódjában egyszersmind az is bennefoglaltatik, hogy értelmezése többnyire *nem-tulajdonképpen* „orientáltságú”, és nem találja el a „lényegét”, mert idegen tőle az eredendő megfelelő ontológiai kérdésfeltevés. Csakhogy minden hibás látásban egyben napvilágra kerül valamilyen utalás is a fenomén eredendő „eszméjére”. Honnan vesszük azonban a kritériumot arra vonatkozóan, hogy mi a „bűnös” eredendő egzisztenciális értelme? Onnan, hogy ez a „bűnös” az „én vagyok” predikátumaként merül fel. Vajon az, amit a nem-tulajdonképpen értelmezés „bűnként” ért, a jelenvalólétnek mint olyannak a létében rejlik, mégpedig akképpen, hogy a jelenvalólét, amennyiben mindenkor faktikusan egzisztál, már bűnös is?

Ennélfogva az egyhangúlag hallott „bűnös”-re való hivatkozás még nem válasz arra a kérdésre, hogy mi az egzisztenciális értelme a hívás tartalmának. Ezt kell előbb fogalmára hoznunk, hogy aztán érthetővé tudjuk tenni, mit jelent ez a szólított „bűnös”, miért és miképpen forgatja ki ennek jelentését a mindennapi értelmezés.

A mindennapi közönséges értelem a „bűnös-létet” mindenekelőtt abban az értelemben fogja fel, hogy „adós” vagyok, hogy „van valami a rovásomon”. Vissza kell adnom valamit a másoknak, amire az jogosultán igényt tart. Ez a „bűnös-lét” az „*adósságaim vannak*” értelmében a másokkal való együttlét egy módja a gondoskodás mint előteremtés, megszerzés területén. Ennek a gondoskodásnak a mó-

duszai az elvonás, a kölcsönvétel, a visszatartás, az elvétel, az elrablás is, azaz amikor mások olyan igényének, hogy valamit birtokoljanak, így vagy úgy nem teszünk eleget. Ez a fajta bűnös-lét olyan dolgokra vonatkozik, amelyek *gondoskodásunk tárgyát alkothatják*.

A bűnös-létnek azután van az a további jelentése, hogy „oka vagyok valaminek” (ez az én bűnöm), azaz valaminek értelmi szerzője vagyok, „alkalmat adtam” valamire. Ebben az értelemben, hogy ugyanis „én vagyok az oka valaminek”, „bűnös lehetek” anélkül, hogy valaki másnak az „adósa” lennék, vagy hogy „bűnössé” válnék. Megfordítva: tartozhatok valamivel másnak anélkül, hogy ennek én lennék az oka. Egy másik „adósságokat csinálhat” az „én számlámra” másoknál.

A bűnös-létnek ezek a vulgáris jelentései, úgy mint „valakinek az adósa lenni”, „valaminek az oka lenni”, egybeolvadhatnak, s meghatározhatják azt a magatartást, melyet úgy nevezünk, hogy „*bűnt követünk el*”, azaz azáltal, hogy valamilyen adósságnak az okává lettünk, jogot sértettünk és büntetendővé váltunk. A követelés, amelynek nem teszünk eleget, nem vonatkozik feltétlenül valamilyen birtokra, hanem szabályozhatja a nyilvános egymássalétet általában. Ám az így meghatározott „bűnössé válás” a jogsértésben egyszerűen olyan jellegű is lehet, hogy „*valaminek az okává leszek, ami a másikat érinti*”. Ez nem egyszerűen a jogsértés mint olyan folytán történik, hanem azáltal, hogy oka vagyok annak, hogy a másik veszélyeztetve van egzisztenciájában, félre van vezetve, vagy éppenséggel egzisztenciája törést szenved. Ez az eset, hogy a másikat illetően valaminek az okává leszünk, nem szükségképpen jelenti azt, hogy valami „köz”-törvénybe ütközött követünk el. A bűnös-lét formális fogalmát a bűnös-létnek abban az értelmében, hogy én vagyok a bűnös abban, hogy a másikkal történt valami, a következőképpen határozhatjuk meg: *alapja-lenni** [Grundsein] a másik jelenvalólétben jelentkező valamilyen hiányosságnak, mégpedig oly módon, hogy ez az alap-lét önmagát a maga aminek-jéből „hiányosként” határozza meg. Ez a hiányosság abban áll, hogy nem tettünk eleget egy követelménynek, mely a másokkal való egzisztáló együttlétre vonatkozik.

Most nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy miképpen jönnek létre az ilyen követelmények, s hogyan kell – eredetüknek megfelelően – követelmény- és törvényjellegüket felfognunk. A *bűnös-lét* az

utóbbi értelemben, mint egy „erkölcsi követelmény” megsértése minden esetben a *jelenvalólét létmódja*. Ez természetesen a bűnös-lét olyan jelentéseire is érvényes, mint hogy „büntetendővé teszem magam”, „adósságaim vannak”, és egyáltalán, hogy „oka vagyok valaminek”. Ezek is a jelenvalólét magatartásai. Ha az „erkölcsi bűnnel terheltséget” a jelenvalólét „minőségeként” fogjuk fel, ezzel még keveset mondtunk. Ellenkezőleg: ily módon csak az válik nyilvánvalóvá, hogy ez a jellemzés nem elegendő ahhoz, hogy a jelenvalólét ilyen jellegű „létmeghatározottság”-át az előző magatartásoktól ontológiailag elhatároljuk. Az erkölcsi bűn fogalma ontológiailag annyira tisztázatlan, hogy a fenomen olyan értelmezései válhattak uralkodóvá és uralkodnak még ma is, melyek az erkölcsi bűn fogalmába beleveszik azt, hogy valaki méltó a büntetésre, sőt még azt is, hogy adósa valakinek; vagy pedig a fogalmat egyenesen ezekből az eszmékből kiindulva határozzák meg. Ezzel azonban a „bűnös” ismét a gondoskodás területére szorul vissza, az igények kiegyenlítő elszámolásának értelmében.

Azt a bűnfenomént, amelyik nem vonatkozik szükségképpen a jogsértésre, valamint arra, hogy „adósságaim vannak”, csak akkor sikerülhet tisztázni, ha előbb alapvetően a jelenvalólét bűnös-lété felől kérdezzünk, azaz a „bűnös” eszméjét a jelenvalólét létmódjából ragadjunk meg.

E célból a „bűnös” eszméjét annyira *formalizálunk* kell, hogy *elessenek* a másokkal való gondoskodó együttlétre vonatkozó vulgáris bűnfenomének. A bűn eszméjét nemcsak az elszámolós gondoskodás területe fölé kell emelnünk, hanem le kell oldanunk a legyenre és a törvényre való vonatkozásairól is, amely ellen valaki önmagát elvértve büntet terhel magára. Mert a büntet még itt is szükségképpen *hiányként* határozzák meg, olyan valaminek a hiányzásaként, aminek lennie kell és ami lehet. A hiányzás azonban nem-kéznélletet jelent. A hiány mint nem-kéznéllete valaminek, aminek lennie kell, a kéznéllevő lét meghatározottsága. Ilyen értelemben az egzisztenciából lényegszerűen semmi sem hiányozhat, nem mintha tökéletes volna, hanem mert létjellege mindennemű kéznéllevőségtől különbözik.

Ugyanakkor a „bűnös” eszméjében jelen van a *Nem [Nicht]*. Ha a „bűnösnek” meg kell tudnia határozni az „egzisztenciát”, akkor ezzel előáll az az ontológiai probléma, hogy egzisztenciálisan tisztáznunk

kell ennek a Nem-nek a *Nem-jellegét*. Továbbá: a „bűnös” eszméjéhez hozzátartozik az, ami abban a bűnfogalomban, hogy „oka lenni valaminek” közömbösen kifejezésre jut: valaminek az alapja lenni. A „bűnös” formálisan egzisztenciális eszméjét tehát a következőképpen határozzuk meg: alapja lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen *semmisség* [*Nichtigkeit*] alapjának lenni. Ha a Nem-nek a bűn egzisztenciálisan értett fogalmában rejlő eszméje kizárja azt, hogy egy lehetséges, illetve megkövetelt kéznéllevőre vonatkozzék, ha tehát a jelenvalólétet nem mérhetjük valamilyen kéznéllevőn vagy érvényben lévő, hiszen ő nem kéznéllevő, sem érvényben lévő, illetve az, ami kéznéllevő vagy érvényben lévő, az nem az ő módján van, ha tehát a jelenvalólét *egzisztál*, akkor elesik az a lehetőség, hogy a fenti módon alapként létezőt magát, arra való tekintettel, hogy alapja valamely hiánynak, „hiányosnak” tekintsük. Egy jelenvalólét-szerűen „okozott” hiányból, valamely követelmény teljesítésének elmulasztásából nem következtethetünk vissza az „ok” hiányos voltára. Az alapja-lenni valaminek nem feltétlenül ugyanolyan Nem-jellegű, mint a benne megalapozott és belőle származó privatívum. 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.* De felmutatható-e a jelenvalólét létében a bűnös-lét, és egyáltalán miként lehetséges egzisztenciálisan?

A jelenvalólét léte a gond. Ez fakticitást (belevetettséget), egzisztenciát (kivetülést) és hanyatlást foglal magába. Létezvén [*seiend*] a jelenvalólét belevetett, *nem* önmaga hozta magát jelenvalóságára. Létezvén olyan lenni-tudásként határozódik meg, amely hozzá magához tartozik, melyet azonban mégsem ő maga alakított ki önmagának. Egzisztálván, sohasem kerülheti meg belevetettségét oly módon, hogy ezt a „hogyan és hogyan lennie kell”-t [*„daß es ist und zu sein hat”*] először külön szabadon engedhetné a maga önmagálétéből, és a jelenvalóságba vezethetné. Belevetettségét azonban nem hagyja maga mögött sem, mint valami ténylegesen megtörtént és a jelenvalólétről azután levált eseményt, amely vele megesett; a jelenvalólét – mindaddig, amíg csak van – mint gond állandóan az, „hogyan van”. *Mint ez a létező*, melynek kiszolgáltatva csakis mint az a létező egzisz-

tálhat, amelyik ő éppen, *egzisztálva nem más*, mint lenni-tudásának alapja. Az, hogy az alapot *mégsem maga* fektette le, súlyként nehezedik rá, melyet a hangulat teherként tett nyilvánvalóvá számára.

És miként *van* ez a belevetett alap? Egyedül oly módon, hogy magát olyan lehetőségekre vetíti ki, melyekbe bele van vetve. Az *Önmaga*, melynek mint ilyennek, magamagának kell lefektetnie alapját, *soha* nem képes azt hatalmába keríteni, egzisztálva mégis vállaltatnia kell az alap-létét. Saját belevetett alapjának lenni – ez a lenni-tudás, amelyre a gondban kimegy a játék.

Az alapként-létező [Grund-seiend], azaz belevetetten egzisztáló jelenvalólét mindig elmarad lehetőségei mögött. Sohasem egzisztens a maga alapja *előtt*, hanem mindig csak *abból eredően és mint alap*. Ezek szerint az alaplét eleve azt jelenti, hogy legsajátabb létünk felett *sohasem* rendelkezünk hatalommal. Ez a *Nem* benne rejlik a belevetettség egzisztenciális értelmében. Amikor a jelenvalólét alapként létezik, akkor *ő maga* önmaga semmissége. Ez a semmisség távolról sem jelent nem-kéznállétet, nem-fennállást, hanem olyan Nemet jelent, amely a jelenvalólétnek ezt a *létét*, belevetettségét konstituálja. E Nem Nem-jellege egzisztenciálisan így határozható meg: *Önmagaként* létezvén a jelenvalólét a belevetett létező *mint* Önmaga. *Nem* önmaga *által*, hanem az alapból önmagához bocsátva, hogy *mint alap* létezhessek. A jelenvalólét nem annyiban alapja saját létének, hogy ez az alap saját kivetüléséből származnék, hanem éppen *mint* Önmaga léte az alap *léte*. Az alap mindig csak egy olyan létezőnek az alapja, amelynek léte felvállalta az alaplétet.

A jelenvalólét egzisztálva alapja magának, azaz oly módon, hogy lehetőségekből érti meg magát, és önmagát így értvén meg, ő a belevetett létező. Ebben azonban a következő rejlik: lenni-tudván mindenkor az egyik vagy a másik lehetőségben van, állandóan egy másik lehetőség *nem*-je, lemond róla a maga egzisztens kivetülésében. A kivetülés nemcsak az alaplét semmissége által mindenkor belevetettként határozódik meg, hanem *mint kivetülés* ő maga lényegszerűen *semmis*. Ezáltal megint csak nem olyan ontikus tulajdonságokat határozunk meg, mint a „sikertelen” vagy az „értéktelen”, hanem a kivetítés létstruktúrájának egzisztenciális konstitutívumát. Az itt tekintetbe vett semmisség hozzátartozik ahhoz, hogy a jelenvalólét szabad a maga egzisztens lehetőségeit illetően. A szabadsága

azonban csak az egyiknek a választásában *van*, azaz annak elviselésében, hogy nem választott és nem is választhatott másokat.

A belevetettség és a kivetülés struktúrájában egyaránt lényegszerűen benne rejlik valamifajta semmisség. Ez a semmisség az oka annak a lehetőségnek, hogy a nem-tulajdonképpeni jelenvalólét semmis legyen a hanyatlásban: a *nem-tulajdonképpeni jelenvalólét* faktikusan már eleve hanyatlás. *Magát a gondot lényegében át- meg áthatja a semmisség.* A gond – a jelenvalólét léte – mint belevetett kivetülés a következőt jelenti tehát: egy semmisség (semmis) alap-léte. Ez pedig azt jelenti: *a jelenvalólét mint olyan bűnös*, ha egyébként jogosult a bűnnek egy semmisség alapléteként való formális egzisztenciális meghatározása.

Az egzisztenciális semmisség semmiképpen sem priváció, nem valamifajta hiány egy kitűzött, de a jelenvalólétben el nem ért eszménnyel szemben: ennek a létezőnek a léte, mindazt *megelőzően*, amit egyáltalán kivetíthet és többnyire el is ér, már *mint kivetülési folyamat* semmis. A semmisség tehát nem alkalomszerűen lép fel a jelenvalólétben, hogy valami sötét minőségként tapadjon hozzá, amely kellő fejlődés után eltávolítható.

Mégis homályban marad, hogy ennek az egzisztenciális semmisségnek a *Nem-volta* [*Nichtheit*] milyen ontológiai értelemmel rendelkezik. Ugyanez vonatkozik azonban az *általában vett Nem ontológiai lényegére*. Igaz, az ontológia és a logika sok mindent tulajdonított a Nem-nek, és ezáltal fokról fokra láthatóvá tette annak lehetőségeit anélkül, hogy ontológiailag leleplezte volna. Az ontológia rátalált a Nem-re, és felhasználta. De vajon olyan magától értetődő-e, hogy minden Nem egy negatívumot jelent a hiány értelmében? Kimerül-e pozitivitása abban, hogy az „átmenetet” konstituálja? Miért menekül minden dialektika a negációhoz anélkül, hogy az ilyen negációt *magát* képes lenne dialektikusan megalapozni, vagy akár *csak problémaként* rögzíteni? Vajon valaha is problémának tekintették-e a Nem-volt ontológiai eredetét, vagy ezt *megelőzően* akár csak keresték-e azokat a *feltételeket*, melyeknek alapján a Nem-nek, a Nem Nem-voltának és ez utóbbi lehetőségének a problémája felvethető? És hol máshol lelhetnénk fel őket, *mint az általában vett lét értelmének tematikus tisztázásában?*

A priváció és a hiány – ráadásul kevésbé átlátható – fogalmai már a

bűn-fenomén ontológiai interpretációjához sem elegendők: jöllehet, ha kellőképpen formálisan fogjuk fel őket, akkor azért messzeemenően alkalmazhatók. A legkevésbé sem juthatunk közelebb a bűn egzisztenciális fenomenjéhez, ha a rossz, a malum mint privatio boni eszméjéből indulunk ki. Hogy is lenne ez lehetséges, amikor a *bonum* és a privatio egyaránt a *kéznéllevő* ontológiájából származik, s ugyanez vonatkozik az „érték” belőlük „elvonatkoztatott” eszméjére is.

A létező, melynek a gond a léte, nemcsak faktikus bűnt vehet magára, hanem léte alapján bűnősként *van*; mindenekelőtt ez a bűnös-lét az ontológiai feltétele annak, hogy a jelenvalólét faktikusan egzisztálva bűnössé válhat. Ez a lényegbeli bűnös-lét éppoly eredendően egzisztenciális feltétele annak, hogy lehetséges a „morálisan” jó és rossz, azaz az általában vett moralitás, és kialakulhatnak ennek faktikusan lehetséges formái. A moralitás nem határozhatja meg az eredendő bűnös-létet, minthogy eleve előfeltételezi azt a maga számára.

De milyen tapasztalat szól a jelenvalólét eredendő bűnös-léte mellett? Ne feledkezzünk meg az ezzel szembenálló kérdésről sem: vajon bűn csak akkor „van” „jelen”, ha a bűntudat felébred, vagy pedig abban, hogy a bűn „aluszik”, éppen az eredendő bűnös-lét nyilvánul már meg? Hogy az utóbbi mindenekelőtt és többnyire feltáratlan marad, hogy a jelenvalólét hanyatló léte elzárva tartja, ez csak *leleplezi* az említett semmisséget. Minden *tudásnál* eredendőbb tehát a bűnös-lét. És csak mert a jelenvalólét létének alapján bűnös és mint belevetetten hanyatló elzárja magát önmaga elől, csak ezért lehetséges a lelkiismeret, ha másrészt igaz is, hogy a hívás *ezt a bűnös-létet* adja alapjaiban az értésünkre.

A hívás a gond hívása. A gondnak nevezett létet a bűnöslet konstituálja. A hátorzongató otthontalanságban a jelenvalólét eredendően együtt van önmagával. Ez az otthontalanság szembesíti ezt a létezőt a maga torzítatlan semmisségével, mely legsajátabb lenni-tudásának lehetőségéhez tartozik. Minthogy a jelenvalólét mint gond számára saját létére megy ki a játék, a hátorzongató otthontalanságból önmagát mint faktikusan hanyatló akárkit saját lenni-tudására szólítja fel. A felhívás előrehívó visszahívás, *előrehív* abba a lehetőségbe, hogy egzisztálva maga vállalja azt a belevetett létezőt, amely nem más, mint ő maga, *visszahívás* 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 kivételének semmis alapjaként létének lehetőségében állva – az akárkiben való belevesztettségéből vissza kell vinnie magát önmagához, azaz *bűnös*.

Amit a jelenvalólét ily módon önmaga értésére ad, mégiscsak önmagáról való ismeret lenne. És a hívás megfelelő meghallása annak a faktumnak a *tudomásulvétele* lenne, hogy „bűnös”. Ha viszont a hívásnak egyenesen felszólításjellege van, akkor a lelkiismeretnek ez az értelmezése nem vezet-e a lelkiismeret funkciójának tökéletes kiforgatásához? Vajon a bűnös-létre való felszólítás nem a rosszra [Bosheit] szólít fel?

Ilyen értelmű hívást a legerőszakoltabb interpretáció sem fog a lelkiismeretnek tulajdonítani. De akkor egyáltalán mit jelenthet „a bűnös-létre való felszólítás”?

A hívásnak ez az értelme világos lesz, mihelyt a megértés nem a bűnnek abból a származékos fogalmából indul ki, mely szerint az egy tett vagy egy mulasztás eredményeként „előállott” bűnelkövetés, hanem a bűnös-lét egzisztenciális értelméhez tartja magát. Nem önkényes ezt követelni, ha egyszer a lelkiismeret hívása, mely magából a jelenvalólétből indul ki, egyedül erre a létezőre irányul. Ez esetben azonban a bűnös-létre való felszólítás előrehívás abba a lenni-tudásba, ami én mint jelenvalólét már mindenkor vagyok. E létezőnek semmi szüksége sincs arra, hogy hibák vagy mulasztások által valamilyen „bűnt” vegyen magára; csak arra van szüksége, hogy a „bűnös”, ami ő, *tulajdonképpen legyen*.

A felhívás helyes meghallása eszerint azonos a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel, vagyis azzal, hogy magunkat *legsajátabb* tulajdonképpen bűnössé válni tudásunkra vetítjük ki. A jelenvalólét, amikor megértve előrehívni engedi magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára: kész arra, hogy felhívható legyen. A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére*. Önmagát választotta.

Ezzel a választással a jelenvalólét lehetővé teszi önmaga számára legsajátabb bűnös-létét, mely az akárki-önmaga elől elzárva marad. Az akárki közönséges értelme csak azt ismeri, hogy eleget teszünk vagy nem teszünk eleget a gyakorlati szabályoknak és a nyilvánosság

normáinak. Ezek megszegését számításba veszi, és kiegyenlítést keres. Legsajátabb bűnös-léte elől elsomfordál, hogy azután annál hangosabban kiabáljon hibákról. A felhívásban viszont az akárki-ön-maga az Önmagának a legsajátabb bűnös-létére hivatik fel. A hívás-megértés választás – nem a lelkiismereté, amely mint ilyen nem választható. A lelkiismerettel *bírást* választjuk, mint a legsajátabb bűnös-létre való szabadtétet. *A felhívás megértése* azt jelenti: *akarjuk, hogy lelkiismeretiünk legyen.*

Ezen nem azt értjük, hogy azt akarjuk, hogy „jó legyen a lelkiismeretiünk”, s éppoly kevésbé azt, hogy akaratlagosan törődünk a „hívással”; hanem csakis a készenlétet arra, hogy felhívassunk. Az, hogy lelkiismerettel akarunk bírni, éppoly távol áll faktikus bűnbeeséseink felkutatásától, mint attól a törekvéstől, hogy *megszabaduljunk* a lényegbeli „bűnös” értelmében vett büntől.

Az, hogy lelkiismerettel akarunk bírni, éppen ellenkezőleg, a legeredendőbb egzisztens előfeltétele a faktikus bűnössé-válás lehetőségének. A jelenvalólét, ha megérti a hívást, engedi, hogy legsajátabb Önmaga a maga választott lenni-tudásából eredően *önmagában cselekedjék*. Csak így lehet felelősségteljessé. Faktikusan azonban minden egyes cselekvés szükségképpen „lelkiismeretlen”, nemcsak azért, mert nem kerül el a faktikus morális bűnbeesést, hanem azért, mert semmis kivételének semmis alapján s másokkal való együttlétben már mindenkor az adósukká lett. Ily módon azáltal, hogy lelkiismerettel akarunk bírni, magunkra vesszük a lényegbeli lelkiismeretlenséget, s csak ezen belül áll fenn az az egzisztens lehetőség, hogy „jók” *legyünk*.

Jóllehet a hívás közvetlenül semmit sem ad tudtunkra, mégsem csupán kritikus, hanem *pozitív* is; a jelenvalólét legeredendőbb lenni-tudását mint bűnös-létet tárja fel. A lelkiismeret ezek szerint a jelenvalólét létehez tartozó *tanúsításként* nyilvánul meg, melynek során a jelenvalólét felhívja önmagát arra, hogy szembesüljön legsajátabb lenni-tudásával. Vajon az így tanúsított tulajdonképpeni lenni-tudást lehetséges-e egzisztenciálisan konkrétan meghatározni? Ezt megelőzően azonban a következő kérdés merül fel: vajon kellőképpen evidens-e a magában a jelenvalólétben tanúsított lenni-tudásnak az itt végrehajtott kimutatása mindaddig, amíg el nem múlik a megütközés azon, hogy itt a lelkiismeretet egyoldalúan a jelenvalólét szerkezetére vezetjük vissza, sietősen eltekintve mind-

azoktól a vonásoktól, amelyeket a vulgáris lelkiismeret-értelmezés ismer? Vajon a lelkiismeret-fenomén fentebbi interpretációjában felismerhetjük-e a lelkiismeretet úgy, ahogy az „valójában” van? Vajon nem dedukáltuk-e túlzott magabiztossággal a jelenvalólét létszerkezetéből a lelkiismeret eszméjét?

Ha biztosítani kívánjuk, hogy a vulgáris lelkiismeret-értelmezés is hozzáférjen a lelkiismeret-interpretáció utolsó lépéséhez, azaz a lelkiismeretben tanúsított tulajdonképpeni lenni-tudás egzisztenciális körülhatárolásához, akkor kifejezetten bizonyítanunk kell az ontológiai analízis eredményeinek a lelkiismeret mindennapi tapasztalataival való összefüggését.

59. §. *A lelkiismeret egzisztenciális interpretációja
és a vulgáris lelkiismeret-értelmezés*

A lelkiismeret a gond hívása a világban-benne-lét hátfeszítő otthontalanságából: felszólítja a jelenvalólétet legsajátabb bűnösnek-lenni-tudására. A felhívás ennek megfelelő megértéseként az adódott, hogy lelkiismerettel akarunk bírni. E két meghatározást nem lehet minden további nélkül összhangba hozni a vulgáris lelkiismeret-értelmezéssel. Sőt úgy tűnik, mintha egyenesen ellentmondának annak. Vulgárisnak nevezzük ezt a lelkiismeret-értelmezést, mert a fenomén jellemzésekor és „funkciójának” leírásakor ahhoz tartja magát, amit *akárki* lelkiismeretként ismer, ahhoz, ahogyan lelkiismeretét akárki követi vagy nem követi.

De vajon szükséges-e, hogy az ontológiai interpretáció egyáltalán *megfeleljen* a vulgáris értelmezésnek? Nem vetődik-e erre alapvető ontológiai gyanú? Amikor a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire a gondoskodása tárgyát alkotóból érti meg magát, és valamennyi viszonyulását gondoskodásként értelmezi, nem fogja-e éppen ekkor létének *azt a* módját hanyatló-elfedőn értelmezni, amely őt, mint hívás az elveszettségből, az akárki gondoljaiba-bajaiba akarja visszavinni? A mindennapiság úgy veszi a jelenvalólétet, mint kézhezállót, amelyről gondoskodnak, vagyis igazgatják és számolnak vele. Az „élet” „üzlet”, akár kifizetődik, akár nem.

Így viszont, tekintettel a jelenvalólét vulgáris létmódjára, semmi-

féle garancia sincs arra, hogy az abból eredő lelkiismeret-értelmezés és a reá épülő lelkiismeret-elméletek a lelkiismeret interpretációjához megfelelő ontológiai horizonttal rendelkezzenek. Ennek ellenére valamiképpen – preontológiailag – a vulgáris lelkiismereti tapasztalatnak is el kell találnia a fenomént. Ebből két dolog következik: a mindennapi lelkiismeret-értelmezés egyrésztől nem lehet végső kritériuma egy ontológiai analízis „objektivitásának”. Másrésztől az utóbbi jogosulatlanul jár el, ha nem vesz tudomást a mindennapi lelkiismeret-felfogásról, és eltekint az azon alapuló antropológiai, pszichológiai és teológiai lelkiismeret-elméletektől. *Ha* a lelkiismeret-fenomén egzisztenciális analízise a maga ontológiai gyökereit tekintve hozzáférhetővé válik, akkor éppen belőle kell a vulgáris értelmezéseknek érthetővé lenniük, nem utolsósorban abban a tekintetben, hogy miben hibázzák el a fenomént és miért fedik el. Minthogy azonban e tanulmány probléma-összefüggésében a lelkiismeret analízise csak a fundamentális ontológiai kérdés szolgálatában áll, az egzisztenciális lelkiismeret-interpretáció és a vulgáris lelkiismeret-értelmezés összefüggésének jellemzésekor meg kell elégednünk azzal, hogy a lényegi problémákra utalunk.

A vulgáris lelkiismeret-értelmezés a lelkiismeret előadott interpretációjának – amely szerint a lelkiismeret a gond felszólítása a bűnös-létre – négy dolgot vethet ellene. 1. A lelkiismeretnek lényegileg kritikai funkciója van. 2. A lelkiismeret mindig egy meghatározott – végrehajtott vagy akart – tette vonatkozóan szólal meg. 3. A „hang” a tapasztalatok szerint sohasem vonatkozik ily gyökeresen a jelenvalólét létre. 4. Az interpretáció nem veszi számításba a fenomén alapformáit, a „rossz” [„böse”] és a „jó”, a „korholó” és az „óvó” lelkiismeretet.

Kezdjük fejtegetéseinket a legutóbb említett megfontolással. Minden lelkiismeret-értelmezésben a „rossz”, „gonosz” lelkiismeretnek van elsőbbsége. A lelkiismeret elsődlegesen „rossz”. Ebben nyilvánul meg az, hogy minden lelkiismereti tapasztalat először is valami „bűnösét” tapasztal. Hogyan értjük azonban azt, hogy a rossz [schlecht] lelkiismeret eszméjében a rossz-lét [Böse-sein] nyilatkozik meg? A „lelkiismereti élmény” a végrehajtott tett, illetve a mulasztás *után* merül fel. A hang a vétséget követi, s arra a megtörtént eseményre utal vissza, amely által a jelenvalólét bűnt vett magára. Ha

a lelkiismeret valamilyen „bűnös-létet” ad híriül, akkor nem teheti ezt abban a formában, hogy felszólít valamire; csupán emlékeztető utalás lehet az elkövetett bűnre.

De vajon az a „tény”, hogy a hang utólagos, kizárja-e, hogy alapeljárás véve mégis előrehívás legyen? Hogy a hangot a lelkiismeret *utólagos* rezdüléseként fogjuk fel, az még nem bizonyítja a lelkiismeret-fenomén eredendő megértését. Miért ne lehetne a faktikus bűnelkövetés csupán alkalom arra, hogy a lelkiismeret faktikusan hívjon? Vajon nem lehetséges-e az, hogy a „rossz” [„böse”] lelkiismeret jellemzett interpretációja megállt félúton? Hogy ténylegesen ez a helyzet, az világossá lesz, ha szemügyre vesszük azt az ontológiai előzetest [Vorhabe], melybe a nevezett interpretáció a fenomént beleviszi. A hang olyan valami, ami felmerül, megvan a maga helye a kéznéllevő élmények egymásutánjában, és követi a tett élményét. De sem a hívás, sem az elkövetett tett, sem a magunkra vett bűn nem kéznéllevő jellegű esemény, amely egyszerűen lezajlik. A hívás létmódja a gond. Benne a jelenvalólét önmagát előzően „van”, úgy azonban, hogy egyszersmind visszairányítja magát belevetettségre. Hogy a hangot valami utólagosnak, későbbinek és ezért szükségképpen visszautalónak vegyük, azt csak az a közkeletű felfogás teszi lehetővé, mely szerint a jelenvalólét egymást követő élmények láncolata. A hang igenis visszahív, de az elkövetett tett mögé, a belevetett bűnös-létbe, ami „korábbi” minden bűnelkövetésnél. A visszahívás azonban egyszersmind előre-hív a bűnös-létre, amit a saját egzisztenciánkban kell megragadnunk úgy, hogy éppen a tulajdonképpeni egzisztens bűnös-lét „követi” a hívást, nem pedig megfordítva. A rossz [schlecht] lelkiismeret a legkevésbé sem csak korholó-visszautaló, hanem inkább előreutalóan visszahív a belevetettségre. *A lezajló élmények egymásutánjának rendje nem adja meg az egzisztálás fenomenális struktúráját.*

Ha már a „rossz” [„schlecht”] lelkiismeret jellemzése sem jut el az eredendő fenoménhez, akkor még kevésbé állíthatjuk ezt a „jó”-ról, tekintsük akár önálló lelkiismereti formának, akár pedig lényegszerűen a „rosszból” származónak. Ahogy a „rossz” lelkiismeret a jelenvalólét „rossz-létéről” [„Böse-sein”] tudósít, úgy a „jó” lelkiismeretnek a jelenvalólét „jó-létét” kellene tudtul adnia. Könnyen beláthatjuk, hogy ezzel a lelkiismeret, mely előbb „az isteni hatalom

folymánya” volt, most a farizeusság szolgádjává lett. Meg kell engednie, hogy az emberek azt mondják magukról: „jó vagyok”, de ki az, aki ezt elmondhatná magáról, s ki akarná ezt a legkevésbé tenni, ha nem éppen az, aki jó? A jó lelkiismeret eszméjének ez a képtelen következménye csupán azt hozza napvilágra, hogy a lelkiismeret egy bűnös-létet hív.

Hogy a nevezett következményt elkerüljék, a „jó” lelkiismeretet a „rossz” [„schlecht”] privációjaként interpretálták, és úgy határozták meg, mint „a rossz lelkiismeret hiányának és távollétének megélését”.¹ Ennek megfelelően a „jó” lelkiismeret nem lenne más, mint annak tapasztalása, hogy a hívás nem merül fel, azaz annak tapasztalata, hogy nincs mit a szememre vetnem. De hogyan „éljük meg” ezt a „hiányt”? A vélt megélés egyáltalában nem valamifajta hívásnak a tapasztalása, hanem a jelenvalólét lelkiismeretét elnémitva biztosítja benne önmagát arról, hogy a neki tulajdonított tettet nem követte el, *ennélfogva* ártatlan. Annak a bizonyosságnak, hogy nem tettem valamit, *egyáltalán nincs* lelkiismeret-fenomén jellege. Ellenkezőleg: ez a bizonyossá válás inkább a lelkiismeretről való megfélelkezést jelentheti, a kilépést abból a lehetőségből, hogy felhívassunk. A nevezett „bizonyosság” annak elnyomását rejtí magában, hogy lelkiismerettel akarjunk bírni, azaz, hogy megértsük legsajátabb állandó bűnös-létünket. A „jó” lelkiismeret sem nem önálló, sem nem származékos lelkiismereti forma, azaz egyáltalán nem is lelkiismereti fenomén.

Minthogy a „jó” lelkiismeretről való beszéd a mindennapi jelenvalólét lelkiismereti tapasztalatából származik, a mindennapi jelenvalólét ezzel a „jó” lelkiismeretével csak azt árulja el, hogy alapjában akkor sem találja el a fenomént, ha „rossz” lelkiismeretről beszél. Faktikusan ugyanis a „rossz” lelkiismeret eszméje a „jó” lelkiismeret eszméjéhez igazodik. A mindennapi értelmezés a „bűn” és az „ártatlanság” gondoskodó elszámolásának és kiegyenlítésének dimenziójában tartózkodik. Ezen a horizonton belül „éljük meg” azután a lelkiismeret hangját.

¹ M. Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*. Budapest, 1979, Gondolat, 491. o.

Miután jellemeztük a „jó” és a „rossz” lelkiismeret eszméinek eredendőségét, döntöttünk már az előreutaló-óvó és a visszaaláló-korholó lelkiismeret megkülönböztetéséről is. Jóllehet úgy tűnik, hogy az óvó lelkiismeret eszméje áll még legközelebb a valamire való felszólítás fenomenájához. Ehhez hasonlóan előreutaló jellegű. Ez az egybehangzás azonban csak látszat. A hang az óvó lelkiismeret tapasztalata számára is az akart tetre orientálódik, melytől óvni kíván. Ám az óvás mint az akaratnak a feltartóztatása csak azért lehetséges, mert az „óvó” hívás a jelenvalólét lenni-tudását célozza, azaz a bűnös-létben való önmegértést; és csak ezen törik meg az „akarat”. Az óvó lelkiismeretnek az a funkciója, hogy esetenként szabályozza a bűnelkövetéstől való mentmaradást. Az óvó lelkiismeret tapasztalata is csak odáig látja a lelkiismeret hívó tendenciáját, amíg az az akárhoi közönséges értelme számára hozzáférhető.

A harmadikként említett kétség arra hivatkozik, hogy a mindennapi lelkiismereti tapasztalat *nem ismer* olyasmit, mint a bűnös-létre való felhívottság. Ezt el kell ismernünk. De vajon kezeskedik-e a mindennapi lelkiismereti tapasztalat ezzel már arról, hogy benne a lelkiismeret hangjának teljes lehetséges hívástartalmát halljuk? Következik-e ebből, hogy a vulgáris lelkiismereti tapasztalatra alapozott lelkiismeret-elméletek biztosították már a fenomenon 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? Ebből azonban a fenomenon kettős elfedése ered: az elmélet az élményeknek vagy „pszichikus folyamatoknak” létmódjukban többnyire egészen meghatározatlan egymásutánját látja. A tapasztalatnak a lelkiismeret úgy kerül az útjába, mint bírő és figyelmeztető, akivel a jelenvalólét kalkulálva tárgyal.

Nem véletlen, hogy *Kant* lelkiismeret-interpretációja a „törvényszék képzetén” alapul mint vezéreszmén – kézenfekvővé teszi ezt az erkölcsi *törvény* eszméje, jóllehet moralitásfogalma ugyancsak távol áll a hasznosság-erkölcsötől és az eudaimonizmustól. Az értékelmennek is, legyen az formális vagy materiális indíttatású, az „erkölcsök metafizikája”, vagyis a jelenvalólét és az egzisztencia ontológiája a kimondatlan ontológiai előfeltevése. A jelenvalólét olyan létezőnek

számít, amelyről gondoskodni kell, s ennek a gondoskodásnak az „értékmegvalósítás”, illetve a normateljesítés az értelme.

Csak akkor jogosult arra hivatkoznunk, amit a mindennapi lelkiismereti tapasztalat a lelkiismeret-interpretáció egyetlen instanciájának ismer, ha előzőleg már meggondoltuk, hogy vajon ezen keresztül a lelkiismeret tulajdonképpen egyáltalán megközelíthető-e.

Ezzel az a további ellenvetés is erejét veszti, amely szerint az egzisztenciális interpretáció elsiklik afölött, hogy a lelkiismereti hívás mindig egy meghatározott „megvalósított” vagy akart tetre vonatkozik. Azt ismét csak nem tagadhatjuk, hogy a hívást gyakorta ilyen hívástendenciában tapasztaljuk. Csak az a kérdés nincs tisztázva, vajon ez a hívástapasztalat engedi-e, hogy a hívás teljes egészében „előhívja” magát. A közönséges értelem alapján álló értelmezés hiheti azt, hogy a „tényekhez” tartja magát, végül mégis már közönséges értelme révén korlátozza a hívás feltáráskörét. Amilyen kevésbé állítható a „jó” lelkiismeret a „farizeusság” szolgálatába, oly kevésbé szabad a „rossz” lelkiismeret funkcióját arra redukálni, hogy jelentse a megtörtént, illetve elhárítsa a lehetséges bűnelkövetéseket. Mintha csak a jelenvalólét egy „háztartás” volna, ahol pusztán arra van szükség, hogy jóvá tegyük elkövetett bűneinket, hogy aztán az Önmaga pártatlan szemlélőként állhasson a mondott élményszorulatok „mellett”.

Ha azonban a hívás szempontjából a faktikusan „kéznéllevő” bűnre, illetve a faktikusan akart bűnös tetre való vonatkozás nem elsődleges, s ezért a „korholó” és „óvó” lelkiismeret semmiféle eredendő hívásfunkciót nem fejez ki, akkor ezzel alaptalanná vált már az elsőként említett kétség is, mely szerint az egzisztenciális interpretáció félreismerné a lelkiismeret „lényegi” *kritikai* teljesítményét. Ez a megfontolás szintén a fenomenon bizonyos határok között helyes szemléletéből fakad. Mert a hívás tartalmában valóban semmi sem mutatható fel, amit a hang „pozitívan” ajánlana vagy parancsolna. De hogyan értjük a lelkiismeret teljesítményének ezt a hiányolt pozitívítását? Következik-e belőle a lelkiismeret „negatív” jellege?

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 értéketika* követelményének is kimondatlan alapjául szolgálnak egy „pusztán” formális értéketikával szemben, a lelkiismeret persze nem elégíti ki. A lelkiismeret hívása nem ad ilyenfajta „praktikus” útmutatásokat, és *pedig egyedül azért*, mert a hívás a jelenvalólétet az egzisztenciára, legsajátabb Önmaga lenni-tudására hívja fel. Az elvárt, egyértelműen kiszámítható maximákkal nem kevesebbtől fosztaná meg az egzisztenciát, mint a *cselekvés lehetőségétől*. Minthogy ily módon a lelkiismeret nyilvánvalóan nem lehet „pozitív”, ugyanígy nem funkcionál „csak negatívan” sem. A hívás nem azt tárja fel, ami *gondoskodnivalóként* pozitív vagy negatív lehetne, mert egy ontológiai egészen más létet, az *egzisztenciát* célozza. Egzisztenciális értelemben viszont a helyesen értelmezett hívás a „legpozitívabbat” nyújtja, nevezetesen azt a legsajátabb lehetőséget, melyet a jelenvalólét maga elé tűzhet mint előrehívó visszahívás a mindenkorifaktikus Önmaga-lenni-tudásba. Tulajdonképpen módon meghallani a hívást annyit jelent, mint önmagunkat faktikus cselekvésre ösztönözni. A hívásban hívott teljesen kielégítő interpretációjához csak akkor jutunk el, ha már tisztáztuk a felhívás *tulajdonképpen módon halló* megértésének mint olyannak az egzisztenciális struktúráját.

Előbb azonban meg kell mutatnunk azt, hogy a vulgáris lelkiismeret-értelmezés számára egyedül ismerős fenomének hogyan utalnak vissza a lelkiismereti hívás eredendő értelmére, ha ontológiai megfelelést értjük őket; majd azt, hogy a vulgáris értelmezés a jelenvalólét hanyatló önértelmezésének korlátozottságából származik, és – mivel a hanyatlás magához a gondolhoz tartozik – *minden magátólértetődősége ellenére egyáltalán nem véletlen*.

A vulgáris lelkiismeret-értelmezés ontológiai kritikája félreérthető: azt lehetne hinni, hogy a mindennapi lelkiismereti tapasztalat *egzisztenciális nem-eredendőségének* a kimutatásával a benne tartózkodó jelenvalólét *egzisztens „morális minőségét”* kívánja megítélni. Mint ahogy az ontológiai elégtelen lelkiismeret-megértés nem szükségképpen és közvetlenül károsítja az egzisztenciát, ugyanúgy a lelkiismeret egzisztenciálisan megfelelő interpretációja sem garantálja a hívás egzisztens megértését. A vulgáris lelkiismereti tapasztalat éppúgy lehet komoly, mint ahogy valamely eredendőbb lelkiismeret-

ret-megértés komolytalan. Persze az egzisztenciálisan eredendőbb interpretáció az eredendőbb egzisztens megértés *lehetőségeit is feltárja*, amennyiben az ontológiai felfogás nem hagyja magát lementszeni az ontikus tapasztalatról.

60. §. *A lelkiismeretben tanúsított tulajdonképpeni lenni-tudás
egzisztenciális struktúrája*

A lelkiismeret egzisztenciális interpretációjának a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásának magában a jelenvalólétben *lévő [seiend]* tanúsítását kell nyújtania. Az a mód, ahogyan a lelkiismeret tanúsít, nem valami közömbös kinyilvánítás, hanem előrehívó felszólítás a bűnösségre. Az így tanúsítottat a hallásban „ragadjuk meg”, amely a hívást a hívás által szándékolt értelemben torzítás nélkül érti meg. Csak a felhívás megértése mint a jelenvalólét létmódusa adja meg a lelkiismereti hívásban tanúsítottak fenomenális állagát. A hívás tulajdonképpeni megértését úgy jellemeztük, mint lelkiismerettel-bírni-akarást. A legsajátabb Önmagunknak ez az önmagából, a maga bűnösségekben önmagában-cselekedni-hagyása reprezentálja fenomenálisan a magában a jelenvalólétben tanúsított tulajdonképpeni lenni-tudást. Ennek egzisztenciális struktúráját kell most hozzáférhetővé tennünk. Csak így módon jutunk el a jelenvalólét egzisztenciájának *tulajdonképpeniségében* rejlő alapszerkezethez, mely magában a jelenvalólétben tárult fel.

A lelkiismerettel-bírni-akarást mint önmaga megértése a legsajátabb lenni-tudásban – a jelenvalólét *feltárultságának* egyik módja. A feltárultságot a megértésen kívül a diszpozíció és a beszéd konstituálja. Az egzisztens megértés azt jelenti: kivetítjük magunkat a világban-benne-lenni-tudás mindenkori legsajátabb faktikus lehetőségére. A lenni-tudást azonban csak akkor értettük meg, ha ebben a lehetőségben egzisztálunk.

Milyen hangulat felel meg az ilyen megértésnek? A hívás megértése a saját jelenvalólétet elszigeteltségének háttorzongató otthontalanságában tárja fel. A megértésben egyszersmind megmutatkozó háttorzongató otthontalanságot valódi módon a szorongás hozzátartozó diszpozíciója tárja fel. A *lelkiismereti szorongás* faktuma fenome-

nális igazolása annak, hogy a jelenvalólét a hívás megértésében szembeülvén önmaga hátborzongató otthontalanságával. A lelkiismerettel bírní-akarás a szorongásra való készséggé lesz.

A feltárultság harmadik lényegi mozzanata a *beszéd*. A hívásnak mint a jelenvalólét eredendő beszédének nem valamifajta válasz felel meg, főleg nem abban az értelemben, hogy megtárgyalnánk, mit is mond a lelkiismeret. A hívás megértő hallása nem engedi, hogy visszabeszéljünk, de nem azért, mintha valami „sötét hatalom” megtámadta és legyűrte volna, hanem mert a hívás tartalmát elfedetlenül elsajátítja. A hívás állandó bűnös-létünkkel szembesít, s így visszahozza Önmagunkat az akárki belátásának hangos fecsegéséből. Ennek megfelelően az artikuláló beszédnek az a módusza, amely a lelkiismerettel-bírní-akaráshoz tartozik, nem más, mint a *hallgatagság*. A hallgatást a beszéd lényegbeli lehetőségeként jellemeztük.¹ Aki valamit hallgatásba burkolózva akár értésünkre adni, annak „mondanivalója” kell hogy legyen. A felhívásban a jelenvalólét értésére adja önmagának legsajátabb lenni-tudását. Ezért hallgatás ez a hívás. A lelkiismeret beszéde sohasem nyer hangos megfogalmazást. A lelkiismeret csak hallgatva hív, azaz a hívás a hátborzongató otthontalanság hangtalanságából jön, s a felszólított jelenvalólétet, melynek csendessé kell válnia, önmaga csendjébe hívja vissza. A lelkiismerettel-bírní-akarás ezért csak a hallgatagságban érti meg megfelelően ezt a hallgató beszédet. Ez a hallgatagság az akárki közönséges értelmén alapuló fecsegéstől megvonja a szót.

A lelkiismeret hangtalan beszélését a közönséges értelmén alapuló lelkiismeret-értelmezés, mely „szigorúan a tényekhez tartja magát”, ürügynek használja arra, hogy a lelkiismeretet úgy tüntesse fel, mint ami egyáltalán nem állapítható meg, és nincs kéznél. Azt, hogy az *ember* (akárki), mivel csak hangos fecsegést hall és ért, semmiféle hívást nem képes „kimutatni”, a lelkiismeretre fogják rá, azzal a hamis indoklással, hogy a lelkiismeret „néma” és nyilvánvalóan nincs kéznél. Ezzel az értelmezéssel az akárki csak azt fedi el, hogy nem hallja a hívást, és „hallása” fogyatékos.

A jelenvalólétnek a lelkiismerettel-bírní-akarásban rejlő feltárult-

¹ Vö. 34. §. 195. o.

ságát eszerint a szorongás diszpozíciója, a megértés mint önmagunk kivetítése legsajátabb bűnös-létünkre és a beszéd mint hallgatagság konstituálja. Ezt a kitüntetett, magában a jelenvalólétben annak lelkiismerete által tanúsított tulajdonképpeni feltárultságot – *hallgatag, szorongásra kész kivetítést legsajátabb bűnös-létünkre* – nevezzük *elhatározottságnak*.

Az elhatározottság a jelenvalólét feltárultságának kitüntetett módusza. A feltárultságot azonban korábban¹ egzisztenciálisan úgy interpretáltuk, mint az *eredendő igazságot*. Az eredendő igazság elsődlegesen nem az „ítéletnek” és nem is általában egy bizonyos viszonynak a minősége, hanem a világban-benne-létnek mint olyannak a lényegbeli konstitutívuma. Az igazságot fundamentális egzisztenciáléként kell megragadni. „A jelenvalólét az igazságban van” tétel ontológiai tisztázása megmutatta, hogy e létező eredendő feltárultsága az *egzisztencia igazsága*, és ez utóbbinak a körülhatárolása céljából a jelenvalólét tulajdonképpeniségének az analíziséhez utalt bennünket.²

Mármost az elhatározottsággal eljutottunk a jelenvalólét legeredendőbb, mert *tulajdonképpeni* igazságához. A jelenvaló feltárultsága éppoly eredendően feltárja a mindenkori egész világban-benne-létet, azaz a világot, a benne-létet és az Önmagát, amely mint „én vagyok”, nem más, mint ez a létező. A világ feltárultságával már mindenkor felfedett a világonbelüli létező is. A kézhezálló és a kéznéllevő felfedettsége a világ feltárultságán alapul,³ mert a kéznéllevő mindenkori rendeltetésegészének hozzáférhetővé tétele megköveteli a jelentésség előzetes megértését. A gondoskodó jelenvalólét, midőn megérti a jelentésséget, körültekintően ráutalja magát az útjába kerülő kézhezállóra. A jelentésségnek mint a mindenkori világ feltárultságának a megértése viszont a kedvéért-valóság megértésén alapszik, melyre a rendeltetésegész minden felfedése visszavezethető. Az, aminek a kedvéért a jelenvalólét elmegy valahová, tartózkodik valahol, elmegy valahonnan, ezek az ő legközelebbi és állandó lehetőségei, melyekre ez a létező, melynek számára a maga léte a tét, már

¹ Vö. 44. §. 248. skk. o.

² Vö. uo. 257. o.

³ Vö. 18. §. 104. skk. o.

mindenkor kivetítette magát. A jelenvalólét, minthogy bele van vetve „jelenvalóságába”, faktikusan mindenkor egy meghatározott „világ-ra” – a magáéra – van utalva. Így egyben a legközelebbi faktikus kivetüléseket az akárkibe való gondoskodó *beleveszettség* irányítja. A beleveszettséget a mindenkori saját jelenvalólét felhívhatja, a felhívást pedig lehet az elhatározottság módján érteni. Ez a *tulajdonképpeni* feltárultság azonban egyformán eredendően módosítja azután a „világ” benne megalapozott felfedettséget és a mások együttes jelenvalólétének a feltárultságát. A kézhezálló „világ” „tartalmilag” nem lesz másikká, a mások köre nem cserélődik ki, s a kézhezállóhoz viszonyuló megértő gondoskodó létet és a többiekkel való gondozó együttlétet most mégis azok legsajátabb Önmaguk-lenni-tudásából határozzuk meg.

Az elhatározottság mint az *Önmaga tulajdonképpeni léte* nem oldja el a jelenvalólétet világától, nem izolálja szabadon lebegő énként. Hogy is tehetné, amikor mint tulajdonképpeni feltárultság nem más, mint a *tulajdonképpeni világban-benne-lét*. Az elhatározottság éppen a mindenkori kézhezállóhoz kötött gondoskodó létbe helyezi az Önmagát, és belelökí a másokkal való gondozó együttlétbe.

A maga választotta lenni-tudás kedvéért-valóságából kiindulva az elhatározott jelenvalólét szabaddá teszi magát világa számára. 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 „lelkiismeretév” válhat. A tulajdonképpeni egymással csakis az elhatározottság tulajdonképpeni Önmaga-létéből származik, nem pedig az akárkiben való kétértelmű és féltékeny megegyezésekből és szószátyár testvériesülésekből, sem nem abból, amire az ember válni akar.

Az elhatározottság a maga ontológiai lényege szerint mindig egy mindenkori faktikus jelenvalólét elhatározottsága. E létezőnek a lényege az egzisztenciája. Az elhatározottság csak mint megértőn magát kivetítő elhatározás „egzisztál”. De mire határozza el magát a jelenvalólét az elhatározottságban? Mire kell elhatároznia magát? A feleletet *csak* maga az elhatározás adhatja meg. Az elhatározottság fenomenjének teljes félreértése lenne azt gondolni, hogy az nem

más, mint az elébünk kerülő, ajánlkozó lehetőségek elfogadó megragadása. Az elhatározás először éppen a mindenkori faktikus lehetőség feltáró kivetítése és meghatározása. Az elhatározottsághoz szükségszerűen hozzátartozik a meghatározatlanság, mely a jelenvalólét minden faktikusan-belevetett lenni-tudását jellemzi. Az elhatározottság csak mint elhatározás bizonyos önmagában. De az elhatározottság *egzisztens*, magát mindenkor csak az elhatározásban meghatározó meghatározatlansága egyszersemind egzisztenciális meghatározottsággal rendelkezik.

Az, amire az elhatározottság vonatkozik, ontológiai előrajzoló-dik az általában vett jelenvalólét egzisztencialitásban, a gondoskodó gondozás módján való lenni-tudásban. De a jelenvalólétet mint gondot a fakticitás és a hanyatlás determinálja. Feltárultan a maga „jelenvalóságában” egyformán eredendően tartózkodik az igazságban és a nem-igazságban.¹ Ez „tulajdonképpen” éppen az elhatározottságra mint a tulajdonképpeni igazságra érvényes. Tulajdonképpen a nem-igazságot teszi a sajátjává. A jelenvalólét már mindenkor, s nemsokára talán ismét a határozatlanságban [Unentschlossenheit] van. Ez az elnevezés csupán azt a fenomént fejezi ki, melyet úgy interpretáltunk, mint az akárki uralkodó értelmezettségének való kiszolgáltatottságot. A jelenvalólétet mint akárki-önmagát a nyilvánosság közönséges értelmén alapuló kétértelműsége „élteti”, melyben senki sem határozza el magát, s amely mégis már mindenről döntött. Az elhatározottság azt jelenti, hogy engedjük felhívni magunkat az akárkibe való belevezettségből. Ugyanakkor az akárki határozatlansága uralmon marad, csak hogy az elhatározott egzisztenciát nem tudja kikezdeni. A határozatlanság, mint az egzisztenciálisan értett elhatározottság ellenfogalma nem valamiféle ontikus-pszichikus alkat – a gátlásokkal terheltség értelmében. Az elhatározás is rá van utalva az akárkire és világára. Ennek megértése is hozzátartozik ahhoz, amit az elhatározás feltár, minthogy a jelenvalólét csak az elhatározottságtól kapja tulajdonképpeni átláthatóságát. Az elhatározottságban a jelenvalólét számára legsajátabb lenni-tudására megy ki a játék, amely lenni-tudás mint belevetett, csak bizonyos faktikus lehetőségekre vetítheti ki magát. Az elhatározás nem vonja ki magát

¹ Vö. 44.b §. 259. o.

a „valóság” alól, hanem éppen ő fedi fel a faktikusan lehetségest, mégpedig úgy, hogy olyan formában ragadja meg, ahogyan az mint legsajátabb lenni-tudás az akárkiben lehetséges. A mindig lehetséges elhatározott jelenvalólét egzisztenciális meghatározottsága átfogja annak az eddig figyelembe nem vett egzisztenciális fenomenének a konstitutív mozzanatait, melyet *sztuáció*nak nevezünk.

A *sztuáció* terminus (helyzet – „abban a helyzetben lenni, hogy”) térbeli jelentésárnyalatot sejtet. S ezt nem is próbáljuk kiirtani az egzisztenciális fogalomból. Hiszen ez a térbeli jelentés benne rejlik a jelenvalólét „jelenvalóságában” is. A világban-benne-léthez hozzátartozik egy saját térbeliség, melyet az el-távolítás és az irányultság fenomenje jellemez. A jelenvalólét „belehelyezi magát a térbe”, amennyiben faktikusan egzisztál.¹ A jelenvalólét-szerű térbeliség azonban, melynek alapján az egzisztencia mindenkor meghatározza a maga „helyét”, a világban-benne-lét szerkezetén alapul. E szerkezet elsődleges konstitutívuma a feltárultság. Ahogyan a jelenvalóság térbelisége a feltárultságon alapul, úgy a *sztuáció* fundamentumai az elhatározottságban rejlenek. A *sztuáció* nem más, mint a mindenkor az elhatározottságban feltárult jelenvalóság, amelyként az egzisztáló létező jelen van. A *sztuáció* nem valami kéznéllevő keret, amelyben a jelenvalólét előadódik, vagy amelybe akár önmagát vitte volna bele. Mivel a legkevésbé sem az utunkba kerülő körülmények és véletlenek kéznéllevő keveréke, a *sztuáció* csak az elhatározottság által és az elhatározottságban *van*. Csak amikor az Önmaga elhatározta magát a jelenvalóságra, arra, ahogyan neki egzisztálva lennie kell, csak akkor tárul fel a számára a körülmények mindenkori faktikus rendeltetés-jellege. Csak az elhatározottság számára *eshet meg* a közös- és környező-világban az, amit esetlegességnek [*Zufälle*] nevezünk.

Az akárki elől viszont a *sztuáció* lényegszerűen el van zárva. Csak az „általános helyzetet” ismeri, belevész a legközelebbi „*alkalmakba*”, és kétségbe vonja a jelenvalólétet a „véletlenek” [*Zufälle*] kalkulálgatása alapján, amelyeket félreismerve, saját teljesítményének tart és tüntet fel.

Az elhatározottság a jelenvalóság létét *sztuációjának* egzisztén-

¹ Vö. 23. és 24. §. 129. skk. o.

ciájába hozza. Az elhatározottság azonban körülhatárolja a lelkiismeretben tanúsított tulajdonképpeni lenni-tudásnak, a lelkiismerettel bírní-akarásnak az egzisztenciális struktúráját. Ebben ismertük fel a felhívás megfelelő megértését. Ebből teljesen világosan adódik, hogy a lelkiismereti hívás, amikor a lenni-tudásra szólít fel, nem valami üres egzisztenciaeszményt tár elénk, hanem *előrehív a szituációba*. A helyesen értett lelkiismereti hívásnak ez az egzisztenciális pozitívítása egyszersmind átláthatóvá teszi, hogy a hívástendenciának az elkövetett és szándékolt bűnökre való korlátozása mennyiben ismeri félre a lelkiismeret feltáró jellegét, s mennyire csak látszólag közvetíti nekünk hangjának konkrét megértését. A felhívás megértésének elhatározottságként való egzisztenciális interpretációja a lelkiismeretet mint a jelenvalólét alapjához tartozó létmódot tárja elénk. Ebben a létmódban a jelenvalólét – legsajátabb lenni-tudását tanúsítva – lehetővé teszi önmaga számára a maga faktikus egzisztenciáját.

Ezt az elhatározottságnak nevezett fenomént aligha hasonlíthatjuk össze valamiféle üres „habitussal” és egy meghatározatlan „velleitással”. Az elhatározottság először nem elképzel egy szituációt, hogy ismeretet szerezzen róla, hanem már beleállította magát. A jelenvalólét mint elhatározott már *cselekszik* is. A „cselekvés” terminust szándékosan kerüljük. Mert azt végre ideje volna ismét oly tágan értelmezni, hogy az aktivitás az ellenállás passzivitását is átfogja. Másrészt ez a terminus közel áll ahhoz a jelenvalólét-ontológiai félreértéshez, mintha az elhatározottság a gyakorlati képesség egy különös viszonyulása volna, szemben a teoretikussal. A gond azonban, mint gondoskodó gondozás oly eredendően és teljesen fogja át a jelenvalólét létét, hogy a teoretikus és gyakorlati viszonyulás elválasztásakor a gondot már mindenkor mint egészt kell előfeltételeznünk, és nem rakhatjuk egyszerűen össze ezekből a képességekből egy szükségképpen alaptalan, mert egzisztenciálisan meg nem alapozott dialektika segítségével. *Az elhatározottság azonban nem más, mint magának a gondnak a tulajdonképpenisége, mely csak a gondnak okoz gondot, és csak mint gond lehetséges.*

A faktikus egzisztens lehetőségeket alapvonásaikban és összefüggésükben ábrázolni, valamint egzisztenciális struktúrájuk szerint interpretálni a tematikus egzisztenciális antropológia feladatkörébe

tartozik.¹ A jelen vizsgálódás fundamentál-ontológiai szándéka szempontjából elegendő, ha egzisztenciálisan körülhatároljuk a tulajdonképpeni lenni-tudást, amelyről a magából a jelenvalólétből magának a jelenvalólétnek a számára jelentkező lelkiismeret tanúskodik.

Azzal, hogy kidolgoztuk az elhatározottságot mint hallgató, szorongásra kész önkivetítést a legsajátabb bűnös-létre, a vizsgálódás képessé vált arra, hogy körülhatárolja a jelenvalólét keresett *tulajdonképpeni* egésznek-lenni-tudásának ontológiai értelmét. A jelenvalólét tulajdonképpenisége most sem nem üres megnevezés, sem nem valami kitalált eszme. De a halálhoz viszonyuló, egzisztenciálisan dedukált tulajdonképpeni lét mint tulajdonképpeni egésznek-lenni-tudás még így is tisztán egzisztenciális kivetülés marad, melynek jelenvalólét-szerű tanúsítása hiányzik. Csak ha majd erre rátaláltunk, akkor tesz eleget a vizsgálódás annak, amit problémafelvetése megkövetel, hogy ugyanis felmutassa a jelenvalólét egzisztenciálisan igazolt és tisztázott tulajdonképpeni egésznek-lenni-tudását. Mert e létezőt előbb hozzáférhetővé kell tenni a maga tulajdonképpeniségében és egész-voltában, s csak azután kerülhet biztos talajra *ama* létező létének értelmére irányuló kérdés, amelynek egzisztenciájához tartozik a létmegértés általában.

¹ E problematika irányában először K. Jaspers látta meg és hajtotta végre egy világnézetten feladatát. Lásd *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. kiad. 1925. Azt a kérdést veti itt fel, hogy „mi az ember”, és ezt abból kiindulva határozza meg, ami lénygszerűen lehet (lásd az 1. kiadás előszavát). Ebből világossá lesz a „határszituációk” alapvető egzisztenciál-ontológiai jelentősége. Teljesen félreismerik a „világnézetek pszichológiájának” filozófiai tendenciáját, amikor úgy „használják”, mint a „világnézeti típusok” áttekintésére szolgáló egyfajta kézikönyvet.