

MÁSODIK SZAKASZ
JELENVALÓLÉT ÉS IDŐBELISÉG

45. §. *A jelenvalólét előkészítő fundamentálanalízisének
eredménye és e létező eredendő egzisztenciális
interpretációjának feladata*

Mit nyújtott számunkra a jelenvalólét előkészítő analízise, és mi az, amit keresünk? Amit *megtaláltunk*, az a témává tett létező alapszerkezete, a világban-benne-lét, melynek lényegbeli struktúrái a feltárultságban összpontosulnak. E struktúraegész egész-volta mint gond tárult elénk. Ebben foglaltatik a jelenvalólét léte. E lét elemzése azt követte vezérfonalként, amit előzetes meghatározásunkban a jelenvalólét lényegének neveztünk: az egzisztenciát.¹ Ez az elnevezés formálisan tekintve a következőt jelenti: a jelenvalólét megértő lenni-tudásként *van*, melynek ilyen létében magára erre a létre megy ki a játék. A létező, amely ily módon létezik [seiend], mindenkor én magam vagyok. A gond fenoménjének kidolgozása bepillantást nyújtott az egzisztencia konkrét szerkezetébe, vagyis abba az éppily eredendő összefüggésbe, amelyben az egzisztencia a jelenvalólét fakticitásával és hanyatlásával áll.

Amit viszont *keresünk*, az a válasz arra a kérdésre, hogy mi is az általában vett lét értelme, illetve, ezt megelőzően, annak a lehetősége, ahogyan minden ontológiának ezt az alapkérdését radikálisan kidolgozhatnánk. Annak a horizontnak a hozzáférhetővé tétele azonban, amelyen belül olyasvalami, mint az általában vett lét mindenekelőtt érthetővé válik, az általában vett létmegértés lehetőségének tisztázásával egyenlő, amely létmegértés maga is a jelenvalólétnek nevezett létező szerkezetéhez tartozik.² A létmegértés mint a jelenvalólét lényegbeli létmozzanata viszont csak akkor tisztázható radikális módon, ha azt a létezőt, amelynek létehez tartozik, önmagában, saját létre tekintettel *eredendően* interpretáljuk.

¹ Vö. 9. §. 59. skk. o.

² Vö. 6. §. 36. skk. o.; 21. §. 118. skk. o.; 43. §. 235. o.

De szabad-e a jelenvalólét ontológiai jellemzését qua gondot e létező *eredendő* interpretációjaként kezelnünk? Miféle mérce segítségével ítélfhető meg a jelenvalólét egzisztenciális analitikájának *eredendő*sége, illetve nem-*eredendő*sége? Egyáltalán mit jelent egy ontológiai interpretáció *eredendő*sége?

Az ontológiai vizsgálódás az értelmezés lehetséges módja, amelyet egy megértési folyamat kidolgozásaként és elsajátításaként jellemeztünk.¹ Minden értelmezésnek megvan a maga előzetes birtoklása, előretéknítése és előrenyúlása. Ha az értelmezés mint interpretáció egy kutatás kifejezett feladatává lép elő, akkor arra van szükség, hogy ezeknek az „előfeltevéseknek” az összességét – melyet *hermeneutikai szituációnak* nevezünk – a feltárandó „tárgy” alaptapasztalatából kiindulva és arra támaszkodva előzetesen tisztázzuk és rögzítsük. Az ontológiai interpretáció, amelynek a létezőt létszerkezetére tekintettel kell hozzáférhetővé tennie, arra irányul, hogy a témává tett létezőt először egy fenomenális jellemzés révén előzetes birtokunkká tegyük, amihez aztán az elemzés minden további lépése igazodni fog. Ehhez ugyanakkor arra van szükség, hogy az elemzést az illető létező létmódjára történő lehetséges előre-tekintés vezesse. Az előzetes birtoklás és az előretéknítés felvázolja egyszersmind azt a fogalmiságot (előrenyúlást), amelybe a létstruktúrákat be kell emelni.

Egy *eredendő* ontológiai interpretáció azonban nemcsak egy fenomenális mértékkel biztosított hermeneutikai szituációt igényel általában, hanem abban is kifejezetten biztosnak kell lennie, hogy vajon a témává tett létező *egészét* előzetes birtokává tette-e. E létező létének fenomenálisan mégoly megalapozott felvázolása sem elegendő ehhez. A létre történő előre-tekintésnek, éppen ellenkezőleg, a létet a hozzátartozó és lehetséges struktúramozzanatok *egységét* megőrizve kell eltálatlnia. Csak akkor vethetjük fel és válaszolhatjuk meg fenomenális biztonsággal a kérdést, hogy mi az értelme az egész létező létegesze egységének.

Vajon a jelenvalólét már elvégzett egzisztenciális analízise valóban olyan hermeneutikai szituációból nőtt-e ki, amely szavatolja a fundamentál-ontológiai megkövetelt *eredendő*séget? Vajon továbblép-

¹ Vö. 32. §. 178. skk. o.

hetünk-e a kapott eredménytől – a jelenvalólét léte a gond – a szóban forgó struktúraegész eredendő egységének kérdéséhez?

Hogyan is állunk az ontológiai eljárást mind ez idáig irányító előre-tekintéssel? Az egzisztencia eszméjét megértő lenni-tudásként határoztuk meg, amelynek számára saját létre megy ki a játék. A *lenni-tudás* azonban, mint amely mindenkor az *enyém*, egyaránt szabad a tulajdonképpeniségre vagy a nem-tulajdonképpeniségre vagy az ezek iránti modális közömbösségre.¹ Az eddigi interpretáció – az átlagos mindennapiságból kiindulva – a közömbös, illetve nem-tulajdonképpeni egzisztálás analízisére szorítkozott. Jóllehet már ezen az úton is elérhette és el is kellett érnie az egzisztencia egzisztencialitásának konkrét meghatározását. Mindazonáltal az egzisztencia-szerkezet ontológiai jellemzése továbbra is lényegi hiányosságban szenved. Az egzisztencia lenni-tudás – de tulajdonképpeni is. Amíg a tulajdonképpeni lenni-tudás egzisztenciális struktúráját nem vesszük be az egzisztenciaeszmébe, addig hiányozni fog az *egzisztenciális* interpretációt irányító előre-tekintés eredendőisége.

És hogy állunk az eddig kidolgozott hermeneutikai szituáció előzetes birtoklásával [Vorhabe]? Mikor és hogyan bizonyosodott meg az egzisztenciális analízis arról, hogy a mindennapiságból kiindulva az *egész* jelenvalólétet, e létezőt „a kezdettől a végig” a témaadó fenomenológiai pillantás látókörébe vonta? Jóllehet elhangzott a kijelentés, hogy a gond a jelenvalólét-szerkezet struktúraegészének egész-volta² – de nem rejlik-e már az interpretáció kiindulásában a lemondás arról a lehetőségről, hogy a jelenvalólétet mint egészt vonjuk látókörünkbe? A mindennapiság éppen a születés és a halál „közötti” lét. És ha az egzisztencia határozza meg a jelenvalólétét, az egzisztencia lényegét pedig a lenni-tudás is konstituálja, akkor a jelenvalólétnek – ameddig egzisztál – lennitudásként mindig valami *még nem levőnek* kell lennie. Az a létező, amelynek esszenciáját az egzisztencia alkotja, lényegszerűen szembeszegül azzal, hogy mint egész létezőt ragadhassuk meg. A hermeneutikai szituáció eddig nemcsak hogy az egész létező „birtokba vételét” [„Habe”] nem

¹ Vö. 9. §. 59. skk. o.

² Vö. 41. §. 224. skk. o.

biztosította, de még az is kérdésessé vált, hogy ez egyáltalán elérhető-e, s hogy vajon a jelenvalólét eredendő ontológiai interpretációjának nem kell-e zátonyra futnia magán a témává tett létező létmódján.

Egy dolog azonban kétségtelenné vált: *a jelenvalólét eddigi egzisztenciális analízise nem támaszthatja az eredendőség igényét.* Az elemzés előzetes birtokában mindig csak a jelenvalólét *nem-tulajdonképpeni* léte, és az is mint *nem-egész* rejtett. Ha a jelenvalólét létének interpretációja mint az ontológiai alapkérdés kidolgozásának fundamentuma eredendővé kíván válni, akkor a jelenvalólét létét elsősorban lehetséges tulajdonképpeniségében és *egész-voltában* kell egzisztenciálisan megvilágítania.

Így hát az a feladat áll előttünk, hogy a jelenvalólétet mint egészt vonjunk be az elemzés előzetesének körébe. Ez azonban ezt jelenti: végre egyszer fel kell göngyölgítenünk a kérdést, amely e létező egész-lenni-tudására vonatkozik. A jelenvalólétnek, ameddig van, mindenkor van valami kinnlevősége, amivé lehet és amivé válik. Ehhez a kinnlevőséghez maga a „vég” is hozzátartozik. A világban-benne-lét „vége” a halál. Ez a vég a lenni-tudáshoz, vagyis az egzisztenciához tartozván határolja le és határozza meg a jelenvalólét mindenkor lehetséges egész-voltát. A jelenvalólétnek a halálban véget-ért-létét és ezzel a jelenvalólét egészlétét azonban fenomenálisan kielégítő módon csak akkor vonhatjuk be a lehetséges egészlét tárgyalásába, ha már szert tettünk a halál ontológiailag kielégítő, vagyis *egzisztenciális* fogalmára. Jelenvalólét-szerűen azonban a halál csak egy egzisztens, *halálhoz viszonyuló létben van.* E lét egzisztenciális struktúrájáról kiderül, hogy az nem más, mint a jelenvalólét egész-lenni-tudásának ontológiai szerkezete. Ezáltal az egész egzisztáló jelenvalólét az egzisztenciális előzetes birtoklás körébe kerülhet. De képes-e a jelenvalólét *tulajdonképpeni módon* is mint egész egzisztálni? Hogyan kell egyáltalán az egzisztencia tulajdonképpeniségét meghatározni, ha nem a tulajdonképpeni egzisztálásra való tekintettel? Honnan vesszük ehhez a kritériumot? Nyilván magának a jelenvalólétnek kell létében megszabnia tulajdonképpeni egzisztenciájának lehetőségét és módját, hiszen máskülönben ezek sem ontikusan nem kényszeríthetők rá a jelenvalólétre, sem pedig ontológiailag nem találhatók ki. A tulajdonképpeni lenni-tudást azonban a lelkiismeret

tanúsítja. Akárcsak a halál, ez a jelenvalólét-fenomén is valódi egzisztenciális interpretációt igényel. Így ahhoz a belátáshoz jutunk, hogy a jelenvalólét tulajdonképpen lenni-tudása a *lelkiismerettel-bírní-akárásban rejlik*. Ez az egzisztens lehetőség azonban saját létértelme szerint a halálhoz viszonyuló lét által nyeri el egzisztens meghatározottságát.

Az egzisztenciális analitika a jelenvalólét *tulajdonképpen egész-lenni-tudásnak* felmutatásával tesz szert a jelenvalólét *eredendő* létének szerkezetére, ugyanakkor a tulajdonképpen egész-lenni-tudás a gond móduszaként lesz láthatóvá. Ezzel egyszersmind arra a talajra is szert tettünk, amelyen a jelenvalólét létértelmének eredendő interpretációja fenomenálisan kielégítő módon végrehajtható.

A jelenvalólét egzisztencialitásának eredendő ontológiai alapja azonban az *időbeliség*. A jelenvalólét létének tagolt struktúraegysége mint gond egzisztenciálisan csak az időbeliségből érthető meg. A jelenvalólét létértelmének interpretációja azonban nem állhat meg ennek kimutatásánál. E létező egzisztenciális-időbeli analízise konkrét bizonyításra szorul. A jelenvalólét eddig feltárt ontológiai struktúráiból visszamenőleg hozzáférhetővé kell tennünk időbeli értelmeiket. A mindennapiság az időbeliség móduszaként tárul elénk. A jelenvalólét előkészítő fundamentálanalízisének e megismétlésével egyszersmind maga az időbeliség fenomenálja is áttekinthetőbbé válik. Ebből lesz azután érthetővé, hogy a jelenvalólét létének alapját tekintve miért történeti és miért lehet az, és *mint történeti* miért képes történettudományt teremteni.

Ha az időbeliség alkotja a jelenvalólét eredendő létértelmét és ugyanakkor e létezőnek létében *magára erre a létre* megy ki a játék, akkor a gond nem nélkülözheti az „időt”, s ennél fogva számolnia kell az „idővel”. A jelenvalólét időbelisége alakítja ki az „időszámítást”. Az ebben tapasztalt „idő” az időbeliség legközelebbi fenomenális aspektusa. Ebből ered a mindennapi-vulgáris időmegértés. És ez kontaktokzik ki a hagyományos időfogalommal.

Azon „idő” eredetének tisztázása, „amelyben” a világonbelüli létező az utunkba kerül, az idő mint időnbélülisége, az időbeliségnek egy lényegbeli időzés-lehetőségét* [Zeitigungsmöglichkeiten] nyilvánítja ki. Ezzel az időbeliség egy még eredendőbb időzésének megértését készíti elő. Ezen alapul a jelenvalólét létét konstituáló létmeg-

értés. Az általában vett lét értelmének kivetítése csak az idő horizontján belül mehet végbe.

A következő szakasz vizsgálódásai ezért az alábbi stádiumokon haladnak keresztül: a jelenvalólét lehetséges egészléte és a halálhoz viszonyuló lét (1. fejezet); a tulajdonképpeni lenni-tudás jelenvalólét-szerű tanúsítása és az elhatározottság (2. fejezet); a jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudása és az időbeliség mint a gond ontológiai értelme (3. fejezet); időbeliség és mindennapiság (4. fejezet); időbeliség és történetiség (5. fejezet); időbeliség és időnbéliség mint a vulgáris időfogalom eredete (6. fejezet).¹

ELSŐ FEJEZET

A JELENVALÓLÉT LEHETSÉGES EGÉSZLÉTE ÉS A HALÁLHOZ VISZONYULÓ LÉT

46. §. *A jelenvalólét-szerű egészlét ontológiai megragadásának és meghatározásának látszólagos lehetetlensége*

Annak a hermeneutikai szituációnak az elégtelenségét, melyből a jelenvalólét eddigi analízise keletkezett, le kell küzdenünk. Mint-hogy meg kell kapnunk a teljes jelenvalólét előzetes birtoklását, fel kell tennünk a kérdést: vajon egyáltalában megközelíthető-e ez a létező mint egzisztáló a maga egészlétében? Úgy tűnik, magának a jelenvalólétnek a létszerkezetében rejlő nyomós okok szólnak amellett, hogy lehetetlen teljesíteni ezt a követelményt.

A gond, amely a jelenvalólét struktúraegészének egészvoltát alkotja, ontológiai értelme szerint nyilvánvalóan ellentmond annak, hogy lehetséges legyen e létező egészléte. Hiszen a gond elsődleges mo-

¹ A 19. században S. Kierkegaard kifejezetten megragadta és behatóan átgondolta az egzisztenciaproblémát mint egzisztenszt. Az egzisztenciális problematika azonban oly idegen tőle, hogy ontológiai tekintetben teljesen Hegel és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt áll. Ezért „épületes” írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését.

zanata, az „önmagát-előzés” ezt jelenti: a jelenvalólét mindenkor önmaga kedvéért egzisztál. „Ameddig van”, tulajdon végéig viszonyul saját lenni-tudásához. S ha ugyan még egzisztál, de már nem „önmagát-előzőn” és „számvetése lezárult”, létét még akkor is ez az „önmagát-előzés” határozza meg. A reménytelenség például nem szakítja el a jelenvalólétet lehetőségeitől, hanem csak e lehetőségekhez *viszonyuló lét* egyik sajátos módusza. Éppígy magában rejtí az „önmagát-előzést” az illúziótlan „magát mindenre elszánás” is. Hiszen a gondnak ez a struktúramozzanata egyértelműen azt jelenti, hogy a jelenvalólétnek mindig van valami *kinnlevősége*, amely mint saját lenni-tudása még nem vált „valóságossá”. Ennélfogva a jelenvalólét alapszerkezetének lényegében *állandó lezáratlanság* rejlik. A nem-egész-volt a lenni-tudás kinnlevőségét jelenti.

Ámde mihelyt a jelenvalólét úgy „egzisztál”, hogy éppenséggel nincs több kinnlevősége, akkor ezzel már-nem-jelenvalólétté vált. A létkinnlevőség megszüntetése saját létének megsemmisítését jelenti. Ameddig a jelenvalólét létezőként *van*, önmaga „teljességét” soha nem éri el. Ha mégis elnyeri, akkor a nyereség egyenesen a világban-benne-lét elvesztésévé válik. *Mint létező* már soha többé nem lesz tapasztalható.

Annak lehetetlensége, hogy a jelenvalólétet mint létező egészt ontikusan tapasztaljuk és ennélfogva a maga egészlétében ontológailag meghatározzuk, nem a *megismerőképesség* tökéletlenségén alapul. Az akadály e létező *létében* van. Ami nem tud *olyképpen lenni, ahogyan* a tapasztalás a jelenvalólét megragadására igényt tart, az alapvetően kivonja magát a tapasztalhatóság alól. De nem válik-e ekkor reménytelen vállalkozássá, ha az ontológiai lét egész-voltát a jelenvalólétről akarjuk leolvasni?

Az „önmagát-előzés” mint a gond lényegbeli struktúramozzanata nem törölhető el. De helytálló-e vajon az a következtetés, amit ebből levontunk? Vajon nem pusztán formális érveléssel következtettünk-e az egész jelenvalólét megragadásának lehetetlenségére? Avagy nem szabtuk-e meg alapjaiban a jelenvalólétet önkéntelenül úgy, mint valami kéznéllevőt, amely előtt folytonosan egy még-nem-kéznéllevő lebeg? Az érvelés vajon valódi *egzisztenciális* értelemben ragadta-e meg a még-nem-létet és az „előzést”? Fenomenálisan a jelenvalólétre szabottan beszéltünk-e „végről” és „egész-voltról”? A „ha-

lál” kifejezést biológiai vagy pedig egzisztenciál-ontológiai értelemben, s egyáltalán kellő biztonsággal körülhatárolt jelentésben használtuk-e? És ezzel valóban kimerítettünk-e minden olyan lehetőséget, amely a jelenvalólétet a maga teljességében hozzáférhetővé teszi?

Ezek a kérdések válaszra várnak, mielőtt a jelenvalólét egész-voltának problémáját mint semmist félretolhatnánk. A jelenvalólét egész-voltára vonatkozó kérdés mint az egész-lenni-tudás lehetőségét illető egzisztens kérdés csakúgy, mint a „vég” és az „egész-volt” létszerkezetét illető egzisztenciális kérdés ez ideig háttérbe szorított egzisztenciafenoménnek pozitív analízisének feladatát rejtí magában. E vizsgálódások középpontjában a jelenvalólét-szerű véget-ért-lét [Zu-Ende-sein] ontológiai jellemzése, valamint a halál egzisztenciális fogalmának kidolgozása áll. Az erre irányuló kutatás a következőképpen tagolódik: mások halálának tapasztalhatósága és az egész jelenvalólét megragadásának lehetősége (47. §); kinnlevőség, vég és teljesség (48. §); halál egzisztenciális analízisének elhatárolása e fenomenén egyéb lehetséges interpretációitól (49. §); a halál egzisztenciál-ontológiai struktúrájának előzetes körvonalaázása (50. §), a halálhoz viszonyuló lét és a jelenvalólét mindennapisága (51. §); a halálhoz viszonyuló mindennapi lét és a halál teljes egzisztenciális fogalma (52. §); a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét egzisztenciális kivételése (53. §).

47. §. *Mások halálának tapasztalhatósága és egy egész jelenvalólét megragadásának lehetősége*

A jelenvalólét teljességének elérése a halálban egyszersmind a jelenvalóság létének elvesztése. A már-nem-jelenvalólétbe történő átmenet lehetetlenné teszi a jelenvalólét számára, hogy tapasztalja és mint tapasztaltat megértse ezt az átmenetet. Az ilyesmi persze a mindenkori jelenvalólét számára önmagát illetően elérhetetlen. Annál nyomatékosabb azonban mások halála. A jelenvalólét véget-érése ezáltal „objektíven” hozzáférhetővé válik. A jelenvalólét, minthogy lényegszerűen másokkal való együttlét, szert tehet a halál tapasztalatára. A halálnak ez az „objektív” adottsága azután a jelenvalólét egész voltának ontológiai körülhatárolását is szükségképpen lehetővé teszi.

De ha így a jelenvalólétnek mint egymássalétnek a létmódjából merített kézenfekvő információt – a mások véget ért jelenvalólétét – a jelenvalólét-egész analízisét helyettesítő témául választjuk, elvezet-e ez a kitűzött célhoz?

Mások jelenvalóléte a halálban elért teljességével szintén már-nem-jelenvalólét a már-nem-a-világban-benne-lét értelmében. Meghalni nem azt jelenti-e: kilépni-a-világból, elveszíteni a világban-benne-létet? Annak, aki meghalt, a többé-nem-a-világban-benne-léte mindazonáltal – extrém esetben – még mindig lét az utunkba kerülő testi dolog már-csak-kéznélléte értelmében. Mások meghalásakor az a különös létfenomén tapasztalható, amely úgy határozható meg, mint egy létezőnek a jelenvalólét (illetve az élet) létmódjából a már-nem jelenvalólétbe történő átcsapása. E létező qua jelenvalólét vége nem más, mint e létező qua pusztá kéznéllevő kezdete.

A jelenvalólétből a már-csak-kéznéllettbe történő átcsapásnak ez az interpretációja annyiban mégis elvétí a fenomenális tényállást, amennyiben a még-fennmaradó létező nem pusztá testi dolog. Maga a kéznéllevő tetem – elméletileg – még tárgya lehet a kórbonctannak, amelynek megértés-tendenciája továbbra is az élet eszméjére irányul. A már-csak-kéznéllevő „több” mint *élettelen* anyagi dolog. Vele egy életét veszített *nem-élő* kerül utunkba.

De a még-fennmaradónak ez a jellemzése sem meríti ki a teljes jelenvalólét-szerű-fenomenális tényállást.

Az „elhunyt” [Der „Verstorbene”], akit a holttesttől eltérően a halál elragadott a „hátramaradottaktól”, a gyászszertartás, a temetés, a temetkezési kultusz formájában a „gondoskodás” tárgya. És ez megint csak azért van, mert létmódjában „még mindig több”, mint egy környező-világbeli kézhezálló eszköz, amelyről csupán gondoskodni lehet. A gyászoló-emlékező nála-időzésben a hátramaradottak *vele vannak* – a kegyeletteljes gondozás módusában. A halotthoz való létviszonyt ezért nem szabad egy kézhezállóhoz kötött *gondoskodó* létként felfognunk.

A halottal való ilyen együttlétben az elhunyt *maga* faktikusan többé nem „jelenvaló”. Az együttlét mégis mindig egymássalétet jelent ugyanabban a világban. Az elhunyt elhagyta és hátrahagyta a mi „világ”-unkat. *E világból kiindulva* tudnak a hátramaradottak még *vele* lenni.

Minél adekvátábban ragadjuk meg fenomenálisan az elhunyt márnem-jelenvalólétét, annál világosabban mutatkozik meg, hogy a hálottal való ilyen együttlét éppenséggel *nem* az elhunyt tulajdonképeni véget ért létét tapasztalja. A halál ugyan veszteségként lepleződik le, de inkább csak olyan veszteségként, amelyet a hátramaradottak tapasztalnak. A veszteség elszenvedése során a lételvesztés nem mint olyan lesz megközelíthetővé, amelyet a haldokló „szenved el”. Valódi értelemben nem tapasztaljuk mások meghalását, legfeljebb mindig csak ott vagyunk „mellette”.

S még ha lehetséges volna is, hogy a mások meghalása a mellette-lét révén „pszichológiaiilag” megvilágítódjék, az így elgondolt létmód – nevezetesen mint véget-érés – akkor sem volna semmiképpen sem megragadható. A kérdés nem az elhunytnak a hátramaradottakkal való együttes-jelenvalólétének és még-jelenvalólétnek módjára vonatkozik, hanem arra, hogy mi az ontológiai értelme a haldokló meghalásának mint *az ő léte* egyik létlehetőségének. Az az elgondolás tehát, hogy a jelenvalólét-vég és az egész-volt analíziséhez a másokon tapasztalt halált válasszuk témául, sem ontikusan, sem pedig ontológiaiilag nem tudta azt nyújtani, aminek megadására képesnek tűnt.

Először is, amikor a mások meghalására mutatunk rá mint a jelenvalólét-lezárultság és egész-volt ontológiai analízisét helyettesítő témára, ez olyan előfeltevésen nyugszik, amelyről kimutatható, hogy a jelenvalólét létmódjának teljes félreismerését jelenti. Ez az előfeltevés abban a vélekedésben rejlik, hogy a jelenvalólét egy másikkal tetszés szerint helyettesíthető, mégpedig olyképpen, hogy ami a saját jelenvalólétben nem tapasztalható, az az idegenen megközelíthető lesz. De valóban annyira alaptalan ez a feltételezés?

A világban való egymássaléti létlehetőségeihez kétségtelenül hozzátartozik az egyik jelenvalólét *helyettesíthetősége* a másikkal. A gondoskodás mindennapiságában ezt a helyettesíthetőséget sokféleképpen és állandóan felhasználják. A gondoskodásunk legközelebbi tárgyát alkotó „környező-világban” mindig oda lehet menni valahová a másik helyett, el lehet látni valamit a másik helyett. A világban-benne-lét helyettesíthető módjainak gazdag sokfélesége nemcsak a nyilvános egymássaléti elkoptatott érintkezésmódjaira terjed ki, hanem éppúgy vonatkozik a gondoskodásnak azokra a lehetőségeire is, amelyek meghatározott területekre korlátozódnak, szakmához, társadal-

mi státushoz és életkorhoz kötődnek. Az ilyen helyettesítés azonban értelme szerint mindig valami-„ben” és valami-„nél”, vagyis valamiről való gondoskodásban történő helyettesítés. A mindennapi jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire abból érti meg magát, *amiről* gondoskodni szokott. „Az ember *nem más, mint...*” amivel foglalkozik. E létet, vagyis a gondoskodásba vett „világhoz” kötött mindennapi egymásban való feloldódást illetően a helyettesíthetőség nemcsak általában véve lehetséges, hanem éppenséggel ez az „egymással” egyik konstitutívuma. *Itt* bizonyos határok között képes az egyik jelenvalólét arra, hogy a másik „*legyen*”, sőt kell is, hogy az legyen.

Mindazonáltal ez a helyettesítési lehetőség teljes mértékben csődöt mond, ha annak a létlehetőségnek a helyettesítéséről van szó, amely a jelenvalólét véget-érését alkotja, és neki mint ilyennek megadja teljességét. *Senki sem képes magára venni a másik meghalását.* Alkalmadtán valaki képes lehet arra, hogy „egy másikért a halálba menjen”. De ez mindig azt jelenti: feláldozza magát a másikért „*egy meghatározott ügyben*”. Az ilyen valakiért való meghalás azonban soha nem jelentheti azt, hogy ezzel a másik halálát a legcsekélyebb mértékben is átvettük volna. A meghalást minden egyes jelenvalólétnek mindenkor önmagának kell magára vennie. A halál, amennyiben „van”, lényegszerűen mindenkor az enyém. Mégpedig olyan sajátos létlehetőséget jelent, amelyben minden esetben egyenesen a tulajdon jelenvalólét létére megy ki a játék. A meghalásban megmutatkozik, hogy a halált ontológiailag a mindenkori enyémvalóság és az egzisztencia konstituálja.¹ A meghalás nem esemény [Begebenheit], hanem egzisztenciálisan értendő fenomén, mégpedig kitüntetett, közelebből még körülhatárolandó értelemben.

Ha azonban a „bevégződés” [„Enden”] mint meghalás konstituálja a jelenvalólét egész-voltát, akkor a teljesség létét magát mint a mindenkor saját jelenvalólét egzisztenciális fenoménjét kell megragadnunk. A „bevégződés”-ben és a jelenvalólét általa konstituált egész-létében lényegszerűen nincs helyettesítés. Ezt az egzisztenciális tényállást ismeri félre a javasolt kiút, amikor az egész-volt analízisét helyettesítő témaként a mások meghalását toljuk előtérbe.

¹ Vö. 9. §. 59. skk. o.

Így hát az a kísérlet, hogy a jelenvalólét egész-létét fenomenálisan megfelelően megközelíthetővé tegyük, újólag csődöt mondott. De e megfontolások eredménye nem pusztán negatívum. A megfontolások a fenoménekre irányultak, még ha elnagyoltan is. A halált mint egzisztenciális fenomént mutatták meg, ami a vizsgálódást a mindenkori saját jelenvalólétre való tisztán egzisztenciális tájékozódásra ösztökéli. A halál mint meghalás analízisére csak az a lehetőség marad, hogy ezt a fenomént vagy tisztán *egzisztenciális* fogalmára hozzuk, vagy pedig lemondunk ontológiai megértéséről.

A jelenvalólétből a már-nem-jelenvalólétbe mint többé-nem-a világban-benne-létbe történő átmenet jellemzése során az is megmutatkozott továbbá, hogy a *jelenvalólét* világot-el-hagyásának a meghalás értelmében különböznie kell a pusztán-élő világot-el-hagyásától. Egy élőlény beveződését terminológiailag kimúlásként ragadjuk meg. Ezt a különbséget csak akkor tehetjük láthatóvá, ha a jelenvalólét-szerű véget elhatároljuk egy élet végétől.¹ A meghalás persze fiziológiailag-biológiailag is felfogható. Az „exitus” orvosi fogalma azonban nem fedi a kimúlás fogalmát.

A halál ontológiai megragadásának lehetőségére vonatkozó eddigi fejtegetésekből az is világossá vált, hogy egy másik létmód (kéznél-levőség vagy élet) létezőjének észrevétlenül előnyomakodó szubstrukciója összezavarodással fenyegeti a fenomén interpretációját, sőt már *első* megfelelő *körvonalazását* is. Ezt csak úgy kerülhetjük el, hogy a további analízis számára a vég és az egész-volt – mint konstitutív fenomének – kielégítő ontológiai meghatározottságát keressük.

48. §. *Kinnlevőség, vég és egész-volt*

A vég és az egész-volt ontológiai jellemzése e vizsgálat keretei között csak ideiglenes lehet. Kielégítő tárgyalása nem csak az általában vett vég és az általában vett egész-volt *formális* struktúrájának kidolgozását követeli meg. Ehhez lehetséges regionális, vagyis formális jellegűől megfosztott, mindig egy meghatározott „tartalmi” létezőre vonatko-

¹ Vö. 10. §. 63. skk. o.

zó és annak létéből determinált strukturális változataik kifejtésére is szükség van. Ez a feladat ismét előfeltételezi a létmódok kellően egyértelmű, pozitív interpretációját, ami a létezők összességének regionális szétválasztását követeli meg. E létmódok megértéséhez azonban arra van szükség, hogy az általában vett lét eszméjét tisztázzuk. A vég és az egész-volt ontológiai analízisének megfelelő kivitelezése nemcsak a téma nagy terjedelmén bukik el, hanem amiatt az alapvető nehézség miatt is, hogy e feladattal való megbirkózáshoz már mint megtaláltat és ismertet előfeltételeznünk kell éppen azt, amit e vizsgálódások során keresünk (az általában vett lét értelmét).

A következő vizsgálatok érdeklődése döntően a vég és az egész-volt „változataira” irányul, amelyeknek mint a jelenvalólét ontológiai meghatározottságainak irányítaniuk kell e létező eredendő interpretációját. Mindvégig szem előtt tartva a jelenvalólét már kimutatott egzisztenciális szerkezetét, meg kell kísérelnünk eldönteni, hogy a vég és az egész-volt elsőként előtérbe nyomuló fogalma – legyen az kategoriálisan mégoly meghatározatlan is – ontológiailag milyen mértékben nem illik rá a jelenvalólétre. E fogalmak visszaautásítását annak kell követnie, hogy pozitívan *hozzárendeljük* őket specifikus régiókhoz. Ezzel eljutunk a vég és az egész-volt változatainak mint egzisztenciáléknak a szilárd megértéséhez, ami szavatolja a halál ontológiai interpretációjának lehetőségét.

Ha azonban a jelenvalólét végének és egész-voltjának analízise ennyire széles skálán mozog, akkor ez nem jelentheti azt, hogy a vég és az egész-volt egzisztenciális fogalmára deduktív módon kellene szert tennünk. Ellenkezőleg, arról van szó, hogy a jelenvalólét végetérésének egzisztenciális értelmét magából a jelenvalólétből merítsük, és hogy megmutassuk, miként konstituálhatja egy ilyen „bevégződés” egy egzisztáló létező *egészlétét*.

A halállal kapcsolatos eddigi vizsgálódásaink három tézisben összegezhetők: 1. A jelenvalóléthez – ameddig van – hozzátartozik egy még-nem, ami ő majd lesz – az állandó kinnlevőség. 2. A mindenkor még-végéhez-nem-érten-létezőnek a végéhez-érése (a kinnlevőség létszerű megszűnése) a többé-nem-jelenvalólét jellegével bír. 3. A véghez-érés a mindenkori jelenvalólét számára teljességgel helyettesíthetetlen létmóduszt rejt magában.

A jelenvalólétnek van egy olyan megszüntethetetlen, állandó

„nem-egész-volta”, amely csak a halállal ér véget. De szabad-e *kinnlevőségként* interpretálni azt a fenomenális tényállást, hogy a jelenvalóléthez, ameddig van, „hozzátartozik” ez a még-nem? Melyik létezőre vonatkozóan beszélünk kinnlevőségről? A kifejezés arra utal, ami jóllehet „hozzátartozik” egy létezőhöz, de még hiányzik neki. A kinnlevőség mint hiányzás hozzátartozáson alapul. Kinnlevőség például egy még esedékes adósság vissza nem fizetett hátraléka. A kinnlevőség még nem áll rendelkezésünkre. Az „adósság” törlesztését mint kinnlevőség megszűnését jelenti a „bevétel”, a hátralék folyamatos kézhezvétele – miáltal a még-nem mintegy feltöltődik –, amíg az esedékes összeg „együtt” nincs. A kinnlevőség ezért az összetartozók még-együtt-nem-létét jelenti. Ez ontológiailag azt foglalja magába, hogy a bevételezendő részletek, amelyek ugyanolyan létmódúak, mint a már kézhezállók, s amelyek létmódját a hátralék bevétele nem módosítja, még nem állnak kézhez. A fennálló nem-együttet a részletek felhalmozódó együvé-rakása megszünteti. *Az a létező, amelynek még van valami kinnlevősége, a kézhezálló létmódjával rendelkezik.* Az együttest, illetve az ebből levezetett nem-együttest *összegként* jellemezzük.

Ez az együtt móduszához hozzátartozó nem-együtt, a hiányzás mint kinnlevőség azonban semmiképpen sem határozhatja meg ontológiailag azt a még-nemet, amely mint lehetséges halál a jelenvalóléthez tartozik. Ez a létező egyáltalán nem egy világonbelüli kézhezálló létmódjával rendelkezik. Az olyan létező együttségét, mint amilyen a jelenvalólét, míg „pályáját be nem járta”, „elmúlásáig” nem egy olyan létező „folytatólagos” hozzáadása konstituálja, amely önmagában már valahogy és valahol kézhez áll. A jelenvalólét oly kevésbé *van* együtt, amikor még-nemje feltöltődött, hogy ekkor éppenséggel nincs is többé. A jelenvalólét már mindenkor úgy egzisztál, hogy még-nemje *hozzátartozik*. De vajon nincs-e olyan létező, amelyik úgy van, ahogy van, és amelyhez egy még-nem tartozhat hozzá anélkül, hogy fel kellene vennie a jelenvalólét létmódját?

Azt mondhatjuk például: az utolsó negyed még hátravan a teliholddig. A még-nem a Holdra vetődő árnyék eltűnésével csökken. Mindközben azonban a Hold már eleve mint egész van kéznél. Függetlenül attól, hogy a Hold mint telihold sem ragadható meg *egészen*, a még-nem itt semmiképpen sem a hozzátartozó részek még nem

együttlétét jelenti, hanem egyedül az észlelő *megragadásra* vonatkozik. A jelenvalóléthez hozzátartozó még-nem azonban nemcsak ideiglenesen és időnként hozzáférhetetlen a saját és az idegen tapasztalat számára, hanem még egyáltalán nem „valóságos”. A probléma nem a jelenvalólét-szerű még-nem *megragadására* vonatkozik, hanem e még-nem lehetséges *létére*, illetve *nem-létére*. A jelenvalólétnek magának azzá kell válnia, azaz *lennie*, ami ő még nem. Hogy ennél fogva a még-nem jelenvalólét-szerű léte összehasonlítások révén meghatározható legyen, ehhez olyan létezőt kell szemügyre vennünk, amelynek létmódjához a valamivé válás tartozik.

Az éretlen gyümölcs például saját érése felé tart. Érés közben azonban az, ami ő még nem, még-nem-kéznéllevőként semmiképpen sem adódik hozzá. Magamagát hozza érett állapotba, és ez a folyamat jellemzi gyümölcsként való létét. Semmi olyasmit nem lehet elképzelni, ami hozzátéve a gyümölcshez megszüntetné annak éretlenségét: a gyümölcs soha meg nem érne, ha nem *hozná magát* érett állapotba. Az éretlenség még-nemje nem egy kinnlevő másikat jelent, amely a gyümölccsel szemben közömbösen, rajta és vele együtt kéznél lehetne. Ez a még-nem a gyümölcsöt magát jelenti specifikus létmódjában. A még nem teljes összeg mint kézhezálló „közömbös” a hiányzó, nem-kézhezálló maradékkal szemben. Szigorúan véve sem közömbös, sem pedig nem-közömbös nem lehet vele szemben. Az érő gyümölcs azonban nemcsak hogy nem közömbös az éretlenséggel mint önmaga egy másikjával szemben, hanem érés közben *ő maga [ist]* az éretlenség. A még-nem már bele van vonva a gyümölcs létébe, és semmiképpen sem tetszőleges meghatározottságként, hanem konstitutívumként. Ennek megfelelően a jelenvalólét is, ameddig van, *már saját még-nemje*.¹

Ami a jelenvalólétben a „nem-teljességet” alkotja, vagyis az állandó önmagát-előzés, az nem egy összegszerű együttes kinnlevősége, sem

¹ Az egész és az összeg, a ὅλον és a πᾶν, a totum és a compositum közötti különbség Platón és Arisztotelész óta ismeretes. Ezzel persze a már ebben a megkülönböztetésben is benne rejlő kategoriális változás rendszere még nem tekinthető megismertnek és fogalmilag megragadottnak. A kérdéses struktúrák részletes elemzését lásd E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. II. 3. Vizsgálódás. „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.”

pedig egy még-nem-megközelíthetővé-vált-lét, hanem olyan még-nem, amilyennek a jelenvalólétnek, mint ama létezőnek, ami, mindenkor lennie kell. A jelenvalólét nem-teljességének és a gyümölcs éretlenségének összehasonlítása azonban bizonyos egyezések ellenére lényegi különbözőségeket mutat. Ha ezeket figyelembe vesszük, felismerhetővé válik a végre és a bevégződésre vonatkozó eddigi fejtegetéseink meghatározatlansága.

Ha az érés, a gyümölcs specifikus léte mint a még-nem (az éretlenség) létmódja formálisan megegyezik is a jelenvalóléttel abban, hogy ez is, az is egy még körülhatárolandó értelemben már eleve saját még-nemjeként *van*, ez mégsem jelentheti azt, hogy az érettség mint „vég” és a halál mint „vég” ontológiai végstruktúrájukat illetően is fedik egymást. Az érettséggel *beteljesíti [vollendet]* magát a gyümölcs. De vajon a halál, amelyhez a jelenvalólét eljut, az is beteljesülés ebben az értelemben? Persze a jelenvalólét halálával „beteljesíti földi pályafutását”. De vajon ezzel szükségképpen kimerítette-e specifikus lehetőségeit? Nem éppen ezektől a lehetőségektől fosztja-e meg a halál? A „beteljesületlen” jelenvalólét is bevégz. Másfelől egyáltalán nem szükségképpen csak a halállal éri el a jelenvalólét az érettséget, ezen a stádiumon már a vég előtt is túlhaladhatott. Többnyire beteljesületlenségben végzi, vagy pedig széthullva és felemésztyődve.

A bevégződés nem szükségképpen jelenti önmaga-beteljesítését. A kérdés nyomatékosabbá válik: *milyen értelemben ragadható meg egyáltalán a halál a jelenvalólét bevégződéseként?*

A bevégződés mindennekelőtt *abbamaradást* jelent, és ismét ontológiaiag eltérő értelemben. Az első *abbamarad*. Többé nincs kéznél. Az út *abbamarad*. Ez a bevégződés nem tüntetheti el az utat, hanem éppen ez az *abbamaradás* határozza meg mint ezt a kéznéllevőt. A bevégződés mint *abbamaradás* ennél fogva azt is jelentheti, hogy valami átmegy a nem-kéznéllevőségbe, de azt is, hogy valami éppen a végével együtt van kéznél. Ez utóbbi bevégződés ismét kétféleképpen határozható meg: vagy mint *nem-kész kéznéllevő* – ilyen az építés alatt álló út –, vagy pedig mint egy kéznéllevő „elkészültsége” – az utolsó ecsetvonással a festmény elkészül.

De a bevégződés mint *elkészülés* nem foglalja magába a beteljesülést. Ezzel szemben annak, ami be akar teljesülni, el kell érnie saját lehetséges elkészültségét. A beteljesülés az „elkészültség” fundált

módusza. Maga az elkészültség csak mint egy kéznéllevő vagy kézhezálló meghatározottsága lehetséges.

A bevégződés az eltűnés értelmében is módosulhat még, a létező létmódjának megfelelően. Az esőnek vége, azaz az eső eltűnt. A kenyérnek vége, azaz elfogyasztották, kézhezállóként többé nem áll rendelkezésre.

A bevégződés egyik említett módusza segítségével sem jellemezhető megfelelőképpen a halál mint a jelenvalólét vége. Ha a meghalást mint véget-értlétet a bevégződés értelmében a tárgyalt módon értenénk, akkor ezzel a jelenvalólétet kéznéllevőként, illetve kézhezállóként tételeznénk. A halálban a jelenvalólét nem teljesül be, de nem is tűnt el egyszerűen, még kevésbé készült el, illetve áll egészen rendelkezésünkre mint kézhezálló.

Amiképpen a jelenvalólét, ameddig van, és állandóan már a maga még-nemjeként *van*, éppúgy eleve már a maga végeként is *van*. A halállal elgondolt bevégződés nem a jelenvalólét véget-értlétét jelenti, hanem e létező *véghez-viszonyuló-létét*. A halál a létnek egy módja, amelybe a jelenvalólét nyomban belép, mihelyt van. „Mihelyt az ember a világra jön, már elég öreg ahhoz, hogy meghaljon.”¹

A bevégződés mint véghez viszonyuló lét a jelenvalólét létmódjából kiinduló ontológiai tisztázást igényel. És feltehetően csak a bevégződés egzisztenciális meghatározásából válik érthetővé a még-nem egzisztáló létének lehetősége, amely még-nem a „vég előtt” van. Csak a véghez viszonyuló lét egzisztenciális tisztázása nyújtja továbbá azt a kielégítő bázist, amelyen a jelenvalólét-egész-voltára vonatkozó fejtegetések lehetséges értelme körülhatárolható, ha egyébként ezt az egész-voltot a halálnak mint „végnek” kell konstituálnia.

Az a kísérlet, hogy a még-nem tisztázásától elindulva a bevégződés jellemzésén keresztül jussunk el a jelenvalólét-szerű egész-volt megértéséhez, nem érte el a célját. Csak egy *negatívumot* tárt elénk: az a még-nem, amelyként a jelenvalólét mindenkor *van*, ellenáll annak, hogy kinnlevőségként interpretáljuk. A vég, amelyhez *viszonyulva* a

¹ *Der Ackermann aus Böhmen*. Szerk. A. Bernt és K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*. Szerk. K. Burdach. III. köt. 2. rész), 1917. 20. fejt. 46. o.

jelenvalólét egzisztálón *van*, nem határozható meg megfelelőképpen a véget-ért-lét révén. De a vizsgálódásnak azt is világossá kellett tennie, hogy menetét meg kell fordítani. A kérdéses fenomének (még-nem-lét, bevégződés, egész-volt) pozitív jellemzése csak akkor sikerülhet, ha egyértelműen a jelenvalólét létszerkezetére orientálódunk. Negatívan megkímél bennünket a kerülőutaktól, biztosítja az egyértelműséget, ha bepillantunk a jelenvalóléttel ontológiaiilag elentétes vég- és egészstruktúrák regionális hovatartozóságaiba.

A halálnak és végjellegének pozitív egzisztenciálanalitikai interpretációját a jelenvalólét eddig tisztázott alapszerkezetének, a gond fenoménjének vezérfonalát követve kell elvégeznünk.

49. §. *A halál egzisztenciális analízisének elhatárolása
a fenomén egyéb lehetséges interpretációitól*

A halál ontológiai interpretációjának egyértelműségét előbb oly módon kell biztosítanunk, hogy kifejezetten tudatosítjuk azt, amire *nem* irányul ez a kérdezés, és azt, amire vonatkozóan hiába is várnánk tőle felvilágosítást és eligazítást.

A legtágabb értelemben vett halál az életnek egy fenoménje. Az életet olyan létmódként kell felfognunk, amelyhez világban-benne-lét tartozik. Ez a létmód csak a jelenvalólétre történő privatív orientációban rögzíthető. A jelenvalólét is tárgyalható úgy, mint pusztán élet. A biológiai-fiziológiai kérdésfeltevés számára ekkor a jelenvalólét a felé a létterület felé mozdul el, amelyet állat- és növényvilágként ismerünk. Ezen a területen a növények, állatok és emberek élettartamáról nyerhetünk ontikusan megállapított adatokat és statisztikákat. Megismerhetjük az élettartam, a szaporodás és a növekedés közötti összefüggéseket. Megvizsgálhatjuk a halál „fajtáit”, bekövetkezésének okait, „mechanizmusait” és módjait.¹

A halálnak ez a biológiai-ontikus vizsgálata egy ontológiai proble-

¹ Lásd ehhez E. Korschelt: *Lebensdauer, Altern und Tod* (3. kiad. 1924) c. művében található átfogó ismertetést, valamint a különösen gazdag irodalomjegyzékét, 414. skk. o.

matikán alapul. Fennmarad a kérdés: miként határozza meg a halál lényegét az élet ontológiai lényege? A halál ontikus kutatása során bizonyos módon már eleve állást foglaltunk ebben a kérdésben. Az élet és a halál többé-kevésbé tisztázott előzetes fogalmával dolgozunk. E fogalmakat azonban a jelenvalólét ontológiája révén kell előzetesen körvonaloznunk. A jelenvalólétnek az élet ontológiája *előrendelt* ontológiáján belül viszont a halál egzisztenciális analízise *utánarendelődik* a jelenvalólét alapszerkezetére vonatkozó jellemzésnek. Az élőlények bevégeződését *kimúlásnak* neveztük. Mivel a jelenvalólétnek is „megvan” a maga fiziológiai, életszerű halála, mely azonban nincs ontikusan elszigetelve, hanem a jelenvalólét eredendő létmódja is meghatározza, viszont a jelenvalólét anélkül is bevégezheti, hogy tulajdonképpen meghalna; s másfelől mivel jelenvalólétként mégsem egyszerűen kimúlik, ezért ezt a köztes fenomént *elhunyásnak* [*Ableben*] nevezzük. A *meghalás* mint megnevezés pedig arra a *létmódra* érvényes, amelyben a jelenvalólét halálához *viszonyulva van*. Ezért azt kell mondanunk: a jelenvalólét sohasem múlik ki. Elhunyni viszont csak annyiban tud a jelenvalólét, amennyiben meghal. Az elhunytás orvosi-biológiai vizsgálata olyan eredményekre vezethet, amelyek ontológiailag is jelentősek lehetnek, ha biztosítva van a halál egzisztenciális interpretációjára irányuló alaptájékozódás. Vagy pedig a betegséget és a halált általában – orvosiilag is – egzisztenciális fenoménként kell elsődlegesen felfognunk?

A halál egzisztenciális interpretációja az élet minden biológiáját és ontológiáját megelőzi. Csakis ez alapozza meg a halál bármiféle biografikus-historikus és etnológiai-pszichológiai vizsgálatát is. A „meghalás tipológiája” mint azoknak az állapotoknak és módozatoknak a jellemzése, amelyekben az elhunytást „megélik”, már előfeltételezi a halál fogalmát. Ezenfelül a „meghalás” pszichológiája inkább nyújt felvilágosítást a „haldokló” „életéről”, mint magáról a meghalásról. Ez csupán annak visszfénye, hogy a jelenvalólét nem csak akkor hal meg vagy éppen nem tulajdonképpen hal meg, amikor a faktikus elhunytást átéli. Hasonlók derülnek ki a primitív népek halálalfogásából, akiknek a halálhoz való viszonyulása a varázslásban és a kultuszban elsődlegesen olyan *jelenvalólét-megértés*, amelynek interpretációjához már a halál egzisztenciális analitikájára és megfelelő fogalmára van szükség.

A véghez viszonyuló lét ontológiai analízise másfelől semmiféle egzisztens állásponthoz nem nyúl előre a halállal kapcsolatban. Ha a halált mint a jelenvalólét, vagyis a világban-benne-lét „végét” határozzuk meg, akkor ezzel semmiféle ontikus döntést nem hoztunk arra vonatkozólag, hogy vajon „a halál után” lehetséges-e egy másik, magasabb vagy alacsonyabb rendű lét, hogy vajon a jelenvalólét „tovább él”-e, vagy éppenséggel „túléli”-e magát, „halhatatlan”-e. A „túlvilágról” és lehetőségéről éppoly kevésbé döntünk ontikusan, mint az „e világról”, mintha a halálhoz való viszony normáit és szabályait kellene bemutatnunk „épülésül”. De a halál analízise annyiban tisztán „e világi” marad, amennyiben a fenomént csupán abból a szempontból interpretálja, hogy az *hogyan gyökerezik a jelenvalólétben* a mindenkori jelenvalólét létlehetőségeként. Csakis akkor lehet értelmes és jogos, valamint módszertanilag is biztos a *halál utáni létre* irányuló kérdés, ha a halált teljes ontológiai lényegében már megragadtuk. Hogy ez a kérdés egyáltalán lehetséges *elméleti* kérdés-e, azt itt nyitva hagyjuk. A halál e világi ontológiai interpretációja megelőz minden ontikus-túlvilági spekulációt.

Végül a halál egzisztenciális analízisének körén kívül áll az is, amit előszeretettel a „halál metafizikája” címszó alatt tárgyalnak. Az a kérdés, hogy hogyan és mikor „került” a halál a „világba”, hogy miféle „értelme” lehet és kell hogy legyen a halálnak mint a létezők mindenségében található rossznak [Übel] és szenvedésnek, szükségképpen előfeltételezi nem csupán a halál létjellegének megértését, hanem a létezők mindiségének ontológiáját is a maga egészében, s különösképpen a rossz és a negativitás általában vett ontológiai tisztázását.

Az egzisztenciális analízis módszertanilag a halál biológiájának, pszichológiájának, teodiceájának és teológiájának kérdései elé van rendelve. Ontikusan véve ennek az analízisnek az eredményei minden ontológiai jellemzés sajátos *formalitását* és ürességét mutatják. Ez azonban nem tehet vakká bennünket a fenomén gazdag és szövevényes struktúrája iránt. Ha már az általában vett jelenvalólét kéznél levőként sohasem lesz megközelíthető, mivel létmódjához hozzátartozik a saját módján való lehető-lét, akkor még kevésbé számíthatunk arra, hogy a halál ontológiai struktúráját egyszerűen leolvashatjuk róla, ha másfelől a halál a jelenvalólét kitüntetett lehetősége.

Másrészt az analízis nem tarthatja magát a halál valamely véletlenszerűen és tetszés szerint elgondolt eszméjéhez. Ezt az önkényességet csak annak a létmódnak az előzetes ontológiai jellemzése révén küzdhetjük le, amelyben a „vég” belép a jelenvalólét átlagos mindennapiságába. Ehhez a mindennapiság korábban bemutatott struktúráinak teljes felidézésére van szükség. Az, hogy a halál egzisztenciális analízisébe a halálhoz viszonyuló lét egzisztens lehetőségei is beletartoznak, minden ontológiai vizsgálódás lényegéhez tartozik. Annál kifejezettebben kell összekapcsolódnia az egzisztenciális fogalom meghatározással az egzisztens kötetlenségnek, s főképp a halál vonatkozásában, melyen a jelenvalólét lehetőségi jellege a legélesebben mutatkozik meg. Az egzisztenciális problémakör egyedül a jelenvalólét véghez *viszonyuló* léte ontológiai struktúrájának bemutatására irányul.¹

¹ A keresztény teológiában kidolgozott antropológia – *Páltól Kálvin* meditatio futurae vitae-jéig – az „élet” interpretációjakor már eleve az élettel együtt látta a halált is. – *W. Dilthey*, akinek igazi filozófiai törekvései az „élet” ontológiájára irányultak, nem ismerhette félre az életnek a halállal való összefüggését. „És végül az a viszony, amely a legmélyebben és legáltalánosabban meghatározza létünk [Dasein] érzetét – az a halálhoz viszonyuló élet; mivel egzisztenciánknak a halál általi határolása mindig döntő az élet megértése és becsülése szempontjából.” *Das Erlebnis und die Dichtung*. 2. kiad. 212. o. Újabban *G. Simmel* is kifejezetten bevonta az „élet” meghatározásába a halál fenoménjét, természetesen anélkül, hogy világosan szétválasztotta volna a biológiai-ontikus és az ontológiai-egzisztenciális problematikát. Vö.: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. 1918. 99–153. o. Jelen vizsgálódást illetően különösképpen vö. *Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen*. 3. kiad. 1925. 229. skk. o., különösen 259–270. o. *Jaspers* a halált a „határszituáció” általa kidolgozott fenoménjét követve ragadja meg, mely határszituáció alapvető jelentősége túlvan a „beállítódások” és „világképek” minden tipológiáján.

Dilthey kezdeményezéseit *R. Unger* folytatta *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik* című írásában (1922). A kérdésfeltevésének alapvető összefoglalását nyújtja *Unger* a „Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey” c. előadásában (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I. 1.* 1924). *Unger* világosan látja a fenomenológiai kutatások jelentőségét az „életproblémák” radikálisabb megalapozása szempontjából. Uo. 17. skk. o.

50. §. *A halál egzisztenciál-ontológiai struktúrájának
előzetes körvonalazása*

A kinnlevőség, a vég és az egész-volt vizsgálatából szükségképpen adódott, hogy a halál fenomenjét mint véghez viszonyuló létet a jelenvalólét alapszerkezetéből kell interpretálni. Csak ily módon válhat világossá, hogy mennyiben lehetséges a jelenvalólétben – lét-struktúrájának megfelelően – a véghez viszonyuló lét által konstituált egészlét. A jelenvalólét alapszerkezeteként a gond vált láthatóvá. E kifejezés ontológiai jelentése a következő „definícióban” fejeződött ki: önmagát-előző-már-(a világ)-ban-benne-lét mint a (világon belül) utunkba kerülő létezőhöz-kötött-lét.¹ Ezzel kifejezésre jutnak a jelenvalólét létének fundamentális jellemzői: az önmagát-előzésben az egzisztencia, a már-valamiben-létben a fakticitás, a valamihez-kötött-létben a hanyatlás. Ha másfelől a halál kitüntetett értelemben a jelenvalólét létehez tartozik, akkor a halálnak (illetve a véghez viszonyuló létnek) ezekből a jellemzőkből kell meghatározhatónak lennie.

Mindenekelőtt arról van szó, hogy végre egyszer előzetesen felvázolva megmagyarázzuk, miként nyilvánul meg a halál fenomenjén a jelenvalólét egzisztenciája, fakticitása és hanyatlása.

Nem tartottuk megfelelőnek, hogy a még-nemet és ezzel együtt a legvégső még-nemet, a jelenvalólét-véget egy kinnlevőség értelmében interpretáljuk; mivel ez az interpretáció a jelenvalólétet ontológiailag valami kéznéllevőbe fordítja át. A véget-ért-lét egzisztenciálisan ezt jelenti: véghez viszonyuló lét. A legvégső még-nem olyasvalaminek a jellegével bír, *amihez* a jelenvalólét *viszonyul*. A jelenvalólét vége mindig küszöbön áll. A halál nem azonos a még nem kéznéllevővel, nem valamiféle minimumra redukált utolsó kinnlevőség, hanem inkább *küszöbönállás*.

A jelenvalólét mint világban-benne-lét számára azonban sok minden küszöbönállhat. A küszöbönállás nem a halál megkülönböztető jegye. Ellenkezőleg: még ez az interpretáció is mintha azt a feltevést sugallná, hogy a halált a környező világban utunkba kerülő, küszö-

¹ Vö. 41. §. 225. o.

bönálló eseményként kellene megértenünk. Küszöbönállhat például a zivatar, a ház átépítése, egy barát érkezése; olyan létezők ezek, melyek kéznél vannak, kézhez állnak vagy együttesen vannak jelen. A küszöbönálló halálnak nem ilyen a létmódja.

De a jelenvalólét számára küszöbönállhat például egy utazás, vita másokkal, sőt lemondás valami olyasmiről, ami a jelenvalólét maga lehetne: olyan saját létlehetőségekről, melyek a másokkal való együtt-létén alapulnak.

A halál olyan létlehetőség, melyet a jelenvalólétnek mindenkor magának kell magára vennie. A halállal a jelenvalólét a maga *legsajátabb* létképességében áll küszöbön önmaga számára. Ebben a lehetőségben a jelenvalólét számára egyenesen saját világban-benne-létére megy ki a játék. Halála a többé-nem-jelen-lenni-tudás lehetősége. Ha a jelenvalólét mint ez a lehetőség áll küszöbön önmaga számára, akkor *teljes egészében* legsajátabb lenni-tudására van ráutalva. Így, önmaga számára küszöbönállóként a többi jelenvalóléthez fűződő valamennyi vonatkozásától eloldódik. Ez a legsajátabb, vonatkozás nélküli lehetőség egyszersmind a legvégső is. Mint lenni-tudás a jelenvalólét a halál lehetőségét nem képes meghaladni. A halál az abszolút jelenvalólét-lehetetlenség lehetősége. Ekképp a *halál* mint *legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőség* mutatkozik meg. Mint ilyen, a halál *kitüntetett* küszöbönállás. Ennek egzisztenciális lehetősége azon alapul, hogy a jelenvalólét lényegszerűen feltárlt önmaga számára, mégpedig az önmagát-előzés módján. A gondnak ez a struktúramozzanata a halálhoz viszonyuló létben konkretizálódik a legeredendőbben. A véghez viszonyuló lét mint a jelenvalólét általunk jellemzett kitüntetett lehetőségéhez viszonyuló lét válik fenomenálisan világosabbá.

A legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőséget azonban a jelenvalólét nem utólag és alkalmyszerűen szerzi meg magának, hanem, ha egzisztál, akkor eleve *bele* van *vetve* ebbe a lehetőségbe. Hogy a jelenvalólét ki van szolgáltatva saját halálának, s hogy ennyiben a halál a világban-benne-léthez tartozik, erről a jelenvalólétnek mindenekelőtt és többnyire semmiféle kifejezett vagy éppen teoretikus tudása nincsen. A halálba való belevetettség a jelenvalólét számára eredendőbben és nyomatékosabban a szorongás

diszpozíciójában válik nyilvánvalóvá.¹ A haláltól való szorongás nem más, mint a legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lenni-tudás-„től” való szorongás. E szorongás mitől-je a világban-benne-lét maga. E szorongás amiért-je egyenesen a jelenvalólét lenni-tudása. Az elhunytól való félelmet nem szabad összecserélni a haláltól való szorongással. Ez nem az egyed tetszés szerinti és véletlenszerű „csüggedt” hangulata, hanem mint a jelenvalólét alapdiszpozíciója, annak feltárultsága, hogy a jelenvalólét mint saját végéhez *viszonyuló* belevetett lét egzisztál. Ezáltal válik világossá a meghalásnak mint a legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lenni-tudáshoz viszonyuló belevetett létnek az egzisztenciális fogalma. Az egyszerű eltűnéstől, de ugyanúgy a pusztá-kimúlástól és végül az elhunyt „átélésétől” való elhatárolás is élesebb kontúrokat nyer.

A véghez viszonyuló lét nemcsak egy némelykor felbukkanó beállítódás révén és annak alkalmával jön létre, hanem lényegszerűen hozzátartozik a jelenvalólét belevetettségehez, amely a diszpozícióban (a hangulatban) valamiképpen megnyilvánul. A jelenvalólét mindenkor uralkodó faktikus „tudása” vagy „nem-tudása” a legsajátabb véghez viszonyuló létről csak annak az egzisztens lehetőségnek a kifejeződése, hogy ebben a létben a jelenvalólét különböző módokon tartózkodhat. Azt, hogy mindenekelőtt és többnyire faktikusan sokan nem tudnak a halálról, nem szabad annak bizonyítékaként feltüntetnünk, hogy a halálhoz viszonyuló lét nem tartozik „általánosan” a jelenvalóléthez; csupán azt bizonyítja, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire legsajátabb halálhoz viszonyuló létét – menekülve *előle* – elfedi. A jelenvalólét, amíg egzisztál, faktikusan meghal, de mindenekelőtt és többnyire a *hanyatlás* módján. Mert a faktikus egzisztálás nem csupán általában véve és közömbösen belevetett világban-benne-lenni-tudás, hanem eleve feloldódott a gondoskodás tárgyát alkotó „világ”-ban. Ebben a hanyatló, valamihez kötött létben jelentkezik a hátborzongató idegenség [Unheimlichkeit] elől, vagyis a legsajátabb halálhoz viszonyuló lét elől való menekülés. Az egzisztencia, a fakticitás, a hanyatlás a véghez viszo-

¹ Vö. 40. §. 217. skk. o.

nyuló lét jellemzői, s ezért konstitutívak a halál egzisztenciális fogalma számára. *Ontológiai lehetősége tekintetében a meghalás a gondon alapul.*

De ha a halálhoz viszonyuló lét eredendően és lényegszerűen a jelenvalólét létehez tartozik, akkor ennek – jóllehet elsősorban mint nem-tulajdonképpeninek – a mindennapiságban is kimutathatónak kell lennie. És ha éppen a véghez viszonyuló létnek kellene szolgáltatnia az egzisztenciális lehetőséget a jelenvalólét egzisztens egészlete számára, akkor ebben a következő tézis fenomenális igazolása rejlenék: a gond nem más, mint a jelenvalólét struktúraegésze egész-voltának ontológiai megnevezése. E tétel teljes fenomenológiai igazolásához azonban nem elegendő *előzetesen körvonalaznunk* a halálhoz viszonyuló lét és a gond közötti összefüggést. Ennek mindenekelőtt a jelenvalólét legközelebbi *konkréciójában*, mindennapiságában kell láthatóvá válnia.

51. §. *A halálhoz viszonyuló lét és a jelenvalólét mindennapisága*

A halálhoz viszonyuló mindennapi átlagos lét bemutatása a mindennapiság korábban feltárt struktúrái szerint történik. A halálhoz viszonyuló létben a jelenvalólét úgy viszonyul *önmagához*, mint valami kitüntetett lenni-tudáshoz. A mindennapi Önmaga azonban nem más, mint az akárki,¹ amely a fecsegésben kimondott közfelfogásban konstituálódik. Ennek tehát nyilvánvalóvá kell tennie, hogy a mindennapi jelenvalólét milyen módon értelmezi halálhoz viszonyuló létét. Az értelmezés alapja mindenkor valamilyen megértés, mely mindig is diszpozicionális, vagyis hangolt. Tehát fel kell tennünk a kérdést: az akárki fecsegésében rejlő diszpozicionális megértés miként tárja fel a halálhoz viszonyuló létet? Hogyan viszonyul megértőn az akárki a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőségéhez? Melyik diszpozíció tárja fel az akárki számára a halálnak való kiszolgáltatottságot és milyen módon?

A nyilvánosság, amelyben mindennap egymással vagyunk, a halált mint állandóan előforduló eseményt, mint „halálesetet” „ismeri”. Ez

¹ Vö. 27. §. 153. skk. o.

vagy az a közeli vagy távoli személy „meghal”. Ismeretlenek „halnak meg” naponta és óránként. „A halál” mint ismert, világonbelül előadódó esemény kerül utunkba. Mint ilyen, a mindennapiságban utunkba kerülő dolgokra jellemző fel-nem-tűnésben¹ marad. Az akárki már értelmezést is biztosított ennek az eseménynek a számára. Az erre vonatkozó kimondott vagy inkább többnyire visszafojtott, „menekülő”² beszéd azt mondja: az ember a végén egyszer meghal, de ez bennünket egyelőre még nem érint.

„Az ember meghal” analízise egyértelműen feltárja a halálhoz viszonyuló mindennapi lét létmódját. A halált az ilyen beszédben úgy értik, mint meghatározatlan Valamit, melynek egyszer csak valahonnan meg kell érkeznie, de közvetlenül az ember számára *még nincs kéznél*, s ezért nem fenyeget. „Az ember meghal” azt a véleményt terjeszti, hogy a halál mintegy az akárkit ragadja el. A jelenvalólétet illető közfelfogás azt mondja: „az ember meghal”, mert ezzel minden egyes másik és az ember maga is elhitheti magát: sohasem éppen én; mert ez az akárki a *Senki*. A „meghalás” olyan eseménnyé nivellálódik, amely érinti ugyan a jelenvalólétet, de sajátlagosan senkihez sem tartozik. A fecsegésnek mindenkor sajátja a kétértelműség, de a halálról való beszéd esetében végképp ilyen. A meghalás, amely lényegszerűen helyettesíthetetlenül az enyém, valamiféle nyilvánosan előadódó eseménybe vált át, amely az akárki útjába kerül. A fent jellemzett beszéd úgy beszél a halálról, mint állandóan előadódó „esetről”. Már eleve valami „valóságosnak” tünteti fel a halált, s elleplezi lehetőségijellegét és ezzel egyszersmind a vonatkozásnélküliség és a meghaladhatatlanság hozzá tartozó mozzanatát is. Ezzel a kétértelműséggel lehetővé válik a jelenvalólét számára, hogy a legsajátabb Önmagához tartozó kitüntetett lenni-tudását illetően belevessen az akárkibe. Az akárki jogot ad erre, és fokozza a *kísértést*, hogy a halálhoz viszonyuló legsajátabb létet magunk elől elfedjük.²

A halál elől való elfedő kísértés oly makacsul uralja a mindennapiságot, hogy az egymássalétben a „közelálló” gyakran még a „haldoklóval” is elhithetik, hogy meg fog menekülni a haláltól, és hama-

¹ Vö. 16. §. 93. skk. o.

² Vö. 38. §. 209. skk. o.

rosan vissza fog térni gondoskodása tárgyát alkotó világának nyugodt mindennapiságába. Sőt az effajta „gondozás” azt jelenti: „megvigasztalni” ily módon a „haldoklót”. Vissza akarja őt hozni a jelenvalólétbe, s így elősegíti, hogy legsajátabb, vonatkozás nélküli létlehetősége még teljesebben ellepleződjék előle. Az akárki ilyenformán gondoskodik arról, hogy *állandóan nyugodtak* legyünk *a halál felől*. Ez azonban alapjában véve nemcsak a „haldoklóra”, de éppúgy a „vigasztalóra” is érvényes. És még az elhunyas esetében sem szükséges, hogy ez az esemény a nyilvánosságot a maga gondozott gondtalanságában megzavarja és nyugtalanítsa. Hiszen mások halálában az ember nem ritkán valamiféle társadalmi kellemetlenséget lát, ha nem éppen tapintatlanságot, amitől a nyilvánosságot meg kell óvni.¹

Az akárki azáltal, hogy a jelenvalólétet tulajdon halálának félreitolása révén megnyugtatta, jogosultságra és tekintélyre tesz szert annak hallgatólagos szabályozása által, ahogyan az *embernek* általában a halálhoz viszonyulnia kell. Nyilvánosan már „a halálra való gondolás” is a jelenvalólét gyáva félelmének, bizonytalanságának és a világtól való vészterhes menekülésének számít. *Az akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást*. Az akárki közfelfogásának uralma már arról a diszpozícióról is döntött, amelynek a halállal kapcsolatos álláspontot is meg kell határoznia. A haláltól való szorongás a jelenvalólét szembesül önmagával és ki van szolgáltatva a meghaladhatatlan lehetőségnek. Az akárki gondoskodik arról, hogy ez a szorongás egy bekövetkező eseménytől való félelemben forduljon át. A félelelmékként kétértelművé tett szorongást ezenfelül olyan gyengeségnek tartja, amelyet egy magabiztos jelenvalólétnek nem szabad ismernie. Az akárki ki nem mondott dekrétumának megfelelően az az „illendő”, hogy közönyös nyugalommal vegyük tudomásul azt a „tényt”, hogy az ember meghal. E „fölényes” közöny kialakítása *elidegeníti* a jelenvalólétet legsajátabb, vonatkozás nélküli lenni-tudásától.

A kísértés, megnyugtató és elidegenítő azonban a *hanyatlás* létmódját jellemzi. A halálhoz viszonyuló mindennapi lét mint hanyat-

¹ Tolsztoj az *Iván Iljics halála*-ban ábrázolta a megrendülés és az „ember meghal” formula összeomlásának jelenségét.

ló állandó menekülés a halál elől. A véghez viszonyuló lét a halál elől való átértelmező, nem-tulajdonképpenien megértő és elleplező kitérés módusával rendelkezik. Az, hogy a mindenkori saját jelenvalólét faktikusan már eleve meghal, vagyis a saját végéhez viszonyuló létben van – ez a faktum rejtve marad azáltal, hogy a halált a mások mindennapos halálesetével helyettesíti, ami éppenséggel még világosabban biztosít bennünket arról, hogy „az ember maga” igenis még „él”. A halál elől való hanyatló meneküléssel azonban a jelenvalólét mindennapisága azt bizonyítja, hogy maga az akárki is már eleve *mint halálhoz viszonyuló lét* van meghatározva, még akkor is, ha kifejezetten nem is „gondol a halálra”. A jelenvalólét számára az állítólagos mindennapiságban is állandóan erre a legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lenni-tudásra megy ki a játék, ha csak a saját egzisztenciája legvégső lehetőségével *s z e m b e n* tanúsított zavartalan közönyösség gondoskodásának módusában is.

A halálhoz viszonyuló mindennapi lét bemutatása azonban egyúttal ahhoz a próbálkozáshoz is útmutatást nyújt, hogy a halálhoz viszonyuló hanyatló lét mint a *halál elől* való kitérés behatóbb interpretációján keresztül biztosítsuk a véghez viszonyuló lét teljes egzisztenciális fogalmát. Fenomenálisan kielégítően láthatóvá téve a *menekülés mielőtt-jét*, fenomenológiailag felvázolhatónak kell lennie annak, hogy a kitérő jelenvalólét maga miként érti meg tulajdon halálát.¹

52. §. A véghez viszonyuló mindennapi lét és a halál teljes egzisztenciális fogalma

A véghez viszonyuló létet előzetes egzisztenciális vázlatunkban mint a legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lenni-tudáshoz viszonyuló létet határoztuk meg. Az e lehetőséghez viszonyuló egzisztáló lét önmagát az egzisztencia abszolút lehetetlenségével szembesíti. A halálhoz viszonyuló létnek e látszólag üres jellemzése révén ez a lét konkrétan láthatóvá vált a mindennapiság mó-

¹ E módszertani lehetőséget illetően vö. a szorongás analíziséről mondottakkal. 40. §. 217. o.

duszában is. A mindennapiság lényegszerű hanyatlástendenciájának megfelelően a halálhoz viszonyuló lét a halál elől való elfedő kitérésnek bizonyult. Vizsgálódásunk előzőleg a halál ontológiai struktúrájának formális és előzetes körvonalazásából a véghez viszonyuló mindennapi lét konkrét analízisére tért át, most viszont a véghez viszonyuló mindennapi lét kiegészítő interpretációján keresztül fordított irányban kell eljutnunk a halál teljes egzisztenciális fogalmához.

A halálhoz viszonyuló mindennapi lét explikációja az akárki fecsegéséhez igazodott: egyszer meghal ugyan az ember, de egyelőre még nem. Eddig csupán az „ember meghal”-t interpretáltuk. Az „egyszer ugyan, de egyelőre még nem”-ben a mindennapiság elismer olyasvalamit, mint a halál *bizonyossága*. Senki nem kételkedik abban, hogy az ember meghal. Csakhogy ennek a „nem kételkedik”-nek nem kell már magában foglalnia azt a bizonyosságot, amely megfelel annak, ahogy a halál a jellemzett kitüntetett lehetőség értelmében a jelenvalólétben gyökerezik. A mindennapiság megáll a halál „bizonyosságának” e kétértelmű bevallásánál, hogy a meghalást még jobban elfedve gyengítse e bizonyosságot, és enyhítse a halálba való belevetettséget.

Értelme szerint a halál elől való elfedő kitérés *nem* képes *tulajdonképpen* „bizonyosságot” szerezni a halál felől, és mégis *bizonyos* felőle. Hogy állunk tehát „a halál bizonyosságával”?

Egy létező felől bizonyosnak lenni azt jelenti: őt mint igazat igaznak *tartani*. Az igazság azonban a létező felfedettséget jelenti. Ám ontológiailag minden felfedettség a legeredendőbb igazságon, a jelenvalólét feltárultságán alapul.¹ A jelenvalólét mint feltárult-feltáró és felfedő létező lényegszerűen „az igazságban” van. *A bizonyosság azonban az igazságon alapul vagy éppoly eredendően hozzátartozik.* A „bizonyosság” kifejezésnek, akárcsak az „igazság” terminusnak, kettős jelentése van. Az igazság eredendően azt jelenti: feltáró-lét mint a jelenvalólét viszonyulása. Az ebből levezetett jelentés a létező felfedettségre vonatkozik. Ennek megfelelően a bizonyosság eredendően bizonyos-létet jelent mint a jelenvalólét létmódját. Egy levezetett jelentésben viszont azt a létezőt is „bizonyosnak” nevezhetjük, amely felől a jelenvalólét bizonyos lehet.

¹ Vö. 44. §. 248. skk. o., különösen 255. o.

A bizonyosság egy módusza a *meggyőződés*. A jelenvalólét ebben egyedül a felfedett (igaz) dolog tanúbizonyosságán keresztül határozhatja meg ehhez viszonyuló megértő létét. Az igaznak-tartás mint önmagát-az-igazságban-tartás elégséges, ha magán a felfedett létezőn alapul, és mint az így felfedett létezőhöz viszonyuló lét e létezőnek való megfelelésében vált átláthatóvá. Ez hiányzik az önkényes kitálalásból, illetve a létezőre vonatkozó pusztá „vélekedésből”.

Az igaznak-tartás elégségessége ahhoz az igazságigényhez méri magát, amelyhez tartozik. Ez az igazságigény a feltárandó létező létmódjából, valamint a feltárás irányából nyeri jogosultságát. A létező különbözőségével és a feltárását irányító tendenciának, valamint a feltárás horderejének megfelelően változik az igazság módja és vele a bizonyosság. Jelen értekezés a halállal szembeni bizonyos-lét analízisére korlátozódik, amely a végén egy kitüntetett *jelenvalólét-bizonyosságot* fog elének tární.

A mindennapi jelenvalólét többnyire elfedi léte legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőségét. Ez a faktikus elfedéstendencia igazolja a tézist: a jelenvalólét mint faktikus a „nem-igazságban”¹ van. Eszerint a bizonyosság, amely a halálhoz viszonyuló lét elfedéséhez tartozik, szükségképpen egy nem-megfelelő igaznak-tartás lesz, nem pedig bizonytalanság a kétely értelmében. A nem-megfelelő bizonyosság elfedettségekben tartja azt, ami felől bizonyos. Ha az „ember” a halált mint a környező világban utunkba kerülő eseményt érti meg, akkor az erre vonatkoztatott bizonyosság nem találja el a véghez viszonyuló létet.

Azt mondjuk: bizonyos, hogy „a” halál eljő. Az *akárki* mondja ezt, s az akárki nem veszi észre, hogy ahhoz, hogy a halál felől bizonyos lehessen, mindenkor a saját jelenvalólétnek kell bizonyosnak lennie legsajátabb, vonatkozás nélküli lenni-tudása felől. Az akárki azt mondja: a halál bizonyos, és ezzel elülteti a jelenvalólétben azt a látszatot, mintha *önmaga* bizonyos lenne saját halála felől. És miben rejlik a mindennapi bizonyos-lét alapja? Nyilván nem valamiféle kölcsönös rábeszélésben. Hiszen az ember naponta tapasztalja mások „meghalását”. A halál tagadhatatlan „tapasztalati tény”.

¹ Vö. 44. b §., 248. o.

Hogy milyen módon érti a halálhoz viszonyuló mindennapi lét az így megalapozott bizonyosságot, az akkor derül ki, ha megpróbál kritikai elővigyázatossággal, vagyis megfelelő módon „gondolkodni” a halálról. Amennyire tudjuk, minden ember „meghal”. A halál minden egyes ember esetében a legnagyobb mértékig valószínű, ám mégsem „feltétlenül” bizonyos. Szigorúan véve a halálnak „csupán” empirikus bizonyosságot szabad tulajdonítanunk. S ez szükségképpen elmarad a bizonyosság legmagasabb foka, az apodiktikus bizonyosság mögött, amelyet a teoretikus megismerés bizonyos területein elérhetünk.

Amikor ily módon „kritikailag” határozzuk meg a halálnak és küszöbön-állásának bizonyosságát, mindenekelőtt ismét a jelenvaló-lét létmódjának és a jelenvalóléthez tartozó halálhoz viszonyuló létnek a mindennapiságra jellemző félreismerése nyilvánul meg. Az, *hogy az elhunyt mint bekövetkező esemény „csupán” empirikusan bizonyos, nem dönt a halál bizonyossága felől.* A halálesetek faktikus indítékot szolgáltathatnak arra, hogy a jelenvalólét egyáltalán felfigyeljen a halálra. A jellemzett empirikus bizonyosságban megmaradván, a jelenvalólét azonban éppen arról nem szerezhethet bizonyosságot, hogy miként „van” a halál. Jóllehet a jelenvalólét az akárki nyilvánosságában látszólag csak a halálnak erről az „empirikus” bizonyosságáról „beszél”, *alapvetően mégsem kizárólag és elsődlegesen az előforduló halálesetekhez igazodik. Saját halála elől kitérvén* azonban a véghez viszonyuló mindennapi lét is másképpen bizonyos a halált illetően, mint amit a tiszta teoretikus megfontolásban igaznak szeretne tartani. Ezt a „másképpen”-t a mindennapiság többnyire elleplezi. Nem kockáztatja meg, hogy áttekinthetővé tegye. A jellemzett mindennapi diszpozíció, a halál bizonyos „tényszerűségével” szembeni „szorongva” gondoskodó, látszólag szorongásmentes fölény révén a mindennapiság a csupán empirikus bizonyosság mellett „magasabbat” is megenged. Az ember *tud* a bizonyos halálról, s tulajdonképpen mégsem bizonyos a sajátjában. A jelenvalólét hanyatló mindennapisága ismeri a halál bizonyosságát, és mégis kitér a bizonyoslét elől. De ez a kitérés annak alapján, ami elől kitér, fenomenálisan arról tanúskodik, hogy a halált mint a legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan, *bizonyos* lehetőséget kell felfognunk.

Azt mondjuk: a halál bizonyosan eljő, de egyelőre még nem. Ezzel

a „de...”-vel az akárki elvitatja a haláltól a bizonyosságot. Az „egyelőre még nem” nem pusztán negatív kijelentés, hanem az akárki önértelmezése, amivel az akárki ahhoz utalja magát, ami a jelenvalólét számára mindenekelőtt még megközelíthető és amiről gondoskodhat. A mindennapiság a gondoskodás sürgős elintéznivalóit szorgalmazza, és lerázza magáról „a halálra való tétlen, csüggedt rá gondolás” béklyóit. A halált „valamikor későbbre” tolja ki, és pedig az úgynevezett „általános belátásra” hivatkozva. Ekképpen fedi el az akárki a halál bizonyosságának azt a sajátosságát, *hogy a halál minden pillanatban lehetséges*. A halál bizonyosságával együtt jár mikor-jának meghatározatlansága. A halálhoz viszonyuló mindennapi lét úgy tér ki ez elől, hogy meghatározottságot kölcsönöz neki. Ez a meghatározás azonban nem jelentheti azt, hogy kiszámítjuk az elhunyas mikor-jának bekövetkezését. A jelenvalólét inkább menekül az ilyesfajta meghatározottság elől. A mindennapi gondolkodás a bizonyos halál meghatározatlanságát olyanképpen határozza meg, hogy a meghatározatlanság elé a legközelebbi hétköznapi átlátható sürgős elintéznivalóit és lehetőségeit tolja.

A meghatározatlanság elfedése azonban a bizonyosságra is kiterjed. Ily módon ellepleződik a halál legsajátabb lehetőségjellege: bizonyos és emellett meghatározatlan, vagyis bármelyik pillanatban lehetséges.

Az akárki halálra vonatkozó mindennapi beszédének teljes interpretációja, és az a mód, ahogy a halál a jelenvalólétben gyökerezik, a bizonyosság és a meghatározatlanság jellemzőihez vezetett. A halál teljes egzisztenciál-ontológiai fogalma most a következő meghatározással határozható körül: *a halál mint a jelenvalólét vége a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége. A halál mint a jelenvalólét vége a létezőnek a maga végéhez viszonyuló létében van.*

A véghez viszonyuló lét egzisztenciális struktúrájának körülhatárolása a jelenvalólét egy létmódjának kidolgozására szolgál, amely létmódban a jelenvalólét *mint jelenvalólét egész* lehet. Hogy a mindennapi jelenvalólét is már mindenkor a végéhez *viszonyulóan van*, vagyis állandóan – jóllehet csak „menekülve” – foglalkozik saját halálával, ez azt mutatja, hogy ez az észlelet lezáró és meghatározó vég nem olyasmi, amihez a jelenvalólét csak legvégül, elhunyasakor jut el. A

jelenvalólétbe mint saját halálához viszonyuló létezőbe már eleve be van számítva önmaga legvégső még-nemje, amelyet minden más megelőz. Ezért ontológiailag jogtalan a jelenvalólét még-nemjéből, amelyet ráadásul nem megfelelő módon – kinnlevőségként – interpretálnak, formálisan a jelenvalólét nem-egész-voltára következtetni. *A még-nem fenoménjére, melyet az önmagát-előzéstől merítettünk – akárcsak az általában vett gond-struktúrára – egyáltalán nem hivatkozhatunk egy lehetséges egzisztens egészléttel szemben, hiszen éppen ez az önmagát-előzés tesz ilyen véghez viszonyuló létet egyáltalán lehetővé.* Ama létező lehetséges egészlétének problémája, amely mindenkor mi magunk vagyunk, csak akkor jogosult, ha a gond mint a jelenvalólét alapszerkezete „összefügg” a halállal mint e létező legvégső lehetőségével.

Mindazonáltal kérdéses marad, hogy ezt a problémát kielégítő módon kidolgoztuk-e már. A halálhoz viszonyuló lét a gondon alapul. A jelenvalólét mint belevetett világban-benne-lét már mindenkor ki van szolgáltatva halálának. Saját halálához viszonyulóan létezvén, a jelenvalólét faktikusan és állandóan meghal, még mielőtt elérkezne elhunýása pillanatához. A jelenvalólét faktikusan meghal, ez egyben annyit is jelent, hogy halálhoz viszonyuló létét illetően már eleve döntött valahogy. A halál *elől* való mindennapos hanyatló kitérés a halálhoz *viszonyuló nem-tulajdonképpeni lét*. A nem-tulajdonképpeniség a tulajdonképpeniség lehetőségén alapul.¹ A nem-tulajdonképpeniség azt a létmódot jellemzi, amelybe a jelenvalólét belehelyezkedhet, és többnyire mindig bele is helyezkedik, amelybe azonban nem kell szükségképpen és állandóan behelyezkednie. Mivel a jelenvalólét egzisztál, önmagát olyan létezőként, amilyen, mindenkor abból a lehetőségből határozza meg, ami *ő maga* és aminek önmagát érti.

Vajon *tulajdonképpen is megértheti-e* a jelenvalólét a maga legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan, bizonyos és mint ilyen meghatározatlan lehetőségét, vagyis tartózkodhat-e a végéhez viszonyuló tulajdonképpeni létben? Amíg ezt a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni létet nem mutattuk meg és ontológiailag nem határoz-

¹ A jelenvalólét nem-tulajdonképpeniségéről a következő helyeken volt szó: 9. §. 60. skk. o., 27. §. 157. o. és különösen 38. §. 207. skk. o.

tuk meg, addig a véghez viszonyuló lét egzisztenciális interpretációja lényegi hiányosságban szenved.

A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét a jelenvalólét egy egzisztens lehetőségét jelenti. Ennek az ontikus lenni-tudásnak a maga részéről ontológiailag lehetőnek kell lennie. Melyek e lehetőség egzisztenciális feltételei? S hogyan kell magát ezt a lehetőséget megközelíthetővé tennünk?

53. §. *A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét egzisztenciális kivetülése*

Faktikusan a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire a halálhoz viszonyuló nem-tulajdonképpeni létben tartózkodik. Hogyan kell mármost a halálhoz viszonyuló *tulajdonképpeni* lét ontológiai lehetőségét „objektíven” jellemeznünk, ha a jelenvalólét végül is sohasem viszonyul tulajdonképpeni módon saját végéhez, vagy pedig ha ennek a tulajdonképpeni létnek értelme szerint mások számára rejtve kell maradnia? Nem fantasztikus vállalkozás-e egy ennyire kérdéses egzisztens létképesség egzisztenciális lehetőségének kivetülése? Hiszen senkinek sincs szüksége arra, hogy ez a kivetülés egy csupán kiagyalt, önkényes konstrukcióba torkolljon. Nyújt-e maga a jelenvalólét támpontokat ehhez a kivetüléshez? Magából a jelenvalólétből vajon szert tehetünk-e e kivetülés fenomenális jogosságát igazoló alapokra? Vajon kialakíthat-e az imént kitűzött ontológiai feladat a jelenvalólét eddigi analízise alapján olyan előzetes körvonalakat, amelyek szándékát biztos pályára kényszerítik?

Rögzítettük a halál egzisztenciális fogalmát és ezzel azt, amihez a véghez viszonyuló tulajdonképpeni létnek tudnia kell viszonyulni. Jellemeztük továbbá a halálhoz viszonyuló nem-tulajdonképpeni létet, s ezzel prohibítíven előzetesen körvonalaztuk, hogy milyen *nem* lehet a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét. E pozitív és prohibítív utalások révén felvázolhatóvá kellett válnia a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét egzisztenciális felépítésének.

A jelenvalólétet a feltárultság, azaz a diszpozicionális megértés konstituálja. A halálhoz viszonyuló *tulajdonképpeni* lét *nem térhet* ki legsajátabb, vonatkozás nélküli lehetősége elől, és ebben a menekü-

lésben ez a lehetőség nem válhat *elfedetté* és nem *értelmeződhet át* az akárki közönséges értelme számára. A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét egzisztenciális kivételének ennél fogva egy olyan létnek azokat a mozzanatait kell kidolgoznia, amelyek azt mint a halál megértését a jellemzett lehetőséghez viszonyuló nem-menekülő és nem-elfedő lét értelmében konstituálják.

Mindenekelőtt az a feladatunk, hogy a halálhoz viszonyuló létet mint *egy lehetőséghez viszonyuló létet*, mégpedig a jelenvalólét egy ki-tüntetett lehetőségéhez viszonyuló létet jellemezzük. Egy lehetőséghez, vagyis valami lehetségeshez viszonyuló lét a következőt jelentheti: törekvés [Aussein auf] valami lehetségesre mint annak megvalósításáról való gondoskodás. A kézhezálló és a kéznéllevő területén minduntalan olyasfajta lehetőségek kerülnek utunkba, mint az elérhető, az uralható, az elintézhető és hasonlók. A valami lehetségesre gondoskodva törekvő létnek az a tendenciája, hogy *megsemmisítse* a lehetséges *lehetőségét* azáltal, hogy rendelkezésre állóvá teszi. A kézhezálló eszköz gondoskodó megvalósítása (mint előállítás, elkészítés, átállítás stb.) azonban csak relatív, amennyiben a megvalósult még rendelkezik a rendeltetés lét-jellemzőjével, sőt éppen azzal rendelkezik. Noha megvalósult, mint valóságos továbbra is valaminek a számára lehetséges marad, s egy azért-hogy jellemzi. Jelen analízisnek csupán azt kell világossá tennie, hogy miként viszonyul a gondoskodva törekvő-lét [Aus-sein] a lehetségeshez: nem a lehetséges mint lehetséges tematikus-teoretikus vizsgálatában, és végképp nem a lehetséges lehetőségére mint olyanra való tekintettel, hanem úgy, hogy a lehetségestől *körültekintőn eltekintve* a valamire-lehetségesre néz.

A szóban forgó, halálhoz viszonyuló létet nyilvánvalóan nem-jellemezheti a saját megvalósulásáról gondoskodó, arra törekvő lét. Először is, a halál lehetségesként nem valami lehetséges kézhezálló vagy kéznéllevő, hanem a *jelenvalólét* létlehetősége. Ennek a lehetségesnek a megvalósulásáról való gondoskodásnak pedig azt kellene jelentenie, hogy előidézzük elhunyasunkat. Ezzel azonban a jelenvalólét éppenséggel kihúzná a talajt egy egzisztáló, halálhoz viszonyuló lét alól.

Ha tehát a halálhoz viszonyuló létnek nincs köze önmaga valamiféle „megvalósításához”, akkor azt sem jelentheti: a végnél tartózkodni mint lehetőségnél. Ilyen viszonyulást rejtene magában a „halálra

gondolás”. Az ilyen viszonyulás abból a szempontból mérlegeli a lehetőséget, hogy az mikor és hogyan valósulhat meg. Ez a halálról való töprengés ugyan teljesen nem fosztja meg a halált lehetőségjellegétől – mindig úgy rágódnak rajta, mint valami várható dologon –, de gyengíti ezt azáltal, hogy szeretné kiszámíthatóvá tenni, s így rendelkezni felette. A halálnak mint lehetségesnek saját lehetőségéből a lehető legkevesebbet szabad megmutatnia. A halálhoz viszonyuló létben ezzel szemben – ha ez a lét egyébként a jellemzett lehetőséget mint *olyat* megértően feltárta – a lehetőséget minden gyengítés nélkül mint *lehetőséget* kell megérteni, *mint lehetőségnek* kell kialakulnia, és a hozzá való viszonyulásban *mint lehetőséget* kell elviselni.

A jelenvalólét azonban a *várákozásban* egy lehetségeshez viszonyul a maga lehetőségében. A reá várakozó feszült lét számára akadálytalanul és csorbítatlanul kerülhet útjába egy lehetséges „vagy igen vagy nem, vagy végül mégis” formájában. De a várakozás fenoménjével nem a lehetségeshez viszonyuló olyasfajta létmódra bukkan-e az analízis, mint amit már a gondoskodó, valamire törekvő léttel is jellemeztünk? Minden várakozás abból a szempontból érti meg a lehetőséget és úgy „rendelkezik” vele, hogy vajon lesz-e, s mikor és hogyan lesz majd valóságosan kéznéllevő. A várakozás nemcsak alkalomszerű eltekintés a lehetőségtől annak lehetséges megvalósulása felé, hanem lényegszerűen *erre várás*. A várakozásban is a lehetségesből való kiugrás és abba a valóságosba való belépés rejlik, amire a várakozás várakozott. A valóságosból és a valóságosra irányulóan van a lehetséges a valóságosba várakozásszerűen belevonva.

A lehetőséghez viszonyuló létnek mint halálhoz viszonyuló létnek azonban úgy kell viszonyulnia a *halálhoz*, hogy az ebben a létben és e lét számára *mint lehetőség* mutakozzék meg. Az ilyen, lehetőséghez viszonyuló létet terminológiailag a *lehetőségbe való előrefutásként* ragadjuk meg. De nem rejti-e magában ez a viszonyulás a lehetséges valamiféle megközelítését, s a lehetséges közelségével nem merül-e föl megvalósulása is? Ez a közelítés azonban mégsem arra irányul, hogy egy valóságosat a gondoskodás számára rendelkezésre állóvá tegyen; a megértő közelítésben a lehetséges lehetősége csupán „növekszik”. *A halálhoz viszonyuló lét legközelebbi közelsége mint lehetőség a lehető legtávolabb van bármiféle valóságtól*. Minél leplezetlenebbül értjük meg ezt a lehetőséget, annál tisztábban hatol be a megértés e

lehetőségbe mint az általában vett egzisztencia lehetetlenségének lehetőségébe. A halál mint lehetőség semmi „megvalósítandót” nem nyújt a jelenvalólét számára, és semmi olyasmit, ami a jelenvalólét mint valóságos maga lehetne. A halál minden valamihez való viszonyulás, minden egzisztálás lehetetlenségének lehetősége. Az e lehetőségbe való előrefutásban a lehetőség „egyre növekszik”, vagyis úgy tárul fel, mint ami egyáltalán semmiféle mértéket, semmiféle többet vagy kevesebbet nem ismer, hanem az egzisztencia mérték nélküli lehetetlenségének lehetőségét jelenti. Lényege szerint ez a lehetőség semmiféle fogódzót nem nyújt ahhoz, hogy valamire kíváncsiak legyünk, a lehetséges valóságosat „kiszínezzük”, és ezáltal a lehetőségről elfeledkezzünk. A halálhoz viszonyuló lét mint a lehetőségbe való előrefutás teszi csak lehetővé ezt a lehetőséget, és teszi azt mint olyat hozzáférhetővé.

A halálhoz viszonyuló lét előrefutás annak a létezőnek egy lenni-tudásába, amelynek létmódja maga az előrefutás. E lenni-tudás előrefutó lelepleződésében tárul fel önmaga számára a jelenvalólét a maga legvégső lehetőségének tekintetében. A legsajátabb lenni-tudásra kivételül azonban nem jelent mást, mint önmagát megérthetni az így lelepleződött létező létében, azaz egzisztálni. Az előrefutás nem más, mint a legsajátabb, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia lehetősége. Ennek ontológiai szerkezetét a halálba való előrefutás konkrét struktúrájának kidolgozásával kell láthatóvá tennünk. Miként történik e struktúra fenomenális körülhatárolása? Nyilvánvalóan úgy, hogy meghatározzuk az előrefutó feltárás jellemzőit, amelyeknek hozzá kell tartozniuk, hogy e feltárás a legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan, bizonyos és mint ilyen meghatározatlan lehetőség tiszta megértésévé válhasson. Szem előtt kell tartani, hogy a megértés elsődlegesen nem azt jelenti, hogy rábámulunk egy értelemre, hanem azt, hogy abban a lenni-tudásban értjük meg magunkat, amely a kivételében lelepleződik le.¹

A halál a jelenvalólét legsajátabb lehetősége. A hozzá viszonyuló lét feltárja a jelenvalólét számára legsajátabb lenni-tudását, amelyben

¹ Vö. 31. §. 171. skk. o.

egyenesen a jelenvalólét létéről van szó. Ebben nyilvánvalóvá válhat a jelenvalólét számára, hogy önmaga kitüntetett lehetőségében mentes marad az akárkitől, vagyis előrefutván önmagát már eleve elragadhatja tőle. De csak e „tudás” megértése leplezi le az akárki-önmaga mindennapiságába való faktikus beleveszettséget.

A legsajátabb lehetőség *vonatkozás nélküli*. Az előrefutás érthetővé teszi a jelenvalólét számára, hogy azt a lennitudást, amelyben egyenesen az ő legsajátabb létéről van szó, egyedül [einzig] neki magának kell magára vennie. A halál nem közömbös módon pusztán csak „hozzátartozik” a saját jelenvalóléthez, hanem erre *mint egyedülire tart igényt*. A halálnak az előrefutásban megértett vonatkozásnélkülisége önmagába zárja [vereinzelt] a jelenvalólétet. Ez az elszigetelés [Ver-einzelung] az egzisztencia számára a „jelenvalóság” feltárulásának egy módja. Az elszigetelés nyilvánvalóvá teszi, hogy a gondoskodás alatt állóhoz kötött minden lét és a másokkal való minden együttlét csődöt mond, ha a legsajátabb lenni-tudásra megy ki a játék. A jelenvalólét csak akkor lehet *tulajdonképpen önmaga*, ha azt önmaga lehetővé teszi. A gondoskodás és a gondozás csődjé semmiképpen sem azt jelenti, hogy a jelenvalólét e módjai el lennének vágva tulajdonképpeni önmaga-lététől. Ezek mint a jelenvalólét-szerkezet lényegbeli struktúrái az általában vett egzisztencia lehetőségfeltételeihez tartoznak. A jelenvalólét tulajdonképpen csak akkor önmaga, ha *mint* gondoskodó, valamihez kötött lét és gondozó, valakivel való lét elsődlegesen a legsajátabb lenni-tudásra, nem pedig az akárki-önmaga lehetőségére vetül ki. A vonatkozás nélküli lehetőségbe való előrefutás arra kényszeríti a lehetőségbe előrefutó létezőt, hogy legsajátabb létét önmaga által és önmagától vállalja.

A legsajátabb, vonatkozás nélküli lehetőség *meghaladhatatlan*. A hozzá viszonyuló lét megérteti a jelenvalóléttel, hogy önmaga feladása áll küszöbön számára, mint az egzisztencia legvégső lehetősége. Az előrefutás azonban nem tér ki a meghaladhatatlanság elől, mint a halálhoz viszonyuló nem-tulajdonképpeni lét, hanem *szabaddá válik* a meghaladhatatlanság számára. A saját halálunk számára való előrefutó szabaddá válás megszabadít attól, hogy bele vesszünk a véletlenszerűen előtökölődő lehetőségekbe, mégpedig úgy, hogy a faktikus lehetőségek, amelyek a meghaladhatatlan lehetőség előtt húzódnak, csak a szabaddá válás révén lesznek tulajdonképpen érthetővé és

választhatóvá. Az előrefutás az egzisztencia számára mint legvégső lehetőséget feltárja az önfeladást, és így szétőr minden makacs ragaszkodást a mindenkor elért egzisztenciához. A jelenvalólét, előrefutván, óvakodik attól, hogy visszaessen önmaga és a megértett lenni-tudás mögé és hogy „túláságosan megöregedjen győzelmeihez” (Nietzsche). Szabaddá válva a *vég* felől meghatározott, vagyis *végesként* értett legsajátabb lehetőségek számára, a jelenvalólét megszünteti azt a veszélyt, hogy saját véges egzisztenciamegértéséből kiindulva a mások azt meghaladó egzisztencialehetőségeit félreismerje, avagy azokat félreértve a sajátjára kényszerítse rá, hogy így jusson el legsajátabb faktikus egzisztenciájához. A halál mint vonatkozás nélküli lehetőség azonban csak azért szigetel el, hogy meghaladhatatlanként a jelenvalólétet mint együttlétet megértővé tegye a mások lenni-tudása iránt. Mivel a meghaladhatatlan lehetőségbe való előrefutás minden előtte fekvő lehetőséget is feltár, ezért benne rejlik az *egész* jelenvalólét egzisztens előlegzésének lehetősége, vagyis az a lehetőség, hogy mint *egész lenni-tudás* egzisztáljon.

A legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőség *bizonyos*. Hogy milyen módon *leszünk* felőle bizonyosak, azt a neki megfelelő igazság (feltárultság) határozza meg. A halál biztos lehetőséget mint lehetőséget azonban a jelenvalólét csak úgy tárja fel, hogy hozzá előrefutva ezt a lehetőséget mint legsajátabb lenni-tudást *lehetővé teszi* önmaga számára. A lehetőség feltárultsága az előrefutó lehetővé tétele alapul. Az ebben az igazságban való kitartás, vagyis a feltártnak a bizonyos-léte pedig kiváltképpen megköveteli az előrefutást. A halál bizonyossága nem számítható ki az utunkba kerülő halálesetek megállapításából. Ez a bizonyosság egyáltalán nem annak a kéznéllevőnek az igazságában van, amely a kéznéllevő felfedettséget illetően a legtisztábban akkor kerül utunkba, amikor a létezőt egyszerűen csak önmagára tekintve engedjük utunkba kerülni. A jelenvalólétnek előbb bele kellett vesznie a tényállásokba – ami a gond sajátos feladata és lehetősége lehet –, hogy a tiszta tárgyszerűsége, vagyis az apodiktikus evidencia közömbösségére szert tegyen. Ha a halálra vonatkozó bizonyos-létnek nincs meg ez a jellemvonása, akkor ez nem azt jelenti, mintha alacsonyabb fokú lenne amazoknál, hanem azt, hogy *egyáltalán nem tartozik bele a kéznéllevőre vonatkozó evidenciák fokozati rendjébe*.

A halál igaznak-tartása – a halál mindenkor csak az enyémként *van* – más és eredendőbb, mint a világonbelül utunkba kerülő létezőre vagy a formális tárgyakra vonatkozó bármiféle bizonyosság; mert ez a világban-benne-lét bizonyossága. Mint ilyen, nem csupán a jelenvalólét egy meghatározott viszonyulását követeli meg, hanem azt egzisztenciája teljes tulajdonképpeniségében igényli.¹ A jelenvalólét csak az előrefutásban bizonyosodhat meg legsajátabb léte felől annak meghaladhatatlan egész-voltában. Ezért marad el szükségképpen az élmények, az én és a tudat közvetlen adottságának evidenciája az előrefutásban rejlő bizonyosság mögött. Mégpedig nem azért, mint-ha a hozzátartozó felfogásmód nem volna elég szigorú, hanem mert alapvetően nem tarthatja *igaznak* (feltártnak) azt, amit alapjaiban mint igazat „jelenvalóan-bírni” akar: a jelenvalólétet, amely önmagam *vagyok* és mint lenni-tudás tulajdonképpen csak előrefutva lehetek.

A legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan és bizonyos lehetőség a bizonyosságot illetően *meghatározatlan*. Miként tárja fel az előrefutás a jelenvalólét kitüntetett lehetőségének ezt a jellemvonását? Miként vetül ki az előrefutó megértés egy bizonyos lenni-tudásra, amely állandóan lehetséges, mégpedig úgy, hogy a mikor, amelyben az egzisztencia teljes lehetetlensége lehetővé válik, mindvégig meghatározatlan marad? A meghatározatlanul bizonyos halálhoz való előrefutásban a jelenvalólét megnyílik a saját-jelenvalóságából fakadó állandó *fenyegetés* előtt. A véghez viszonyuló létnek ebben kell magát tartania, s oly kevésbé tompíthatja ezt, hogy éppen a véghez viszonyuló létnek kell kialakítania a bizonyosság meghatározatlanságát. Hogyan lehetséges egzisztenciálisan ennek az állandó fenyegetésnek a valódi feltárása? Minden megértés diszpozicionális. A hangsúly a jelenvalólét saját „hogy-ő-jelen-van”-jának belevetettséggel szembesíti.² *Az a diszpozíció azonban, amely nyitva tudta tartani a jelenvalólétnek legsajátabb, elszigetelt létéből fakadó állandó és feltétlen magafenyegetését, nem más, mint a szorongás.*³ A szorongásban a jelenvalólét eg-

¹ Vö. 62. §. 353. skk. o.

² Vö. 29. §. 162. skk. o.

³ Vö. 40. §. 217. skk. o.

zisztenciája lehetséges lehetetlenségének semmije *előtt* találja magát. A szorongás az így meghatározott létező lenni-tudásáért szorong, és így tárja fel a legvégső lehetőséget. Mivel az előrefutás a jelenvalólétet teljesen elszigeteli, és lehetővé teszi, hogy a jelenvalólét önmagának ebben az elszigeteltségében megbizonyosodjék lenni-tudásának egész-voltáról, ezért a jelenvalólét e magamegértéséhez alapvetően hozzátartozik a szorongás alapdiszpozíciója. A halálhoz viszonyuló lét lényegszerűen szorongás. Csalhatatlanul, jóllehet „csupán” közvetve tanúsítja ezt a jellemzett halálhoz viszonyuló lét, mely a szorongást a gyáva félelembe fordítja át, és ennek legyűrésével a szorongással szembeni gyávaságról tanúskodik.

Az egzisztenciálisan kivetült, tulajdonképpeni halálhoz viszonyuló lét jellemzőit a következőképpen foglalhatjuk össze: az *előrefutás leleplezi a jelenvalólét számára az akárki-önmagába való belevesztettséget, és azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy a gondoskodó gondozásra elsődlegesen nem támaszkodva önmaga lehessen, ám az akárki illúzióitól eloldott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó h a l á l h o z v i s z o n y u l ó s z a b a d s á g b a n.*

A halálhoz viszonyuló lét összes vonatkozásai a jelenvalólét jellemzett legvégső lehetőségének teljes tartalmára abban összpontosulnak, hogy az általuk konstituált előrefutást mint e lehetőség lehetővé tételét mutassák fel, bontakoztassák ki és rögzítsék. Az előrefutás egzisztenciálisan kivetülő körülhatárolása láthatóvá tette a halálhoz viszonyuló egzisztens tulajdonképpeni lét *ontológiai* lehetőségét. Ezzel azonban felmerül a jelenvalólét tulajdonképpeni egész lenni-tudásának lehetősége – *ám csak mint egy ontológiai lehetőség.* Jóllehet az előrefutás egzisztenciális kivetülése a korábban kidolgozott jelenvalólét-struktúrákhoz igazodott, és mintegy lehetővé tette, hogy a jelenvalólét kivetüljön erre a lehetőségre, ezt azonban nélkül tette, hogy egy „tartalmi” egzisztencia-ideált tárt volna elébe, és kényszerített volna „kívülről” a jelenvalólétre. Ez az egzisztenciálisan „lehetőséges” halálhoz viszonyuló lét egzisztensen mégis valamiféle fantasztikus elvárás marad. A jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudásának ontológiai lehetősége mindaddig semmit sem jelent, amíg magából a jelenvalólétből ki nem mutattuk a megfelelő ontikus lenni-tudást. Vajon a jelenvalólét faktikusan mindenkor beleveti magát egy ilyen halálhoz viszonyuló létbe? Akár csak legsajátabb

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 elrejt, 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 fenomen feladásához, ha e faktumnak, illetve értelmezésének „kétségessége” nem éppen azt bizonyítaná, hogy a jelenvalólét egyik *eredendő* fenomenje 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 fenomenjét, 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 fenomen megszüntetésén alapul. De éppily távol áll a lelkiismeret teológiai értelmezésétől is, főleg pedig attól, hogy a fenomen 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 fenomenje 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 fenomen 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*jellelű: 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 bírni-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 lelkiismeretet 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 megbeszéltnek az amiről-je. A beszéd felvilágosítást nyújt valamiről, éspedig meghatározott szempontból. Az ily módon megbeszéltből meríti a beszéd azt, amit mindenkor mint ez a beszéd mond, az elbeszéltet mint olyat. A beszéd mint közlés által az elbeszélt 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 jelenvalóléthez 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 egyesgyedül 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 „készteni” „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 egzsiztens hallásáról van szó, de nincs így, ha a hívás fakticitásának és a hallás egzisztencialitásának egzsiztenciális 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 egzsizersmind 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 elsietettséggel 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 szoltunk, 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 *tanúbizonyosságát* 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 jelenvalólétkben 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 jelenvalólétket, 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 jelenvalólétket 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 jelenvalólétket 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 jelenvalólétket „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 bűnt terhel magára. Mert a bűnt 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 bűntől.

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 alkotóbból 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 fenomenjéhez. Ehhez hasonlóan előreutaló jellegű. Ez az egybehangzás azonban csak látszat. A hang az óvó lelkiismeret tapasztalata számára is az akart tette 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 fenomen 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 fenomen 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 bíró 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-erkölcsről 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 élményszorozatok „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 értelem 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 így 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 állapotát. A hívás tulajdonképpeni megértését úgy jellemeztük, mint lelkiismerettel-bírni-akarást. A legsajátabb Önmagunknak ez az önmagából, a maga bűnösségében 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 mindenkor 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 megmutakozó 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 bírni-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 szembeülvén, s így visszahozza Önmagunkat az akárki belátásának hangos fecsegéséből. Ennek megfelelően az artikuláló beszédnek az a módusza, amely a lelkiismerettel-bírni-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-bírni-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-bírni-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 világönbelüli 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 beleveszettségből. 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 *sztuáció*jának 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.

II. ARMADIK FEJEZET
A JELENVALÓLÉT TULAJDONKÉPPENI
EGÉSZ-LENNI-TUDÁSA ÉS AZ IDŐBELISÉG
MINT A GOND ONTOLÓGIAI ÉRTELME

61. §. *A tulajdonképpeni jelenvalólét-szerű egészlet körülhatárolásától
az időbeliség fenomenális hozzáférhetővé tételéhez vezető
módszertani lépés előrajzolása*

Egzsiztenciálisan vázoltuk (kivetítettük) a jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudását. A fenomén kibontása során a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét mint *előrefutás*¹ mutatkozott meg. A jelenvalólét tulajdonképpeni lenni-tudását egzsizstens tanúsítása során mint *elhatározottságot* mutattuk fel, és egzsizersmind egzsiztenciálisan interpretáltuk. Hogyan kell e két fenomént összehozni? Nem vezetett-e a tulajdonképpeni egész-lenni-tudás ontológiai kivetülése a jelenvalólétnek egy olyan dimenziójába, amely messze van az elhatározottság fenomenjétől? Mi köze a halálnak a cselekvés „konkrét szituációjához”? Az elhatározottság és az előrefutás összeerőltetésére irányuló kísérlet nem vezet-e valamilyen tűrhetetlen, teljességgel nem-fenomenológiai konstrukcióhoz, amely még arra sem tarthat igényt, hogy akárcsak egy fenomenálisan megalapozott ontológiai kivetülésnek tekintsék?

A két fenomén külsőleges összekapcsolása eleve elfogadhatatlan. Módszertanilag tehát az az egyedül lehetséges út, hogy az elhatározottságnak a maga egzsizstens lehetőségében tanúsított fenomenjéből induljunk ki, és megkérdezzük: *vajon az elhatározottság a maga legsajátabb egzsizstens létrendenciájában nem utal-e legsajátabb tulajdonképpeni lehetőségeként az előrefutó elhatározottságra?* Vajon nem az-e a helyzet, hogy az elhatározottság saját értelme szerint csak akkor teszi magát tulajdonképpenivé, amikor nemcsak tetszőleges és mindig csak legközelebbi lehetőségeire vetül ki, hanem a legvégsőre, amely a jelenvalólét minden faktikus lenni-tudását megelőzi, és mint ilyen, a jelenvalólét minden egyes faktikusan megragadott lenni-tudásába

¹ Vö. 53. §. 302. skk. o.

többé-kevésbé torzítatlanul belejátszik? Vajon nem lehetséges-e, hogy az elhatározottság mint a jelenvalólét *tulajdonképpeni* igazsága csak a halálhoz való előrefutásban éri el a *hozzá tartozó tulajdonképpeni bizonyosságot*? Vajon nem csak a halálhoz való előrefutásban [*Vorlaufen*] értjük-e meg tulajdonképpeni módon, azaz vajon nem csak ebben *érjük-e utol* egzisztensen az elhatározás aktusának valamennyi faktikus „előrefutó-ideiglenességét” [*Vorläufigkeit*]?

Amíg az egzisztenciális interpretáció nem feledkezik meg arról, hogy a témájaként eleve adott létező a *jelenvalólét* létmódjával rendelkezik, és nem rakható össze kéznéllevő darabokból valami kéznéllevővé, akkor ennek az interpretációnak összes lépéseit az *egzisztencia* eszméjének kell vezetnie. Az előrefutás és az elhatározottság közötti lehetséges összefüggést illetően ez nem kevesebbet jelent, mint az a követelményt, hogy ezeket az egzisztenciális fenoméneket a bennük előrajzolt egzisztens lehetőségekre vetítsük ki, és e lehetőségeket egzisztenciálisan „a végig gondoljuk”. Ezáltal az előrefutó elhatározottságnak egzisztensen lehetséges tulajdonképpeni egész-lenni-tudásként való kidolgozása immár nem önkényes konstrukció, hanem a jelenvalólét interpretáló felszabadítása lesz saját legvégső egzisztencialehetősége *számára*.

Ezzel a lépéssel az egzisztenciális interpretáció egyúttal legsajátabb módszertani jellegét is kinyilvánítja. Mostanáig – eltekintve az alkalmanként szükséges megjegyzésektől – a kifejezett módszertani fejtegetések háttérbe szorultak. Az volt a feladat, hogy végre egyszer „előremenjünk” a fenoménekhez. A maga fenomenális alapvonásaiban feltárt létező létértelmének hozzáférhetővé tétele *előtt* a vizsgálódásnak meg kell állapodnia valahol, nem a „nyugalom” céljából, hanem hogy erőteljesebb ösztönzést kapjon.

Az igazi módszer a feltárandó „tárgy”, illetve tárgykör alapszerkezetére vonatkozó megfelelő előrepillantáson alapul. Ezért az igazi módszertani megfontolás – melyet kétségkívül jól meg kell különböztetnünk az üres technikai fejtegetésektől – egyúttal felvilágosítást nyújt a témájául szolgáló létező létmódjáról is. Az analitika alap-vető lépéséhez, a gond létértelmének megmutatásához a szükséges áttekinthetőséget csak az általában vett egzisztenciális analitika módszertani lehetőségeinek, követelményeinek és határainak tisztázása biztosítja. *A gond ontológiai értelmére vonatkozó interpretációnak azonban azon*

az alapon kell végbemennie, hogy fenomenológiailag teljesen és állandóan szem előtt tartja a jelenvalólét eddig kimutatott egzisztenciális alapszerkezetét.

A jelenvalólét ontológiai alapvetően különbözik minden kéznéllevőtől és reálistól. „Állaga” nem egy szubsztancia szubsztancialisításán, hanem az egzisztáló önmaga „önmagában állóságán” alapul, s ennek az Önmagának a létét mint gondot ragadtuk meg. Az Önmagának a gondban benne foglaltatott fenoménjét eredendően és tulajdonképpeni-egzisztenciálisan el kell határolnunk a nem-tulajdonképpeni akárki-önmaga előkészítő felmutatásától. Ezzel együtt jár azoknak a lehetséges ontológiai kérdéseknek a rögzítése, amelyeket általában az „Önmagához” kell intézni, ha másrészt igaz is, hogy az sem nem szubsztancia, sem nem szubjektum.

Csak miután a gond fenoménjét ily módon már elégségesen tisztáztuk, tesszük fel az ontológiai értelmére irányuló kérdést. Ennek az értelemnek a meghatározása az időbeliség [Zeitlichkeit] hozzáférhetővé tételévé válik. Ez a felmutatás nem a jelenvalólét távoli és elkülönített tartományába vezet, hanem csak a jelenvalólét egzisztenciális alapszerkezetének fenomenális összallagát ragadja meg, vagyis éppen azt, ami végső alapjaiban ontológiai érthető. *Fenomenálisan eredendően az időbeliséget a jelenvalólét tulajdonképpeni egészlété, az előrefutó elhatározottság fenoménjén tapasztaljuk.* Ha az időbeliség ebben eredendően nyilatkozik meg, akkor valószínű, hogy az előrefutó elhatározottság időbelisége vélhetőleg az időbeliség egyik kitüntetett módusza. Az időbeliség különböző lehetőségekben és különböző módokon képes *időzni* [sich zeitigen]. A jelenvalólét tulajdonképpeni-sége és nem-tulajdonképpenisége, az egzisztencia alaplehetőségei, ontológiai az időbeliség lehetséges időzésein [Zeitigungen] alapulnak.

Ha a hanyatló létmegértés (a lét mint kéznéllevőség) eluralkodása már azt is lehetetlenné teszi, hogy a jelenvalólét saját létének ontológiai jellegét felfogja, akkor még inkább így van ez a lét eredendő alapjait illetően. Ezért nem csodálkozhatunk azon, ha az időbeliség első pillantásra nem felel meg annak, amit a vulgáris megértés „időnek” tekint. A vulgáris időtapasztalat időfogalma és a belőle kinövő problematika ezért nem lehet minden további nélkül az időinterpretáció helyességének kritériuma. Éppen ellenkezőleg, a vizsgálódásnak *előzetesen* az időbeliség eredendő fenoménjével kell megis-

merkednie, hogy azután *ebből* kiindulva derítse fel a vulgáris időmegértés szükségszerűségét és eredetének módját, valamint uralmának alapjait.

Az időbeliség eredendő fenomenójának biztosítása annak bizonyítása révén történik, hogy a jelenvalólet minden eddig kimunkált fundamentális struktúrája lehetséges egészváltat, egységét és kibontakozását tekintve alapjában véve „időbeli”, és az időbeliség időzésének móduszaiként kell felfognunk őket. Így az időbeliség hozzáférhetővé tételéből az egzisztenciális analitikára az a feladat hárul, hogy jelenvalólet eddig végrehajtott analízisét a lényegi struktúráknak időbeliségük tekintetében történő interpretációjaként *ismételje meg*. Az így megkövetelt analízisek alapirányait maga az időbeliség írja elő. A fejezet eszerint a következő részekre tagolódik: a jelenvalólet egzisztens tulajdonképpeni egész-lenni-tudása mint előrefutó elhatározottság (62. §); a gond létértelmének interpretációja számára nyert hermeneutikai szituáció és az általában vett egzisztenciális analitika módszertani jellege (63. §); a gond és az önmagaság (64. §); az időbeliség mint a gond ontológiai értelme (65. §); a jelenvalólet időbelisége és az egzisztenciális analízis eredendőbb megismétlésének belőle származó feladatai (66. §).

62. §. *A jelenvalólet egzisztens tulajdonképpeni egész-lenni-tudása
mint előrefutó elhatározottság*

Mennyiben vezet az elhatározottság, ha legsajátabb létrendenciájának megfelelően „a végig gondoljuk”, a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni léthez? Hogyan kell felfognunk az összefüggést a lelki ismerettel-bírni-akarással és a jelenvalólet egzisztenciálisan kivetített tulajdonképpeni egész-lenni-tudása között? Új fenomént eredményez-e a kettő egybeforrasztása? Vagy megmarad a dolog a maga egzisztenciális lehetőségében tanúsított elhatározottságnál, úgy azonban, hogy ezt a halálhoz viszonyuló lét *egzisztensen modalizálhatja*? Mit jelent azonban az, hogy az elhatározottság fenomenjét egzisztenciálisan „végiggondoljuk”?

Az elhatározottságot úgy jellemeztük, mint önmagától-szorongást-elváró, hallgatag önkivetülést legsajátabb bűnös-létünkre. Ez a

jelenvalólét létehez tartozik, és azt jelenti: egy semmisség semmis alapléte. A „bűnösség” a jelenvalólét létehez tartozik, és sem nem növekedhet, sem nem csökkenhet. *Megelőz* bármifajta kvantifikációt, ha ennek egyáltalán van valami értelme. A jelenvalólét lényegszerűen bűnös, nem pedig úgy, hogy *némelykor* bűnös, *s azután* ismét *nem* az. A lelkiismerettel-bírní-akarási elhatározza magát, hogy kivétel erre a bűnös-létre. Az elhatározottságnak a tulajdon értelmében rejlik, hogy kivetíti magát erre a bűnös-létre, ami maga a jelenvalólét, *amíg van*. E „bűn” egzsiztens vállalása az elhatározottságban eszerint tulajdonképpen csak akkor történik meg, ha az elhatározottság, a maga jelenvalólét-feltárásában, *olyan* átláthatóvá válik, hogy a bűnös-léte *mint állandót* érti meg. Ám ez a megértés csak azáltal válik lehetővé, hogy a jelenvalólét a lenni-tudást egészen „a maga végéig” feltárja. De a jelenvalólét végénél-léte egzsiztenciálisan azt jelenti: a véghez viszonyuló lét. Az elhatározottság tulajdonképpen csak *mint véghez viszonyuló megértő lét*, azaz mint a halálba való előrefutás válik azzá, amivé lehet. Az elhatározottság nem csak összefüggésben „áll” az előrefutással, mint önmagának egy másikával. *Magában rejt* a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni létet *mint saját tulajdonképpeniségének lehetséges egzsiztens modalitását*. Ezt az „összefüggést” kell fenomenálisan megvilágítanunk.

Az elhatározottság annyit tesz: hagyni előrehívni magunkat legsajátabb bűnös-létünkre. A bűnös-lét magához a jelenvalólét létehez tartozik, melyet elsődlegesen mint lenni-tudást határoztunk meg. Az, hogy a jelenvalólét állandóan bűnösként „van”, csak azt jelentheti, hogy tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpeni egzsiztálásként ebben a létben tartózkodik. A bűnös-lét nem egy állandóan kéznéllevőnek a csupán megmaradó tulajdonsága, hanem az az *egzsiztens lehetőség*, hogy tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpen bűnösök legyünk. A „bűnösség” csak a mindenkori faktikus lenni-tudásban van. A bűnös-léte ennél fogva, mivel a jelenvalólét létehez tartozik, mint bűnösnek-lenni-tudásként kell megragadnunk. Az elhatározottság erre a lenni-tudásra vetíti ki, azaz ebben érti meg magát. Ez a megértés eszerint a jelenvalólét egyik eredendő lehetőségében tartózkodik. *Tulajdonképpen* akkor tartózkodik benne, ha az elhatározottság eredendően az, amivé lenni igyekszik. A jelenvalólét saját lenni-tudásához viszonyuló eredendő létét azonban a halálhoz, azaz

a jelenvalólét már jellemzett kitüntetett lehetőségéhez viszonyuló létként lepleztük le. Az előrefutás ezt a lehetőséget mint lehetőséget tárja fel. Az elhatározottság ezért csak *előrefutóként* lesz a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásához viszonyuló eredendő létté. A bűnösnek-lenni-tudásban rejlő „tudás”-t csak akkor érti meg az elhatározottság, ha magát halálhoz viszonyuló létként „kvalifikálja”.

A jelenvalólét tulajdonképpeni módon a maga egzisztenciájában elhatározottan vállalja, hogy ő saját semmisségének semmis alapjaként *van*. A halált egzisztenciálisan az egzisztencia lehetetlenségének [*Unmöglichkeit*] jellemzett lehetőségeként, azaz a jelenvalólét abszolút semmisségeként fogtuk fel. A halál a jelenvalóléthez nem annak „végén” lesz hozzátoldva, hanem a jelenvalólét mint gond saját halálának belevetett (azaz semmis) alapja. A jelenvalólét létét eredendően uraló semmisség a jelenvalólét számára a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni létben lepleződik le. Az előrefutás során a bűnös-lét csak a jelenvalólét *egész* létének alapjából lesz nyilvánvalóvá. A gond a halált és a bűnt egyaránt-eredendően rejt magában. Csak az előrefutó elhatározottság érti meg a bűnösnek-lenni-tudást *tulajdonképpenien és egészen, azaz eredendően*.¹

A lelkiismeret hívó szavának megértése leleplezi az akárkibe való beleveszettséget. Az elhatározottság a jelenvalólétet Önmaga legsajátabb lenni-tudására hozza vissza. Saját lenni-tudásunk a halálhoz mint *legsajátabb* lehetőségünkhöz viszonyuló megértő létben lesz tulajdonképpen és teljesen átláthatóvá.

A lelkiismeret hívó szava a felhívásban nem vesz tudomást a jelenvalólét semmifajta „világi” tekintélyéről és tudásáról. A jelenvaló-

¹Az eredendően a jelenvalólét létszerkezetéhez tartozó bűnös-létet határozottan meg kell különböztetnünk a teológiai értelemben vett status corruptionis-tól. A teológia az egzisztenciálisan meghatározott bűnös-létben megtalálhatja a bűnös-lét faktikus lehetőségének ontológiai feltételét. A bűn, mely e status-nak az eszméjében rejlik, teljesen sajátos faktikus bűnössé válás. Az, ami ezt tanúsítja, elzárul minden filozófiai tapasztalat elől. A bűnös-lét egzisztenciális analízise sem az eredendő bűn [*Sünde*] lehetősége mellett, sem *ellene* nem szól. Szigorúan véve még csak azt sem mondhatjuk, hogy a jelenvalólét ontológiája *önmagától* ezt a lehetőséget egyáltalában nyitva hagyná, mivel az ontológia mint filozófiai kérdésés alapvetően nem „tud” semmit az eredendő bűnről.

lólétet kíméletlenül elszigeteli a maga bűnösnek-lenni-tudásában, és elvárja tőle, hogy tulajdonképpen azzá váljon. A legsajátabb lenni-tudásban való lényegbeli elszigeteltség rendíthetetlen szigora *vonatkozás nélküli* lehetőségként tárja fel a halálhoz való előrefutást. Az előrefutó elhatározottság eléri, hogy a bűnösnek-lenni-tudás mint legsajátabb vonatkozás nélküli teljességgel belevágjon a lelkiismeretbe.

A lelkiismerettel-bírní-akarást azt jelenti, hogy készen állunk felhívni legsajátabb bűnös-létünkre, mely a faktikus jelenvalólétet minden faktikus bűnössé válása *előtt* is, és bűneinek jóvátétele *után* is már mindenkor meghatározza. Ez az eleve adott és állandó bűnös-lét csak azután mutatkozik meg leplezetlenül a maga eleve-adottságában, ha ez utóbbit behelyezzük abba a lehetőségbe, amely a jelenvalólét számára teljesen *meghaladhatatlan*. Ha az elhatározottság a halál lehetőségét előrefutván *bevitte* a maga lenni-tudásába, akkor a jelenvalólét tulajdonképpeni egzisztenciáját már semmi sem *haladhatja meg*.

Az elhatározottság fenoménje az egzisztencia eredendő *igazságához* vezetett el bennünket. Elhatározottan a jelenvalólét a maga mindenkori faktikus lenni-tudásában lepleződik le önmagának, mégpedig úgy, hogy a jelenvalólét maga ilyen lepleződésként és leplezett-létként *van*. Az igazságához hozzátartozik egy neki mindenkor megfelelő igaznak-tartás. A feltártnak, illetve a felfedettnek a kifejezett elsajátítása a bizonyos-lét. Az egzisztencia eredendő igazsága egy éppoly eredendő bizonyos-létet igényel, mint önmagunk megtartását [Sich-halten] abban, amit az elhatározottság feltár. Ő *adja* magának a mindenkori faktikus szituációt és *hozza* magát ebbe a szituációba. A szituáció nem számítható ki előre, és nincs előre adva mint valami kéznéllevő, mely arra vár, hogy megragadjuk. Csak önmagunk szabad, előre meg nem határozott, de a meghatározhatóság számára nyitott elhatározásában tárul fel. *Mit jelent mármint az ilyen elhatározottsághoz hozzátartozó bizonyosság?* A bizonyosságnak abban kell tartózkodnia, ami az elhatározás által feltárult. Ez azonban azt jelenti: a bizonyosság épp hogy nem *ragaszkodhat* a szituációhoz, hanem meg kell értenie, hogy az elhatározást, feltáró értelmének megfelelően szabadon és *nyitva* kell *tartani* a mindenkori faktikus lehetőségek számára. Az elhatározás bizonyossága azt jelenti: *készen*

állunk arra [*Sichfreihalten für*], hogy amennyiben ez faktikusan szükséges, *visszavonjuk*. Az elhatározottságnak ez az igaznak-tartása (mint az egzisztencia igazsága) semmiképpen sem engedi meg azonban a határozatlanságba való visszaesést. Ellenkezőleg: ez az igaznak-tartás mint elhatározott készenállásunk a visszavonásra nem más, *mint a tulajdonképpeni elhatározottság az elhatározás megisméltésére*. Ezzel azonban egzisztensen éppen a határozatlanságba való beleveszettséget ássuk alá. Az elhatározottsághoz hozzátartozó igaznak-tartás értelme szerint arra törekszik, hogy magát *állandóan*, azaz a jelenvalólét *egész* lenni-tudása számára szabadon tartsa. Az elhatározottságnak ez az állandó bizonyossága csak úgy biztosítható, hogy az ahhoz a lehetőséghez tartja magát, amelyben teljesen biztos *lehet*. A halálban a jelenvalólétnek teljesen „vissza kell vennie” önmagát. Ebben állandóan bizonyos lévén, azaz *előrefutván* tesz szert az elhatározottság a maga tulajdonképpeni és teljes bizonyosságára.

A jelenvalólét azonban éppoly eredendően a nem-igazságban van. Az előrefutó elhatározottság egyszersmind az elzárttság eredendő bizonyosságát nyújtja számára. A jelenvalólét előrefutván elhatározottan nyitva *tartja* magát az akárki határozatlanságába [*Unentschlossenheit*] való állandó beleveszettség számára, melynek lehetősége a jelenvalólét létének alapjából fakad. A határozatlanság mint a jelenvalólét állandó lehetősége *szintén bizonyos*. Az önmagát átlátó elhatározottság megérti, hogy a lenni-tudás *meghatározatlansága* [*Unbestimmtheit*] csak a mindenkori szituációra vonatkozó elhatározásban válik meghatározottá. Tud arról a meghatározatlanságról, amely áthatja azt a létezőt, amely egzisztál. Ennek a tudásnak magának azonban, ha meg akar felelni a tulajdonképpeni elhatározottságnak, egy tulajdonképpeni feltárásból kell származnia. Az elhatározásban mindenkor bizonyossá vált saját lenni-tudás *meghatározatlansága* azonban csak a halálhoz viszonyuló létben nyilvánítja ki *egészen* önmagát. Az előrefutás a jelenvalólétet az elé a lehetőség elé állítja, amelyik állandóan bizonyos, és mégis minden pillanatban meghatározatlan marad a tekintetben, hogy mikor lesz a lehetőség lehetetlenséggé. A lehetőség nyilvánvalóvá teszi, hogy ez a létező „határszituációjának” meghatározatlanságába van vetve, s a jelenvalólét erre a határszituációra elhatározottan nyeri el tulajdonképpeni egész-lenni-tudását. A halál meghatározatlansága eredendően a szorongásban táruul fel. Ez

az eredendő szorongás azonban arra törekszik, hogy az elhatározottságot elvárja magától. Elsöpör mindent, ami a jelenvalólét önmagára hagyatottságát elfedi. A semmi, amely elé a szorongás állít bennünket, leleplezi azt a semmisséget, amely a jelenvalólétet *alapjában* meghatározza, s ez az alap maga a halálba való belevetettségeként van.

Az analízis sorban leleplezte annak a *modalizálásnak a mozzanatait*, amelyekre az elhatározottság magától törekszik. E mozzanatok a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni létből mint a legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan, bizonyos és mégis meghatározatlan lehetőségből erednek. Az elhatározottság tulajdonképpen és egészen csak *előrefutó elhatározottságként* az, ami lehet.

Magának az előrefutásnak a teljes egzisztenciális megértéséig viszont csak az elhatározottság és az előrefutás „összefüggésének” interpretációja jutott el. Az előrefutás eddig csak ontológiai kivételként jöhetett számba. Most megmutatkozott: az előrefutás nem kitalált és a jelenvalólétre ráerőszakolt lehetőség, hanem a jelenvalólétben tanúsított egzisztens lenni-tudásnak egy módusza, amelyet a jelenvalólét elvár magától, ha önmagát egyébként tulajdonképpeni módon mint elhatározottat érti meg. Az előrefutás nem semmire sem kötelező viszonyulásként „van”, hanem úgy kell felfognunk, mint az *elhatározottság tulajdonképpeniségének az egzisztensen tanúsított elhatározottságban bennerejlő, következésképpen ezzel együtt tanúsított lehetőségét*. A tulajdonképpen „halálra gondolás” nem más, mint az ön maga számára egzisztensen átláthatóvá vált lelkiismerettel-bírni-akarás.

Ha az elhatározottság mint tulajdonképpeni az előrefutás által körülhatárolt módusz irányába mozog, a jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudását viszont az előrefutás alkotja, akkor az egzisztensen tanúsított elhatározottságban a jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudása is tanúsítva van. *Az egész-lenni-tudásra vonatkozó kérdés faktikus-egzisztens. A jelenvalólét elhatározottként válaszolja meg.* A jelenvalólét egész-lenni-tudására vonatkozó kérdés most teljesen elvesztette azt a kezdetben¹ mutakozó jellegét, mintha pusztán a jelenvalólét-analitika teoretikus, módszertani kérdése volna, amely az egész jelenvalólét teljes „adottságát” célzó igyekezetünkéből ered.

¹ Vö. 45. §. 269. skk. o.

A jelenvalólét egészsvoltát illető, kezdetben csak ontológiaiilag-módszertanilag tárgyalt kérdésének megvolt a maga jogosultsága, de csak azért, mert jogalapja a jelenvalólétnek egy ontikus lehetősége.

Az előrefutás és az elhatározottság közötti „összefüggés” megvilágítása az utóbbinak az előbbi segítségével történő lehetséges modalizálása értelmében a jelenvalólét tulajdonképpen egész-lenni-tudásának a fenomenális felmutatásává vált. Ha ezzel a fenoménnel a jelenvalólét egyik létmódját találtuk el, amelyben ez magát önmagához viszi és önmaga elé állítja, akkor e fenoménnek az akárki mindennapi, közönséges értelmén alapuló jelenvalólét-értelmezése számára ontikusan és ontológiaiilag érthetetlennek kell lennie. Félreértés lenne, ha ezt az egzisztens lehetőséget mint „bizonyítatlant” félretolnánk vagy éppenséggel teoretikusan „bizonyítani” akarnánk. Mégis szükség van arra, hogy megvédjük a fenomént a legdurvább kiforgatásoktól.

Az előrefutó elhatározottság nem valami kiút, amelyet azért találunk ki, hogy „legyőzzük” a halált, hanem a lelkiismeret hívó szavát követő megértés, amely megadja a halálnak azt a lehetőséget, hogy a jelenvalólét *egzisztenciája* felett *úrrá* legyen, és mindenfajta menekülő önfelfedést alapjaiban szétzúzzon. A halálhoz viszonyuló létként meghatározott lelkiismerettel-bírní-akarással nem jelenti azt sem, hogy menekülően elvonulunk a világtól, hanem illúziók nélkül a „cselekvés” elhatározottságához vezet. Az előrefutó elhatározottság nem is valamiféle, az egzisztenciát és annak lehetőségeit túlszárnyaló „idealisztikus” elvárásból, hanem a jelenvalólét faktikus alaplehetőségeinek józan megértéséből származik. A józan szorongással, amely az elszigetelt lenni-tudás elé állít bennünket, együtt jár az erre a lehetőségre felkészült öröm. Benne a jelenvalólét mentesül a szórakozni-vágyás „esetlegességeitől”, amelyeket a fontoskodó kíváncsiság elsődlegesen a világ eseményeiből merít. Ezeknek az alaphangulatoknak az elemzése azonban túllépi azokat a határokat, melyeket a jelen interpretáció számára ennek fundamentálonológiai célja szab meg.

De vajon nem a tulajdonképpen egzisztencia egy meghatározott ontikus felfogásán, a jelenvalólét egy faktikus eszményén alapul-e a jelenvalólét egzisztenciájának itt végrehajtott ontológiai interpretációja? Valóban így van. Ezt a faktumot nemcsak hogy nem szabad tagadnunk, vagy pusztán kényszeredetten bevallanunk, hanem a

vizsgálódás témáját alkotó tárgyból pozitív szükségszerűségében kell megértenünk. A filozófia soha nem tagadhatja le „előfeltevéseit”, de azt sem teheti, hogy pusztán elismeri őket. Megragadja ezeket az előfeltevéseket, s ezzel egyszersmind alaposabban kibontja azt, aminek ezek az előfeltevései. A most követelt módszertani megfontolásnak ez a funkciója.

63. §. *A gond léteértelmének interpretációja számára nyert hermeneutikai szituáció és az általában vett egzisztenciális analitika módszertani jellege*

Az előrefutó elhatározottsággal fenomenálisan láthatóvá tettük a jelenvalólétet lehetséges tulajdonképpenisége és egész-volta tekintetében. A gond léteértelmének értelmezése szempontjából mindeddig elégtelen hermeneutikai szituáció¹ most már megkövetelt eredendőségében áll előttünk. A jelenvalólétet így eredendő, azaz tulajdonképpen egész-lenni-tudása tekintetében az előzetes birtoklásba helyezzük; az irányadó előre-tekintés, az egzisztencia eszméje a legsajtább lenni-tudás tisztázása révén tett szert meghatározottságára; konkrétan kidolgozott lét-struktúrája által a jelenvalólét ontológiai sajátzerűsége minden kéznéllevővel szemben olyan egyértelművé vált, hogy az egzisztencialitáshoz való előrenyúlás kielégítő artikulációval rendelkezik az egzisztenciálék fogalmi kidolgozásának biztos irányításához.

A jelenvalólét analitikájának eddig megtett útja konkrét demonstrációjává vált a kezdetben csak odavetett tézisnek²: *a létező, amely mindenkor mi magunk vagyunk, ontológiailag a legtávolabbi*. Ennek alapja magában a gondban rejlik. A mindennapi jelenvalólét-értelmezést a „világban” legközelebbi gondoskodásunk tárgyát alkotóhoz kötött hanyatló lét vezet, ami ontikusan elfedi a jelenvalólét tulajdonképpeni létét, s ezzel az erre a létezőre irányuló ontológiát megfosztja megfelelő bázisától. Ezért e létező eredendő fenomenális előírása korántsem magától értetődő, még ha az ontológia mindenekelőtt a

¹ Vö. 45. §. 270. o.

² Vö. 5. §. 31. o.

mindennapi jelenvalólét-értelmezés menetét követi is. A jelenvalólét eredendő létének hozzáférhetővé tételét, éppen ellenkezőleg, a hanyatló ontikus-ontologikus értelmezéstendenciával szemben kell *kicsikarni*.

Nemcsak a világban-benne-lét legelemibb struktúráinak a felmutatása, a világfogalom körülhatárolása, e létező legközelebbi és átlagos ki-jének, az akárki-önmagának a tisztázása, a „jelenvaló” interpretációja, hanem mindenekelőtt a gond, a halál, a lelkiismeret és a bűn analízise mutatja meg, *miként* uralkodott el magában a jelenvalólétben a lenni-tudásra és annak feltárására irányuló gondoskodó közön-séges értelem, amely elzárásnak bizonyult.

A jelenvalólét *létmódja* ezért a fenomenális felmutatás eredendőségét célul kitűző ontológiai interpretációtól azt követeli, *hogy e létező létét ennek saját elfedéstendenciája ellenére hódítsa meg*. Ezért az egzisztenciális analízis a mindennapi értelmezés igényei, illetőleg megelégedettsége és megnyugtató magátólértetődősége szempontjából mindig az *erőszakoltság* jellegével bír. Bár mindenekelőtt a jelenvalólét ontológiája tűnik erőszakoltnak, de ez minden interpretációnak sajátja, mert a bennük kialakuló megértés a kivetítés struktúrájával rendelkezik. De nincs-e meg ennek a mindenkori saját *irányítása* és *szabályozása*? Mi teheti azonban az ontológiai kivetülések „leleteit” a fenomenális megfelelőség értelmében evidenssé? Az ontológiai interpretáció az eleve adott létezőt saját létére vetíti ki, hogy e létezőt struktúrája szempontjából fogalmára hozza. Hol vannak a kivetülés irányjelzői, hogy az egyáltalában eltalálja a létet? És mi van akkor, hogyha az a létező, amely az egzisztenciális analitika témáját alkotja, *létmódjában* elrejtí a hozzátartozó létet? E kérdések megválaszolásának minde-nenekelőtt a jelenvalólét-analitika bennük megkövetelt tisztázására kell korlátozódnia.

A jelenvalólét létéhez hozzátartozik az önértelmezés. A „világ” körültekintően gondoskodó felfedésében a gondoskodással is számot vetünk. A jelenvalólét faktikusan már eleve bizonyos egzisztens lehetőségekben érti meg magát, még ha a kivetülések csupán az akárki közön-séges értelméből származnak is. Az egzisztenciát, kifejezetten vagy sem, megfelelően vagy sem, valamiképpen mindig vele-értjük. Minden ontikus megértésnek megvannak a maga, jóllehet csak *preontologikus*, azaz nem teoretikusan-tematikusan megra-

gadott „beszámításai”. A jelenvalólét létmódja már előkészít a jelenvalólét létre vonatkozó minden ontológiailag kifejezett kérdést.

Ámde honnan állapítsuk meg, hogy mi alkotja a jelenvalólét „tulajdonképpeni” egzisztenciáját? Hiszen egzisztens megértés nélkül az egzisztencialitás minden analízise talajtalan. A jelenvalólét tulajdonképpeniségét és teljességét tárgyaló interpretációnak nem az egzisztencia valamiféle olyan ontikus felfogása szolgált-e alapul, amely lehetséges ugyan, s mégsem kell mindenkire nézve kötelezőnek lennie? Az egzisztenciális interpretáció sohasem akarja hatalmi szóval elintézni az egzisztens lehetőségeket és kötelezőérvényűségeket. Nem kell-e azonban igazolnia magát *azokra* az egzisztens lehetőségekre való tekintettel, amelyekkel az ontológiai interpretáció számára az ontikus talajt biztosítja? Ha a jelenvalólét léte lényegszerűen lenni-tudás és legsajátabb lehetőségeire való szabadság, és ha mindenkor csak e lehetőségekre való szabadságban, illetve a velük szemben való nem-szabadságban egzisztál, akkor képes-e az ontológiai interpretáció bármi mást, mint *ontikus lehetőségeket* (a lenni-tudás módjait) alapul venni, és *ezeket ontologikus lehetőségekre* kivetíteni? És ha a jelenvalólét többnyire a „világ”-ról való gondoskodásba való belevezettségéből értelmezi magát, akkor e létező feltárásának nem az ontikus-egzisztens lehetőségek ellenkező oldalról nyert meghatározása és az erre épített egzisztenciális analízis-e a megfelelő módja? *A kivétel és erőszakossága akkor nem a jelenvalólét torzítatlan fenomenális állagának mindenkori hozzáférhetővé tételévé válik-e?*

Lehet az egzisztencia lehetőségeinek „erőszakos” előírása módszertani követelmény, de elkerülheti-e vajon az önkényességet? Ha az analitika egzisztensen tulajdonképpeni lenni-tudásként az előre-futó elhatározottságot veszi alapul, amely lehetőségre a jelenvalólét maga szólít fel, méghozzá saját egzisztenciájának alapjából, akkor vajon *tetszőleges-e* ez a lehetőség? Vajon az a létmód, amelynek megfelelően a jelenvalólét lenni-tudása kitüntetett lehetőségéhez, a halálhoz viszonyul, véletlenül kiragadott-e? *A világban-benne-lét lenni-tudásának van-e magasabb instanciája, mint a halála?*

De még ha a jelenvalólét ontikus-ontologikus kivételése valamilyen tulajdonképpeni egész-lenni-tudásra lehet nem-tetszőleges is, igazolódik-e már ezzel az e fenoménen végrehajtott egzisztenciális interpretáció? Honnan veszi a vezérfonalat, ha nem az általában vett

egzisztencia „előfeltételezett” eszméjéből? Mi más szabta meg a nem-tulajdonképpen mindennapiság analízisének lépéseit, ha nem egy tételezett egzisztenciafogalom? És milyen nézőpontból beszélünk akkor, amikor azt mondjuk, hogy a jelenvalólét „hanyatló” és ezért lenni-tudásának tulajdonképpeniségét e létrendenciával szemben kell kicsikarni? Vajon nem az „előfeltételezett” egzisztenciaeszme fénye világít-e meg mindent, ha csak derengőn is? Milyen jogon? Vajon az első kivételést, mely ezt az eszmét jelezte, semmi sem vezette? Szó sincs róla.

Az egzisztenciaeszme formális jelzését a jelenvalólétben magában rejlő létmegértés irányította. Hiszen minden ontológiai áttetszőség nélkül is lelepleződik: a létező, amelyet jelenvalólétnek nevezünk, mindig én magam vagyok, mégpedig mint lenni-tudás, melynek számára az a tét, hogy ez a létező legyen. A jelenvalólét, jóllehet kielégítő ontológiai meghatározottság nélkül, világban-benne-létként érti meg magát. Így létezvén útjába kerül a kézhezállóság és a kéznéllevőség létmódjával rendelkező létező. Bármilyen messze álljon is még az egzisztencia és a realitás különbsége egy ontológiai fogalomtól, sőt értse a jelenvalólét az egzisztenciát közvetlenül akár realitásként is, a jelenvalólét nemcsak kéznél van, hanem – bármilyen mitikus vagy mágikus értelmezésben is – már mindenkor *megértette magát*. Mert másként nem „élne” mítoszban és nem gondoskodna rítusban és kultuszban a mágiájáról. A kiindulást jelentő egzisztenciaeszme az általában vett jelenvalólét-megértés formális struktúrájának egzisztensen semmire sem kötelező előrajza.

Ennek az eszmének az irányítása mellett történt meg a legközelebbi mindennapiság előkészítő analízise a gond első fogalmi körülhatárolásáig. Ez a fenomén lehetővé tette az egzisztenciának, valamint a fakticitás és hanyatlás ehhez tartozó vonatkozásainak határozottabb megragadását. A gond-struktúra körülhatárolása adta az egzisztencia és a realitás első ontológiai megkülönböztetésének bázisát.¹ Ez ahhoz a tézishoz vezetett, hogy az ember szubsztanciája az egzisztencia.²

¹ Vö. 43. §. 235. skk. o.

² Vö. 248. o. és 143. o.

Azonban még ez a formális és egzisztensen semmire sem kötelező egzisztenciaeszmé is egy meghatározott, jóllehet elnagyolt ontológiai „tartalmat” rejt magában, amely, akár csak a realitás tőle elhatárolt eszméje, „feltételezi” az általában vett lét valamiféle eszméjét. Csak *ennek* horizontján belül tehetünk különbséget egzisztencia és realitás között. Hiszen végül is mindkettő *létet* jelent.

De vajon az általában vett lét ontológiailag tisztázott eszméjét nem a jelenvalólétbe tartozó létmegértés kidolgozása által kell-e elnyernünk? Ez utóbbi viszont eredendően csak a jelenvalólétnek az egzisztenciaeszmé irányításával megvalósított eredendő interpretációja alapján ragadható meg. Tehát nem teljesen nyilvánvaló-e végül, hogy a felgöngyölített fundamentálonológiai probléma „körben” forog?

Bár amikor az általában vett megértésnek a struktúráját analizáltuk, megmutattuk, hogy amit helytelen kifejezéssel mint „kört” kifogásolnak, az magának a megértésnek a lényegéhez tartozik, és annak kitüntető jegye.¹ Ennek ellenére a fundamentálonológiai problematika hermeneutikai szituációjának tisztázására való tekintettel a vizsgálódásnak most kifejezetten vissza kell térnie a „kör-argumentumhoz”. Az egzisztenciális interpretációval szemben felhozott „körelenvetés” azt akarja mondani: az egzisztenciának és az általában vett létnek az eszméje „feltételezve van”, és a jelenvalólétet „eszerint” interpretálják, hogy azután ebből nyerjék a lét eszméjét. Csakhogy mit jelent az „előfeltételezés”? Vajon az egzisztencia eszméjével egy tételt állítunk fel, melyből a következtetés formális szabályai szerint további tételeket dedukálunk a jelenvalólét létére vonatkozóan? Vagy pedig ez az elő-feltételezés a megértő kivetítés jellegével bír, mégpedig úgy, hogy az ilyen megértést kialakító interpretáció *először éppen magát az értelmezendőt juttatja szóhoz, hogy az önmagából kiindulva döntse el, hogy mint ez a létező azt a létszerkezetet nyújtja-e, melyre vonatkoztatva a kivetülésben formálisan jelezve feltárult?* Egyáltalában szóhoz juthat-e másképpen a létező a létét illetően? Az egzisztenciális analitikában a bizonyítási „kör” a bizonyításban semmiképpen sem „kerülhető el”, mert az analitika *egyáltalán nem* a „következtetési logika” szabályai szerint bizonyít. Amit a közönséges értelem, úgy

¹ Vö. 32. §. 182. skk. o.

vélekedvén, hogy a legszigorúbb tudományosság követelményei szerint jár el, a „kör” elkerülésével kiiktatni kíván, az nem kevesebb, mint a gond alapstruktúrája. Eredendően a gond által konstituált lévén, a jelenvalólét már mindenkor önmaga-előző. Létezvén a jelenvalólét már mindenkor egzisztenciájának meghatározott lehetőségeire vetül ki, és az ilyen egzisztens kivetülésekben pre-ontológiailag olyasvalamiket is kivetít, mint az egzisztencia és a lét. Elvitatható-e hát akkor ez a jelenvalóléthez lényegszerűen tartozó kivetítés attól a kutatástól, amely, *mint minden kutatás, maga is a feltáró jelenvalólét egy létmódját*, az egzisztenciához tartozó létmegértést akarja kialakítani és fogalmára hozni?

De maga a „körellenvetés” is a jelenvalólétnek egy létmódjából ered. Az akárkiben való gondoskodó feloldódás közönséges értelme minden kivetítéstől, s különösen az ontológiaitól szükségképpen idegenkedik, mert „alapvetően” elzárkózik előle. A közönséges értelem – legyen „teoretikus” vagy „praktikus” – csak a körütekintésben áttekinthető létezőről gondoskodik. A közönséges értelem sajátossága abban rejlik, hogy úgy véli, csak a „tényszerű” létezőt tapasztalja, mert a lét megértését igyekszik elkerülni. Nem ismeri fel, hogy a létező csak akkor tapasztalható „tényszerűen”, ha a létet, jóllehet fogalmilag még nem ragadtuk meg, legalább megértettük. A közönséges értelem félreérti a megértést. És ezért kell szükségképpen „erőszakoltnak” feltüntetnie azt is, ami kívül esik megértésének körén, illetőleg ami kivezet ebből.

A megértés „körben forgásáról” szóló beszédben az alábbiak fel nem ismerése fejeződik ki: 1. A megértés a jelenvalólét létének alpmódját alkotja. 2. Ez a lét gondként konstituálódik. Ha a kört tagadjuk, eltávolítjuk, vagy éppen le akarjuk küzdeni, akkor végérvényesen rögzítjük ezt a fel nem ismerést. Fáradozásunknak, éppen ellenkezőleg, azt kell céloznia, hogy eredendően és egészen ugorjunk be ebbe a „körbe”, s ezáltal már a jelenvalólét-analízis kezdetén biztosítsuk, hogy pillantásunk átfogja a jelenvalólét körszerű létét. Nem túl sokat, hanem *túl keveset* „előfeltételezünk” a jelenvalólét ontológiájában, ha egy világnélküli énből „indulunk ki”, hogy azután egy objektumot és az objektumhoz fűződő ontológiailag alaptalan viszonyt rendeljünk hozzá. Rövidlátó a pillantás, ha „az életet” teszi problémává, és *azután csak alkalmilag* veszi tekintetbe a halált. Mester-

ségesen dogmatikusan megnyirbált a témává tett tárgy, ha „először” a „teoretikus szubjektumra” korlátozódik, hogy azután „a gyakorlati oldalon” egy hozzáillesztett „etikával” egészüljön ki.

Ez talán elegendő ahhoz, hogy tisztázzuk a jelenvalólét eredendő analitikája hermeneutikai szituációjának egzisztenciális értelmét. A jelenvalólétet az előrefutó elhatározottság kidolgozásával tulajdonképpen egész-volta tekintetében vittük bele az előzetes birtoklásba. Az Önmaga lenni-tudás tulajdonképpenisége kezekedik az eredendő egzisztencialitásra vonatkozó előre-tekintésért, ez pedig biztosítja a megfelelő egzisztenciális fogalmiság kialakítását.

Az előrefutó elhatározottság analízise egyúttal elvezetett az eredendő és tulajdonképpen igazság fenoménjéhez. Korábban megmutattuk, hogy a mindenekeelőtt és többnyire uralkodó létmegértés miként fogja fel a létet a kéznéllevőség értelmében és fedi el ezáltal az igazság eredendő fenoménjét.¹ Ha azonban lét csak akkor „adódik”, ha igazság „van”, és a létmegértés mindig az igazság jellege szerint módosul, akkor az eredendő és tulajdonképpen igazság szükségképpen szavatolja a jelenvalólét létének és az általában vett létnek a megértését. Az egzisztenciális analízis ontológiai „igazsága” az eredendő egzisztens igazság alapján alakul ki. Az utóbbinak viszont nincs feltétlenül szüksége az előbbire. A legeredendőbb, alapvető egzisztenciális igazság, amelyre a fundamentál-ontológiai problematika – előkészítvén az általában vett létkérdést – törekszik, nem más, mint a *gond létértelmének feltárultsága*. Ennek az értelemnek a hozzáférhetővé tételéhez szükségünk van a gond teljes struktúraállagának csorbitatlan készenlétben tartására.

64. §. Gond és Önmagaság

A gond konstitutív mozzanatainak, az egzisztencialitásnak a fakticitásnak és a hanyatlottságnak az egysége lehetővé tette, hogy első ízben ontológiailag körülhatároljuk a jelenvalólét struktúraegészének egész-voltát. A gond-struktúrát a következő egzisztenciális for-

¹ Vö. 44. c §. 255. skk. o.

mulára hoztuk: eleve-egy(világ)-ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világonbelüli utunkba kerülő létezőhöz)-kötött lét. A gond-struktúra egész volta nem utólagos összekapcsolásból ered, jóllehet *tagolt*.¹ Ezt az ontológiai eredményt abból a szempontból kellett értékelnünk, hogy mennyiben felel meg a jelenvalólét *eredendő* interpretációja által támasztott követelményeknek.² Ez a megfontolás ahhoz az eredményhez vezetett, hogy sem az *egész*-jelenvalólét, sem pedig *tulajdonképpen* lenni-tudása nem vált témává. Az egész-jelenvalólét fenomenális megragadását célzó kísérletünk viszont éppen a gond-struktúrán látszott megfenekleni. Az önmagát-előző mint még-nem mutatkozott meg. A kinnlevőség értelmében jellemzett önmagát-előző azonban a valódi-egzisztenciális szemlélet számára mint *véghez viszonyuló lét* lepleződött le, s létének alapján minden jelenvalólét ilyen. Emellett világossá tettük, hogy a lelkiismereti hívásban a gond a jelenvalólétet a legsajátabb lenni-tudására szólítja fel. A felhívás megértése – eredendően értve – mint előrefutó elhatározottság nyilatkozott meg. Magába foglalja a jelenvalólét tulajdonképpen egész-lenni-tudását. A gond-struktúra nem mond *ellent* egy lehetséges egészlétnek, hanem éppen az ilyen egzisztens lenni-tudás *lehetőségének feltétele*. Ennek az analízisnek a során világossá vált, hogy a halál, a lelkiismeret és a bűn egzisztenciális fenomenjei a gond fenomenjében vannak lehorgonyozva. *A struktúraegész egész-voltának tagolása még gazdagabbá vált, s ezáltal az ennek az egész-voltnak az egységére irányuló egzisztenciális kérdés még nyomatékosabbá lett.*

Miként kell ezt az egységet felfognunk? Hogyan egzisztálhat a jelenvalólét egységesen létének említett módjaiban és lehetőségeiben? Nyilvánvalóan csak úgy, hogy a jelenvalólét *maga* ez a lét a maga lényegszerű lehetőségeiben, hogy mindig *én* vagyok ez a létező. Úgy tűnik, hogy az „Én” „tartja össze” a struktúraegész egész-voltát. E létezőnek az „ontológiájában” kezdettől fogva az „Ént” és az „Önmagát” fogták fel hordozó alapként (szubsztanciaként, illetve szubjektumként). A jelen analitika már a mindennapiság előkészítő jellemzésekor a jelenvalólét ki-jére irányuló kérdésre bukkant. Megmutat-

¹ Vö. 41. §. 224. skk. o.

² Vö. 45. §. 269. skk. o.

kozott, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire *nem* önmaga, hanem beleveszett az akárki-önmagába. Ez a tulajdonképpeni Önmaga egzisztens modifikációja. Az önmegaság ontológiai szerkezetére vonatkozó kérdés megválaszolatlan maradt. Jóllehet a probléma vezérfonalát alapvetően már rögzítettük:¹ ha az Önmaga a jelenvalólét lényegbeli meghatározottságaihoz tartozik, amelynek „esszenciája” azonban az *egzisztenciában* rejlik, akkor az Énséget és az Önmagáságot *egzisztenciálisan* kell megragadnunk. Hiszen negatívan az is megmutatkozott, hogy az akárki ontológiai jellemzése a kéznéllevőség (szubsztancia) kategóriáinak bármiféle alkalmazását megtiltja. Alapvetően tisztázódott: a gondot ontológiailag nem lehet a realitásból levezetni vagy a realitás kategóriájával felépíteni.² A gond már magában rejtje az Önmaga fenoménjét; ha egyébként érvényes az a tézis, hogy a „magunk-gondja” kifejezés a gondozás mint a másokért való gondhoz mérten – *tautológia*.³ De akkor a jelenvalólét Önmagásága ontológiai meghatározásának problémája a gond és az Önmagáság közötti egzisztenciális „összefüggés” kérdésévé éleződik ki.

Az Önmaga egzisztencialitásának a tisztázása a jelenvalólét mindennapi önértelmezésében találja meg „természetes” kiindulópontját, a jelenvalólétében, mely „önmagáról” *Ént mondva* beszél. A hangnyelvi megnyilvánulás itt nem szükségszerű. Az „Én”-en e létező önmagát érti. E kifejezés tartalma teljességgel egyszerűnek számít. Mindig csak engem jelent és semmi mást. Az „Én” mint ez az egyszerű, más dolgoknak nem is meghatározottsága, *önmaga* nem predikátum, hanem az abszolút „szubjektum”. Az Én-mondásban kimondottat és megszólítottat mindig mint ugyanazt a fennmaradót kell érteni. A „szimplicitás”, a „szubsztancialitás” és a „személyiség” jellemzői, amelyekre *Kant* például „A tiszta ész paralógizmusairól”⁴ szóló tanát alapozta, igazi prefenomenológiai tapasztalatból származnak. Ugyanakkor kérdéses marad, hogy az ontikusan illetéknépp

¹ Vö. 25. §. 140. skk. o.

² Vö. 43. c §. 247. o.

³ Vö. 41. §. 227. o.

⁴ Vö. *Kant: A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 320. skk. o.; mindenekelőtt az I. kiadás kidolgozásában (a magyar kiadásban: 665. skk. o.).

megtapasztalt ontológiaiilag interpretálható-e a nevezett „kategóriák” segítségével.

Kant szigorúan az Én-mondásban adott fenomenális állaghoz igazodva kimutatja ugyan, hogy a lélekszubsztanciáról szóló s az említett jellemzőkből feltárt ontikus tézisek jogosulatlanok. Ám ezáltal csupán az Énnek egy *ontikusan* hibás magyarázatát utasítja vissza. Az Önmagaság *ontológiai* interpretációjára ezzel egyáltalán nem tett szert, de még csak nem is biztosította, illetve pozitívan még csak elő sem készítette azt. Jóllehet *Kant* szigorúbban próbál meg ragaszkodni az Én-mondás fenomenális tartalmához, mint elődei, ily módon mégis visszacsúszik a szubsztanciálisnak *ugyanabba* a helytelen ontológiájába, melynek ontikus fundamentumait az Éntől teoretikusan elvitatta. Ezt pontosabban meg kell mutatunk, hogy ezáltal rögzíthessük az Önmagaság-analízis kiindulópontjának ontológiai értelmét az Én-mondásban. Az „Én gondolkodom” kanti analízisét most csak annyiban kell illusztrációként figyelembe vennünk, amennyiben a nevezett problematika tisztázásához szükséges.¹

Az „Én” pusztá tudat, amely minden fogalmat kísér. Általa „csupán a gondolatok transzcendentális szubjektumáról alkotunk képzetet”. A „tudat önmagában nem... képzet, hanem a képzetnek mint képzetnek a formája”.² Az „Én gondolkodom” „az appercepció formája, ami minden tapasztalattal együtt jár és valamennyit megelőzi”.³

Kant joggal ragadja meg az „Én” fenomenális tartalmát az „Én gondolkodom” kifejezésben, vagy amikor a „gyakorlati személyt” is bevonja az „intelligenciába” az „Én cselekszem”-ként. Az Én-mondást *Kant* értelmében az Én-gondolkodom-mondásként kell megragadni. *Kant* arra törekszik, hogy az Én fenomenális tartalmát mint *res cogitans*t rögzítse. Ha eközben ezt az Ént „logikai szubjektumnak” nevezi, ez nem jelenti azt, hogy az általában vett Én pusztán logikai

¹ A transzcendentális appercepció analíziséhez ma már lásd M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 2. változatlan kiadás, 1951. III. szakasz. Magyarul: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Budapest, 2000, Gond-Ösiris.

² *Kant: A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 323. o.

³ Uo. 669. o.

úton nyert fogalom volna. Ellenkezőleg, az Én a logikai viszonyulás, az összekapcsolás szubjektuma. Az „Én gondolkodom” azt jelenti: Én összekapcsolok. Minden összekapcsolás – „Én összekapcsolok”. Minden egyesítésben és vonatkoztatásban eleve az Én szolgál alapul – *ὑποκειμενον*. Ezért a szubjektum „magánvaló tudat” és nem képzet, hanem ennek „formája”. Ez azt jelenti: az Én gondolkodom nem valami elképzelt, hanem az elképzelésnek mint olyannak a formális struktúrája, ami által olyasmi, mint az elképzelt egyáltalán lehetséges. A képzet formája nem jelent sem keretet, sem általános fogalmat, hanem azt, ami *εἶδος*-ként minden elképzeltet és elképzelést azzá tesz, ami. Ha az Ént a képzet formájaként értjük, akkor az ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk, hogy az Én „logikai szubjektum”.

A kanti analízisnek kettős pozitívuma van: egyfelől látja, hogy az Ént ontikusan nem lehet visszavezetni valami szubsztanciára, másfelől az Ént „Én gondolkodom”-ként rögzíti. De ezt az Ént ismét szubjektumként, s így ontológiailag helytelenül ragadja meg. Mert a szubjektum ontológiai fogalma *nem az Én qua Önmaga Önmagaságát* jellemzi, *hanem egy már eleve kéznéllevőnek az identikusságát és állandóságát*. Az Ént ontológiailag szubjektumként meghatározni azt jelenti, hogy már eleve kéznéllevőként tételezzük. Így az Én létét a res cogitans realitásaként értjük.¹

¹ Az, hogy Kant a személy Önmagájának ontológiai jellegét alapjában mégis a világon belüli kéznéllevő meg nem felelő ontológiájának horizontján belül mint „szubsztanciálét” ragadta meg, világossá válik abból az anyagból, amelyet H. Heimsoeth dolgozott fel *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* c. tanulmányában. (Sonderdruck aus *Immanuel Kant, Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*. 1924.) A tanulmány iránya túlmutat a pusztá történeti ismertetésen, és a perszonalitás „kategoriális” problémáját célozza meg. Heimsoeth azt mondja: „Még mindig túl kevésbé veszik figyelembe azt, ahogyan az elméleti és a gyakorlati ész Kant gyakorlatában és terveiben szorosan egymásba játszik. Kevés figyelmet szentelnek annak, hogy itt még a kategóriák is kifejezetten érvényben maradnak (ellentétben az »alaptételekben« való naturalisztikus beteljesüléssel), és a gyakorlati ész primátusának jegyében új, a naturalisztikus racionalizmustól eloldódott alkalmazásra kell hogy találjanak (például a szubsztancia a »személyben« és a személyes halhatatlanságban, a kauzalitás mint »szabadságból eredő kauzalitás«, a kölcsönhatás az »eszes lények

De vajon mi az oka annak, hogy *Kant* az „Én gondolkodom” igazi fenomenális kezdeményét ontológiailag nem tudja kiaknázni, és vissza kell zuhannia a „szubjektumhoz”, azaz a szubsztanciáléhoz? Az Én nemcsak „Én gondolkodom”, hanem „Én valamit gondolok”. De nem azt hangsúlyozza-e szakadatlan maga *Kant* is, hogy az Én mindig a képzeletre vonatkozik, és nélkülük semmi?

E képzetek azonban *Kant* számára az „empirikusat” jelentik, melyet az Én „kísér”, a jelenségeket, melyekhez az Én „kapcsolódik”. Sehol sem mutatja meg azonban ennek a „kapcsolódásnak” és „kísérésnek” a létmódját. Alapjában véve azonban ezeket úgy érti meg, mint az Énnek a képzeletével való állandó együttes kéznélletét. Jóllehet *Kant* elkerülte, hogy az Ént leválassza a gondolkodásról, mégsem tételezi az „Én gondolkodom”-ot magát a maga teljes lényegállagában „Én gondolok valamit”-ként, és főként nem látja az „Én gondolok valamit”-nek mint az Önmaga alapmeghatározottságának ontológiai „előfeltevését”. Az „Én gondolok valamit” feltevése szintén azért nincs ontológiailag kellően meghatározva, mert a „valami” meghatározatlan marad. Ha *világonbeli* létezőt értünk rajta, akkor kimondat-

közösségében« stb.). Gondolati rögzítőeszközként szolgálnak a feltétlennek az új megközelítésére anélkül, hogy ezért racionalizáló tárgymegismerésre törekednének.” (31. sk. o.) Azonban itt mégis *átugorjék* a tulajdonképpeni ontológiai problémát. Nem maradhat el a kérdés, hogy ezek a „kategóriák” megtarthatják-e eredeti érvényességüket, és csak másként kell alkalmazni őket, vagy pedig a jelenvaló lét ontológiai problematikáját alapjaiban *visszajára fordítják*. Még ha az elméleti ész a gyakorlatba beépül is, az Önmaga egzisztenciál-ontológiai problémája nemhogy nincs megoldva, de még *fel sincs vetve*. Milyen ontológiai talajon kell az elméleti és gyakorlati észnek „egymásba játszania”? Az elméleti viszonyulás határozza-e meg a személy létmódját vagy a gyakorlati, vagy egyikük sem – de akkor miféle viszonyulás ez? A paralógizmusok, alapvető jelentőségük ellenére, nem az Önmaga ontológiai talajtalanságát teszik-e nyilvánvalóvá Descartes *res cogitans*-ától Hegel szellemfogalmáig? Nem kell „naturalisztikusan” és „racionalisztikusan” gondolkodnunk ahhoz, hogy a „szubsztanciálék” ontológiájának végzetes – mert látszólag magától értetődő – uralma alatt álljunk. A megnevezett tanulmány lényeges kiegészítéseként vö.: Heimsoeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. Kantstudien XXIX. köt. (1924). 121. skk. o. A kanti Én-fogalom kritikájához lásd még: Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materialis étika*. II. rész. „A személy és a transzcendentális appercepció »Én«-je”. 565. skk. o.

lanul benne rejlik, hogy előfeltételezzük a *világot*; és éppen ez a fenomén járul hozzá az Én létszerkezetének a meghatározásához is, ha egyébként létezhetnie kell olyasvalaminek, mint az „Én gondolkodom valamit”. Az Én-mondás arra a létezőre vonatkozik, amely mindig Én vagyok mint „Én-egy-világban-benne-vagyok”. Kant nem látta a világ fenoménjét, és elég következetes volt ahhoz, hogy a „képzeteket” távol tartsa az „Én gondolkodom” a priori tartalmától. Ezzel azonban az Ént ismét az *izolált* szubjektumra szorította vissza, amely ontológiailag teljesen meghatározatlan módon kíséri a képzeteket.¹

Az Én-mondásban a jelenvalólét világban-benne-létként nyilatkozik meg. De vajon a mindennapi Én-mondás *önmagát* világban-benne-létezőnek tekinti? Itt különbséget kell tennünk. Persze a jelenvalólét Ént-mondva arra a létezőre gondol, amely mindenkor ő maga. A mindennapi önértelmezésnek azonban hajlamából fakad, hogy a gondoskodása tárgyát alkotó „világból” érti meg magát. Amikor ontikusan magát gondolja, *nem veszi észre* önmagát annak a létezőnek a létmódját illetően, amely ő maga. És ez különösen érvényes a jelenvalólét alapszerkezetére, a világban-benne-létre.²

Mi motiválja e „menekülő” Én-mondást? Az önmaga elől az akárkibe *menekülő* jelenvalólét hanyatlása. A „természetes” Énről való beszéd az akárki-önmaga sajátja. Az „Én”-ben az az Önmagam nyilatkozik meg, amely mindenekelőtt és többnyire *nem* tulajdonképpen vagyok. A mindennapok sokszínűségében és a gondoskodás tárgyának hajszolásában való feloldódás számára az önfeledt Én-gondoskodom Önmagája úgy mutatkozik meg, mint az állandóan identikus, ám meghatározatlanul üres egyszerű. Az ember mégiscsak az, amiről gondoskodik! Az, hogy a „természetes” ontikus Énről-való beszéd nem veszi észre az Énben elgondolt jelenvalólétnek a fenomenális tartalmát, *nem jogosítja fel* az Én ontológiai interpretációját arra, hogy ettől *ugyancsak eltekintsen*, és az Önmaga problematikájára egy meg nem felelő „kategoriális” horizontot kényszerítsen rá.

Persze az „Én” ontológiai interpretációja semmiképpen sem *oldja meg* a problémát pusztán azzal, hogy nem követi a mindennapi

¹ Vö. az idealizmus kanti cáfolatának fenomenológiai kritikájával. 43. a §. 237. skk. o.

² Vö. 12. és 13. §. 71. skk. o.

Énről-való-beszédet, de már *előrajzolja* a további kérdés *irányát*. Az Én a létezőt jelenti, amely „világban-benne-létező”-ként van. Az eleve-egy-világban-benne-lét mint világonbelüli-kézhezállóhoz-kötött-lét azonban éppoly eredendően önmagát-előzőt jelent. Az „Én” azt a létezőt jelenti, amelynek számára annak a létezőnek a létre megy ki a játék, amely nem más, mint ő. Az „Én”-ben a gond nyilatkozik meg, mindenekelőtt és többnyire a gondoskodás „menekülő” Énről-való-beszédében. Az akárki-ön maga mondja a lehangosabban és leggyakrabban, hogy Én-Én, mert alapjában véve ő *tulajdonképpen nem ön maga*, és kitér tulajdonképpeni lenni-tudása elől. Ha az Önmaga ontológiai szerkezete sem az Én-szubsztanciára, sem valamilyen „szubjektumra” nem vezethető vissza, hanem megfordítva, a mindennapi-menekülő Én-Én-mondást kell a *tulajdonképpeni* lenni-tudásból megérteni, akkor ebből még nem következik a tétel: az Önmaga a gond állandóan kéznéllevő alapja. Az Önmagaság egzisztenciálisan csak a tulajdonképpeni önmaga-lenni-tudáson, azaz a jelenvalólét *mint gond* létének tulajdonképpeniségén olvasható le. Belőle kapja magyarázatát az *Önmaga állandósága* mint a szubjektum vélt stabilitása. A tulajdonképpeni lenni-tudás fenoménje azonban az *Önmaga állandóságára [Ständigkeit]* is ráirányítja tekintetünket, abban az értelemben, hogy kialakítottunk egy meghatározott hozzá-állást [Standgewonnen-haben]. Az *Önmaga állandósága* az állapotmegtartás és az állhatatosság kettős értelmében az elhatározatlan hanyatlás állandóan-nem-önmagaságának (ön-állótlanóságának) *tulajdonképpeni* ellentétes irányú lehetősége. Az *Önmaga állandósága (ön-állóság)* egzisztenciálisan nem jelent mást, mint az előrefutó elhatározottságot. Ennek ontológiai struktúrája állítja elénk az Önmaga Önmagaságának egzisztencialitását.

A jelenvalólét a hallgatag, magától szorongást elváró elhatározottság eredendő elszigeteltségében *van tulajdonképpeni önmagaként*. A tulajdonképpeni *Önmagaelét mint néma* éppen hogy nem mondja, hogy „Én-Én”, hanem a hallgatagságába belevetett létezőként „*van*”, amilyenként tulajdonképpen lehet. Az Önmaga, amelyet az elhatározott egzisztencia hallgatagsága leplez le, az „Én” létre vonatkozó kérdés eredendő fenomenális talaja. Csak a tulajdonképpeni önmaga-lenni-tudás létértelme vonatkozó fenomenális orientáció juttat minket olyan helyzetbe, hogy megtárgyalhassuk: milyen ontológiai jogosultságot tulajdoníthatunk a szubsztancialitásnak, a szimplicitás-

nak és a személyiségnek mint az Önmagaság jellemzőinek. Az Önmaga létére vonatkozó ontológiai kérdést meg kell szabadítanunk attól, ami előzetesen mindig kézenfekvőnek tűnik és ami az Énmondás uralmából alakul ki, nevezetesen, hogy egy stabilan kéznéllevő önazonos dologként kezeljük.

A gondot nem szükséges valamiféle Önmagából származtatni, hanem az egzisztencialitás mint a gond konstitutívuma adja a jelenvalólét Önmaga-állandóságának (ön-állóságának) ontológiai szerkezetét, amelyhez, a gond teljes struktúratartalmának megfelelően, az állandóan-nem-önmagaságába (ön-állótlanágába) való faktikus hanyatlott lét tartozik. A teljes egészében felfogott gond-struktúra magába foglalja az Önmagaság fenomenjét. Ennek tisztázása a jelenvalólét létegeszeként meghatározott gond értelmének az interpretációja által történik.

65. §. Az időbeliség mint a gond ontológiai értelme

A gond és az Önmagaság közötti „összefüggés” jellemzésének nemcsak az Énség külön problémájának tisztázása volt a célja, hanem annak végső előkészítését is szolgálta, hogy fenomenálisan megragadhassuk a jelenvalólét struktúraegészének egész-voltát. Az egzisztenciális kérdésfeltevés *iőretlen fegyelmére* van szükség, mert hiszen azt mégsem engedhetjük meg, hogy az ontológiai tekintet előtt a jelenvalólét létmódja a kéznéllevőségnek akár csak valamiféle teljesen indifferens móduszává torzuljon. A jelenvalólét az előrefutó elhatározottságként konstituálódó tulajdonképpen egzisztenciában válik „lényegivé”. A gond tulajdonképpeniségének ez a módusza magába foglalja a jelenvalólét eredendő állandóan-önmagaságát (ön-állóságot) és egész voltát. A reá vetett összefogott, egzisztenciálisan megértő pillantásnak kell hozzáférhetővé tennie a jelenvalólét létének ontológiai értelmét.

Mit akarunk megtalálni ontológiailag, amikor a gond értelmét keressük? Mit jelent az *értelem*? Ez a fenomén a megértés és az értelmezés analízisével kapcsolatban került vizsgálódásaink elé.¹ Eszerint

¹ Vö. 32. §. 178. skk. o., különösen 181. sk. o.

valaminek az az értelme, amiben érthetősége áll, anélkül, hogy maga ez a valami kifejezetten és tematikusan a szemünk elé kerülne. Az értelem az elsődleges kivetülés szempontja, amely szerint valamit a maga lehetőségében akként ragadhatunk meg, ami. A kivetítés lehetőségeket tár fel, azaz valami olyasmi, ami lehetővé tesz.

Egy kivetülés szempontjának hozzáférhetővé tétele azt jelenti, hogy feltárjuk azt, ami a kivetítettet lehetővé teszi. Ez a hozzáférhetővé tétel metodikailag azt követeli meg, hogy a valamilyen értelmezésnek alapját jelentő, többnyire ki nem fejezett kivetülésnek úgy járjunk utána, hogy a kivetítésben kivetített saját szempontjára tekintettel feltárt és felfogható legyen. A gond értelmének kidolgozása azt jelenti tehát: a jelenvalólét eredendő egzisztenciális interpretációjának alapján alkotó és azt irányító kivetülésnek úgy járunk utána, hogy kivetítettjében annak szempontja láthatóvá váljék. A kivetült a jelenvalólét léte, mégpedig abban feltártan, ami azt mint tulajdonképpeni egész-lenni-tudást konstituálja. Ennek a kivetültnek, a feltárt s így konstituált létnek a szempontja nem más, mint ami magának a létnek mint gondnak ezt a konstitúcióját lehetővé teszi. A gond értelmére vonatkozó kérdéssel azt kérdezzük: *mi teszi lehetővé a gond tagolt struktúragészének egész-voltát kibontott tagoltságának egységében?*

Szigorúan véve az értelem a lét megértése elsődleges kivetülésének szempontját jelenti. Az önmaga számára feltárult világban-benne-lét – annak a létezőnek a létével együtt, amely ő maga – éppoly eredendően megérti a világonbelülien felfedett létező létét is, jóllehet nem témává téve, sőt annak elsődleges módusait, az egzisztenciát és a realitást illetően még differenciálatlanul. A létező minden ontikus tapasztalata, mind a kézhezállóra vonatkozó körültekintő számítás, mind a kéznéllevő pozitív tudományos megismerése a megfelelő létező létének többé vagy kevésbé áttekinthető kivetítésein alapul. Ezek a kivetítések azonban magukban rejtjenek egy szempontot, amelyből a lét megértése mintegy táplálkozik.

Amikor azt mondjuk: a létezőnek „értelme van”, akkor ez azt jelenti, hogy *létben* megközelíthetővé vált, amely lét „tulajdonképpen” mindenekelőtt a maga szempontja szerint kivetítve „rendelkezik értelemmel”. A létező csak azért „rendelkezik” értelemmel, mert az – mivel létként előzetesen fel van tárva – a lét kivetülésében, azaz annak szempontjából érthetővé válik. A létmegértés elsődleges kive-

tülése „adja” az értelmet. A létező létének értelmére vonatkozó kérdés teszi témává a létező bármiféle *létének* alapjául szolgáló létmegértés szempontját.

A jelenvalólét a maga egzisztenciájára való tekintettel tulajdonképpen vagy nem-tulajdonképpen feltárul önmagának. Egzisztálva megérti magát, mégpedig úgy, hogy ez a megértés nem pusztá megragadás, hanem a faktikus lenni-tudás egzisztens léte. A feltárt lét egy olyan létező léte, amelynek számára erre a létre megy ki a játék. Ennek a létnek, vagyis a gondnak az értelme, mely a gondot konstitúciójában lehetővé teszi, alkotja eredendően a lenni-tudás létét. A jelenvalólét létértelme nem valami szabadon lebegő másik, valami, ami „rajta kívül van”, hanem a magát megértő jelenvalólét maga. Mi teszi lehetővé a jelenvalólét létét és ezáltal ennek faktikus egzisztenciáját?

Az egzisztencia eredendő egzisztenciális kivetülésének kivetültje mint előrefutó elhatározottság lepleződött le. Mi teszi lehetővé a jelenvalólétnek ezt a tulajdonképpeni egészletét, tagolt struktúraegységének egysége tekintetében? Formál-egzisztenciálisan megragadva, anélkül, hogy most lépten-nyomon megneveznénk teljes struktúratartalmát, az előrefutó elhatározottság a legsajátabb kitüntetett lenni-tudáshoz *viszonyuló lét*. Ez csak úgy lehetséges, ha a jelenvalólét *egáltalán képes* legsajátabb lehetőségében magához eljönni, és a lehetőség ebben a magát-magához-eljönni-engedésben megmarad lehetőségnek, vagyis egzisztál. A kitüntetett lehetőséget megtartó, benne magát magához *eljönni-engedés* nem más, mint az *eljövő* (a *jövő*) eredendő fenoménje. Ha a jelenvalólét létéhez hozzátartozik a *halálhoz viszonyuló* tulajdonképpeni, illetőleg nem-tulajdonképpeni *lét*, akkor ez csak mint *eljövendő* lehetséges a most megmutatott, de még közelebbről meghatározandó értelemben. A „jövő” itt nem azt a mostot jelenti, amely *még nem* vált „valóságossá”, s egyszer majd *lesz*, hanem a *jövést*, melyben a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásában eljön magához. Az előrefutás teszi a jelenvalólétet *tulajdonképpen* eljövendővé, mégpedig úgy, hogy az előrefutás maga csak annyiban lehetséges, amennyiben a jelenvalólét *mint létező* egyáltalában eljön magához, azaz létében egyáltalában eljövendő.

Az előrefutó elhatározottság a jelenvalólétet annak lényegi bűnös-létében érti meg. Ez a megértés annyit tesz, mint a bűnös-létet

egzisztálva elvállalni, a semmisség belevetett alapjaként *lenni*. A belevetettség elvállalása pedig azt jelenti a jelenvalólét számára: tulajdonképpeninek *lenni abban, ahogyan már mindenkor volt* [*wie es je schon war*]. A belevetettség elvállalása azonban csak úgy lehetséges, hogy az eljövendő jelenvalólét legsajátabb „ahogyan eleve volt”-ja, azaz a maga „volt”-ja [*„Gewesen”*] *lenni* képes. A jelenvalólét csak akkor képes jövőbelien úgy eljönni önmagához, hogy *vissza*-jön, ha egyáltalán mint volt-*vagyok* van*. Tulajdonképpen jövőbelien *van* a jelenvalólét tulajdonképpen *voltként*. A legvégső és legsajátabb lehetőségbe való előrefutás nem más, mint a legsajátabb volthoz való megértő visszajövetel. A jelenvalólét tulajdonképpen csak annyiban tud *volt lenni*, amennyiben jövőbeli. A voltság bizonyos értelemben a jövőből származik.

Az előrefutó elhatározottság a jelenvalóság mindenkori szituációját úgy tárja fel, hogy az egzisztencia cselekedvén, a faktikus környező-világbeli kézhezállóról körültekintően gondoskodik. A szituáció kézhezállójához kötött elhatározott lét, vagyis a környező-világbeli *jelenlevőnek* a cselekvő utunkba kerülni engedése csak e létező *meg-jelenítésében* lehetséges. Csak a meg-jelenítés értelmében vett *jelen-ként* lehet az elhatározottság az, ami: torzítatlan utunkba kerülni engedése annak, amit cselekvően megragad.

Eljövendőként visszajöve magához, az elhatározottság meg-jelenítőként hozza magát a szituációba. A voltság a jövőből származik, mégpedig úgy, hogy a volt (jobban mondvá a voltat jelenként őrző) jövő kibocsátja magából a jelent. Az ily módon a voltat jelenként őrző megjelenítő jövőként egységes fenomént nevezzük *időbeliségnek*. Csak amennyiben a jelenvalólét mint időbeliség van meghatározva, teszi lehetővé a maga számára az előrefutó elhatározottság jellemzett tulajdonképpeni egész-lenni-tudását. *Az időbeliség mint a tulajdonképpeni gond értelme lepleződik le.*

Ennek az értelemnek a fenomenális, az előrefutó elhatározottság létszerkezetéből merített tartalma tölti be az időbeliség terminus jelentését. E kifejezés terminológiai használatának mindenekelőtt mentesnek kell lennie a „jövőnek”, a „múltnak” és a „jelennek” a vulgáris időfogalomból előtululó jelentéseitől. Ez áll a „szubjektív” és „objektív”, illetőleg „immanens” és „transzcendens” „idő”-fogalmakra is. Amennyiben a jelenvalólét önmagát mindenekelőtt és

többször nem-tulajdonképpenien érti meg, gyanítható, hogy a vulgáris időmegértés „ideje”, jóllehet igazi fenomént fejez ki, mégis származékos. Ez a nem-tulajdonképpeni időbeliségből származik, amelynek megvan a maga saját eredete. A „jövő”, a „múlt” és a „jelen” fogalma mindenekelőtt a nem-tulajdonképpeni időmegértésből nő ki. Az idevágó eredendő és tulajdonképpeni fenomének terminológiai körülhatárolása ugyanazzal a nehézséggel küzd, mint ami minden ontológiai terminológiát a hatalmában tart. Az erőszakoltságok ezen a vizsgálódási területen nem önkényt, hanem a dologban magában megalapozott szükségszerűséget jelentenek. Ahhoz viszont, hogy képesek legyünk hiánytalanul felmutatni a nem-tulajdonképpeni időbeliség eredetét az eredendőből és tulajdonképpeniből, szükség van az eddig csak elnagyoltan ismertetett eredendő fenomén konkrét kidolgozására.

Ha a tulajdonképpeni gond móduszát az elhatározottság képezi, ő maga azonban csak az időbeliség révén lehetséges, akkor a fenomén maga, amelyet az elhatározottságra tekintve nyertünk, nem lehet más, mint pusztán az időbeliség egy modalitása, amely a gondot mint olyant általában lehetővé teszi. A jelenvalólét létegesze mint gond azt jelenti: a már-(egy világban)-önmagát-előző-benne-lét mint a (világonbelüli utunkba kerülő létező)-höz kötött lét. E tagolt struktúra első rögzítésekor rámutattunk: tekintettel erre a tagoltságra, az ontológiai kérdésnek egészen vissza kell mennie addig, míg hozzáférhetővé nem teszi a struktúra-sokféleség egész-voltának egységét.¹ *A gond-struktúra eredendő egysége az időbeliségben rejlik.*

Az önmagát-előzés a jövőn alapul. A már-valamiben-benne-lét önmagában a voltságot nyilvánítja meg. A valamihez-kötött-lét a meg-jelenítésben válik lehetségessé. A mondottak szerint magától értetődően tilos itt az „önmagát-előzés” „előzését” és a „már”-t a vulgáris időmegértésből megragadni. Az „előzés” nem az „előbb”-öt jelenti abban az értelemben, hogy „még-nem-most – hanem később”; ugyanígy a „már” nem azt jelenti, hogy „most-már-nem – hanem korábban”. Ha az „előzés” és a „már” kifejezéseknek ez az időjellegű jelentésük lenne, amivel ezek egyébként rendelkezhetnek,

¹ Vö. 41. §. 230. o.

akkor a gond időbeliségén olyasmit értenénk, hogy az valami, ami „korábban” és „későbbben” van, „még nincs” és „már nincs”. A gondot akkor olyan létezőként ragadtuk volna meg, mely „az időben” előtűnik és elmúlik. A jelenvalólét karakterével rendelkező létező *léte kéznéllevővé* lenne. Ha ez nem lehetséges, akkor az említett kifejezések időjellegű jelentésének ettől különböznie kell. Az „előzés” és az „önmagát-előzés” a jövőt mutatja, mint ami egyáltalán lehetségessé teszi, hogy a jelenvalólét úgy lehessen, hogy számára lenni-tudásáról legyen szó. Az „önmaga kedvéért”-re való, a jövőben megalapozott önkivetülés az *egzisztencialitás* lényegkaraktere. *Emez egzisztencialitás elsődleges értelme a jövő.*

Hasonlóképpen a „már” annak a létezőnek az egzisztenciális időbeli létértelmét jelenti, amely, amennyiben *van*, eleve belevetett. Csak azáltal, hogy a gond a voltságon alapul, képes a jelenvalólét mint az a belevetett létező, ami ő, egzisztálni. „Ameddig” a jelenvalólét faktikusan egzisztál, addig soha nem múlik el, hanem már eleve *volt* az „én volt-vagyok” értelmében. És csak addig *tud volt lenni* [gewesen sein], ameddig van. Ezzel szemben elmúltnak [Vergangen] nevezzük azt a létezőt, amely már nem kéznéllevő. Ezért a jelenvalólét egzisztálván sohasem képes önmagát kéznéllevő tényként rögzíteni, amely az „idővel” keletkezik és megszűnik, és részlegesen el is múlt már. Mindig csak belevetett faktumként „találja magát” [„findet sich”]. A *diszpozícióban* [Befindlichkeit] elhatalmasodik önmaga felett mint olyan létező, amely, még létezvén, volt már, azaz állandóan voltként *van*. A fakticitás elsődleges egzisztenciális értelme a voltságban rejlik. A gond-struktúra megformálása az „előzés” és „már” kifejezésekkel megmutatja a fakticitás és az egzisztencialitás időbeli értelmét.

Ezzel szemben hiányzik a gond harmadik konstitutív mozzanatának, a hanyatló valamihez-kötött-létnek ilyen megmutatása. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a hanyatlás ne alapulna ugyancsak az időbeliségen, hanem arra utal, hogy a *meg-jelenítés*, amelyen a gondoskodás tárgyát alkotó kézhezállóba és kéznéllevőbe való *hanyatlás elsődlegesen* alapul, az eredendő időbeliség módusában *bezárult* a jövőbe és a voltságba. A jelenvalólét elhatározottan éppen visszahozta magát a hanyatlásból, hogy annál tulajdonképpenibben legyen „jelenvaló” a feltárt szituáció megpillantásának „pillanatában”.

Az időbeliség lehetővé teszi az egzisztencia, a fakticitás és a hanyat-

lás egységét, és így konstituálja eredendően a gond-struktúra egész-voltát. A gond mozzanatai nem darabokként rakódnak egymásra, ahogy az időbeliség maga sem a jövő, a voltság és a jelen „időbeli” összeállása. Az időbeliség egyáltalán nem *létezőként* „van”. Nem „van”, hanem *időzik* [zeitigt sich]. De hogy miért nem kerülhetjük el mégsem, hogy azt mondjuk: „az időbeliség a gond értelmeként »van«”, „az időbeliség így vagy úgy »van« meghatározva”, ez csak a lét és az általában vett „van” tisztázott eszméjéből tehető érthetővé. Az időbeliség létrejön [zeitigt], mégpedig a maga lehetséges módjain. Ezek teszik lehetővé a jelenvalólét létmódjainak sokféleségét, elsősorban a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni egzisztencia alaplehetőségét.

A jövő, a voltság és a jelen az „önmagához”, a „valamire vissza” a „valamit utunkba kerülni engedés” fenomenális jellemzőit mutatja. A valamihez, valamire, valamihez kötött fenoménnek az időbeliséget mint tiszta *ἐκστατικόν*-t nyilvánítják ki. Az időbeliség az *eredendő magán- és magáértvalóan* „*magán-kívüli*”. Ezért a jövő, a voltság, a jelen jellemzett fenoménjeit az időbeliség *eksztázisainak* nevezzük. Az időbeliség nem már valami előzőleg létező, amely csak kilép *önmagából*, hanem lényege az *eksztázisok* egységében való időzés [Zeitigung]. A vulgáris megértéssel megközelíthető „idő” sajátossága többek közt éppen abban áll, hogy benne, mint egy tiszta, kezdet és vég nélküli most-sorban az eredendő időbeliség ekztatikus jellege nivellálódik. Ez a nivellálás azonban egzisztenciális értelme szerint egy meghatározott lehetséges időzésen alapul, amelynek megfelelően az említett „idő” mint nem-tulajdonképpeni időbeliség létrejön [zeitigt]. Ha ezért a jelenvalólét közönséges értelme által megközelíthető „idő” *nem* eredendőnek, inkább a tulajdonképpeni időbeliségből származónak bizonyul, akkor az a *potiori fit denominatio* tétel szerint jogos a most hozzáférhetővé tett *időbeliséget* *nevezni* *eredendő időnek*.

Az eksztázisok felsorolásakor mindig a jövőt neveztük meg az első helyen. Ezzel arra akarunk utalni, hogy a jövőnek az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség ekztatikus egységében elsőbbsége van, jóllehet az időbeliség nem eksztázisainak egymásrahalmazása és egymásrakövetkezése által keletkezik, hanem mindenkor ezeknek az egyformán-eredendőségében időzik. Ezen belül azonban az időzés módusai különbözőek. És a különbözőség abban rejlik, hogy az

időzés elsődlegesen a különböző eksztázisokból határozhatja meg önmagát. Az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség a tulajdonképpeni jövőből időzik, mégpedig úgy, hogy mint ami már eddig is jövőbeli volt, mindenekelőtt a jelent ébreszti fel. Az *eredendő és tulajdonképpeni időbeliség elsődleges fenoménje a jövő*. A jövő elsőbbsége maga is változhat a nem-tulajdonképpeni időbeliség módosult időzésének megfelelően, de még a származékos „időben” is láthatóvá válik.

A gond halálhoz viszonyuló lét. Az előrefutó elhatározottságot úgy határoztuk meg, mint a jelenvalólét teljes lehetetlenségének jellemzett lehetőségéhez viszonyuló tulajdonképpeni létet. Az ilyen végéhez viszonyuló létben a jelenvalólét tulajdonképpen egészen olyan létezőként egzisztál, mint amilyen a jelenvalólét „a halálba belevettként” lehet. A jelenvalólétnek nem vége van, amelyben egyszerűen csak megszűnnék, hanem *végesen egzisztál*. A tulajdonképpeni jövő, amely elsődlegesen *azt* az időbeliséget hozza létre [zeitigt], amely az előrefutó elhatározottság értelmét alkotja, ezzel magát is *mint végeset* leplezi le. Csakhogy a magam többé-már-nem-jelenvaló-léte ellenére „nem megy-e tovább az idő”? És nem rejlik-e még, nem történik-e még végtelenül sok minden „a jövőben”?

A kérdésekre igenlően kell válaszolnunk. Ennek ellenére nem mondanak ellent az eredendő időbeliség végességének, mert egyáltalában nem arra vonatkoznak. A kérdés nem az, hogy mi minden történhet még „a továbbhaladó időben”, és hogy „ebből az időből” miféle magamhoz-eljönni-engedés kerülhet az utunkba, hanem hogy ez a magamhoz-eljövés *maga mint ilyen* eredendően hogy van meghatározva. Végessége elsődlegesen nem megszűnést jelent, hanem magának az időzésnek a jellemvonása. Az eredendő és tulajdonképpeni jövő nem más, mint az „önmagához” eljövés, *önmagához*, amely mint a semmisség meghaladhatatlan lehetősége egzisztál. Az eredendő jövő eksztatikus karaktere éppen abban van, hogy lezárja a lenni-tudást, azaz maga lezárt, és mint ilyen, a semmisség elhatározott egzisztens megértését teszi lehetővé. Az eredendő és tulajdonképpeni önmagához-eljövés nem más, mint az egzisztálás értelme a legsajátabb semmisségben. Az időbeliség eredendő végességéről szóló tézis nem vitatja, hogy „az idő továbbhalad”, neki csupán az időbeliség eredendő fenomenális jellegét kell rögzítenie, ami a jelen-

valólét eredendő egzisztenciális kivetülésének kivetültjében mutatkozik meg.

Az a kísértés, hogy ne vegyük észre az eredendő és tulajdonképpeni jövő és ezzel az időbeliség végességét, illetőleg, hogy azt „a priori” lehetetlennek tartsuk, a vulgáris időmegértés állandó előtérbe nyomulásából származik. Ha ez a vulgáris időmegértés joggal a végtelen időt és csak ezt ismeri, akkor ezzel még nincsen bizonyítva, hogy ezt az időt és „végtelenségét” már meg is értette. Mit jelent ez: az idő „továbbhalad” és „múlik”? Egyáltalán mit jelent az, hogy az „időben”, és különösen, hogy a „jövőben” és a „jövőből”? Milyen értelemben végtelen „az idő”? Ha az eredendő idő végességével szembeni vulgáris ellenvetések megalapozottak kívánnak lenni, akkor ezeket a kérdéseket tisztázni kell. Ez a tisztázás azonban csak úgy hajtható végre, ha a végességet és a vég-telenséget illetően már megfelelően tudunk kérdezni. Ez a kérdésfeltevés viszont az idő eredendő fenomenjére vetett megértő pillantásból származik. A probléma nem így hangzik: *miként válik a „származékos” végtelen idő, „amelyben” a kéznéllevő keletkezik és elmúlik, eredendő véges időbeliséggé, hanem hogy miként származik a véges tulajdonképpeni időbeliségből a nem-tulajdonképpeni, s ez mint nem-tulajdonképpeni hogyan hoz létre a végesből egy vég-telen időt. Csak mert az eredendő idő véges, képes a „származékos” idő mint vég-telen időzni. A megértő megragadás rendjében az idő végessége csak akkor válik teljesen láthatóvá, ha a „vég-telen időt” kiemeltük, hogy szembeállítsuk vele.*

Az eredendő időbeliség eddigi analízisét a következő tézisekben foglalhatjuk össze: Az idő az időbeliség időzéseként eredendő, abban a minőségben, ahogy a gond-struktúra konstitúcióját lehetővé teszi. Az időbeliség lényegszerűen eksztatikus. Az időbeliség eredendően a jövőből időzik. Az eredendő idő véges.

Azonban a gond mint időbeliség interpretációja nem korlátozódhat az eddig biztosított szűkös alapokra, még ha az első lépéseket megtette is afelé, hogy megpillanthassuk a jelenvalólét eredendő tulajdonképpeni egészletét. A jelenvalólét eddig kimutatott alapszerkezetére vonatkozó megállapításainknak igazolniuk kell még azt a tézist, hogy e létező értelme az időbeliség.

66. §. *A jelenvalólét időbelisége és az egzisztenciális analízis eredendőbb megismétlésének ebből származó feladatai*

Az időbeliség feltárt fenoménje nemcsak konstitutív erejének távolabb tekintő igazolását követeli meg, hanem maga is csak ezáltal kerül a pillantásunk elé az időzés alaplehetőségeit illetően. Amikor az időbeliség alapján kimutatjuk a jelenvalólét létszerkezetének lehetőségét, ezt röviden, jóllehet csak ideiglenesen, „időbeli” interpretációnak nevezzük.

A következő feladat az, hogy a jelenvalólét tulajdonképpeni egészlenni-tudásának időbeli analízisen és a gond időbeliségének általános jellemzésén túl a jelenvalólét *nem-tulajdonképpeniségét* a maga specifikus időbeliségében tegyük láthatóvá. Az időbeliség először az előre-futó elhatározottságon mutatkozott meg. Ez a tulajdonképpeni módusza a feltárultságnak, amely többnyire megmarad az akárki hanyatló önértelmezésének *nem-tulajdonképpeniségében*. Az általában vett feltárultság időbeliségének jellemzése a közvetlenül gondoskodó világban-benne-létnek, és ezzel a jelenvalólét átlagos indifferenciájának időbeli megértéséhez vezet, amaz indifferenciához, ahonnan az egzisztenciális analitika eredetileg kiindult.¹ A jelenvalólét átlagos létmódját, amelyben az mindenekelőtt és többnyire megmarad, mindennapiságnak neveztük. A korábbi analízis megismétlése révén *a mindennapiságnak a maga időbeli értelmében* kell feltárulnia, hogy az időbeliségben rejlő problematika napvilágra kerüljön, és az előkészítő analízis látszólagos „magátólértetődősége” teljesen eltűnjék. Egyúttal a jelenvalólét alapszerkezetének lényegi struktúráján igazolni kell az időbeliséget. Ez azonban nem vezet ahhoz, hogy a végrehajtott analízist a bemutatott sorrendben külsőleges-sematikusan újra elvégezzük. Az időbeli analízis más irányú menetének világosabbá kell tennie a korábbi megfontolások összefüggését, és meg kell szüntetnie az esetlegességet és a látszólagos önkényességet. Ezen a módszertani szükségszerűségeken túl magában a fenoménben rejlő motívumok is érvényre jutnak azonban, ami a megismétlő analízis más tagolására kényszerít.

¹ Vö. 9. §. 61. o.

Annak a létezőnek az ontológiai struktúrája, amely mindenkor én *magam* vagyok, az egzisztencia önállóságában összpontosul. Mivel az Önmaga sem szubsztanciaként, sem szubjektumként nem ragadható meg, hanem az egzisztencián alapul, a nem-tulajdonképpen-i Önmaga, az Akárki analízise nem léphetett túl a jelenvalólét előkészítő interpretációjának határain.¹ Miután most az Önmagaságot *kifejezetten* a gond, és ezzel az időbeliség struktúrájába vettük vissza, az Önmaga-állandósága (önállóság) és az állandóan-nem-önmaga (önállótlanság) időbeli interpretációja maga is fontossá válik. Ezt külön is témává kell tennünk. De ez nemcsak az első igazi biztosítékot nyújtja a paralogizmusokkal és az általában vett én létére vonatkozó ontológiai inadekvát kérdésekkel szemben, hanem egyúttal, központi funkciójának megfelelően, eredendő bepillantást enged az időbeliség *időzésének struktúrájába*. Ez mint a jelenvalólét *történetisége* mutatkozik meg. Az a tétel, hogy a jelenvalólét történeti, egzisztenciál-ontológiai fundamentál-kijelentésként igazolódik. Ez a kijelentés nagyon távol van annak a ténynek a pusztán ontikus megállapításától, hogy a jelenvalólét egy „világtörténelemben” fordul elő. A jelenvalólét történetisége ugyanis egy lehetséges történelmi megértés alapja, amely a maga részéről magában hordozza a történelem mint tudomány külön kialakításának a lehetőségét.

A mindennapiság és a történetiség időbeli interpretációja megfelelő módon ráirányítja pillantásunkat az eredendő időre, és így őt magát mint a mindennapi időtapasztalat lehetőségének és szükségességének feltételét fedhetjük fel. A jelenvalólét mint olyan létező, amelynek létére megy ki a játék, elsődlegesen, kifejezetten vagy sem, de *önmagával törődik*. A gond mindenekelőtt és többnyire körültekintő gondoskodás. Önmagával törődve, a jelenvalólét „felemészti” [„verbraucht”] önmagát. Önmagát felemészítve, a jelenvalólétnek szüksége van [braucht] önmagára, azaz a maga idejére. És minthogy szüksége van az időre, számol vele. A körültekintően-számító gondoskodás tárja fel először az időt és vezet az időszámítás kialakításához. Az idővel való számolás a világban-benne-lét konstitutív mozanata. A körültekintés gondoskodó felfedése, számolva az idővel, az

¹ Vö. 25. skk. §. 139. skk. o.

időben engedi útjába kerülni a felfedett kézhezállót és kéznéllevőt. A világonbelüli létező ily módon „időben létező” lesz megközelíthető. A világonbelüli létező időmeghatározottságát *időbelüliségnek* [*Innerzeitigkeit*] nevezzük. A benne először ontikusan fellelt „idő” lesz a vulgáris és tradicionális időfogalom kialakításának bázisa. Az idő mint időbelüliség azonban az eredendő időbeliségnek egy lényegszerű időzésének módjából származik. Ez az eredet azt mondja, hogy az az idő, „amelyben” a kéznéllevő keletkezik és elmúlik, igazi időfenomén, nem pedig egy „kvalitatív időnek” térré való külsővé válása, ahogy azt *Bergson* ontológiailag teljesen meghatározatlan és ki nem elégítő időinterpretációja elhíttetni szeretné.

Csak a jelenvalólét időbeliségének mint mindennapiságnak, törénetiségnek és időbelüliségnek a kidolgozása enged kíméletlen betekintést a jelenvalólét eredendő ontológiájának *bonyodalmaiba*. Mint világban-benne-lét a jelenvalólét faktikusan a világonbelüli útjába kerülő létezővel együtt és ahhoz kötöttén egzisztál. A jelenvalólét léte ezért átfogó ontológiai áttekinthetőségre csak a nem-jelenvalólét-szerű létező tisztázott létének horizontján belül tesz szert, azaz egy olyan létezőnek a horizontján belül is, amely sem nem kézhezálló, sem nem kéznéllevő, hanem egyszerűen csak „fennáll”. Ahhoz azonban, hogy interpretálhassuk minden olyan létező létének a változatait, amelyről azt mondjuk, hogy *van*, előbb szükségünk van az általában vett lét kellőképpen megvilágított eszméjére. Amíg ezzel nem rendelkezünk, a jelenvalólét *megisméltő* időbeli analízise is hiányos és tisztázatlanságoktól terhelt marad, hogy a tárgyi nehézségekről most már túl sokat ne is beszéljünk. A jelenvalólét egzisztenciális-időbeli analízise a maga részéről egy újabb ismétlést kíván meg a létfogalom alapvető megvitatásának kereteiben.

NEGYEDIK FEJEZET
IDŐBELISÉG ÉS MINDENNAPISÁG

67. §. *A jelenvalólét egzisztenciális szerkezetének alapállaga
és időbeli interpretációjának előrajzolása*

Az előkészítő analízis¹ a fenomenének sokaságát tette megközelíthetővé, amelyet a fenomenológiai szemlélet akkor sem téveszthet szem elől, ha minden figyelmét a gond megalapozó struktúraegészére összpontosítja. A jelenvalólét szerkezetének *eredendő* egész-volta a maga *tagoltságában* ezt a sokféleséget a legkevésbé sem zárja ki, sőt éppenséggel megköveteli. A létszerkezet eredendősege nem azonos valamilyen végső építőelem egyszerűségével és egyszerűségével. A jelenvalólét létének ontológiai eredete nem „kevesebb”, mint ami belőle származik, hanem eleve erőteljesebb annál, s az ontológia területén minden „származás” degenerálódás. Az „eredethez” való ontológiai előnyomulás nem a „közönséges értelem” ontikus magátólértetődőségeihez jut el, hanem számára éppen minden magátólértetődőnek a kérdésessége válik nyilvánvalóvá.

Elegendő az előkészítő analízis stádiumaira utalnunk ahhoz, hogy az elemzés során nyert fenomeneket fenomenológiailag ismét láthatóvá tegyük. A gond körülhatárolása a feltárultság analíziséből adódott, a feltárultság pedig a „jelenvaló” létét konstituálja. E fenomen tisztázása jelentette a jelenvalólét alapszerkezetének, a világban-benne-létnek az ideiglenes interpretációját. Ennek jellemzésével kezdtük a vizsgálódást, hogy a jelenvalólét nem megfelelő, többnyire nem kifejezetten ontológiai előzetes meghatározásaival szemben kezdetől fogva biztosítsuk a kellő fenomenális horizontot. A világban-benne-létet mindenekelőtt a világ fenomenjének szempontjából jellemeztük. Éspedig a magyarázat a környezővilág-„ban” kézhezálló és kéznéllevő ontikus-ontologikus jellemzésétől lépett tovább a világkonbelüliség elhatárolásához, hogy ezen láthatóvá tegye az általában vett világiság fenomenjét. A világiság struktúrájáról, a jelentéssességről azonban az derült ki, hogy hozzá van kapcsolva ahhoz, amire a

¹ Vö. I. szakasz, 59–274. o.

feltárulkozáshoz lényegszerűen hozzátartozó megértés kivétel, a jelenvalólét lenni-tudásához, *aminek a kedvéért* a jelenvalólét egzisztál.

A mindennapi jelenvalólét időbeli interpretációjának azokkal a struktúrákkal kell kezdődnie, amelyekben a feltárultság konstituálódik. Ezek: a megértés, a diszpozíció, a hanyatlás és a beszéd. Az időbeliség időzésének az e fenoménekre való tekintettel kibontandó módusai biztosítják a talajt ahhoz, hogy a világban-benne-lét időbeliségét meghatározhassuk. Ez újból a világ fenomenójéhez vezet, és lehetővé teszi a világiség specifikus időbeli problematikájának körülhatárolását. Ezt a legközelebbi mindennapi világban-benne-lét, a hanyatló körülmények gondoskodás jellegzetességeinek kell igazolniuk. Ennek a gondoskodásnak az időbelisége lehetővé teszi, hogy a körültekintés odatekintő felfogássá és ezen alapuló teoretikus megismeréssé módosuljon. A világban-benne-lét ily módon megmutatózó időbeliségéről egyszersmind bebizonyosodik, hogy az a jelenvalólét specifikus térbeliségének fundamentuma. Meg kell mutatnunk az el-távolítás és az irányultság időbeli konstitúcióját. Az analízis egésze leleplezi az időbeliségnek egy olyan időzés-lehetőségét, amelyen a jelenvalólét nem-tulajdonképpenisége ontológiailag alapul, és elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy hogyan kell értenünk a mindennapiság időbeli jellegét, az eddig állandóan használt „mindenekelőtt és többnyire” időbeli értelmét. Ennek a problémának a rögzítése érthetővé teszi, hogy a fenomen eddigi tisztázása miért és mennyiben nem kielégítő.

A jelen fejezet ezek szerint a következőképpen tagolódik: az általában vett feltárultság időbelisége (68. §); a világban-benne-lét időbelisége és a transzcendencia problémája (69. §); a jelenvalólét-szerű térbeliség időbelisége (70. §); a jelenvalólét mindennapiságának időbeli értelme (71. §).

68. §. Az általában vett feltárultság időbelisége

Az időbeli értelme szempontjából jellemzett elhatározottság a jelenvalólét tulajdonképpeni feltárultságát reprezentálja. Ez oly módon konstituál egy létezőt, hogy az egzisztálván maga lehet a saját „jelenvalósága”. A gondot, időbeli értelmét tekintve, még csak alapvonása-

iban jellemeztük. Konkrét időbeli konstitúciójának felmutatása azt jelenti, hogy struktúramozzanatait, azaz a megértést, a diszpozíciót, a hanyatlást és a beszédet időbelileg külön-külön interpretáljuk. Minden megértésnek van hangulata. Minden diszpozíció megértő. A diszpozicionális megértésnek hanyatlásjellege van. A hanyatlóan hangolt megértés a beszédbeli érthetőségére való tekintettel artikulálódik. A nevezett fenomének mindenkori időbeli konstitúciója mindig arra az egy időbeliségre vezet vissza, amely a megértés, a diszpozíció, a hanyatlás és a beszéd lehetséges struktúraegységéért kezekszik.

a) *A megértés időbelisége*¹

A megértés terminussal egy fundamentális egzisztenciálét jelölünk; nem a *megismerésnek* egy meghatározott *módját*, amely különbözik mondjuk a magyarázattól és a fogalmi megragadástól, sem a tematikus megragadás értelmében vett megismerést általában. A megértés valójában a jelenvalóság létét konstituálja, és pedig oly módon, hogy egy jelenvalólét a megértés alapján egzisztálva kialakíthatja a látás, a körbetekintés, a csak-odanézés különböző lehetőségeit. A meg-nem-értett megértő felfedéseként minden magyarázat a jelenvalólét elsődleges megértésében gyökerezik.

A megértés eredendően egzisztenciálisan felfogva ezt jelenti: *kivetülön viszonyulni ahhoz a lenni-tudáshoz, amelynek kedvéért a jelenvalólét mindenkor egzisztál.* A megértés oly módon tárja fel saját lenni-tudását, hogy a jelenvalólét megértve valamiképpen mindig tudja, hogy mi is vele a helyzet. Ez a „tudás” azonban nem egy tény felfedettséget jelent, hanem azt, hogy egy egzisztens lehetőségben tartózkodunk. Az erre vonatkozó nem-tudás nem a megértés elmaradásában áll, hanem a lenni-tudás kivetültsége deficiens módusának kell tekintetünk. Az egzisztencia kérdéses lehet. Ahhoz, hogy a „kérdéssététel” lehetséges legyen, feltárultságra van szükség. Egy egzisztens lehetőségben való kivetülő önmegértés alapja a jövő, ön-maga-felé jövés a mindenkori lehetőségből, amelyként a jelenvalólét mindig

¹ Vö. 31. §, 171. skk. o.

egzisztál. A jövő ontológiailag lehetővé tesz egy létezőt, amely úgy van, hogy megértően lenni-tudásában egzisztál. Az alapjaiban jövőbeli kivetítés elsődlegesen nem a kivetült lehetőséget ragadja meg tematikusan egy vélekedésben, hanem a lehetőségbe mint lehetőségbe veti bele magát. A jelenvalólét megértően mindig úgy *van*, ahogy lenni tud. Eredendő és tulajdonképpeni egzisztálásként az elhatározottság adódott. Mindenekelőtt és többnyire persze a jelenvalólét határozatlan, azaz el van zárva legsajátabb lenni-tudásától, amelybe mindig csak elszigeteltként hozhatja magát. Ebben a következő rejlik: az időbeliség nem mindig a tulajdonképpeni jövőből időzik. Ez a nem-állandóság nem azt jelenti azonban, hogy az időbeliségből a jövő némelykor hiányoznék, hanem azt, hogy a jövő időzése variálódhat.

A tulajdonképpeni jövő terminológiai megnevezésére az *előrefutás* kifejezést használjuk. A kifejezés arra utal, hogy a jelenvalólét tulajdonképpeni módon egzisztálva önmagát mint legsajátabb lenni-tudását engedi eljönni önmagához, hogy a jövőnek először nem egy jelenből, hanem a nem-tulajdonképpeni jövőből kell magát elnyernie. A jövő formális-indifferens terminusa a gond első struktúramozzanatának, az *önmagát-előzésnek* a megjelölésében áll. A jelenvalólét faktikusan állandóan önmaga-előzően van, de egzisztens lehetősége szerint nem-állandóan előrefutón.

Hogyan kell ezzel szemben nem-tulajdonképpeni jövőt elkülönítenünk? Amiként a tulajdonképpeni jövő az elhatározottságban leleződhet le, úgy a nem-tulajdonképpeni jövőnek ez az eksztatikus módusza csak a mindennapi gondoskodó, nem-tulajdonképpeni megértéstől a maga egzisztenciális-időbeli értelméhez való ontológiai visszafordulásban. A jelenvalólét mint gond lényegszerűen önmagát-előző. Mindenekelőtt és többnyire a gondoskodó világban benne-lét abból érti meg magát, *amiről* gondoskodik. A nem-tulajdonképpeni *megértés* arra vetül ki, amiről a mindennapi foglalatoskodás ügyleteinek során gondoskodhatunk, ami annak során teendő, sürgős, elkerülhetetlen. Csakhogy az, amiről gondoskodtunk, az a gondban lévő lenni-tudás kedvéért olyan, amilyen. Ez a lenni-tudás a jelenvalólétet a gondoskodás tárgyához kötött gondoskodó létben engedi eljönni önmagához. A jelenvalólét elsődlegesen nem legsajátabb, vonatkozás nélküli lenni-tudásában jön el önmagához, hanem

gondoskodón *abból kiindulva vár önmagára, amit gondoskodásának tárgya nyújt vagy éppenséggel nem nyújt.* Gondoskodása tárgya felől jön el a jelenvalólét önmagához. A nem-tulajdonképpeni jövőnek *várás-jellege [Gewärtigen]* van. Amikor az akárki-önmag gondoskodón megérti önmagát, abból indul ki, amivel az ember foglalatatoskodik; az ilyen önmegértés lehetőségének „alapja” a jövő eksztatikus módusza. A faktikus jelenvalólét *csak azért várhat el* valamit és várakozhat valamire, mert lenni-tudását gondoskodása tárgyától *várja.* A várásnak eleve már fel kellett tárnia azt a horizontot és kört, amelyből valami elvárható. *Az elvárás a jövőnek a várásból levezetett módusza, amely jövő tulajdonképpen előrefutásként időzik.* Ezért az előrefutásban a halálhoz viszonyuló eredendőbb lét rejlik, mint a halál gondoskodással eltöltött kivárásában.

A megértés mint egzisztálás a lenni-tudásban *elsődlegesen* jövőbeli, bárhogyan legyen is a lenni-tudás kivetítve. De nem időzne, ha nem lenne időbeli, azaz a voltság és a jelen által egyaránt eredendően meghatározott. Az a mód, ahogyan az utoljára megnevezett eksztázis részt vesz a nem-tulajdonképpeni megértés konstitúciójában is, nagy vonalakban már érthetővé vált. A mindennapi gondoskodás abból a lenni-tudásból érti meg magát, amellyel a gondoskodásának mindenkor tárgyával kapcsolatos lehetséges sikerekből és kudarcokból eredendően szembesül. A nem-tulajdonképpeni jövőnek, a várásnak a gondoskodása tárgyhöz *kötött* egyfajta saját lét felel meg. Ennek a vártra-irányulásnak [Gegen-wart] az eksztatikus módusza akkor lepleződik le, ha összevetjük őt ugyanezzel az eksztázissal a tulajdonképpeni időbeliség módusában. Az elhatározottság előrefutásához hozzátartozik egyfajta jelen, amelynek megfelelően valamely elhatározás a szituációt feltárja. Az elhatározottságban nemcsak hogy visszahozzuk a jelent gondoskodásunk legközelebbi tárgyában való szétszórtságából, hanem egyben a jövőben és a voltságban tartjuk. A tulajdonképpeni időbeliségben tartott, ily módon *tulajdonképpeni jelen* nevezzük *pillanatnak.* Ezt a terminust, aktív értelemben, eksztázisként kell felfognunk. A pillanat a jelenvalólét elhatározott, de az elhatározottságban *megtartott* elmozdulását jelenti ahhoz, ami a szituációban mint gondoskodása tárgyát jelentő lehetőség, körülmény kerül az útjába. A pillanat fenoménjét *alapvetően nem lehet a most-ból megvilágítani.* A most olyan időbeli fenomén, amely az időhöz mint

időnbélüliséghez tartozik hozzá: az a most, „amelyben” valami keletkezik, elmúlik vagy kéznél van. „A pillanatban” semmi sem adódhat elő, ezzel szemben csak a tulajdonképpeni vártra-irányulás (jelen) engedi *utunkba kerülni* azt, ami kézhezállóként vagy kéznél levőként „valamely időben” lehet.¹

A pillanattal mint tulajdonképpeni jelennel ellentétben a nem-tulajdonképpeni *meg-jelenítésnek* [*Gegenwärtigen*] nevezzük. Formálisan érte minden jelen meg-jelenítő, de nem mindegyik „pillanatszerű”. Ha a meg-jelenítés kifejezést minden megszorítás nélkül használjuk, akkor a nem-tulajdonképpeni, pillanatnélküli-határozatlan meg-jelenítést értjük rajta. A meg-jelenítés csak a gondoskodásunk tárgyát alkotó „világra” hanyatlás időbeli interpretációjából lesz érthetővé, amely hanyatlás egzisztenciális értelme a meg-jelenítésben van. Ha azonban a nem-tulajdonképpeni megértés a lenni-tudást gondoskodásunk lehetséges tárgyából kiindulva vetíti ki, ez azt jelenti, hogy a meg-jelenítésből időzik. A pillanat ellenben, megfordítva, a tulajdonképpeni jövőből időzik.

A nem-tulajdonképpeni megértés meg-jelenítő várasként időzik, amelynek eksztatikus egységéhez egy megfelelő *voltásnak* kell hozzátartoznia. Az előrefutó elhatározottság tulajdonképpeni önmagához-eljövetele egyszersmind visszajövetel a maga egyediségébe vetett legsajátabb Önmagunkhoz. Ez az eksztázis teszi lehetővé, hogy a jelenvaló lét elhatározottan vállalhatja azt a létezőt, ami már ő maga. Az előrefutásban a jelenvaló lét *ismét* [*wieder*] legsajátabb lenni-tudása *elé hozza* (ismétli) magát [*holt sich vor*]. A tulajdonképpeni volt-létet nevezzük *ismétlésnek* [*Wiederholung*]. A gondoskodás megjelentett

¹ S. Kierkegaard látott a legmélyebben bele a pillanat *egzisztens* fenoménjébe, ami nem jelenti egyben azt is, hogy ennek megfelelően az egzisztenciális interpretáció is sikertült volna neki. Foglya marad a vulgáris időfogalomnak, és a pillanatot a most és az örökkévalóság segítségével határozza meg. Amikor Kierkegaard az „időbeliségről” beszél, akkor az ember „időben-benne-létét” érti ezen. Az idő mint időnbélüliség csak a mostot ismeri, és sohasem a pillanatot. Ha azonban egzisztensen tapasztaljuk a pillanatot, akkor jóllehet egzisztenciálisan ki nem fejeztett, de már egy eredendőbb időbeliséget előfeltételezünk. A „pillanatot” illetően vö. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. változatlan kiadás, 1925. 108. skk. o., ezen belül „Referat Kierkegaards”, 419–432. o.

tárgyából alkotott lehetőségekre való nem-tulajdonképpeni önkivetülés csak úgy lehetséges, hogy a jelenvalólét *elfelejtette* magát a maga legsajátabb *belevetett* lenni-tudásában. Ez a felejtés nem semmi, vagy pusztán az emlékezet hiánya, hanem a voltságnak egy saját „pozitív” eksztatikus módusza. A felejtés eksztázisára (elmozdulására) az jellemző, hogy önmagától elzárkózva elfordul legsajátabb voltja *elől*, mégpedig úgy, hogy ez az előle elfordulás eksztatikusan elzárja a mi-elől-t, s ezzel együtt önmagát. A *felejtés* mint nem-tulajdonképpeni voltság ezzel a belevetett, saját *létre* vonatkozik; annak a létmódnak azt időbeli értelme, amelynek megfelelően én mindenekelőtt és többnyire *volt-vagyok*. És csak ennek a felejtésnek az alapján képes a gondoskodó, váró meg-jelenítés *megtartani* valamit, éspedig a nem-jelenvalólétszerű, környezővilágian utunkba kerülő létezőt. Ennek a megtartásnak megfelel egy meg nem tartás, ami nem más, mint a származékos értelemben vett „felejtés”.

Ahogy az elvárás csak a várás alapján lehetséges, úgy az *emlékezés* is csak a felejtés alapján, *nem pedig megfordítva*; mert a voltság a felejtés módusában „tárja fel” elsődlegesen azt a horizontot, amelyen belül a gondoskodás tárgyának külsőlegességébe belevesztett jelenvalólét emlékezni képes. A *felejtőn-meg-jelenítő várás* külön eksztatikus egység, amelynek megfelelően időzik a nem-tulajdonképpeni megértés időbeliségére való tekintettel. Ezeknek az eksztázisoknak az egysége elzárja a tulajdonképpeni lenni-tudást, s így a határozatlanság lehetőségének egzisztenciális feltétele. Jóllehet a nem-tulajdonképpeni, gondoskodó megértés a gondoskodás tárgyának meg-jelenítéséből határozódik meg, a megértés időzése elsődlegesen mégis a jövőben megy végbe.

b) A diszpozíció időbelisége¹

A megértés sohasem szabadon lebegő, hanem mindig diszpozicionális. A jelenvalóságot minden esetben éppoly eredendően a hangulat tárja fel, illetve zárja el. A hangoltság a jelenvalólétet belevetettséggel szembesíti, úgy azonban, hogy azt mint olyat éppenséggel nem

¹ Vö. 29. §. 162. skk. o.

ismeri fel, de abban ahogy „érzi magát”, a belevetettség mégis sokkal eredendőbben feltárul. A belevetett-lét egzisztenciálisan azt jelenti: így vagy úgy vagyunk diszponálva. A diszpozíció ezért a belevetettségén alapul. A hangulat azt a módot reprezentálja, amelyben én mindenkor elsődlegesen a belevetett létező vagyok. Miként tehető láthatóvá a hangoltság időbeli konstitúciója? Hogyan lesz láthatóvá a mindenkori időbeliség eksztatikus egységéből a diszpozíció és a megértés közötti egzisztenciális összefüggés?

A hangulat oly módon tár fel, hogy odafordulunk saját jelenvaló-létünkhez, vagy elfordulunk tőle. A saját belevetettségünk hogy-jával való *szembesülés* – akár tulajdonképpen módon leleplezően, akár nem-tulajdonképpenien elleplezően – egzisztenciálisan csak akkor lehetséges, ha a jelenvalólét léte értelme szerint állandóan voltként *van*. A voltságot nem az hozza létre, hogy szembesülünk azzal a belevetett létezővel, amely mi vagyunk, hanem csak a voltság eksztázisa teszi lehetővé a magára-találást [Sich-finden] a magunkat-valahogyan-érzés [Sich-befinden] módján. A megértés elsődlegesen a jövőn alapul, a *diszpozíció* [Befindlichkeit] ezzel szemben *elsődlegesen* a voltságban időzik. A hangulat időzik, azaz specifikus eksztázisa egy jövőhöz és jelenhez tartozik, persze úgy, hogy a voltság módosítja az egyaránt eredendő eksztázisokat.

Hangsúlyoztuk, hogy bár a hangulatok ontikusan ismertek, eredendő egzisztenciális funkciójukban mégsem felismertek. Továtűnő élményeknek számítanak, amelyek „színezik” a „lelki állapot” egészét. Ami a megfigyelés számára tovatűnő felbukkanás- és eltűnés-jellegű, az az egzisztencia eredendő állandóságához tartozik. De hát mi közük van a hangulatoknak az „időhöz”? Hogy ezek az „élmények” jönnek és mennek, „az időben” zajlanak – triviális megállapítás; hát hogyne, még hozzá ontikus-pszichológiai megállapítás. A feladat azonban az, hogy a hangoltság ontológiai struktúráját mutassuk fel annak egzisztenciális-időbeli konstitúciójában. S először csak arról lehet szó, hogy egyáltalán a hangulat időbeliségét egyszer már végre láthatóvá tegyük. Az a tézis, hogy „a diszpozíció elsődlegesen a voltságon alapul”, annyit tesz: a hangulat egzisztenciális alapjellege nem más, mint *visszavétel valamire*. Nem ez hozza létre a voltságot, hanem a diszpozíció az egzisztenciális analízis számára a voltság egy-egy módusát nyilvánítja meg. Ezért a diszpozíció időbeli inter-

pretációjának nem lehet az a célja, hogy a hangulatokat az időbeliségből dedukálja és az időzés tiszta fenoménjeiben feloldja. Arról van szó csupán, hogy bebizonyítsuk: a hangulatok *egyedül az időbeliség alapján lehetnek* azok, amik, és amit egzisztensen „jelentenek”. Az időbeli interpretáció a félelem és szorongás fenoménjeire korlátozódik, amelyeknek előkészítő analízisét már elvégeztük.

Az analízist a *félelem*¹ időbeliségének felmutatásával kezdjük. Ezt nem-tulajdonképpen diszpozícióként jellemeztük. Mennyiben a voltság az az egzisztenciális értelem, amely a félelmet lehetővé teszi? Ennek az eksztázisnak melyik módusza jellemzi a félelem specifikus időbeliségét? A félelem nem más, mint félés valami fenyegetőtől, amely a jelenvalólét faktikus lenni-tudására ártalmasan, a gondoskodás tárgyát alkotó kézhezálló és kéznéllevő körében a leírt módon közeledik. A félés a mindennapi körületekintés módján valami fenyegetőt tár fel. Egy csupán szemlélő szubjektum sohase lenne képes ilyesmit felfedni. De nem önmagához-eljőnni engedés-e a valamitől való félésnek ez a feltárása? Vajon nem joggal határozták-e meg a félelmet úgy, mint egy eljövendő rosszra (malum futurum) való várakozást? Vajon a félelem elsődleges időbeli értelme nem a jövő-e, azaz minden inkább, mint a voltság? Vitathatatlan, hogy a félés nemcsak az „időben” majd még csak elérkező értelmében vett „jövőbelire” vonatkozik, hanem ez a vonatkozása maga is jövőbeli, eredendő időbeli értelemben. A *várás* nyilvánvalóan hozzátartozik a félelem egzisztenciális időbeli konstitúciójához. Ez azonban mindenekelőtt csak azt jelenti, hogy a félelem időbelisége *nem-tulajdonképpen*. Vajon a valamitől való félés csupán egy eljövendő fenyegetőre való várakozás? Egy eljövendő fenyegetőre való várakozásnak nem kell eleve félelemnek lennie, sőt oly kevésbé az, hogy belőle éppen a félelem specifikus hangulatjellege hiányzik. Ez a hangulatjelleg abban rejlik, hogy a félelemben rejlő várás engedi, hogy a fenyegető *visszajöjjön* a faktikusan gondoskodó lenni-tudáshoz. A fenyegető csak úgy várható *vissza* ahhoz a létezőhöz, amely én vagyok, és így a jelenvalólét csak úgy lehet fenyegetett, ha a „vissza” mihez-je eksztatikusan már egyáltalában nyitott. Az, hogy a félő várás „magát”

¹ Vö. 30. §. 169. skk. o.

félti, azaz hogy a valamitől való félés mindig féltése valaminek – ebben rejlik a félelem hangulat- és *affektus*karaktere. A félelem egzisztenciális-időbeli értelmét az önfelejtés konstituálja: saját faktikus lenni-tudásunk elől való megzavarodott elfordulás, ahogy a fenyegetett világban-benne-lét a kézhezállóról gondoskodik. *Arisztotelész* joggal határozza meg a félelmet mint λύπη τις ἢ παραχή, mint nyomasztó állapotot, illetve zavarodottságot.¹ A nyomasztó állapot visszakényszeríti a jelenvalólétet belevetettségébe, úgy azonban, hogy ez a belevetettség éppen elzárul előle. A zavarodottság felejtésen alapul. A faktikus, elhatározott lenni-tudás előli, felejtő elfordulás a megmenekülés és kitérés azon lehetőségeihez igazodik, melyeket előzőleg körültekintően már felfedett. Az önmagát féltő gondoskodás, minthogy elfelejtí önmagát és ezért semmifajta *meghatározott* lehetőséget nem *ragad meg*, az egyik lehetőségtől a másikhoz ugrik. Minden „lehetséges” lehetőség felkínálkozik, vagyis a lehetetlenek is. Az, aki fél, egyiküknél sem áll meg, a „környező világ” nem tűnik el, hanem úgy kerül a félő útjába, hogy az többé már nem ismeri ki magát benne. A félelemben való belefeledkezéshez hozzátartozik a legközelebbi-legjobbna az az *összezavarodott meg-jelenítése*. Ismeretes, hogy például az égő ház lakói gyakorta a legfelelősebbet, a legközelebbi kézhezállót „mentik”. A lebegő lehetőségek zűrzavarának belefeledkező meg-jelenítése teszi lehetővé azt a zavarodottságot, amely a félelem hangulatjellegét alkotja. A zavarodottsághoz tartozó felejtés a várast is módosítja, és olyan nyomott, illetőleg zavarodott várassá teszi, amely különbözik a pusztá várakozástól.

Az a specifikus eksztatikus egység, amely a magaféltést egzisztenciálisan lehetővé teszi, elsődlegesen a jellemzett felejtésből időzik, amely a voltság módusaként a hozzátartozó jelent és jövőt módosítja időzésükben. A félelem időbelisége várón-meg-jelenítő felejtés. A félelem közönséges értelmezése a világonbelüli útjába kerülőre – mint a félelem mitől-jére – való orientálódása következtében mindenekelőtt az „eljövendő rosszat” keresi, és ennek megfelelően az ehhez való viszonyt várakozásként határozza meg. Ami még ezenfelül a fenoménhez tartozik, az az „öröm vagy örömtelenség érzése”.

¹ Vö. *Rétorika* B 5, 1382 a 21. Magyar fordításban: fájdalom és aggodalom.

Hogyan viszonyul a félelem időbeliségéhez a *szorongásé*? Ezt a fenomént alapdiszpozíciónak neveztük.¹ A jelenvalólétet szembesíti legsajátabb belevetett-létével, és leleplezi a mindennapi otthonos világban-benne-lét hátborzongató idegenségét. A szorongást, akár csak a félelmet, formálisan a szorongás *mitől*-je és *miért*-je határozza meg. Az elemzés azonban megmutatta, hogy ez a két fenomén fedi egymást. Ez nem jelentheti azt, hogy a *mitől* és a *miért* strukturális jellemzői összeolvadnak, mintha a szorongás sem valamitől, sem valamiért nem szorongana. Az, hogy a *mitől* és a *miért* fedi egymást, úgy értendő, hogy az őket betöltő létező ugyanaz, nevezetesen a jelenvalólét. Különösen a szorongás *mitől*-jére érvényes, hogy nem mint a gondoskodás meghatározott tárgya fordul elő; a fenyegetés nem a kézhezállótól és kéznéllevőtől jön, hanem éppen ellenkezőleg, annak az eredménye, hogy a kézhezálló és a kéznéllevő már abszolút semmit sem „mond” nekünk. A környező-világbeli létezőnek többé nincs rendeltetése. A világ, amelyben egzisztálok, jelentéktelenségbe-jelentéstelenségbe süllyedt, és az így feltárult világ csak rendeltetés nélküli létezőt tud hozzáférhetővé tenni. A világ semmije, amitől a szorongás szorong, nem jelenti azt, hogy a szorongásban mintegy a világonbelüli kéznéllevő jelen-nem-létét tapasztalnánk. Éppenséggel utunkba kell kerülnie, hogy azután *egyáltalán ne* tartozzon hozzá rendeltetés, és hogy a maga üres könyörtelenségében mutakozhassék meg. Ebben azonban benne rejlik, hogy a gondoskodó várás semmit sem talál, amiből megérthetné magát, a világ semmijébe nyúl bele; a szorongás viszont a világba ütköző megértést a világban-benne-léttel mint olyannal szembesíti; a szorongásnak ez a *mitől*-je azonban egyszersmind a *miért*-je is. A valamitől való szorongás sem az elvárás, sem általában a várás jellegével nem rendelkezik. Mégis a szorongás *mitől*-je már „jelen van” [„da”], maga a jelenvalólét. Vajon akkor a szorongást nem a jövő konstituálja-e? De, csakhogy nem a várás nem-tulajdonképpen a jövője.

A világnak a szorongásban feltárult jelentéktelensége-jelentéstelensége leleplezi a gondoskodás lehetséges tárgyának semmisségét, azaz annak lehetetlenségét, hogy az egzisztenciának egy elsődlegesen

¹ Vö. 40. §. 217. skk. o.

a gondoskodás tárgyából származó lenni-tudására vetítjük ki magunkat. Ennek a lehetetlenségnek a leleplezése azonban azt jelenti, hogy engedjük felvillanni egy tulajdonképpeni lenni-tudás lehetőségét. Milyen időbeli értelme van ennek a leleplezésnek? A szorongás a hátorzongató idegenségbe belevetett pusztá jelenvalólétért szorong. Visszavisz a legsajátabb, elszigetelt belevettség pusztá tényéhez [Daß]. Ennek a visszavitelnek nem a kitérő felejtés a jellemzője, de nem is az emlékezés. Éppily kevésbé rejlik a szorongásban már az egzisztenciának az elhatározásban történő ismételt vállalása. Viszont a szorongás nagyon is visszavisz a belevettséghez mint *lehetséges megismételhetőhöz*. És ilyenképpen leplezi le egy tulajdonképpeni lenni-tudás lehetőségét is – azét a lenni-tudását, amelynek az ismétlésben mint jövőbelinek vissza kell jönnie a belevetett jelenvalósághoz. Az isméttelhetőséggel való szembesítés a szorongás diszpozícióját konstituáló *voltság specifikus eksztatikus módusza*.

A félelmet konstituáló felejtés összezavar, és előidézi, hogy a jelenvalólét a meg-nem-ragadott „világi” lehetőségek között erre-arra hanyódjék. Szemben ezzel az állhatatlan meg-jelenítéssel, a szorongás jelene *megmarad* annál, hogy magunkat visszavisszük a legsajátabb belevettséghez. A szorongás, egzisztenciális értelme szerint, nem veszhet bele a gondoskodás valamilyen lehetséges tárgyába. Ha egy hasonló diszpozícióban valami ilyesmi történik, akkor félelemről van szó, amelyet a mindennapi értelem összekever a szorongással. Jóllehet a szorongás jelene *megmarad*, a szorongásnak még sincs az elhatározásban időző pillanatjellege. A szorongás csak egy *lehetséges* elhatározás hangulatába visz. A szorongás jelene *készenlétben* tartja a pillanatot olyanként, ami ő maga, s amilyen csak ő lehet.

A szorongás hangulatát kitüntető erőteljesség lehetősége a szorongás sajátos időbeliségében mutatkozik meg, nevezetesen abban, hogy a szorongás eredendően a voltságon alapul, a jövő és a jelen pedig csak belőle időzik. A szorongásban a jelenvalólét teljesen vissza van véve a maga pusztá hátorzongató otthontalanságába, amely őt teljesen fogva tartja. Ez a fogvatartás azonban nemcsak visszaveszi a jelenvalólétet „világi” lehetőségeiből, hanem egyszersmind *megadja* neki a *tulajdonképpeni* lenni-tudás lehetőségét.

A két hangulat, a félelem és a szorongás azonban nemcsak hogy nem „fordul elő” elszigetelten az „élményfolyamban”, hanem min-

den esetben meg-határoz (hangol) [be-stimmen] egy megértést, illetve önmagát egy megértésből határozza meg. Félelemre a gondoskodásunk tárgyát alkotó környező-világbeli létező indít. Ezzel szemben a szorongás magából a jelenvalólétből származik. A félelem a világonbelüliből támad ránk. A szorongás viszont a világban-benne-létből mint halálhoz viszonyuló belevetett létből ered. A szorongásnak ez a jelenvalólétből való „kiemelkedése” [„Aufsteigen”] időbeli-en értve a következőt jelenti: a szorongás jövője és jelene az ismételhetőséghez való visszavitel értelmében vett eredendő voltságból időzik. A szorongás azonban tulajdonképpen módon csak egy elhatározott jelenvalólétben alakulhat ki [aufsteigen]. Az, aki elhatározott, nem ismer félelmet, ezzel szemben a szorongás lehetőségét éppen hogy nagyon is érti, mint olyan hangulat lehetőségét, amely nem gátolja és zavarja össze. A szorongás megszabadít a „semmis” lehetőségektől, és szabaddá tesz a tulajdonképpeniekre.

Jóllehet a diszpozíció mindkét módusza – a félelem és a szorongás – elsődlegesen valamilyen *voltságon* alapul, eredetük a gond egészen belül mindenkori saját időzésükre tekintettel mégis különbözik. A szorongás az elhatározottság *jövőjéből* származik, a félelem az elveszett jelenből, amely félőn féli a félelmet, hogy azután éppen ezáltal zuhanjon csak bele igazán.

De vajon nem lehetséges-e, hogy a hangulatok időbeliségéről szóló tézis csak a kiválasztott fenomének analízisére érvényes? Hogyan találhatnánk időbeli értelmet abban az unott hangulatnélküliségben, amely a „szürke mindennapokat” átjárja? És miként áll a dolog az olyan hangulatok és affektusok időbeliségével, mint amilyen a remény, az öröm, a lelkesedés, a derű? Hogy nemcsak a félelem és a szorongás alapul egzisztenciálisan a voltságon, hanem más hangulatok is, az világossá lesz, mihelyt olyan fenoméneket nevezünk meg, mint az unalom, szomorúság, búskomorság, kétségbeesés. Persze interpretációjukat a jelenvalólét kidolgozott egzisztenciális analitikájának szélesebb bázisára kell helyezni. De egy olyan fenomént is, mint amilyen a remény, amelyről úgy tűnik, hogy teljesen a jövőn alapul, a félelemhez hasonló módon kell elemeznünk. A reményt, eltérően a félelemtől, amely egy malum futurumra vonatkozik, úgy jellemezték, mint egy bonum futurumra való várakozást. A fenomén struktúrája szempontjából azonban nem annyira annak „jövőbeli”

jellege a döntő, *amire* a remény vonatkozik, hanem inkább *magának a reménykedésnek* az egzisztenciális értelme. A hangulatjelleg itt is elsődlegesen a reménykedésben mint *maga-száma-remélésben* rejlik. A reménykedő magát is mintegy beleviszi a reménybe, és találkozni akar a remélttel. Ez azonban előfeltételezi, hogy már elnyerte-magát. Hogy a remény, szemben a leverő aggodalommal, *megkönnyebbülést hoz*, csak annyit mond, hogy ez a diszpozíció is terhekre vonatkozik a volt-lét módusában. Az emelkedett, pontosabban felemelő hangulat ontológiaiilag csak a jelenvalólétnek önmaga belevetett alapjára való eksztatikus-időbeli vonatkozásában lehetséges.

Végül pedig a közöny unott hangulatnélkülisége, amely semmihez sem ragaszkodik és semmire sem törekszik, annak engedi át magát, amit éppen a nap hoz, emellett mégis bizonyos módon mindent magával ragad, a *legerőteljesebben* demonstrálja a *felejtés* hatalmát a legközelebbi gondoskodás mindennapi hangulataiban. A pusztá eldegélés, amely mindent „meghagy” olyannak, amilyen, azon alapul, hogy felejtőn átengedjük magunkat a belevetettségnek. A nem-tulajdonképeni voltság eksztatikus értelmével rendelkezik. A közöm-bösség, amely együttjárhat az eszeveszett ügybuzgalommal, élesen elválasztandó a higgadtságtól. Ez a hangulat az elhatározottságból ered, amely pillanatszerű a halálhoz való előrefutásban feltárt egészlenni-tudás lehetséges szituációinak tekintetében.

Csak olyan létező afficiálható, amely létértelme szerint diszpozicionált, azaz egzisztálva már mindenkor voltként van, és a voltság állandó módusában egzisztál. Az affekció ontológiaiilag előfeltételezi a meg-jelenítést, mégpedig úgy, hogy benne a jelenvalólét önmagára mint voltra vihető vissza. Az, hogy egy csupán élőben hogyan kell körülhatárolni ontológiaiilag az érzékek *ingerlését és megérintését*, hogy például egyáltalán az állatok léte hogyan és hol konstituálódik az „idő” által, az külön probléma.

c) *A hanyatlás¹ időbelisége*

A megértés és a diszpozíció időbeli interpretációja nemcsak a tárgyalt fenomen szempontjából mindenkor *elsődleges* eksztázisra bukkant, hanem egyszersmind mindig az *egész* időbeliségre. Ahogy a jövő elsődlegesen a megértést, a voltság pedig a hangulatot teszi lehetővé, úgy a gond harmadik struktúramozzanatának, *a hanyatlásnak* a jelenben van az egzisztenciális értelme. A hanyatlás előkészítő analízise a fecsegés, a kíváncsiság és a kétértelműség interpretációjával kezdődött.² A hanyatlás időbeli analízisének ugyanez a menete. A vizsgálódást mégis a kíváncsiság szemügyrevételére korlátozzuk, mert azon látható a legkönnyebben a hanyatlás specifikus időbelisége. A fecsegés és a kétértelműség analízise ezzel szemben már a beszéd és a magyarázás (az értelmezés) időbeli konstitúciójának tisztázását előfeltételezi.

A *kíváncsiság* a jelenvalólét egyik kitüntetett létrendenciája, amelynek megfelelően a jelenvalólét arról gondoskodik, hogy látni tudjon.³ A „látást” ugyanúgy nem korlátozzuk a „testi szemünkkel” való felfogásra, mint a tekintet fogalmát. A felfogás a szó tágabb értelmében a kézhezállót és a kéznéllevőt önmagában, kinézetében, tekintetében „megtestesülten” engedi utunkba kerülni. Ez az utunkba kerülni engedés a jelenen alapszik. Ez adja egyáltalán azt az eksztatikus horizontot, amelyen belül a létező megtestesülten *jelenlevő* lehet. A kíváncsiság azonban nem azért jeleníti meg a kéznéllevőt, hogy nála időzvéen *megértse* azt, hanem *csak* látni kíván, hogy lásson és látottal bírjon. Mint ilyen önmagánál megrekedt meg-jelenítés, a kíváncsiság eksztatikus egységben van egy megfelelő jövővel és voltsággal. Az új utáni vágy ugyan egy még-nem-látott felé való előrenyomulás, ez azonban úgy történik, hogy a meg-jelenítés igyekszik kivonni magát a várás alól. A kíváncsiság mindenestől nem-tulajdonképpen jövőbeni, méghozzá oly módon, hogy nem egy *lehetőségre* vár, hanem vágyában a lehetőséget már csak valóságosként kívánja. A kíváncsiságot

¹ Vö. 38. §. 207. skk. o.

² Vö. 35. skk. §. 198. skk. o.

³ Vö. 36. §. 201. skk. o.

állhatatlan megjelenítés konstituálja, amely csupán meg-jelenít, de a várás elől, amelyben állhatatlanul bár, de „megmarad”, állandóan igyekszik megfutni. A jelen a megfutás hangsúlyozott értelmében vett hozzá tartozó várásból „származik” (ugrik tova) [„entspringt”]. A kíváncsiság „tovaugró” meg-jelenítése azonban olyan kevésbé adja át magát a „dolognak”, hogy mihelyt megtekintette, már el is tekint tőle egy következő felé. A meg-jelenítés, mely állandóan egy meghatározott megragadott lehetőségre való várásból „származik”, teszi ontológiailag lehetővé az *időzésre való képtelenséget*, mely a kíváncsiság megkülönböztető jegye. A meg-jelenítés nem úgy „származik” a várásból, hogy magát mintegy ontikusan megértve, eloldaná magát tőle és átadná magát önmagának. A „származás” (tovaugrás) a várásnak egy eksztatikus módosulása, mégpedig úgy, hogy a várás *utána ugrik* a meg-jelenítésnek. A várás mintegy önmagát adja fel, a gondoskodásnak a gondoskodás tárgyából eredő nem tulajdonképpeni lehetőségeit sem engedi már eljönni magához, vagy legfeljebb csak egy állhatatlan meg-jelenítés lehetőségeit. A várásnak a tovaugró meg-jelenítés által utánaugró várássá való eksztatikus módosulása a *szórakozottság* lehetőségének egzisztenciális-időbeli feltétele.

Az utánaugró várás eredményeképpen a megjelenítés egyre inkább magára marad. A jelen kedvéért jelenít meg. Midőn ily módon önmagába gabalyodik, az elidőzésre való szétszórt-szórakozott képtelenség *sehol-sem-tartózkodássá* válik. A jelennek ez a módusza a *pillanat* legszélsőségesebb ellenfenoménje. Az *előbbiben* a jelenvaló-lét mindenütt van és sehol sem. Az *utóbbi* viszont az egzisztenciát a szituációba helyezi, és feltárja a tulajdonképpeni „jelenvalóságot”.

Minél nem-tulajdonképpenibb a jelen, azaz minél inkább „önmagához” jön a meg-jelenítés, annál inkább menekül elzárkózón egy meghatározott lenni-tudástól, akkor viszont a jövő kevésbé képes a belevetett létezőhöz visszajönni. A jelen „tovaugrásában” egyszerűsmind növekvő felejtés rejlik. Az, hogy a kíváncsiság már eleve a következőnél tartózkodik és a megelőzőt elfelejtette, nem olyan eredmény, ami a kíváncsiságból adódik, hanem éppen a kíváncsiság ontológiai feltétele.

A hanyatlás megmutatott jellemzői: a kísértés, a megnyugtató, az elidegenedés és az önmagába gabalyodás az időbeli értelmet tekintve azt jelentik, hogy a „tovaugró” meg-jelenítés eksztatikus tendenciá-

jának megfelelően önmagából próbál létrejönni. Annak a meghatározottságnak, hogy a jelenvalólét önmagába gabalyodik, eksztatikus értelme van. Az egzisztencia elfordulása a meg-jelenítésben persze nem jelenti azt, hogy a jelenvalólét eloldódik Énjétől és Önmagájától. Még a legszélsőségesebb meg-jelenítésben is időbeli marad, azaz várakozó, feledő. A jelenvalólét még meg-jelenítőn is érti magát, jóllehet legsajátabb lenni-tudásától, amely elsődlegesen a tulajdonképpeni jövőn és voltságon alapul, elidegenült. Ha azonban a meg-jelenítés állandóan „újat” nyújt, nem engedi a jelenvalólétet önmagához visszajönni, és állandóan újból megnyugtatja. Ez a megnyugtatás viszont felerősíti a tovaugrás tendenciáját. A kíváncsiságot nem annak végtelen áttekinthetetlensége „idézi elő”, amit még nem láttunk, hanem a tovaugró-jelen hanyatló időzésének módja. Még ha az ember mindent látott is már, maga a kíváncsiság *kitalál* valami újat.

A jelen „tovaugrása” időzésének módusza az időbeliség lényegén alapul, azon, hogy az időbeliség *véges*. A halálhoz viszonyuló létbe vetetten a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire menekül e többé vagy kevésbé kifejezetten leleplezett belevetettségtől. A jelen a maga tulajdonképpeni jövőjétől és voltságától ugrik tova, de csak azért, hogy azután önmagán keresztül vezető kerülő úton a jelenvalólétet tulajdonképpeni egzisztenciájához juttassa el. A jelen „tovaugrásának”, vagyis az elveszettségbe való hanyatlásának az eredete maga az eredendő, tulajdonképpeni időbeliség, amely a halálhoz viszonyuló belevetett létet lehetővé teszi.

A belevetettség, *amellyel* a jelenvalólét *tulajdonképpeni* módon szembeállítható, hogy benne tulajdonképpeni módon megértse magát ontikus honnan-ja és hogyan-ja tekintetében, mégis elzárva marad a jelenvalólét elől. Ez az elzárttság azonban semmiképpen sem csupán egy ténylegesen fennálló nem-tudás, hanem a jelenvalólét fakticitását konstituálja. Ez is meghatározza az egzisztenciának azt az *eksztatikus* jellegét, hogy az ki van szolgáltatva önmaga semmis alapjának.

A jelenvalólét tulajdonképpen nem állítja meg a világba való belevetés aktusát; a benne lévő „mozgalmasság” nem jut „nyugvópontra” azáltal, hogy a jelenvalólét most már „jelen van”. A jelenvalólét a belevetettségben sodródik, azaz mint világba vetett belevész a „világ”-ba, midőn faktikusan rá van utalva arra, amiről gondoskodnia

kell. A jelen, amely a sodródás egzisztenciális értelmét alkotja, önmagából sohasem tesz szert más eksztatikus horizontra, hacsak az elhatározásban nem lesz elvesztettségéből visszahozva, hogy mint megtartott pillanat a mindenkori szituációt s ezzel együtt a halálhoz viszonyuló lét eredendő „határszituációját” feltárja.

d) *A beszéd¹ időbelisége*

A jelenvalóságnak a megértés, a diszpozíció és a hanyatlás által konstituált teljes feltárultságát a beszéd artikulálja. Ezért a beszéd elsődlegesen nem egy meghatározott eksztázisban időzik. Minthogy azonban a beszéd faktikusan többnyire a nyelvben mondja ki magát, és mindenekelőtt a „környező világ” gondoskodó-rábeszélő megszólításának módján, a *meg-jelenítésnek* természetesen *kitüntetett* konstitutív funkciója van.

Az igeidők, akárcsak a nyelv többi időbeli fenoménje, a „cselekvésmódok” és „időszemléletek” nem abból származnak, hogy a beszéd „időbeliről”, azaz az „időben” utunkba kerülő folyamatokról „is” szól. Nem is az alkotja alapjukat, hogy a beszélés „pszichikai” időben zajlik. A beszéd *önmagában* időbeli, amennyiben minden valamiről és valakihez beszélés az időbeliség eksztatikus egységén alapul. A *cselekvésmódok* a gondoskodás eredendő időbeliségében gyökereznek, függetlenül attól, hogy a gondoskodás időnbelülire vonatkozik, vagy sem. Annak a vulgáris és tradicionális időfogalomnak a segítségével, amelyhez a nyelvtudomány kénytelen-kelletlen nyúl, a cselekvésfajták egzisztenciális-időbeli struktúrájának problémája *még csak fel sem vethető*.² Minthogy azonban a beszéd mindig létezőről való beszéd, jöllehet elsődlegesen és túlnyomóan nem a teoretikus kijelentés értelmében, a beszéd időbeli konstitúciójának analízise és a nyelvi alakzatok időbeli jellemzőinek explicációja csak akkor kez-

¹ Vö. 34. §. 191. skk. o.

² Vö. többek között Jak. Wackernagel: *Vorlesungen über Syntax*. I. köt. (1920), 15. o. s különösen 149–210. o. Továbbá G. Herbig: *Aktionsart und Zeitstufe*. Indogermanische Forschung, VI. köt. (1896), 167. skk. o.

dődhet meg, ha a lét és az igazság alapvető összefüggésének problémáját az időbeliség problematikájából kiindulva felgöngyölítettük. Akkor a „van” ontológiai értelme is körülhatárolható, a van-é, amelyet a külsőleges mondat- és ítéletelmélet „kopulává” torzított. Csak a beszéd időbeliségéből, vagyis az általában vett jelenvalólét időbeliségéből kiindulva lehet tisztázni a „jelentés” „keletkezését” és ontológiailag érthetővé tenni a fogalomképzés lehetőségét.

A megértés elsődlegesen a jövőn (az előrefutáson, illetve a váráson) alapul. A diszpozíció elsődlegesen a voltságban (az ismétlésben, illetve a felejtésben) időzik. A hanyatlás időbelileg elsődlegesen a jelenben (a meg-jelenítésben, illetve a pillanatban) gyökerezik. A megértés egyszersmind mindig a „voltat jelenként őrző” jelen. A diszpozíció egyszersmind mint „meg-jelenítő” jövő időzik. A jelen egyszersmind egy voltságot jelenként őrző jövőből „ugrik tova”, illetve általa van megtartva. Ebből világossá válik: az időbeliség minden eksztázisban teljesen időzik, vagyis az egzisztencia, a fakticitás és a hanyatlás struktúra-egységének teljessége – a gond-struktúra egysége – az időbeliség mindenkor teljes időzésének eksztatikus egységén alapul.

Az időzés nem az eksztázisok „egymásutánja”. A jövő *nem későbbi*, mint a voltság, ez pedig *nem korábbi*, mint a jelen. Az időbeliség a voltságot jelenként őrző-megjelenítő jövőként időzik.

A jelenvalóság feltárultsága és a jelenvalólét egzisztens alapeletheiségei, a tulajdonképpeniség és a nem-tulajdonképpeniség az időbeliségből származik. A feltárultság pedig mindig egyformán eredendően vonatkozik a teljes *világban-benne-létre* – a benne-létre éppúgy, mint a világra. Ezért a feltárultság időbeli konstitúciója felé történő tájékozódásban annak a lehetőségnek az ontológiai feltételét is fel kell tudni mutatni, hogy lehet olyan létező, amely világban-benne-létként egzisztál.

69. §. *A világban-benne-lét időbelisége és a világ
transzcendenciájának problémája*

Az időbeliség eksztatikus egysége – azaz a „magánkívüliség” egysége a jövő, a voltság és a jelen elmozdulásaiban – jelenti annak a lehetőségnek a feltételét, hogy létezhesek egy olyan létező, amely mint

saját „jelenvalósága” egzisztál. A létező, amely a jelenvaló-lét megnevezést viseli, „*meg van világítva*”.¹ A fény, amely a jelenvalólétnek ezt a megvilágítottságát konstituálja, nem egy kisugárzó, ezen a létezőn olykor előadódó világosság ontikusan kéznéllevő ereje és forrása. Azt, ami ezt a létezőt lényegszerűen megvilágítja, azaz ami azt a maga számára mind „nyitottá”, mind „világossá” teszi, minden „időbeli” interpretációt megelőzően gondként határoztuk meg. Ezen alapul a jelenvalóság teljes feltárultsága. Ez a megvilágítottság teszi csak lehetővé bárminek a megvilágítását, felfogását, „látását” és birtoklását. E megvilágítottság fényét csak akkor értjük meg, ha nem egy már beágyazott kéznéllevő erőt keresünk, hanem a jelenvalólét teljes létszerkezetét, a gondot egzisztenciális lehetőségének egységes alapját illetően faggatjuk. *A jelenvalóságot az eksztatikus időbeliség eredendően világítja meg.* Ez szabályozza elsődlegesen a jelenvalólét minden lényegbeli egzisztenciális struktúrájának lehetséges egységét.

A jelenvaló-lét az időbeliségben gyökerezik, és csak ennek alapján válik beláthatóvá annak a fenoménnek az egzisztenciális *lehetősége*, amelyet a jelenvalólét-analitika kezdetekor a jelenvalólét alapszerkezetként jelöltünk meg; *a világban-benne-lét*. Kezdetben az volt a cél, hogy biztosítsuk a fenomén szétszakíthatatlan strukturális egységét. *E tagolt struktúra lehetséges egységének alapjára* irányuló kérdés a háttérben maradt. Szándékunk az volt, hogy a fenomént megóvjuk a legmagátólértetődőbb és ezért végzetes szétszóródási tendenciáktól; ezért behatóbban interpretáltuk a világban-benne-lét legmindennapibb móduszát, a világonbelüli kézhezállóhoz kötött *gondoskodó* létet. Miután immár magát a *gondot* ontológiai körülfatartottuk és visszavezettük egzisztenciális alapjára, az időbeliségre, a *gondoskodás* a maga részéről *kifejezetten* a gondból, illetve az időbeliségből ragadható meg.

A gondoskodás időbeliségének analízise mindenekelőtt a kézhezállóval való körültekintő bánás móduszához igazodik. Majd azt követi nyomon, hogy milyen egzisztenciális-időbeli lehetősége van annak, hogy a körültekintő gondoskodás a világonbelüli létező „csak” odapillantó felfedésévé módosuljon a tudományos kutatás bizonyos lehetőségeinek értelmében. *A világonbelüli kézhezállóhoz és kéznél-*

¹ Vö. 28. §. 160. o.

levőhöz kötött körültekintő lét, valamint a teoretikusan gondoskodó lét időbeliségének interpretációja egyúttal megmutatja, miként feltétele ez az időbeliség már eleve a világban-benne-lét lehetőségének, amelyen a *világonbelüli* létezőhöz kötött lét általában alapul. A világban-benne-lét időbeli konstitúciójának tematikus analízise az alábbi kérdésekhez vezet: mi módon lehetséges egyáltalán olyasvalami, mint világ, milyen értelemben *van* világ, mit és miként transzcendál a világ, miként „függ össze” a „független” világonbelüli létező a transzcendáló világgal? E kérdések *ontológiai expozíciója* még nem válasz rájuk. Ezzel szemben általa megtörténik azoknak a struktúráknak az előzetes szükségszerű tisztázása, amelyekre vonatkozóan fel akarjuk vetni a transzcendenciaproblémát. A világban-benne-lét egzisztenciális-időbeli interpretációja három dolgot vesz szemügyre: a) a körültekintő gondoskodás időbeliségét; b) annak a módosulásnak az időbeli értelmét, amelynek eredményeként a körültekintő gondoskodás a világonbelüli kéznéllevő elméleti megismerésévé lesz; c) a világ transzcendenciájának időbeli problémáját.

a) A körültekintő gondoskodás időbelisége

Hogyan jutunk ahhoz a szemlélethez, mely a gondoskodás időbeliségének analíziséhez vezet? A „világhoz” kötött gondoskodó létet a környező-világban és a környező-világgal való foglalatosságnak neveztük.¹ A valamihez kötött lét példaként szolgáló fenomenjeiül a kézhezálló használatát, a vele való tevé-vevést, előállítását, valamint ezek deficiens és közömbös módusait választottuk, azaz az ahhoz kötött létet, ami a mindennapi szükségletekhez tartozik.² A jelenvalólét tulajdonképpeni egzisztenciája is megmarad az ilyen gondoskodásban még akkor is, ha az „közömbös” a számára. Nem a gondozott kézhezálló okozza a gondoskodást, mintha a gondoskodás csak a világonbelüli létező hatására jönne létre. A kézhezállóhoz kötött lét ontikusan nem magyarázható a kézhezállóból, s megfordítva, ez sem

¹ Vö. 15. §. 87. skk. o.

² Vö. 12. §. 76. skk. o.

vezethető le abból. De az sem igaz, hogy a gondoskodás mint a jelenvalólét létmódja és a gondoskodás tárgya mint világonbelüli kézhezálló pusztán *együtt vannak kéznél*. Kettejük közt mégis „összefüggés” áll fenn. Ha helyesen értettük meg a foglalatосkodás mivel-jét, akkor belőle már fény vetül magára a gondoskodó foglalatосkodásra is. Fordítva is, ha elhibázzuk a foglalatосkodás mivel-jének fenomenális struktúráját, akkor félreismerjük a foglalatосkodás tevékenységének egzisztenciális szerkezetét. A közvetlenül utunkba kerülő létező analízisét illetően persze már az is lényeges nyereség, ha nem siklunk el e létező specifikus eszközjellege felett. Ezen túl azonban meg kell értenünk, hogy a gondoskodó foglalatосkodás sohasem áll meg egy egyedi eszköznél. Egy meghatározott eszköz használata és a vele való tevé-vevés mint olyan egy eszközösszefüggésre orientálódik. Ha például egy „elhányt” eszközt keresünk, akkor eközben nem csupán és nem elsődlegesen a keresett jön számításba egy izolált „aktusban”; az eszközegész köre már előzetesen fel van fedve. A „munkához látás” és a munkába belefogás sohasem a semmiből akad rá egy izoláltan előzetesen adott eszközre, hanem amikor egy eszközért nyúl, a már eleve feltárt munkavilágból jön vissza.

Az analízis számára, amely a foglalatосkodás mivel-jét vizsgálja, tehát az az útmutatás adódik, hogy a létet, amely a gondoskodás tárgyát alkotó létezőhöz kötöttен egzisztál, éppenséggel nem egy izoláltan kézhezálló eszközre, hanem az eszközegészre kell orientálni. A foglalatосkodás mivel-jének ilyen értelmű felfogására kényszerül a kézhezálló eszköz kitüntetett létjellemzőjére, a *rendeltetésre*¹ vonatkozó megfontolás is. Ezt a terminust ontológiaiag értjük. Amikor azt mondjuk, valamire, valamihez rendeltetett, akkor ez nem egy tény ontikus rögzítése, hanem a kézhezálló létmódjának jelzése. A rendeltetés, a „valamire”, „valamihez” vonatkozásjellege arra utal, hogy *egyetlen* eszköz ontológiaiag lehetetlen. Lehetséges persze, hogy egyetlen eszköz áll éppen kézhez, és a többi „hiányzik”. Ebben azonban az aktuális kézhezállónak egy másikhoz való hozzátartozósága nyilvánul meg. A gondoskodó foglalatосkodás kézhezállót egyáltalán csak úgy engedhet utunkba kerülni, ha már érti, hogy az adott

¹ Vö. 18. §. 104. skk. o.

esetben az mire és mihez rendeltetett. A gondoskodás valamihez kötött körülmények-felfedő léte a rendeltetés meghagyása, vagyis a rendeltetés megértő kivetítése. *Ha a rendeltetés meghagyása alkotja a gondoskodás egzisztenciális struktúráját, a gondoskodás pedig valamihez kötött léleként a gond lényegbeli szerkezetéhez tartozik, a gond viszont a maga részéről az időbeliségen alapszik, akkor a rendeltetés meghagyása lehetőségének egzisztenciális feltételét az időbeliség időzésének egyik módusában kell keresnünk.*

Egy eszköz legegyszerűbb kezelésében is benne rejlik a rendeltetés meghagyása. Az eszköz mihezköötöttsége a mirevalóság jellegével bír; ezt tekintetbe véve használható, illetve van használatban az eszköz. A rendeltetés mirevalóságának, azaz mihezköötöttségének megértése a várás időbeli struktúrájával rendelkezik. Egyúttal csak a mirevalóságra várva találhat vissza a gondoskodás ahhoz, amivel rendeltetés végrehajtható. A mihezköötöttség várása a rendeltetés miveljének megtartásával együtt teszi lehetővé a maga eksztatikus egységében az eszköz specifikus tevés-vevéssel való megjelenítését.

A mirevalóságra várás nem a „cél” szemlélése, de nem is az előállítandó mű küszöbönálló elkészülésére való várakozás. Egyáltalán nem rendelkezik a tematikus megragadás jellegével. De annak emlékezetben tartása, amire rendeltetett, szintén nem jelent tematikus rögzítést. A tevés-vevés útján való foglalatосkodás éppoly kevésbé viszonyul pusztán a rendeltetés-meghagyás mihezköötöttségéhez, mint a mivel-jéhez. Ellenkezőleg, a rendeltetés-meghagyás a váró emlékezetben megtartás egységében konstituálódik, mégpedig úgy, hogy az ebből származó meg-jelenítés teszi lehetővé a gondoskodás jellemző feloldódását eszközvilágában. A „tulajdonképpeni”, valamivel való teljesen odaadó foglalkozás sem nem csak a műhöz, sem nem csak a szerszámhoz, de nem is „együtt” a kettőhöz kötődik. Az időbeliségen alapuló rendeltetés-meghagyás már létrehozta a vonatkozások egységét, amelyekben a gondoskodás körülményekben „mozog”.

A rendeltetés-meghagyást konstituáló időbeliséget illetően egy specifikus *felejtés* a lényeges. Hogy az eszközvilágba „beleveszve” „valóban” munkához láthassunk és az eszközzel tevékenykedhessünk, ahhoz az Önmagát el kell felejteni. Minthogy azonban a gondoskodás időzésének egységében mindenkor egy várás az irányadó, a gondoskodó jelenvalólét saját lenni-tudása – mint még majd megmutatjuk – egyszersmind a gondba van állítva.

A váró-émlékezetben-megtartó-meg-jelenítés konstituálja az ott-honosságot, amely alkalmas arra, hogy a jelenvalólet mint egymás-sallét „kiismerje” magát a környező-világ nyilvánosságában. A rendeltetés-meghagyást egzisztenciálisan mint „lenni”-hagyást értjük. Ennek alapján a kézhezálló *olyan létezőként* kerülhet a körületekintés útjába, *mint* ami. A gondoskodás időbeliségét ezért még inkább megvilágíthatjuk, ha a körületekintő rendeltetés-meghagyásnak *azokra* a módusaira figyelünk, amelyeket korábban¹ feltűnésként, tola-kodásként és makrancossággént jellemeztünk. A kézhezálló eszköz „igaz magánvalósága” tekintetében éppen nem a dolgok tematikus észlelése számára kerül utunkba, hanem a „magátólértetődően” „objektív módon” fellelhetőnek a nem-feltűnőségében. Ha viszont e létező teljességében valami feltűnik, akkor megvan a lehetősége annak, hogy az eszkeözegész mint olyan vele együtt előtoluljon. Miként kell egzisztenciálisan strukturálnia a rendeltetés-meghagyásnak ahhoz, hogy valami feltűnő utunkba kerülhessen? A kérdés most nem a faktikus indítóokokat veszi célba, amelyek a figyelmet valami előzetesen adottra irányítják, hanem ennek az irányíthatóság-nak az ontológiai értelmét mint olyat.

Az, hogy valami használhatatlan, például hogy egy szerszám meghatározott esetben csődöt mond, csak egy tevés-vevés útján való foglalatoskodásban és ennek számára tűnhet fel. A dolgok legszigorúbb és legkitartóbb „észlelése” és „elképzelése” sem képes sohasem felfedni azt, hogy a szerszám elromlott. Ahhoz, hogy valami használhatatlan eszköz kerüljön utunkba, a használatot valaminek meg kell zavarnia. De mit jelent ez *ontológiailag*? A váró-émlékezetben-megtartó-meg-jelenítést nem engedi feloldódni rendeltetésvonatkozásában az, amiről később kiderül, hogy hiba. A meg-jelenítés, amely éppoly eredendően a mirevalóságra vár, megakad a használt eszköz-nél, mégpedig úgy, hogy most először kifejezetten a mirevalóság és az azért-hogy kerül az utunkba. A meg-jelenítés maga viszont csak abban az esetben akadhat rá egy valami alkalmatlanra, ha már annak váró-émlékezetben-megtartásában mozog, amire az rendeltetett. A meg-jelenítés „megakadása” a következőt jelenti; a meg-jelenítés az

¹ Vö. 16. §. 93. skk. o.

emlékezetben-megtartó-várással egységben még inkább megzavarodik, és így konstituálja az „utánanézés”, a zavar megvizsgálását és kiiktatását. Ha a gondoskodó foglalatосkodás csupán az „időben” lejátszódó „élmények” egymásutánja lenne – legyenek ezek az élmények bármily bensőségesen „asszociáltak” –, a feltűnő, használhatatlan eszköz utunkba-kerülni-engedése ontológiailag lehetetlen lenne. A rendeltetés-meghagyásnak mint olyanak a váró-emlékezetben-megtartó-meg-jelenítés eksztatikus egységén kell alapulnia, bármit tegyen is hozzáférhetővé az eszközösszefüggés tekintetében a foglalatосkodás számára.

És miként lehetséges „megállapítani” azt, hogy valami hiányzik, azaz nem áll kézhez, s nem egyszerűen csak kezelhetetlen, bár kézhezálló? A nem-kézhezállást körültekintően azzal fedjük fel, hogy *hiányolunk*. Ez és a valami nem-kéznellevőségének rajta alapuló „konstatálása” saját egzisztenciális előfeltevésekkel bír. A hiányolás semmiképpen sem nem-meg-jelenítés, hanem a jelen egyik deficiens módusza, egy elvart, illetve már eleve rendelkezésre álló nem-meg-jelenítésének értelmében. Ha a körültekintő rendeltetés-meghagyás nem *várna* „hivatalból” a gondoskodás tárgyát alkotóra, és a várás nem egy meg-jelenítéssel *egységben* időzne, akkor a jelenvalólét sohasem „találhatná úgy”, hogy valami hiányzik.

És megfordítva, annak a lehetőségét, hogy *meglepődjünk* valamin, az adja, hogy egy kézhezálló váró meg-jelenítése *nem vár* egy másikra, amely amazzal együtt egy lehetséges rendeltetés-összefüggésben áll. Csak a beleveszett meg-jelenítéshez tartozó nem-várás tárja fel elsősorban azt a „horizontális” játékeret, amelyen belül a meglepő meglepheti a jelenvalólétet.

Ami felett a gondoskodó foglalatосkodás mint előállítás, előteremtés, de éppígy mint elhárítás, távoltartás, valami ellen való védekezés nem lesz úrrá, az a maga leküzdhetetlenségében lepleződik le. A gondoskodás belenyugszik ebbe. A valamibe belenyugvás azonban a körültekintő utunkba-kerülni-engedés sajátos módusza. E felfedés alapján lelheti fel a gondoskodás a kellemetlent, a zavarót, az akadályozót, a veszélyeztetőt, általában a valamiképpen ellenszegültöt. A belenyugvás időbeli struktúrája egy váró-meg-jelenítő *emlékezetben-meg-nem-tartásban* rejlik. A váró meg-jelenítés például nem számít az alkalmatlan-„ra”, habár ez rendelkezésre áll. A valamivel nem-szá-

molás egyik módusza annak, amikor azt vesszük számba, amihez *nem* tarthatjuk magunkat. Nem feledkezünk meg róla, hanem megtartjuk emlékezetünkben úgy, hogy éppen *alkalmatlanságában* marad kézhez-álló. Az efféle kézhezálló a faktikusan feltárult környező-világ mindennapi állagához tartozik.

A faktikus jelenvalólét csak akkor értheti meg magát egy „világnak” való kiszolgáltatottságában, amelynek sohasem lehet urává, ha az ellenszegülőt a gondoskodás eksztatikus időbeliségének alapján fedi fel. Még ha a gondoskodás a legsürgősebb mindennapi teendőkre korlátozódik is, még akkor sem egy pusztá meg-jelenítés, hanem egy váró emlékezetben-megtartásból ered, amelynek alapján – illetve amilyen „alap”-ként – a jelenvalólét egy világban egzisztál. Ezért a faktikusan egzisztáló jelenvalólét bizonyos módon már eleve kiisméri magát egy idegen „világban” is.

A gondoskodásnak az időbeliség által megalapozott rendeltetés-meghagyása még teljesen preontologikus, nem-matematikus megértése a rendeltetésnek és a kézhezállónak. Hogy végül mennyiben alapozza meg e létmeghatározottságok mint olyanok megértését is az időbeliség, azt a következőkben fogjuk megmutatni. Előbb még konkrétan kell kimutatni a világban-benne-lét időbeliségét. Ezért követjük nyomon azt, hogy miképp „keletkezik” a kézhezállóról való körültekintő gondoskodásból a „világhoz” való teoretikus viszonyulás. A világonbelüli létezőnek mind körültekintő, mind pedig teoretikus felfedése a világban-benne-létben alapul. Az előbbinek egzisztenciális-időbeli interpretációja előkészíti azt, hogy időbelileg jellemezzük a jelenvalólétnek ezt az alapszerkezetét.

b) *Annak a módosulásnak az időbeli értelme,
amelynek eredményeként a körültekintő gondoskodás
a világonbelüli kéznéllevő lét felfedésévé lesz*

Ha az *egzisztenciál-ontológiai* analízis során rákérdezzünk arra, miként „keletkezik” a körültekintő gondoskodásból a *teoretikus* felfedés, akkor ebben már benne rejlik, hogy nem a tudomány *ontikus* történetét és fejlődését, faktikus indítékait és legközelebbi céljait tesszük problémává. A teoretikus viszonyulás *ontológiai* *genezisé*t kutatva azt kérdez-

züik: melyek azok a jelenvalólét létszerkezetében rejlő egzisztenciálisan szükségyszerű feltételek, amelyek lehetővé teszik, hogy a jelenvalólét a tudományos kutatás módján egzisztálhasson? Ez a kérdés-feltevés a tudomány egzisztenciális fogalmát veszi célba. Ettől megkülönböztetendő a tudomány „logikai” fogalma, amely eredménye felől érti meg a tudományt, és úgy határozza meg, mint az „igaz, azaz érvényes tételek megalapozás-összefüggését”. Az egzisztenciális fogalom egzisztenciámódként fogja fel a tudományt, és ezzel a világban-benne-lét móduszaként, amely létezőt, illetve létet fed fel, illetve tár fel. A tudomány teljesen kielégítő egzisztenciális interpretációja mégis csak akkor valósítható meg, ha az egzisztencia időbeliségéből kiindulva tisztáztuk a lét, valamint a lét és az igazság¹ közötti „összefüggés” értelmét. A következő megfontolások e centrális problematika megértését készítik elő, s csak ezen belül bomlik majd ki – a bevezetőben jelzett előzetes² fogalommal ellentétben – a fenomenológia eszméje.

A vizsgálódás eddig elért fokának megfelelően a teoretikus viszonyulás interpretációját újabb korlátozásnak kell alávetni. Csak azt vizsgáljuk, ahogyan a kézhezállóról való körültekintő gondoskodás a világonbelül fellelhető kéznéllevőnek a kutatásává válik, s szándékunk az, hogy előrenyomuljunk a világban-benne-lét időbeli konstitúciójához általában.

Kézenfekvő, hogy a „gyakorlati” körültekintő tevés-vevésnek, használatnak és hasonlóknak az „elméleti” kutatására történő átmenetet a következőképpen jellemezzük: a pusztá odatekintés a létezőre azáltal keletkezik, hogy a gondoskodás mindenféle tevés-vevéstől tartózkodik. Ekkor a teoretikus viszonyulás „keletkezésében” az lenne a döntő, hogy a praxis eltűnik. A „teória” éppen akkor fogja ontológiai lehetőségét a praxis hiányának, azaz egy privációnak köszönni, ha a faktikus jelenvalólét elsődleges és uralkodó létmódjaként a „praktikus” gondoskodást tételezzük. Csakhogy a gondoskodó foglalatosságban a specifikus tevés-vevés felfüggesztése még nem hagyja vissza az őt irányító körültekintést egyszerűen mint valami maradékot. Inkább a gondoskodás lesz egy csak-maga-körül-tekintéssé. De

¹ Vö. 44. §. 248. skk. o.

² Vö. 7. §. 44. skk. o.

ezzel még semmiképpen sem értük el a tudomány „teoretikus” magatartását. Ellenkezőleg, a tevés-vevés felfüggesztő elidőzés a még alaposabb körültekintés jellegét öltheti mint „utánanézés”, az elértnek a felülvizsgálása, az éppen „szünetelő tevékenység” áttekintése. Az eszközhasználatától való tartózkodás még olyannyira sem „teória”, hogy az időző, „szemlélő” körültekintés még teljességgel a gondoskodás tárgyát alkotó kézhezálló eszközöz tapad. A „praktikus” foglalatoskodás az elidőzés *saját* módjaival rendelkezik. És ahogy a praxisnak megvan a maga specifikus tekintete („teória”), úgy a teoretikus kutatás sincs saját praxis nélkül. Egy kísérlet mérési eredményeinek leolvasása gyakran a kísérleti utasítás komplikált „technikai” felépítését követeli meg. A mikroszkópos megfigyelésekhez „preparátumokat” kell előállítanunk. A régészeti ásatás, amely megelőzi a „lelet” interpretációját, a legdurvább tevés-vevést követeli meg. De még a problémák „legabsztraktabb” kidolgozása és az elért eredmények rögzítése is íróeszkővel tesz-vesz. S bármily „érdektelenek” és „magától értetődőek” legyenek is a tudományos kutatás ilyen alkotóelemei, ontológiailag semmiképpen sem közömbösek. A kifejezett utalás arra, hogy a tudományos viszonyulás mint a világban-benne-lét módja nem csak „tisztán szellemi tevékenység”, körülmenyeskedőnek és feleslegesnek tűnhet. Bár ne tenné éppen ez a trivialitás világossá, hogy semmiképpen sem kézenfekvő, hogy tulajdonképpen hol is húzódik az ontológiai határ a „teoretikus” és az „ateoretikus” viszonyulás között!

Általánosan elfogadott, hogy a tudományban minden tevés-vevés a tiszta szemlélődést, „maguknak a dolgoknak” a vizsgálódó felfedését és feltárását szolgálja. A legtagabb értelemben vett „látás” minden „eljárást” megszab, és elsőbbséget élvez. „Bármilyen módon és bármilyen eszközök révén vonatkozzék is tárgyakra a megismerés, közvetlenül a *szemlélet* által vonatkozik rájuk, és minden gondolkodás a *szemléletre* irányul mint eszközére (a második kiemelés tölem).”¹ A görög ontológia kezdeteitől mindmáig az intuitus eszméje vezérli a megismerés interpretációit, legyen ez az intuitus faktikusan elérhető vagy sem. A „látás” elsőbbségének megfelelően a tudomány egzisztenciális gene-

¹ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 77. o.

zisénel szükségképpen a „praktikus” gondoskodást vezérlő *körültekintés* bábáskodik.

A körültekintés a kézhezálló eszközösszefüggés rendeltetés-vonalkozásaiban mozog. A körültekintés maga viszont a mindenkori eszközvilágnak és a környező-világ hozzátartozó nyilvánosságának eszközözése feletti többé vagy kevésbé kifejezett áttekintés irányítása alatt áll. Az áttekintés nem csupán a kéznéllevőnek egy utólagos egybefogása. Ami az áttekintésben lényeges, az annak a rendeltetés-egésznek az elsődleges megértése, amelyben a faktikus gondoskodás mindenkor kezdődik. A gondoskodást megvilágító áttekintés „fényét” a jelenvalólét lenni-tudásától kapja, *amelynek kedvéért* a gondoskodás gondként egzisztál. A gondoskodás „áttekintő” körültekintése a mindenkori használatban és tevés-vevésben a mindenkori látottat értelmezve *közelebb hozza* a jelenvalólét számára a kézhezállót. A gondoskodás tárgyát alkotónak a specifikus körültekintő-értelmező közelítését nevezzük *megfontolásnak*. A rá jellemző séma a „ha–akkor”: ha például ezt vagy azt elő kell állítanunk, használatba kell vennünk, el kell hárítanunk, akkor erre vagy arra az eszközre, útra, körülményre, alkalomra van szükség. A körültekintő megfontolás megvilágítja a jelenvalólét mindenkori faktikus helyzetét a gondoskodás tárgyát alkotó környező-világban. A körültekintő megfontolás eszerint sohasem csupán egy létező kéznélletét, illetve tulajdonságait „konstatálja”. A megfontolás anélkül is végbemehet, hogy maga a benne körültekintően megközelített kézzelfoghatóan kézhezállna és a legközelebbi látókörön belül jelen lenne. A környező-világ közelbe hozása a körültekintő megfontolásban a *meg-jelenítés* [*Gegenwärtigung*] egzisztenciális értelmével bír. A szemléletes *meg-jelenítés* [*Vergegenwärtigung*] végül is csak egy módusza ennek. Ebben a megfontolás számára közvetlenül megpillantható a kézhez-nem-álló tárgya. A szemléletesen megjelenítő körültekintés nem „puszta képzetekre” vonatkozik.

A körültekintő meg-jelenítés azonban többszörösen megalapozott fenomén. Mindenekelőtt az időbeliségnek egy teljes eksztatikus egységéhez tartozik. Annak az eszközösszefüggésnek az *emlékezetben megtartásán* alapul, amelyről gondoskodva a jelenvalólét egy lehetőségre vár. A váró emlékezetben megtartásban már kibontott közelebb hozza a megfontoló meg-jelenítést, illetve a szemléletes meg-jelení-

tést. Ahhoz azonban, hogy a megfontolás a „ha-akkor” sémában mozoghasson, a gondoskodásnak már „áttekintve” kell megértenie egy rendeltetés-összefüggést. Amit a „ha” által kimondunk, azt már meg kellett értenünk *mint ezt és ezt*. Ehhez nem szükséges, hogy az eszközmegértés predikatív viszonyban fejeződjék ki. A „valami mint valami” sémája már a prepredikatív megértés struktúrájában benne rejlik. A mint-struktúra ontológiailag a megértés időbeliségén alapul. Csak azért, mert a jelenvalólét egy lehetőségre – vagyis itt egy mirevalóságra [Wozu] – várván egy arravalóságra [Dazu] tér vissza, azaz emlékezetben tart egy kézhezállót, lehetséges *másrészről* az, hogy az ehhez a váró emlékezetben megtartáshoz tartozó meg-jelenítés ebből az emlékezetben megtartásból kiindulva a kézhezállót a mirevalóságra való ráutaltságában *kifejezetten közelebb hozza*. A közelítő megfontolásnak a meg-jelenítés sémájában a közelítendő létmódjához kell alkalmazkodnia. A kézhezálló rendeltetésjellegét a megfontolás csak úgy közelítheti meg – először ugyanis csak megközelítjük, még nem fedjük fel –, hogy az amihez és amire rendeltetett azt *mint* illet körültekintően látta.

A jelennek a jövőben és a voltságban gyökerezése annak a lehetőségnek egzisztenciális-időbeli feltétele, hogy ami a körültekintő értésből eredő megértésben kivetült, az egy meg-jelenítésben közelebb hozható, mégpedig úgy, hogy eközben a jelennek a váró-emlékezetben-meg-tartás horizontjában utunkba-kerülőhöz kell igazodnia, vagyis a mint-struktúra sémájában kell értelmeznie magát. Ezzel megadtuk a korábban feltett kérdésre a választ, hogy vajon a mint-struktúra valóban egzisztenciál-ontológiai összefüggésben áll-e a kivetülés fenoménjével.¹ A „*mint*”, *akárcsak a megértés és az értelmezés általában, az eksztatikus-horizontális egységén alapul*. A lét fundamentál-analízisében, mégpedig a „van” interpretációjának összefüggésében – a „van” copulaként „fejezi ki” azt, hogy valamit *mint* valamit mondunk – újólág témánkká kell tennünk a mint-fenomént, és a „séma” fogalmát egzisztenciálisan körül kell határolnunk.

De mivel járul hozzá a körültekintő megfontolásnak és sémáinak időbeli jellemzése a teoretikus viszonyulás genezisére irányuló füg-

¹ Vö. 32. §. 180. o.

gőben maradt kérdésünk megválaszolásához? Csak annyival, hogy tisztázza a körültekintő gondoskodásból a teoretikus felfedésbe történő átváltás jelenvaló-lét-szerű szituációját. Magának az átváltásnak az analizisét a körültekintő megfontolás egy elemi kijelentésének és lehetséges módosulásainak az irányában kell megkísérelnünk.

A körültekintő szerszámhasználat során mondhatjuk azt: a kalapács túl nehéz, illetve túl könnyű. Az a mondat is, hogy a kalapács nehéz, egy gondoskodó megfontolásnak adhat kifejezést, és azt jelentheti: nem könnyű, azaz kezeléséhez erőre van szükség, illetve megnehezíti a tevés-vevést. De a mondat azt is jelentheti: az előttünk levő létező, amit a körültekintésben már kalapácsként ismerünk, súlyos, azaz jellemző „tulajdonsága”, hogy nehéz: arra, amin fekszik, nyomást gyakorol, az utóbbi eltávolításakor pedig leesik. Az így felfogott beszédet már nem egy eszközegész és rendeltetésvonatkozásai váró-émlékezetben-meg-tartásának horizontjában beszéljük. A mondott arra való tekintettel van megalkotva, ami egy „tömeggel bíró” létezőnek mint olyannak a sajátja. Amit most nézünk, az már nem a kalapács mint szerszám, hanem mint általános testi dolog, amely engedelmeskedik a nehézkedés törvényének. Most már nincs „értelme” a körültekintő beszédnek a „túl nehézről”, illetve a „túl könnyűről”, azaz a most utunkba kerülő létező önmagában semmi fogódzót nem nyújt ahhoz, hogy túl nehéznek, illetve túl könnyűnek „találtassék”.

Mitől van az, hogy amiről a módosult beszéd szól, a nehéz kalapács, másként mutatkozik meg? Nem attól, hogy távol tartjuk magunkat a tevés-vevéstől, de nem is attól, hogy pusztán *eltekintünk* e létező eszközjellegétől, hanem attól, hogy az utunkba kerülő kézhezállóra „új módon”, mint kéznéllevőre tekintünk *rá*. A *létmegérítés*, amely a világonbelüli létezővel való gondoskodó foglalatосkodást irányítja, *átváltott [umgeschlagen hat]*. De vajon már azáltal tudományos viszonyulás konstituálódik-e, hogy a kézhezállót körültekintő megfontolása helyett mint kéznéllevőt „fogjuk fel”? Ezenfelül a kézhezálló is tudományos vizsgálódás és meghatározás témájává tehető, például egy történeti biográfia összefüggésében kutathatjuk a környező-világot, a miliót. A mindennapi kézhezálló eszközösszefüggés, ennek történeti keletkezése, felhasználása, faktikus szerepe a jelenvaló-létben a gazdaságtudomány tárgya. A kézhezállónak nem

kell elveszítenie eszközjellegét ahhoz, hogy a tudomány „objektumává” válhasson. A létmegértés módosulása nem tűnik szükségképpen konstitutívna, „a dolgokhoz” való teoretikus viszonyulás genezisét illetően. Persze ha a módosulás ezt jelenti: változás áll be az előttiünk levő létezőnek a megértésben megértett létmódjában.

A körütekintésből származó teoretikus viszonyulás genezisének legelső jellemzéséhez a világonbelüli létezőnek, a fizikai természetnek egy olyan teoretikus megragadásmódját vettük alapul, amelynél a létmegértés módosulása átváltással ér fel. Abban a „fizikai” kijelentésben, hogy „a kalapács nehéz”, az utunkba kerülő létezőnek nemcsak szerszámjellegétől *tekintünk el*, hanem ezzel együtt attól is, ami minden kézhezálló eszközhöz hozzátartozik: elhelyezkedésétől. Ez közömbössé lesz. Nem mintha a kéznéllevő egyáltalán elveszítené „helyét”. Az elhelyezkedés tér-időbeli helyzeté, „világponttá” válik, amit semmi sem tüntet ki. Vagyis: nemcsak a kézhezálló eszköznek a környező-világban körülhatárolt elhelyezkedés-sokfélesége módosul pusztá helyzet sokféleséggé, hanem a környező-világban létező általában véve *határolatlanná* válik. A kéznéllevő mindensége lesz témává.

Az adott esetben a létmegértés módosulásához a környező-világ határolatlanná tétele tartozik hozzá. A kéznéllevőség értelmében vett lét immár irányadó megértésének fonalán azonban a határolatlanná tétel egyben a kéznéllevő „régijának” körülhatárolásává lesz. Minél megfelelőbben értettük meg az irányadó létmegértésben a vizsgálandó létező létét, és ezzel artikuláltuk a létezőnek mint a tudomány egy lehetséges tárgyterületének egészét a maga alapmeghatározottságai-ban, annál biztosabbá válik a módszeres kérdezés mindenkori perspektívája.

Egy tudomány történeti fejlődésének és egyben az ontológiai genezisnek klasszikus példája a matematikai fizika keletkezése. Kiakadását illetően a döntő pont nem abban rejlik, hogy a „tények” megfigyelését fontosabbnak tartják, de nem is abban, hogy a matematikát „alkalmazzák” a természeti folyamatok meghatározásában, hanem *magának a természetnek a matematikai felvázolásában [Entwurf]*. Ez a kivétel [Entwurf] már előzetesen felfed egy állandóan kéznéllevőt (materia), és horizontot nyit kvantitatívan meghatározható konstitutív mozzanatainak (mozgás, erő, hely és idő) vezető szem-

pontja számára. Csak egy ilyenformán felvázolt természet „fényében” található meg olyasvalami, mint egy „tény”, és tehetõ ez a „tény” a kivetülésbõl regulatíván körülhatárolt kísérlet kiindulópontjává. A „ténytudomány” „megalapozását” az tette lehetővé, hogy a kutatók megértették: alapjában véve nincsenek „puszta tények”. A természet matematikai felvázolásakor elsõdlegesen megint csak nem a matematikai mint olyan a döntõ, hanem az, hogy egy *a priori* tár fel. Ennyiben a matematikai természettudomány példaadó jellege nem specifikus egzaktságában és „mindenki” számára való kötelezőérvényiségében áll, hanem abban, hogy benne a témává tett létezőt úgy fedik fel, ahogy egy létező egyedül fedhető fel: létszerkezetének előzetes kivetülésében. Az irányadó létmegértés alapfogalmainak kidolgozása meghatározza a módszerek vezérfonalait, a fogalmiság struktúráját, az igazság és bizonyosság hozzá tartozó lehetőségét, a megalapozás- és bizonyításmódot, a kötelezőérvényiség módszerét és a közlés fajtáját. E mozzanatok egésze konstituálja a tudomány teljes egzisztenciális fogalmát.

A már mindenkor valahogy utunkba kerülő létező tudományos felvázolása lehetővé teszi, hogy kifejtetten értsük meg e létező létmódját, mégpedig úgy, hogy ezzel nyilvánvalóvá lesznek a lehetséges utak a világonbelüli létező tiszta felfedéséhez. E kivetítés egészét, amelyhez a létmegértés artikulációja, a tárgyterületnek a létmegértés irányította körülhatárolása és a létezőknek megfelelő fogalmiság előrajzolása tartozik hozzá, *tematizálásnak* nevezzük. Ez oly módon törekszik a világonbelül utunkba kerülő létező hozzáférhetővé tételére, hogy az a puszta felfedéssel „állhat szembe”, azaz objektummá válhat. A tematizálás objektívál. Nem „tétélezi” eleinte a létezőt, hanem úgy teszi hozzáférhetővé, hogy az „objektíven” faggathatóvá és meghatározhatóvá válik. A világonbelüli kéznéllevőhöz kötött objektíváló lét egy *kitüntetett meg-jelenítés*¹ jellegével rendelkezik. El-

¹ Annak a tézisnek, hogy minden megismerés a „szemléletet” veszi célba, a következő az időbeli értelme: minden megismerés meg-jelenítés. Afelől itt még nem döntünk, hogy vajon minden tudomány és főként a filozófiai megismerés meg-jelenítésre törekszik-e. – *Husserl az érzelmi észlelés jellemzésére használta a „megjelenítés” kifejezést. Vö. Logische Untersuchungen. 1. kiad. (1901), II. köt. 588. és 620. o. – Az általában*

sősorban abban különbözik a körültekintés jelenétől, hogy az illető tudomány által végzett felfedése egyedül a kéznéllevő felfedettségre vár. A felfedettségnak ez a várása egzsztensen a jelenvalólét elhatározottságán alapul, amely által az az „igazságban” való lenni-tudásra vetíti ki magát. E kivétel azért lehetséges, mert az igazságban-benne-lét a jelenvalólét egzsztenciameghatározottságát alkotja. Azt, hogy hogyan ered a tudomány a tulajdonképpeni egzsztenciából, itt nem követjük tovább. Most elegendő csupán azt megérteni, hogy és miként lesz a jelenvalólét alapszerkezete, a világban-benne-lét a világönbelüli létező tematizálásának előfeltétele.

Ahhoz, hogy a kéznéllevő tematizálása, a természet tudományos felvázolása lehetővé váljék, a *jelenvalólétnek transzcendálnia* kell a témává tett létezőt. A transzcendencia nem az objektiválásban áll, hanem az objektiválás előfeltételezi a transzcendenciát. De ha a világönbelüli kéznéllevő tematizálása a körültekintően felfedő gondoskodás átváltása, akkor már a kézhezállóhoz kötött „gyakorlati” létnek is a jelenvalólét transzcendenciáján kell alapulnia.

Továbbá, ha a tematizálás módosítja és artikulálja a létmegértést, akkor a tematizáló létezőnek, a jelenvalólétnek – amennyiben egzsztál – már értenie kell olyasvalamit, mint a lét. A lét megértése semleges maradhat. Ekkor a kézhezállóság és kéznéllevőség még nem válik el, és főként nincs ontológiaiilag megragadva. Márpedig ahhoz, hogy a jelenvalólét valamely eszközösszefüggésben képes legyen eligazodni, kell hogy értsen olyasvalamit, mint a rendeltetés, mégha azt nem is tematizálja: *egy világnak feltártnak kell lennie számára*. A világ a jelenvalólét faktikus egzsztenciájával tárul fel, habár e létező lényegszerűen mint világban-benne-lét egzsztál. S ha végül a jelenvalólét léte az időbeliségen alapul, akkor az időbeliségnek kell lehetővé tennie a világban-benne-létet és ezzel a jelenvalólét transzcendenciáját, amely a maga részéről a világönbelüli létezőhöz kötött gondoskodó – elméleti vagy gyakorlati – létet hordozza.

vett észlelés és szemlélet *intencionális* analízise szükségképpen a fenomennek ezt az „időbeli” jellemzését sugallta. Az, hogy a „tudat” intencionalitása a jelenvalólét eksztatikus időbeliségén alapul, és hogy miként alapul azon, a következő szakaszban mutatjuk meg.

c) *A világ transzcendenciájának időbeli problémája*

Egy rendeltetésegésznek a körültekintő gondoskodásba foglalt megértése olyan vonatkozások előzetes megértésén alapul, mint az azért-hogy [Um-zu], a mire-való, az arra-való és az annak-a-kedvéért-való. E vonatkozások összefüggését korábban¹ jelentésséggként adtuk elő. Egységük alkotja azt, amit világnak nevezünk. Felvetődik a kérdés: hogyan lehetséges ontológiailag a jelenvalóléttel való egységben olyasvalami, mint a világ? Milyen módon kell világnak *lennie*, hogy a jelenvalólét világban-benne-létként egzisztálhasson?

A jelenvalólét önmaga lenni-tudása kedvéért egzisztál. Egzisztálón bele van vetve, és belevetettként ki van szolgáltatva a létezőnek, melyre azért szorul rá, *hogy* úgy lehessen, ahogyan van, és pedig önmaga *kedvéért*. Ha a jelenvalólét faktikusan egzisztál, akkor önmaga kedvéértvalóságának [a mindenkori azért-hoggyal való ilyen összefüggésében érti meg magát. *Amiben* az egzisztáló jelenvalólét megérti magát, az faktikus egzisztenciájával együtt „jelen” *van*. Az elsődleges önmegértésének amiben-je a jelenvalólét létmódjával rendelkezik. Egzisztálón ez nem más, mint az ő világa.

A jelenvalólét létét gondként határoztuk meg. Ennek ontológiai értelme az időbeliség. Azt, hogy az időbeliség konstituálja és hogy mi módon konstituálja a jelenvalóság feltárultságát, már megmutattuk. A jelenvalóság feltárultságában a világ is fel van tárva. Akkor a jelentésség egységének, azaz a világ ontológiai szerkezetének szintén az időbeliségen kell alapulnia. *A világ lehetőségének egzisztenciális időbeli feltétele abban rejlik, hogy az időbeliségnek mint eksztatikus egységnek horizontja van.* Az eksztázisok nem egyszerűen kimozdulások valami felé. Ellenkezőleg, az eksztázishoz hozzátartozik a kimozdulás hová-ja. Az eksztázisnak ezt a hová-ját nevezzük horizontális sémának. Az eksztatikus horizont a három eksztázis mindegyikében különböző. A séma, amelyben a jelenvalólét – tulajdonképpenien vagy sem – *jövőbelien* jön el magához, az az ő *kedvéért*-valósága. A sémát, amelyben a jelenvalólét a diszpozícióban belevetettként tárul fel önmagának, úgy fogjuk fel, mint ami elé odavetett, illetve mint aminek kiszolgál-

¹ Vö. 18. §, 109. skk. o.

tatott. Ez jellemzi a *voltság* horizontális struktúráját. Önmaga kedvéért egzisztálón, saját magának belevetettként kiszolgáltatván a jelenvalólét mint valamihez kötött lét egyúttal meg-jelenítő. A *jelen* horizontális sémáját az *azért-hogy* határozza meg.

A jövő, a voltság és a jelen horizontális sémáinak egysége az időbeliség eksztatikus egységén alapul. A teljes időbeliség horizontja határozza meg azt, *aminek a szempontjából* a faktikusan egzisztáló létező lénygszerűen *feltárul*. A faktikus jelenvaló-léttel a jövő mindenkor horizontjában minden esetben egy lenni-tudás vetül ki, a voltság horizontjában a „már lenni” tárul fel, a jelen horizontján pedig a gondoskodás tárgya van felfedve. Az eksztázisok sémáinak horizontális egysége teszi lehetővé az azért-hogy-vonatkozások eredendő összefüggését a kedvéért-valósággal. Vagyis: az időbeliség eksztatikus egységének horizontális szerkezete alapján a létezőhöz – amely mindenkor saját jelenvalóságaként van – hozzátartozik olyasvalami, mint a feltárult világ.

Ahogy a jelen az időbeliség időzésének egységében a jövőből és a voltságból származik, úgy jön létre [zeitigt sich] éppoly eredendően a jövő és a voltság horizontjával egy jelené. Ha a jelenvalólét időzik [zeitigt sich], világ is *van*. Létének mint időbeliségnek tekintetében időzván, a jelenvalólét az időbeliség eksztatikus-horizontális szerkezetének alapján lénygszerűen „egy világban” *van*. A világ nem kéznéllevő, de nem is kézhezálló, hanem az időbeliségben időzik. A világ az eksztázisok önmagán-kívüliségével „van jelen”. Ha semmilyen *jelenvalólét* nem egzisztál, akkor világ sincs „jelen” [„da”].

A kézhezállóhoz kötött faktikusan gondoskodó lét, a kéznéllevő tematizálása és e létező objektíváló felfedése *már világot előfeltételez*, azaz csak a világban-benne-lét módjaiként lehetséges. Az eksztatikus időbeliség horizontális egységén alapulva a világ transzcendens. Eksztatikusan fel kellett tárulnia már, hogy belőle utunkba kerülhesen a világonbelüli létező. Az időbeliség eksztatikusan már eksztázisainak horizontjaiban tartózkodik, és időzván a jelenvalóságban utunkba kerülő létezőhöz jön vissza. A jelenvalólét faktikus egzisztenciájával már világonbelüli létező is utunkba kerül. Az, hogy az egzisztenciának saját jelenvalóságával együtt az ilyenformán létező is fel van fedve, nem a jelenvalólét kénye-kedvétől függ. Csak az áll

szabadságában – jöllehet mindig belevettségének korlátai között –, hogy mindenkor *mit, milyen irányban, meddig és hogyan* fed és tár fel.

A világ struktúráját meghatározó jelentésségsvonatkozások ezért semmiképpen sem alkotják a formák hálóját, melyet egy világnélküli szubjektum helyez rá az anyagra. Ellenkezőleg, a faktikus jelenvalólét magát és világát a jelenvalóság egységében eksztatikusan értve meg, e horizontokból a bennük újjába kerülő létezőhöz jön vissza. A megértő visszajövés valamihez az olyan létező meg-jelenítő utunkba-kerülni-engedésének egzisztenciális értelme, melyet ezért világonbelülinek nevezünk. A világ mintegy „kívülebbs” van annál, mintsem hogy objektum lehessen. A „transzcendenciaprobléma” nem redukálható arra a kérdésre, hogy miként jut a szubjektum kívülre az objektumhoz, ahol az objektumok összességét a világ eszméjével azonosítják. Azt kell kérdeznünk: mi teszi ontológiailag lehetővé, hogy egyáltalán létező világonbelülien utunkba kerülhet, és mint ilyen objektíválható? A világ eksztatikusan-horizontálisan megalapozott transzcendenciájához kell visszamennünk a válaszáért.

Ha a „szubjektumot” ontológiailag mint egzisztáló jelenvalólétet ragadjuk meg, amelynek léte az időbeliségen alapul, akkor azt kell mondanunk: a világ „szubjektív”. De akkor ez a „szubjektív” világ időbeli-transzcendensként minden lehetséges „objektumnál” „objektívebb”.

Amikor a világban-benne-létet visszavezettük az időbeliség eksztatikus-horizontális egységére, érthetővé vált, hogy mi teszi egzisztenciál-ontológiailag lehetővé a jelenvalólétnek ezt az alapszerkezetét. Így egyben az is tisztázódik, hogy az általában vett világstruktúrának és lehetséges változatainak konkrét kidolgozásához csak akkor foghatunk hozzá, ha a lehetséges világonbelüli létező ontológiája elegendő biztonsággal orientálódik az általában vett lét tisztázott eszméjére. Ennek az eszmének a lehetséges interpretációja először is megköveteli a jelenvalólét időbeliségének kimutatását, s erre szolgál a világban-benne-lét mostani jellemzése.

70. §. A jelenvalólét-szerű térbeliség időbelisége

Jóllehet az „időbeliség” kifejezés nem azt jelenti, amit a „térrel és időről” szólva időn értünk, mégis úgy tűnik, hogy a térbeliség éppúgy alapmeghatározottsága a jelenvalólétnek, mint az időbeliség. Ezért úgy látszik, a jelenvalólét térbeliségével az egzisztenciális-időbeli analízis határponthoz érkezik, úgyhogy e létezőt, amelyet jelenvalólétnek nevezünk, a mellérendeltségben mint „időbelit” és mint térbelit „is” kell minősíteni. Vajon a jelenvalólét egzisztenciális-időbeli analízisének megálljt parancsol-e az a fenomén, amelyet jelenvalólét-szerű térbeliségként ismertünk meg, és a világban-benne-léthez tartozóként mutattunk fel?¹

Immár nem szorul magyarázatra az, hogy az egzisztenciális interpretáció folyamán a jelenvalólét „tér-időbeli” meghatározottsága nem jelentheti azt, hogy ez a létező „térben és időben is” kéznél van. Az időbeliség a gond létértelme. A jelenvalólét szerkezete és létmódjai ontológiailag csak az időbeliség alapján lehetségesek, függetlenül attól, hogy ez a létező „az időben” fordul-e elő vagy sem. Akkor azonban a jelenvalólét specifikus térbelisége is szükségképpen az időbeliségen alapul. Másfelől annak kimutatása, hogy ez a térbeliség egzisztenciálisan csak az időbeliség által lehetséges, nem irányulhat arra, hogy a teret az időből dedukáljuk, illetve feloldjuk a tiszta időben. Ha a jelenvalólét térbeliségét az egzisztenciális megalapozottság értelmében az időbeliség „fogja át”, akkor ez az alábbiakban tisztázandó összefüggés nem azonos az időnek a térrel szembeni elsőbbségével, ahogyan *Kant* gondolta. Az, hogy a „térben” kéznél levőnek az empirikus képzetek pszichikai eseményekként az „időben” folynak le, és így közvetve a „fizikai” is az „időben” fordul elő, nem a tér mint szemléleti forma egzisztenciál-ontológiai interpretációja, hanem ontikus megállapítása annak, hogy a pszichikai kéznél levőnek a folyamatai az „időben” játszódnak le.

Egzisztenciál-analitikusan a jelenvalólét-szerű térbeliség lehetőségének időbeli feltételeire kell rákérdeznünk, mely térbeliség a maga részéről a világonbelüli tér felfedését alapozza meg. Előbb

¹ Vö. 22–24. §. 125. skk. o.

azonban emlékeztetnünk kell arra, hogy mi módon térbeli a jelenvalólét. A jelenvalólét csak a faktikus hanyatló egzisztálás értelmében vett gondként képes térbeli *lenni*. Negatívan fogalmazva: a jelenvalólét soha, még közvetlenül sem kéznéllevő a térben. Nem tölti be a tér egy darabját mint valami reális dolog vagy eszköz oly módon, hogy a körülötte levő tértől elválasztó határa maga is csak a térnek egy térbeli meghatározása lenne. A jelenvalólét szó szerint teret foglal el. Semmiképpen sem csak a térnek abban a darabjában van kéznél, amelyet az emberi test betölt. Egzisztálva már mindenkor egy mozgástérben rendezkedik be. Saját helyét [Ort] mindig úgy határozza meg, hogy a berendezett térből visszajön arra a konkrét „helyre” [„Platz”], amelyet elfoglal. Csak ha előbb ontológiailag nem megfelelően *fogjuk fel* a létezőt, akkor mondhatjuk: a jelenvalólét kéznél van a tér egy pontján [Stelle]. Egy kiterjedt dolog „térbelisége” és a jelenvalólét térbelisége közti különbség nem is abban áll, hogy ez utóbbi *tud* a térről; mert a térelfogalás olyannyira nem azonos a térbeli „elképzelésével”, hogy ez utóbbi egyenesen előfeltételezi amaszt. A jelenvalólét térbeliségét nem szabad tökéletlenségként sem értelmezni, amely „a szellem és test” fatális „összekapcsolódása” miatt tapad az egzisztenciához. Ellenkezőleg: azért, és *csak azért*, mert „szellemi”, lehet a jelenvalólét oly módon térbeli, ahogy a kiterjedéssel bíró testi dolog lényegszerűen nem lehet az.

Az irányultság és el-távolítás konstituálja azt, ahogyan a jelenvalólét berendezkedik a térben. Hogyan lehetséges ez egzisztenciálisan a jelenvalólét időbeliségének alapján? Röviden csak annyiban villantjuk fel az időbeliség megalapozó funkcióját a jelenvalólét térbelisége vonatkozásában, amennyiben ez elengedhetetlen ahhoz, hogy a tér és az idő „összekapcsolódásának” ontológiai értelmét a későbbiekben tárgyalhassuk. A jelenvalólét térbeli berendezkedéséhez hozzátartozik olyasvalaminek az irányadó felfedése, mint a *tájék*. Ezzel a kifejezéssel mindenekelőtt a környező-világ-szerűen kézhezálló, elhelyezhető eszköz lehetséges odatartozásának hová-jára gondolunk. Az eszköz minden fellelésében, kezelésében, át- és elrakásában már fel van fedve valamilyen tájék. A gondoskodó világban-benne-lét, miközben irányt vesz, igazodik. Az odatartozóság lényegbeli vonatkozásban áll a rendeltetéssel. Az odatartozóságot faktikusan mindig a gondoskodás tárgyát alkotó eszköz rendeltetés-összefüggése deter-

minálja. A rendeltetésvonatkozások csak egy feltárult világ horizontjában érthetők. A világ horizontjellege teszi csak lehetővé a tájékszerű odatartozás hová-jának specifikus horizontját is. A tájék igazodó felfedése a lehetséges oda és ide eksztatikus emlékezetben tartásán alapul. A térbeli berendezkedés mint a tájék irányult várása éppoly eredendően a kézhezállónak és a kéznéllevőnek a közeledése (el-távolítása). A gondoskodás az előzetesen felfedett tájéktól el-távolítón visszajön ahhoz, ami a legközelebbi. A távolságok közelítése, hasonlóképpen becslése és mérése az el-távolított világonbelüli kéznéllevőn belül egy meg-jelenítésen alapul, amely az időbeliségnek az irányultságát is lehetővé tevő egységéhez tartozik.

Mivel a jelenvalólét mint időbeliség létében eksztatikus-horizontális, ezért faktikusan és állandóan magával hordozhatja berendezett terét. Erre az eksztatikusan elfoglalt térre tekintettel a mindenkori faktikus helyzet, illetve szituáció itt-je sohasem egy térbeli pontot jelent, hanem mindenekelőtt a gondoskodás tárgyát alkotó eszköz-egész körének az irányultságban és el-távolításban megnyílt játék-terét.

A közelítésben, amely lehetővé teszi „a dologban feloldódó” tevékenykedést és elfoglaltságot, a gond lényegbeli struktúrája, a hanyatlás nyilatkozik meg. Ennek egzisztenciális-időbeli konstitúcióját az jellemzi, hogy benne és ezáltal a „jelenbelien” megalapozott közelítésben is a yáró megfeledkezés utánaugrik a jelennek. Aközben, ahogy közelítőn meg-jelenik valami a maga onnan-jából, a meg-jelenítés – ott-ját feledve – belevész önmagába. Ezért van az, hogy ha a világonbelüli létező „szemlélése” egy ilyen meg-jelenítésben kezdődik, akkor az a látszat keletkezik, hogy „mindenekelőtt” csak egy dolog van kéznél, itt van ugyan, de meghatározatlanul, egy általában vett térben.

Csak az eksztatikus-horizontális időbeliség alapján lehetséges, hogy a jelenvalólét betör a térbe. A világ nem a térben van kéznél, a tér viszont csak egy világon belül fedhető fel. A jelenvalólét-szerű térbeliség eksztatikus időbelisége teszi éppen érthetővé a térnek az időtől való függetlenségét, másfelől azonban a jelenvalólétnek a tértől való „függségét” is, ami abban az ismert fenoménben nyilatkozik meg, hogy a jelenvalólét önértelmezését és a nyelv jelentéskészletét általában messzemenően a „térbeli képzetek” uralják. A térbelinek ez az el-

sőbsége a jelentések és fogalmak artikulációjában nem a tér specifikus hatalmán, hanem a jelenvalólét létmódján alapul. Lényegszerű hanyatlása közepette az időbeliség belevész a meg-jelenítésbe és nemcsak körületekintően érti meg magát a gondoskodás tárgyát alkotó kézhezállóból, hanem a térbeli viszonylatokat, a megértésben érthető és értelmezhető artikulációjának irányát abból meríti, amit a meg-jelenítés a kézhezállón jelenlevőként állandóan fellel.

71. §. *A jelenvalólét mindennapiságának időbeli értelme*

A gondoskodás időbeliségének analízise megmutatta, hogy magukat a jelenvalólét létszerkezetének lényegi struktúráit, amelyeket az időbeliség kidolgozását megelőzően azzal a szándékkal interpretáltunk, hogy az időbeliséghez vezessenek el, egzisztenciálisan *vissza kell vennünk az időbeliségbe*. Az analitika első nekifutásra a jelenvalólétnek nem egy meghatározott, kitüntetett egzisztencialehetőségét választotta témául, hanem az egzisztálás fel-nem-tűnő, átlagos módjai felé tájékozódott. Azt a létmódot, melyben a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire tartózkodik, *mindennapiságnak*¹ neveztük.

Hogy alapjaiban és ontológiailag körülhatároltan mit is jelent ez a kifejezés, az homályban maradt. A vizsgálódás kezdetekor arra sem kínálkozott út, hogy a mindennapiság egzisztenciál-ontológiai értelmét egyáltalán problémává tegyük. Most azonban már tisztázódott, hogy a jelenvalólét létértelme az időbeliség. Felbukkanhat-e még valamiféle kétség a „mindennapiság” megnevezés egzisztenciális-időbeli jelentése tekintetében? Mindamellet messze vagyunk e fenomén ontológiai fogalmától. Sőt kérdéses, hogy az időbeliség eddig elvégzett explikációja elégséges-e ahhoz, hogy körülhatároljuk a mindennapiság egzisztenciális értelmét.

A mindennapiság nyilvánvalóan mégiscsak az egzisztálásnak *azt* a módját jelenti, melyben a jelenvalólét „mindennap” tartózkodik. Ennek ellenére ez a „mindennap” nem azoknak a „napoknak” az összessége, amelyek a jelenvalólétnek „élete során” osztályrészül jutnak.

¹ Vö. 9. §. 61. skk. o.

Jóllehet a „mindennapot” nem szabad naptári értelemben vennünk, a „mindennap” jelentésébe mégis belejátszik egy ilyen időmeghatározottság. A mindennapiság kifejezés elsődlegesen persze az egzisztenciának egy meghatározott *hogyanját* jelenti, amely „élethossziglan” áthatja a jelenvalólétet. Az eddigi elemzésekben gyakran használtuk a „mindenekelőtt és többnyire” kifejezést. A „mindenekelőtt” azt a módot jelenti, ahogyan a jelenvalólét a nyilvános egymássalétben „megnyilatkozik”, még akkor is, ha egzisztensen „alapjaiban” éppen „leküzdötte” is a mindennapiságot. A „többnyire” azt a módot jelenti, melyben a jelenvalólét, ha nem is mindig, de „rendszerint” mindenki számára megmutatkozik.

A mindennapiság azt a *hogyan*t jelenti, amely szerint a jelenvalólét „éli napjait”, akár valamennyi viszonyulásában, akár csak az egymássalét által előre kijelölt bizonyos viszonyulásaiban. Ehhez a *hogyan*hoz tartozik továbbá a beletörődés a megszokásba; bármi terhesre és „bosszantóra” kényszerítsen is az rá. A holnapi, amelyre a mindennapi gondoskodás vár, az „örök tegnapi”. A mindennapiság szűrkesége azt tekinti változatosságnak, amit a napok éppen hoznak. A mindennapiság akkor is meghatározza a jelenvalólétet, ha az nem az akárkit választotta „hőseként”.

A mindennapiságnak ez a sokfélesége azonban semmiképpen sem puszta „aspektusként” jellemzi a mindennapiságot, melyet a jelenvalólét felmutat, midőn „az ember” az emberek cselekedeteit és törekvéseit „nézi”. A mindennapiság *létmód*, amelyhez mindenképpen hozzátartozik a nyilvános megnyilatkozás. A mindennapiságot a mindenkori „egyes” jelenvalólét is többé vagy kevésbé ismeri saját egzisztálásmódjaként, mégpedig az unott kedélytelenség diszpozíciója révén. A jelenvalólét a mindennapiságtól közönyösen „szenvedhet”, fásultságba sülyedhet, s oly módon térhet ki előle, hogy az ügyleteibe való szétszóródást ellensúlyozandó új szórakozásokat keres. Az egzisztencia azonban a pillanatban is, persze gyakran csak „egy pillanatig”, urává lehet a mindennapoknak, bár sohasem lehet képes kiiktatni azt.

Abban, ami a jelenvalólét faktikus értelmezettségében *ontikusan* oly ismeretes, hogy még észre sem vesszük, egzisztenciál-ontológiaiag egymást érik a rejtélyek. A jelenvalólét egzisztenciális analitikájának legelső kiindulása számára adott „természetes” horizont *csak látszólag magától értetődő*.

De vajon az időbeliség eddigi interpretációja után a mindennapiság struktúrájának egzisztenciális körülhatárolása tekintetében kedvező kilátásokkal rendelkezünk-e? Vagy e zavarbaejtő fenoménen éppen az válik nyilvánvalóvá, hogy az időbeliség eddigi explikációja nem kielégítő? Vajon nem kötöttük-e eddig a jelenvalólétet állandóan bizonyos helyzetekhez és szituációkhoz, s nem tévesztettük-e „konzekvensen” szem elől, hogy napjait élve napjai során „időbelileg” is *kiterjed*? A szürkeség, a megszokás, „ahogy tegnap, éppúgy ma és holnap”, a „többnyire” nem ragadható meg, ha nem térünk vissza a jelenvalólét „időbeli” kiterjedésére.

De vajon az egzisztáló jelenvalóléthez nem tartozik-e hozzá az a faktum is, hogy idejét múltatva naponta számol az „idővel”, és a „számítást” csillagászatilag-naptárilag szabályozza? Tájékozódásunk csak akkor lesz elég átfogó ahhoz, hogy a mindennapiságnak mint olyannak az ontológiai értelmét problémává telessük, ha a jelenvalólét mindennapi „történését” és az általa e történésben gondoskodásba vett „idő”-vel való számolást bevonjuk a jelenvalólét időbeliségének interpretációjába. De mivel alapjában véve a mindennapiságon nem értettünk mást, mint az időbeliséget, amely viszont a jelenvalólét *léti* teszi lehetővé, ezért a mindennapiság kielégítő fogalmi körülhatárolása csak akkor lehetséges, ha az általában vett létnek és lehetséges változatainak az értelmét alapvető vizsgálatnak vetjük alá.

ÖTÖDIK FEJEZET IDŐBELISÉG ÉS TÖRTÉNETISÉG

72. §. *A történelem problémájának egzisztenciál-ontológiai expozíciója*

Az egzisztenciális analitika minden erőfeszítése egyetlen célra irányul: arra, hogy lehetővé tegye az általában vett *lét értelmére* vonatkozó kérdés megválaszolását. *E kérdés* kidolgozása annak a fenoménnek – a *létmegértésnek* – a körülhatárolását követeli meg, amelyben magában a lét mint olyan megközelíthetővé válik. A létmegértés azonban a jelenvalólét létszerkezetéhez tartozik. Csak ha ezt a létezőt már előzőleg kellőképpen eredendően interpretáltuk, akkor ragadhatjuk

meg a létszerkezetébe foglalt létmegértést magát, és tehetjük fel ennek alapján a benne megértett létre és „a megértés” előfeltételeire vonatkozó kérdéseinket.

Noha a jelenvalólét számos struktúráját külön-külön még homály borítja, mégis úgy látszik, hogy a jelenvalólét megkövetelt eredendő interpretációját elértük azzal, hogy fényt derítettünk az időbeliségre mint a *gond* lehetőségének eredendő feltételére. Az időbeliséget a jelenvalólét tulajdonképpeni egész-lenni-tudására való tekintettel hoztuk napvilágra. Ezt követően a *gond* időbeli interpretációja a gondoskodó világban-benne-lét időbeliségének kimutatása révén igazolódott. A tulajdonképpeni egész-lenni-tudás analízise leleplezte a halálnak, a bűnnek és a lelkiismeretnek a gondban gyökerező, egyformán eredendő összefüggését. Vajon megérthető-e a jelenvalólét még eredendőbben, mint tulajdonképpeni egzisztenciájának a kivetülésében?

Ha mindaddig nem látunk is semmi lehetőséget arra, hogy az egzisztenciális analitikához radikálisabban fogjunk hozzá, mégis felmerül egy komoly kétség, éppen a mindennapiság ontológiai értelmének fenti tárgyalására való visszatekintéskor: vajon a jelenvalólét egészét valóban tulajdonképpeni egész-létre való tekintettel vontuk-e be az egzisztenciális analízis előzetes birtoklásába? Lehet, hogy a jelenvalólét egész-voltára vonatkozó kérdésfeltevés valódi ontológiai egyértelműséggel bír. Az is lehet, hogy a kérdés maga a *véghez viszonyuló lét* tekintetbevételével válaszra talált. A halál maga azonban csak a jelenvalólét „vége”, formálisan véve csak az *egyik* vége, az, amelyik a jelenvalólét egész-voltát lezárja. A másik „vége” a „kezdet”, a „születés”. Csak a születés és halál „közötti” létező a keresett egész. Ennélfogva az analitika eddigi orientációja az *egzisztáló* egész-létre való minden irányultsága mellett és a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni lét valódi explikációja ellenére „egyoldalú” maradt. A jelenvalólétet így tettük témává, amint az mintegy „előrefelé” egzisztál, és minden voltat „maga mögött” hagy. Nem csupán a kezdethez viszonyuló létet hagytuk figyelmen kívül, hanem elsősorban a jelenvalólétnek a születés és halál közötti *kiterjedését* is. Az egész-lét analízise során éppen „az élet összefüggésén” siklottunk át, melyben a jelenvalólét mégiscsak állandóan valami módon tartózkodik.

Ha azonban az, amit a születés és a halál közötti „összefüggésnek” neveztünk, ontológiailag teljes mértékben homályos, nem kell-e visszavennünk az időbeliséget mint a jelenvalólét-egész létértelmének kiindulópontját? Avagy éppen csak a napvilágra hozott *időbeliség* biztosítja azt a *talajt*, amely a nevezett „összefüggésre” vonatkozó egzisztenciál-ontológiai kérdés irányát egyértelműen meghatározza? Talán e vizsgálódások területén már számolhatunk egy nyereséggel, nevezetesen hogy megtanuljuk: a problémákat nem lehet félvállról venni.

Mi látszik „egyszerűbbnek”, mint a születés és a halál közötti „életösszefüggést” jellemezni? Ez az összefüggés „időben” egymásra következő élményekből áll. Ha tüzetesebben utánajárunk a kérdéses összefüggés e jellemzésének és legelőször a belőle fakadó ontológiai előítéletnek, akkor valami különösre bukkanunk. Az élményeknek ebben az egymásra következésében „tulajdonképpen” mindig csak a „mindenkori mostban” kéznéllevő élmény „valóságos”. Az elmúlt vagy még jövőendő élmény ezzel szemben már, illetve még nem „valóságos”. A jelenvalólét úgy szeli át a neki átadott időszakaszt a két határ között, hogy „ideje” most-során mindig csak a mostban „valóságosan” mintegy végigszökdel. Ezért mondják, hogy a jelenvalólét „időbeli”. Az élményeknek ebben az állandó váltakozásában az Önmaga végig egy bizonyos identikusságban marad meg. Ennek az állandósultnak, valamint az élmények váltakozásához fűződő lehetséges vonatkozásának meghatározásában megoszlanak a vélemények. Az élmények e megmaradó-váltakozó összefüggésének léte meghatározatlan marad. Ám az életösszefüggés e jellemzése – akár tudomásul vesszük ezt, akár nem – alapjában egy „időben” kéznéllevőt, de persze nem valami „dologit” tételez fel.

Tekintettel arra, amit a gond létértelmeként az időbeliség címszó alatt kidolgoztunk, megmutatkozik, hogy a maga határain belül jogosult és kielégítő vulgáris jelenvalólét-értelmezést követve a jelenvalólét születés és halál közötti *kiterjedésének* valódi ontológiai analízise nemcsak hogy nem végezhető el, de még csak mint probléma sem rögzíthető.

A jelenvalólét nem egymás után következő és tovatűnő élmények pillanatnyi valóságainak összegeként egzisztál. Ez az egymásután nem is valamiféle keretet tölt ki fokozatosan. Végére is miként

kellene ennek kéznél lennie, amikor mindig csak az „aktuális” élmény „valóságos”, és a keret határai, a születés és a halál mint elmúlt és csak eljövő híjjával van a valóságnak? Alapjában véve az „életösszefüggés” vulgáris felfogása sem a jelenvalólétben „kívül” kifeszített és azt átfogó valamiféle keretre gondol, hanem azt joggal magában a jelenvalólétben keresi. Az a hallgatóságos ontológiai feltételezés azonban, amely ezt a létezőt „időben” kéznéllevőnek tekinti, a születés és a halál „közötti” lét ontológiai jellemzésére irányuló minden kísérletet zátonyra futtat.

A jelenvalólét nemcsak hogy nem tölti ki pillanatnyi valóságainak fázisaival „az élet” valamiképpen kéznéllevő pályáját és szakaszát, hanem *maga* oly módon terjed ki, hogy saját léte eleve mint kiterjedés konstituálódik. A jelenvalólét *létében* már benne rejlik a „között” a születésre és a halálra vonatkozólag. A jelenvalólét semmiképpen sem egy időpontban „*van*” valóságosan, miközben születésének és halálának nem-valósága „*venné körül*”. Egzisztenciálisan értve a születés nem és sohasem valami elmúlt a már-nem-kéznéllevő értelmében, éppúgy, ahogyan a halált sem a még nem kéznéllevő, de eljövendő hátralevőség létmódja jellemzi. A faktikus jelenvalólét mint megszületett egzisztál, és mint megszületett hal meg már a halálhoz viszonyuló lét értelmében is. Mindkét „vég” *van*, és „közöttjük” is, amíg a jelenvalólét faktikusan egzisztál, és ezek úgy *vannak*, ahogyan az a jelenvalólét léte mint *gond* alapján egyedül lehetséges. A belevetettségi és a halálhoz viszonyuló, menekülő, illetve előrefutó lét egységében a születés és a halál jelenvalólét-szerűen „összefügg”. Mint *gond* a jelenvalólét *maga* a „között”.

A *gond* szerkezetegésze azonban egységének lehetséges *alapját* az időbeliségben bírja. Az „életösszefüggés”, vagyis a jelenvalólét specifikus kiterjedésének, mozgalmasságának és állandósultságának ontológiai magyarázatához ennélfogva e létező időbeli szerkezetének horizontján belül kell hozzáfognunk. Az egzisztencia mozgalmassága nem egy kéznéllevő mozgása. A jelenvalólét kiterjedése határozza meg. A *kiterjedt kiterjeszkedés* specifikus mozgalmasságát nevezzük a jelenvalólét *történése*nek. A jelenvalólét „összefüggésére” vonatkozó kérdés a jelenvalólét történéseinek ontológiai problémája. Ha hozzáférhetővé tettük a *történet-sztruktúrát* és annak egzisztenciális-időbeli lehetőségfeltételeit, akkor eljutottunk a *történetiség ontológiai* megértéséhez.

A jelenvalólét történéséhez tartozó specifikus mozgalmasság és állandósultság elemzésével a vizsgálódás ahhoz a problémához jut vissza, melyet közvetlenül az időbeliség hozzáférhetővé tétele előtt érintettünk: az Önmaga állandóságának kérdéséhez, amelyet mint a jelenvalólét ki-jét határoztuk meg.¹ Az önállóság (az Önmaga állandósága) a jelenvalólét egyik létmódja, s ezért az időbeliségnek egy specifikus időzésén alapul. A történet analízise elvezet az időzés mint olyan tematikus vizsgálatának problémájához.

Ha a történetiségre vonatkozó kérdés ezekre az „eredetekre” vezet vissza, akkor ezzel már a történelem problémájának *helyéről* is döntöttünk. Ezt nem szabad a történettudományban mint tudományban keresnünk. Még ha a „történelem” problémájának tudományelméleti kezelésmódja nem csupán a történettudományi felfogás „ismeretelméleti” (*Simmel*) tisztázását vagy a történettudományi ábrázolás fogalomképzésének logikáját (*Rickert*) veszi is célba, hanem a „tárgyi oldalra” is orientálódik, akkor a történelem ennek a kérdésfeltevésnek a keretében alapvetően mindig csak egy tudomány *objektumaként* lesz megközelíthető. A történelem alapfenoménje, amely a történettudományon keresztül bármely lehetséges tematizálást megelőző és megalapoz, ezáltal jóvátehetetlenül félre lesz téve. Hogy miként válhat a történelem a történettudomány lehetséges *tárgyává*, az csak a történetinek a létmódjából, a történetiségből és ennek az időbeliségben gyökerezéséből érthető meg.

Ha a történetiséget magát az időbeliségből és eredendően a *tulajdonképpeni* időbeliségből kell megvilágítanunk, akkor e feladat lényegében rejlik, hogy az csak fenomenológiai konstrukció útján végezhető el.² A történetiség egzisztenciál-ontológiai szerkezetére a jelenvalólét történetelmének elfedő vulgáris értelmezésével *szemben* kell szert tennünk. A történetiség egzisztenciális konstrukciójának megvannak a meghatározott támpontjai a vulgáris jelenvalólét-megértésben, és az eddig kimutatott egzisztenciális struktúrák is irányt mutatnak neki.

A vizsgálódás – mindenekelőtt a vulgáris történetfogalmak jellem-

¹ Vö. 64. §. 366. skk. o.

² Vö. 63. §. 360. skk. o.

zése révén – olyan mozzanatokra irányul, amelyeket lényegesnek szoktak tekinteni a történelemmel kapcsolatban. Ennek során világossá kell válnia, hogy mi az, amit eredendően történetinek nevezünk. Ezzel kijelöltük azt a pontot, ahonnan a történetiség ontológiai problémájának expozíciója kiindulhat.

A történetiség egzisztenciális konstrukciójának vezérfonalául a jelenvalólét tulajdonképpen egész-lenni-tudásának elvégzett interpretációja és a gond mint időbeliség ebből kibontakozó analízise kínálkozik. A jelenvalólét történetiségének egzisztenciális felvázolása csak arról rántja le a leplet, ami leplezetten már benne rejlik az időbeliség időzésében. Minthogy a történetiség a gondban gyökerezik, a jelenvalólét mindenkor mint tulajdonképpen vagy nem-tulajdonképpen történeti egzisztál. Ami a mindennapiság címszó alatt a jelenvalólét egzisztenciális analitikája számára a legközelebbi horizont volt, arról kiderül, hogy a jelenvalólét nem-tulajdonképpen történetisége.

A jelenvalólét történéshöz lényegszerűen hozzátartozik a feltárás és az értelmezés. E történetileg egzisztáló létezőnek ebből a létmódjából bontakozik ki a történelem kifejezett feltárásának és megragadásának egzisztens lehetősége. A tematizálás, vagyis a történelem *történettudományi* [historisch] feltárása az előfeltétele annak, hogy lehetséges „a történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”. A történettudomány mint tudomány egzisztenciális interpretációja egyedül azt célozza, hogy igazolja: a történettudomány ontológiailag a jelenvalólét történetiségéből ered. Csak innen kiindulva vonhatjuk meg azokat a határokat, melyeken belül a tudományelmélet – mely a tudomány faktikus működéskére orientálódik – vállalhatja kérdésfeltevéseinek esetlegességét.

A jelenvalólét történetiségének analízise megkísérli, hogy megmutassa: ez a létező nem azért „időbeli”, mert „a történelemben áll”, hanem fordítva, csak azért egzisztál történeti módon, s csak azért képes így egzisztálni, mert léte alapjaiban időbeli.

Mindamellét a jelenvalólétet abban az értelemben is „időbelinek” kell neveznünk, hogy az lét „az időben”. A faktikus jelenvalólétnek kialakult történettudomány nélkül is szüksége van naptárra és órára, és használja is azokat. Ami történik „vele”, azt mint „időben” történőt tapasztalja. Hasonlóképpen az élettelen és az élő természet folyama-

ta is „időben” kerülnek utunkba. Ezek időnbélüliek. Ezért kézenfekvő volna, hogy a történetiség és időbeliség közötti összefüggés tárgyalását megelőzve elvégezzük a következő fejezetre¹ halasztott analízist, amely az időnbélüliség „idejének” az időbeliségből való eredetével foglalkozik. Ahhoz azonban, hogy a történetinek az időnbélüliség ideje segítségével való vulgáris jellemzését megfossszuk látszólagos magátólértetődőségétől és kizárólagosságától, először – ahogyan azt a „tartalmi” összefüggés is megköveteli – a történetiséget tisztán a jelenvalólét eredendő időbeliségéből kell „dedukálnunk”. Ha azonban az idő mint időnbélüliség szintén a jelenvalólét időbeliségéből „származik”, a történetiség és az időbeliség egyformán eredendőnek bizonyul. A történelmi időbeli jellegének vulgáris értelmezése ezért a maga határain belül jogos.

Vajon miután első megközelítésben felvázoltuk, hogy miként halad majd a történetiségnek az időbeliségből való ontológiai expozíciója, kell-e külön bizonygatni: a következő vizsgálódás nem abban a hitben történik, hogy a történetiség problémáját egy csapásra megoldhatjuk. A rendelkezésre álló „kategoriális” eszközök szegényessége és az elsődleges ontológiai horizontok bizonytalansága annál inkább szorít bennünket, minél közelebb kerülünk a történelem problémájának *eredendő gyökereihez*. A következő vizsgálódás beéri azzal, hogy kijelöli a történetiség problémájának ontológiai helyét. A következő analízis alapján véve csak arra törekszik, hogy *Dilthey* kutatásainak a mai nemzedék előtt még feladatként álló elsajátításához a maga részéről utat nyisson.

A történetiség egzisztenciális problémájának expozíciója, amelyet a fundamentál-ontológiai célkitűzés is szükségképpen lehatárol, a következőképpen tagolódik: a történelem vulgáris felfogása és a jelenvalólét története (73. §); a történetiség alapszerkezete (74. §); a jelenvalólét történetisége és a világ-történelem (75. §); a történettudomány egzisztenciális eredete a jelenvalólét történetiségéből (76. §); a történetiség problémája előbbi expozíciójának összefüggése Dilthey kutatásaival és Yorck gróf eszméivel (77. §).

¹ Vö. 80. §. 471. skk. o.

73. §. *A történelem vulgáris felfogása és a jelenvalólét története*

A legközelebbi cél az, hogy kiindulópontot találjunk a történelem lényegét illető eredendő kérdés, vagyis a történetiség egzisztenciális konstrukciója számára. Ezt a pontot az fogja kijelölni, ami eredendően történeti. Vizsgálódásunkat ezért annak jellemzésével kezdjük, amit a vulgáris jelenvalólét-értelmezés a „történelem” és „történeti” kifejezésekkel illet. Ezek a kifejezések többértelműek.

A „történelem” terminus legkézenfekvőbb, gyakran szóvá tett, ám semmiképpen sem „véletlen” kétértelműsége abban nyilvánul meg, hogy egyszerre jelenti a „történeti valóságot” és a róla szóló lehetséges tudományt. A „történelem” kifejezésének a történelemtudományról szóló tudomány (a történettudomány) értelmében vett jelentését egyelőre kikapcsoljuk.

A „történelem” kifejezés jelentései között, amelyek nem a történelem tudományát, de nem is a történelmet mint objektumot, hanem a történelmet mint nem feltétlenül objektivált létezőt jelentik, kitüntetett használatra tart igényt az a jelentés, amelyben ezt a létezőt *elmúltként* értjük. Ez a jelentés nyilvánul meg, amikor azt mondjuk, hogy ez vagy az már a történelemhez tartozik. Az „elmúlt” itt egyfelől annyit tesz: vagy már nincs kéznél, vagy bár még kéznél van, de nincs „hatással” a „jelenre”. Másfelől a történetinek mint az elmúltak van egy ellentétes jelentése is, amikor azt mondjuk: az ember nem vonhatja ki magát a történelemből. A történelem itt is az elmúltat jelenti, amely azonban tovább hat. Bárhogy álljon is a dolog, a történetit mint elmúltat a „most” és „ma” valóságosnak az értelmében vett „jelenhez” való pozitív, illetve privatív hatásvonatkozásban értjük. A „múlt” azonban emellett valami furcsa kettős értelemmel rendelkezik. Az elmúlt megmásíthatatlanul a korábbi időkhöz, az egykori eseményekhez tartozik, és mindennek ellenére még „most” is kéznél lehet, ahogy mondjuk egy görög templom romjai. A „múltak egy darabja” általa még „jelenbeli”.

Egy másik értelmezésben a történelem nem az elmúlt értelmében, hanem a belőle való *származás* értelmében jelenti a múltat. Aminek „történelme van”, az a levés [Werden] összefüggésében áll. A „fejlődés” eközben hol fellendülés, hol pedig hanyatlás. Aminek ilyenformán „történelme van”, az egyúttal képes is ilyet „alkotni”. „Korszakot

alkotván „jelenbeliként” „jövőt” határoz meg. A történelem itt esemény- és „hatásösszefüggést” jelent, mely „múlton”, „jelenen” és „jövön” húzódik végig. A múltat itt semmiféle különös elsőbbség nem illeti meg.

A történelem továbbá annak a létezőnek az egészét jelenti, amely „az időben” változik, és pedig ellentétben a természettel, mely szintén „az időben” mozog, az ember, az emberi kötelékek és az emberi „kultúra” változásait és történelmi sorsát. A történelem itt nem annyira létmódot jelent, történést, hanem a létezőnek azt a régióját, amelyet az emberi egzisztenciának a „szellem” és a „kultúra” révén való lényegi meghatározottsága alapján megkülönböztetünk a természettől, még ha bizonyos módon a természet hozzátartozik is az így felfogott történelemhez.

És végül „történetinek” számít az áthagyományozott mint olyan, akár a történettudomány útján ismerjük meg, akár a maga magától értetődőségében vesszük át, miközben származása rejtve marad.

Ha az említett négy jelentést összevonjuk, a következő adódik: a történelem az egzisztáló jelenvalólét időben megesett specifikus története, mégpedig úgy, hogy az egymással ellentétben „elmúlt” és ugyanakkor „áthagyományozott” és tovább ható történés hangsúlyozottan történelemnek számít.

A négy jelentés azáltal függ össze egymással, hogy mindegyikük az emberre mint az események „szubjektumára” vonatkozik. Hogyan kell ezeknek az eseményeknek a történésjellegét meghatároznunk? Vajon a történés folyamatok egymásra következtetése, esetek felmerülése és eltűnésének váltakozása lenne? Milyen módon tartozik ez a történés a jelenvalólét történelméhez? Vajon a jelenvalólét már előzőleg faktikusan „kéznél van”, hogy azután alkalomszerűen belekerüljön „egy történetbe”? Vajon a jelenvalólét csak körülményekkel és esetekkel való összefonódása révén válik történetivé? Vagy pedig csak a történésen keresztül konstituálódik a jelenvalólét léte oly módon, hogy *csak mert a jelenvalólét létében történeti*, lehetséges ontológiailag olyasmis, mint körülmények, esetek és történelmi sorsok? Miért van az „időben” történő jelenvalólét „időbeli” jellemzésében éppen a múltnak hangsúlyos funkciója?

Ha a történelem a jelenvalólét létéhez tartozik, e lét pedig az időbeliségen alapul, akkor kézenfekvő, hogy a történelmiség egzisz-

tenciális analízisét a történetinek azokkal a jellemzőivel kezdjük, melyeknek nyilvánvalóan időbeli értelmük van. Ennélfogva a „múlt-nak” a történelem fogalmán belüli furcsa elsőbbségét határozottabban körvonalazva kell előkészítenünk a történetiség alapszerkezetének expozícióját.

A múzeumban őrzött „régiségek”, például háztartási eszközök „elmúlt időkhöz” tartoznak, és egyúttal még kéznél vannak a „jelenben” is. Mennyiben történeti az ilyen eszköz, hiszen *még nem* múlt el? Talán csak azért, mert történettudományi érdeklődés, a régészet és a honismeret *tárgyává* vált? Az ilyen eszköz azonban csak azért lehet a *történettudomány tárgya*, mert önmagában már valahogyan *történeti*. A kérdés megismétlődik: milyen joggal nevezzük ezt a létezőt történetinek, amikor még nem múlt el? Vagy ezek a dolgok” amelyek még ma is kéznél vannak, mégis „magukon” hordanának „valami elmúltat”? Ezek – a kéznéllevők – még mindig azok, amik voltak? A „dolgok” nyilván megváltoztak. Az eszköz „az idő folyamán” elkorhadt, elszuvasodott. De mégsem ebben a mulékonyságban, amely a múzeumbeli kéznéllet alatt is tovább tart, rejlik az a specifikus múltjelleg, amely valamit történetivé tesz. Mi múlt hát el akkor az eszközön? Mi az, amiben a „dolgok” ma már nem azok többé, amik *voltak*? Hiszen még mindig meghatározott használati eszközök – ám használaton kívül. Vajon ha még mindig használatban állnának – mint sok öröklött dolog a háztartásban –, akkor még nem volnának történetiek? Használatban vagy használaton kívül, mégsem azok, mint amik voltak. Mi „múlt el”? Nem más, mint az a *világ*, melyen belül egy eszközösszefüggéshez tartozván mint kézhezállók a jelenvalólét útjába kerültek, és melyen belül egy világban-benne-létező gondoskodó jelenvalólét használta őket. A *világ* nincs többé. E világ egykori *világonbelülje* azonban még kéznél van. Mint világhoz tartozó eszköz tarthat a még *most* is kéznéllevő ennek ellenére a „*múlt*hoz”. Mit jelent azonban a világ már-nem-léte? A világ csak az *egzisztáló* jelenvalólét módján van, mely jelenvalólét világban-benne-létként *faktikus*.

A még fennmaradt régiségek történeti jellege tehát annak a jelenvalólétnek a „múltján” alapul, melynek világához ezek a régiségek tartoztak. Eszerint csak az „elmúlt” jelenvalólét lenne történeti, a jelenbeli azonban nem. Ám lehet-e egyáltalán a jelenvalólét *elmúlt*,

ha az „elmúltat” mint már „többé nem kéznéllevő, illetve kézhezállót” határozzuk meg? A jelenvalólét nyilván *sohasem* lehet elmúlt, nem azért, mert nem mulandó, hanem mert lényegszerűen sohasem lehet *kéznéllevő*; ellenkezőleg: ha van, akkor *egzisztál*. A már nem egzisztáló jelenvalólét azonban szigorú ontológiai értelemben nem elmúlt, hanem *jelen-volt*. A még kéznéllevő régiségeknek azon az alapon van „múlt”- és történelemjellegük, hogy eszközszerűen hozzátartoznak egy jelen-volt jelenvalólét volt világához, és ebből származnak. A jelen-volt jelenvalólét az elsődlegesen történeti. De csak azáltal *lesz* a jelenvalólét történeti, hogy többé már nem-jelenvaló? Vagy pedig nem éppen mint faktikusan egzisztáló *van* történetiként? *Vajon a jelenvalólét csupán a jelen-volt értelmében volt, vagy pedig mint meg-jelenítő jövőbeli, vagyis időbeliségének időzésében?*

A még kéznéllevő és mégis valahogyan „elmúlt”, a történelemhez tartozó eszköz fenti vázlatos elemzéséből világossá válik, hogy az efféle létező csak világhoztartozósága folytán történeti. A világ viszont azért rendelkezik a történetiség létmódjával, mert a jelenvalólét egyik ontológiai meghatározottságát alkotja. Továbbá megmutatkozik: a „múlt” mint időmeghatározás híján van az egyértelműségnek, és nyilvánvalóan különbözik a *voltságtól*, amelyet a jelenvalólét időbelisége eksztatikus egységének konstitutívumaként ismertünk meg. Ezzel azonban végül is csak az a rejtély erősödik fel, hogy miért éppen a „múlt”, vagy helyesebben szólva, a voltság határozza meg *túlnyomórészt* a történetit, amikor pedig a voltság a jelennel és a jövővel egyformán eredendően létezik az időben?

Az *elsődlegesen* történeti – állítjuk mi – a jelenvalólét. *Másodlagosan* történeti viszont a világonbelüli utunkba kerülő, nemcsak a legtágabb értelemben vett kézhezálló eszköz, de a környezővilági *természet* is mint „történeti talaj”. A nem-jelenvalólét-szerű létezőt, amely világhoztartozósága folytán történeti, nevezzük világ-történetinek. Megmutatható, hogy a „világ-történelem” vulgáris fogalma éppen erre a másodlagosan történetire való irányultságból ered. A világ-történeti nem valami olyasmi, ami csupán egy történettudományi objektívalás folytán történeti, hanem *olyan létezőként*, amely világonbelül utunkba kerülén, önmagában történeti.

A még kéznéllevő eszköz történeti jellegzetességének analízise nemcsak visszavezetett a jelenvalólét-hez mint az elsődlegesen törté-

netihez, hanem azt is kétségessé tette, hogy vajon a történeti időbeli jellemzésének egyáltalán szabad-e elsődlegesen egy kéznéllevő időben-benne-létére irányulnia. A létező nem egy mind távolabbi múltba való elmozdulása révén lesz egyre „történetibb” úgy, hogy a legrégebbi volna a legtulajdonképpenibb módon történeti. A mosttól és a mától való „időbeli” távolságnak pedig nem azért nincs elsődleges konstitutív jelentősége a tulajdonképpeni történeti létező történetisége számára, mert ez nem az „időben” van és időtlen, hanem mert *oly eredendően időbelien egzisztál*, ahogyan az „időben” kéznéllevő, elmúló, illetve bekövetkező a maga ontológiai lényege szerint sohasem tudhat.

Körülményeskedő okfejtés, mondhatná valaki. Hogy alapján véve az emberi jelenvalólét a történelem elsődleges „szubjektuma”, ezt senki sem tagadja, és az említett vulgáris történelemfogalom ezt elég világosan megmondja. Csakhogy a tétel: „a jelenvalólét történeti”, nem pusztán azt az ontikus faktumot jelenti, hogy az ember a világtörténelem mechanizmusának többé-kevésbé fontos „atomja”, és ki van téve az események és körülmények játékának, hanem felveti a problémát: *mennyiben és milyen ontológiai feltételek folytán tartozik a történetiség mint lényegszerkezet a „történeti” szubjektum szubjektivitásához?*

74. §. A történetiség alapszerkezete

A jelenvalólétnek mindenkor faktikusan megvan a maga „történelme”, s ezzel azért rendelkezhet, mert e létező létét a történetiség konstituálja. Ezt a tételt avégett kell igazolnunk, hogy a történelem *ontológiai* problémáját egzisztenciális problémaként exponálhassuk. A jelenvalólét létét mint gondot határoltuk körül. A gond az időbeliségen alapul. Az időbeliség körében kell tehát egy történetet felkutatnunk, amely az egzisztenciát mint történetit határozza meg. A jelenvalólét történetiségének interpretációja tehát alapján véve csak az időbeliség konkrétabb kidolgozásának bizonyul. Ezt először a tulajdonképpeni egzisztálás módja tekintetében mutattuk meg, amelyet előrefutó elhatározottságként jellemeztünk. Mennyiben rejlik ebben benne a jelenvalólét tulajdonképpeni története?

Az elhatározottságot úgy határoztuk meg, mint a saját bűnös-létre

való hallgatag, szorongásra kész kivételést.¹ Tulajdonképpeniségére mint *előrefutó* elhatározottság tesz szert.² Ebben a jelenvalólét saját lenni-tudására való tekintettel érti meg magát oly módon, hogy szembenéz a halállal, hogy így azt a létezőt, ami ő maga, belevettségében egészen vállalja. A saját faktikus „jelenvalóság” elhatározott vállalása egyszersmind egy szituációt illető döntést is jelent. Amire a jelenvalólét mindenkor *faktikusan* elhatározza magát, azt az egzisztenciális analízis alapvetően nem tárgyalhatja. A jelen vizsgálódás azonban az egzisztencia faktikus lehetőségeinek egzisztenciális kivételését is kizárja. Ennek ellenére meg kell kérdeznünk, hogy *egyáltalán* honnan meríthetők azok a lehetőségek, amelyekre a jelenvalólét faktikusan kivetül. Az egzisztencia meghaladhatatlan lehetőségére, a halálra való előrefutó kivételés csak az elhatározottság egész-voltát és tulajdonképpeniségét szavatolja. Az egzisztencia faktikusan feltárt lehetőségei azonban mégsem meríthetők a halálból. Annál is kevésbé, mert a lehetőségbe való előrefutás nem valamiféle spekulációt jelent a lehetőségről, hanem éppen a faktikus jelenvalósághoz való visszatérést. Vajon azáltal, hogy az Önmaga vállalja világába való belevettségét, feltárul-e egy horizont, melyből az egzisztencia kiragadja a maga faktikus lehetőségeit? Továbbá: nem jelenthettük-e ki, hogy a jelenvalólét sohasem kerülhet a maga belevettsége mögé?³ Még mielőtt elhamarkodottan eldöntenénk, hogy vajon a jelenvalólét a belevettségéből meríti-e tulajdonképpen egzisztenciáliekségeit vagy sem, szert kell tennünk a gond említett alapmeghatározottságának teljes fogalmára.

Jóllehet a jelenvalólét belevettségében ki van szolgáltatva önmagának és lenni-tudásának, *de csak mint világban-benne-lét*. Belevettségében egy „világra” utalt, és faktikusan másokkal együtt egzisztál. Az Önmaga mindenekelőtt és többnyire bele van veszte az akárkibe. Azokból az egzisztenciáliekségekből érti meg magát, amelyek a jelenvalólét mindenkori mai „átlagos” közfelfogásában „közszájon forognak”. E lehetőségek többségét a kétértelműség felismerhetet-

¹ Vö. 60. §. 342. skk. o.

² Vö. 62. §. 353. skk. o.

³ Vö. 58. §. 329. o.

lenné teszi ugyan, de mégis ismereteseek. A tulajdonképpeni egzisztens megértés oly kevésbé vonja ki magát a hagyományos felfogás alól, hogy a döntésben mindig abból, azzal szemben, de mégiscsak annak számára ragadja meg a választott lehetőséget.

Az elhatározottság, amelyben a jelenvalólét visszajön önmagához, a tulajdonképpeni egzisztálás mindenkori faktikus lehetőségeit abból az örökségből tárja fel, amelyet mint belevetett *vállal*. A belevetettségre való elhatározott visszatérés az öröklött lehetőségekre való *ráhagyatkozást* rejt magában, jóllehet ezeket nem szükségképpen öröklött lehetőségekként fogjuk fel. Ha örökség minden, ami „jó”, ha a „jóság” jellegzetessége a tulajdonképpeni egzisztencia lehetővé tételében rejlik, akkor az elhatározottságban mindig egy örökség áthagyományozása konstituálódik. Minél tulajdonképpenibb módon határozza el magát a jelenvalólét, vagyis minél egyértelműbben a halálba való előrefutás legsajátabb, kitüntetett lehetőségéből érti meg magát, annál egyértelműbb és annál kevésbé véletlenszerű lesz egzisztenciája lehetőségének választó megtalálása. Csak a halálba való előrefutás űz el minden véletlenszerű és „ideiglenes” lehetőséget. Csak a halálra nyitott szabadság adja meg a jelenvalólét számára a tényleges célt, és taszítja bele az egzisztenciát végességébe. Az egzisztencia megragadott végessége kiszakad a beletörődés, könnyedénvétél, meghunyászkodás felkínálkozó legközelebbi lehetőségeinek végtelen sokféleségéből, és a jelenvalólétet *sorsa* egyszerűségébe helyezi. Sorsnak nevezzük a jelenvalólétnek a tulajdonképpeni elhatározottságban rejlő eredendő történést, amelyben a jelenvalólét – nyitottan a halálra – egy öröklött, de egyszersmind választott lehetőségben önmagára *hagyatkozik*.

Csak azért érhetik a jelenvalólétet sorscsapások, mert a jelenvalólét létének alapjaiban a megjelölt értelemben sorsként *van*. A jelenvalólét mint világban-benne-lét sorsszerűen az önmagára hagyatkozó elhatározottságban egzisztálva feltárul a „szerencsés” körülményekkel való „találkozás” és a véletlenek szörnyűsége számára. A sors nem egyszerűen körülmények és esetek összejatszása révén jön létre. Ezek a határozatlant is ide-oda hányják – még inkább mint azt, aki választott –; a határozatlannak azonban még sincs semmiféle sorsa.

Ha a jelenvalólét előrefutván hagyja, hogy a halál *elhatalmasodjon*

benne, akkor – nyitottan a halálra – véges szabadságának saját *fölényében* érti meg magát, hogy e szabadságban, mely mindig csak a választás választottságában „van”, a magárahagyatkozás *tehetetlenségét** vállalja, és a feltárt szituáció véletlenei számára tisztánlátóvá válnak. Ha azonban a sorsszerű jelenvalólét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor történése együttes-történés, és mint *történelmi sors* határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük. A történelmi sors nem egyedi sorsokból tevődik össze, mint ahogy az egymással sem fogható fel több szubjektum együttes előfordulásaként.¹ Az ugyanabban a világban való egymással-létben és meghatározott lehetőségekre való elhatározottságban a sorsok már eleve irányítottak. Csak a közlésben és a harcban válik szabaddá a történelmi sors hatalma. A jelenvalólét sorsszerű történelmi „nemzedékében”² és nemzedékével alkotja a jelenvalólét teljes, tulajdonképpeni történést.

A sors – mint a saját bűnös-létre való hallgatag, szorongásra kész kivételés balszerencsére felkészülő tehetetlen fölénye – lehetőségének ontológiai feltételeként a gond létszerkezetét, vagyis az időbeliséget igényli. Csak ha egy létező létében halál, bűn, lelkiismeret, szabadság és végesség egyformán eredendően együtt lakozik, mint a gondban, akkor egzisztálhat e létező a sors módusában, vagyis ekkor lehet egzisztenciája alapjaiban történeti.

Csak az a létező, amely lényegszerűen létében jövőbeli úgy, hogy saját halálára szabadon, halálán szétzúzódva képes visszavetetni magát saját faktikus jelenvalóságára, vagyis csak az a létező, amely mint jövőbeli éppoly eredendően a voltat jelenként őrző is, vállalhatja az öröklött lehetőségre hagyatkozva tulajdon belevettségét, és lehet pillanatszerű „a maga ideje” számára. Csak a tulajdonképpeni időbeliség, amely egyszersmind véges, tesz lehetővé olyan valamit, mint a sors, vagyis mint a tulajdonképpeni történetiség.

Nem szükséges, hogy az elhatározottság kifejezetten tudjon azok-

¹ Vö. 26. §. 143. skk. o.

² A „nemzedék” fogalmához lásd W. Dilthey: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). *Gesammelte Schriften* Bd. V. (1924), 36–41. o.

nak a lehetőségeknek az eredetéről, amelyekre kivétel. Viszont a jelenvalólét időbeliségében és csak ebben rejlik az a lehetőség, hogy a jelenvalólét az áthagyományozott jelenvalólét-megértésből *kifejezetten* kihozza azt az egzisztens lenni-tudást, amelyre kivétel. Az önmagához visszatérő, önmagára hagyatkozó elhatározottság ekkor egy öröklött egzisztencialehetőség *ismétlésévé* válik. Az *ismétlés a kifejezett áthagyományozás*, vagyis visszatérés a jelen-volt jelenvalólét lehetőségeibe. Egy volt egzisztencialehetőség tulajdonképpen ismétlése – az, hogy a jelenvalólét önmagát választja hőseül – egzisztenciálisan az előrefutó elhatározottságon alapul; mert elsősorban ebben választja a jelenvalólét azt a választást, amely szabaddá tesz a harcoló utódlás és az ismétellhetőséghez való hűség számára. Egy volt lehetőségre való ismétlő ráhagyatkozás azonban nem azért tárja fel a jelen-volt jelenvalólétet, hogy azt újjólag megvalósítsa. A lehetséges ismétlése nem az „elmúlt” visszahozása, de nem is a „jelen” visszakötése a „túlhaladotthoz”. Az ismétlés – egy elhatározott kivételéből származva – nem azért enged az „elmúlt” rábeszélésének, hogy azt mint valaha valóságosat egyszerűen csak visszatérni engedje. Ellenkezőleg, az ismétlés *válaszol* a jelen-volt egzisztencialehetőségére. A lehetőség megválaszolása az elhatározásban azonban *pillanatszerűként* egyszerűs mind annak *visszavonása* is, ami a mára mint „múlt” fejt ki hatását. Az ismétlés sem az elmúltnak nem engedi át magát, sem valamilyen haladást nem vesz célba. A pillanatban a tulajdonképpen egzisztencia számára mindkettő közömbös.

Az ismétlést úgy jellemezzük, mint annak a ráhagyatkozó elhatározottságnak a módusát, mely által a jelenvalólét kifejezetten mint sors egzisztál. De ha a sors konstituálja a jelenvalólét eredendő történetiségét, akkor a történelem lényegi súlypontja nem az elmúltban, nem a mában és ennek az elmúlttal való „összefüggésében” van, hanem az egzisztencia tulajdonképpen történéseiben, amely a jelenvalólét *jövőjéből* származik. A történelemnek mint a jelenvalólét létmódjának olyanmire lényegszerűen a jövőben vannak a gyökerei, hogy a halál mint a jelenvalólét jellemzett lehetősége az előrefutó egzisztenciát visszaveti annak *faktikus* belevettségébe, és csak így kölcsönöz a *voltság*nak a történetin belül sajátos elsődlegességet. A *halálhoz viszonyuló tulajdonképpen lét, vagyis az időbeliség vége*ssége a jelenvalólét történetiségének *rejtett alapja*. A jelenvalólét nem a megismét-

lésben lesz történeti, hanem mivel mint időbeli már történeti, ezért képes megismételve vállalni magát a maga történelmében. Ehhez még semmiféle történettudományra nincs szükség.

Az elhatározottságban rejlő előrefutó ráhagyatkozást a pillanat jelenvalóságára nevezzük sorsnak. Ezen alapul a történelmi sors is, amelyen a jelenvalólét másokkal való együttlétének történését értjük. Az ismétlésben kifejezetten feltárunder a sorsszerű történelem az öröklött örökséghez való kötődése szempontjából. Csak az ismétlés teszi nyilvánvalóvá a jelenvalólét számára tulajdon történelmét. A történés maga és a hozzá tartozó feltárultság, illetve ennek elsajátítása egzisztenciálisan azon alapul, hogy a jelenvalólét mint időbeli eksztatikusan nyitva van.

Amit eddig az előrefutó elhatározottságban rejlő történéshez igazodva mint történetiséget jellemeztünk, azt a jelenvalólét *tulajdonképpen* történetiségének nevezzük. A hagyományozás és az ismétlés jövőben gyökerező fenoménjeiből világossá vált, hogy miért a volt-ságban van a súlypontja a tulajdonképpen történelem történésének. Annál rejtélyesebb maradt viszont, hogy ez a történés mint sors miként konstituálhatja a jelenvalólét egész „összefüggését” születésétől haláláig. Mit tudott tisztázni az elhatározottsághoz való visszatérés? Az elhatározás nem csak megint egy elszigetelt „élmény”-e az egész élményösszefüggés egymásutánjában? A tulajdonképpen történés „összefüggésének” talán az elhatározások folyamatos sorából kell állnia? Mi az oka, hogy az „életösszefüggés” konstitúciójának kérdésére nem találunk kellően kielégítő választ? Vajon végül nem tettük-e a vizsgálódást elsietve túlságosan függővé a választól anélkül, hogy előzőleg megvizsgáltuk volna a *kérdés* jogosságát? Az egzisztenciális analízis eddigi menetéből semmi sem vált olyan világossá, mint az a faktum, hogy a jelenvalólét ontológiája újra és újra áldozatul esik a vulgáris létfelfogás csábításainak. Ezzel módszertanilag úgy kell szembeszállnunk, hogy a jelenvalólét-összefüggés konstitúciójára vonatkozó mégoly „magától értetődő” kérdés *eredetét* is megvizsgáljuk, és meghatározzuk, milyen ontológiai horizonton mozog.

Ha a történetiség a jelenvalólét létéhez tartozik, akkor a nem-tulajdonképpen igazságtalánknak is történetinek kell lennie. Nem lehetséges-e, hogy a jelenvalólét *nem-tulajdonképpen* történetisége határozta meg az „életösszefüggésre” vonatkozó kérdés irányát, és torla-

szolta el a tulajdonképpeni történetiséghez és annak sajátos „összefüggéséhez” vezető utat? Bárhogy álljon is ezzel a dolog, ha a történelem ontológiai problémáját kellő teljességében kell exponálnunk, akkor a jelenvalólét nem-tulajdonképpeni történetiségének vizsgálatát amúgy sem nélkülözhetjük.

75. §. *A jelenvalólét történetisége és a világ-történelem*

A jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire abból érti meg magát, ami a környező-világban útjába kerül és amiről körültekintően gondoskodik. Ez a megértés nem ön maga pusztá tudomásulvétele, amely a jelenvalólét minden viszonyulását csak kíséri. A megértés a világban benne-lét mindenkori lehetőségére való kivételést, vagyis e lehetőségként való egzisztálást jelent. Így konstituálja a megértés mint közönséges értelem az akárki nem-tulajdonképpeni egzisztenciáját is. Ami a mindennapi gondoskodásnak a nyilvános egymássalétben az útjába kerül, az nem csupán eszköz és mű, hanem az is, ami ezzel együtt „adódik”: az „ügyek”, vállalkozások, események, szerencsétlenségek. A „világ” egyszersmind talaj és színtér, és mint ilyen a mindennapi ügyes-bajos dolgokhoz tartozik. A nyilvános egymássalétben a mások olyan sürgés-forgás közben kerülnek utunkba, amelyben az „ember maga” is „együtt-sodródik”. Az ember elsődlegesen mindig abból a szempontból ismer valamit, tárgyal valamiről, elégszik meg valamivel, harcol valami ellen, emlékszik valamire és felejt el valamit, hogy *mi* az, amit itt művelnek, és *mi* „jön ki ebből”. Az egyes jelenvalólét előrehaladását, megállását, átállását és „mérleget” mindenekelőtt a gondoskodás tárgyát alkotónak a menetéből, állásából, változásából és rendelkezésre állásából számítjuk ki. Bármilyen triviális is a mindennapi közönséges értelem jelenvalólét-megértésére való utalás, ontológiailag még semmiképpen sem átlátható. Miért nem a gondoskodás tárgyát alkotóból és a „megéltből” kell akkor a jelenvalólét „összefüggését” meghatározni? Vajon az eszköz és a mű, és mindaz, aminél a jelenvalólét tartózkodik, nem tartozik a „történelemhez”? A történelem történése vajon „élményfolyamok” izolált lezajlása volna az egyes szubjektumokban?

A történelem valóban nem az objektumok változásának mozgás-

összefüggése, de nem is a „szubjektumok” semmire sem kötelező élményfolyama. A történelem története akkor talán a szubjektum és objektum „összekapcsolódására” vonatkozik? Ha már a történetet a szubjektum–objektum viszonyra vonatkoztatjuk, akkor az összekapcsolódás létmódjára mint olyanra is rá kell kérdeznünk, ha ez az, ami alapjában véve „történik”. A jelenvalólét történetiségének tézise nem a világ nélküli szubjektumról állítja, hogy történeti, hanem arról a létezőről, mely mint világban-benne-lét egzisztál. *A történelem története a világban-benne-lét története.* A jelenvalólét történetisége lényegszerűen a világ történetisége, amely az eksztatikus-horizontális időbeliség alapján ennek időzéséhez tartozik. Ha a jelenvalólét faktikusan egzisztál, már világonbelüli felfedett is az útjába kerül. *A történeti világban-benne-lét egzisztenciájával a világ történetébe már eleve bele van vonva a kézhezálló és a kéznéllevő.* Az eszköznek és a műnek, a könyveknek például megvan a maguk „sorsa”, az épületeknek és intézményeknek a maguk története. De a természet is történeti. Igaz, hogy épp akkor *nem* az, amikor „természettörténetről” beszélünk,¹ viszont az mint táj, települési és kitermelési terület csatatér és kultikus hely. Ez a világonbelüli létező mint olyan történetiként *van*, és történelme nem valami „külsőt” jelent, amely a „lélek” „belső” történetét pusztán csak kíséri. Ezt a létezőt hívjuk *világ-történelminek*. Eközben figyelembe kell vennünk, hogy az általunk választott és itt ontológiailag értett kifejezésnek, a „világ-történelemnek” kettős jelentése van. Egyszer a világ történését jelenti a jelenvalóléttel való lényegszerű, egzisztens egységében. De egyszersmind jelenti a kéznéllevő és a kézhezálló világonbelüli „történését” is, hiszen a faktikusan egzisztens világgal együtt mindenkor fel van fedve a világonbelüli létező is. A történeti világ csak mint a világonbelüli létező világa faktikus. Annak, ami az eszközzel és művel mint olyannal „történik”, sajátos mozgalmasságjellege van, ami eddig teljesen homályban maradt. Például egy gyűrű, amelyet „átnyújtottak” és „hordanak”, létében nem egyszerűen helyváltoztatáson esik át. A történés

¹ A „természettörténet”-nek, illetve a történelem mozgalmasságának ontológiai megkülönböztetését illetően lásd F. Gottl korántsem kellőképpen méltányolt vizsgálódásait: *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

mozgalmassága, amikor valami „történik” vele, a helyváltoztatásból mint mozgásból nem érthető meg. Ez vonatkozik minden világ-történelmi „folyamatra” és eseményre, bizonyos módon a „természeti katasztrófákra” is. Ha eltekintünk is a téma határainak szükséges átlépésétől, a világ-történelmi történés ontológiai struktúrájának problémáját itt már csak azért sem tudnánk vizsgálni, mert ennek az expozíciónak éppen az a szándéka, hogy elvezessen az általában vett történés mozgalmasságának ontológiai rejtélyéhez.

Feladatunk csak az lehet, hogy körülhatároljuk a fenoméneknek azt a körét, amelyet ontológiailag szükségképpen beleértünk a jelenvalólét történetiségébe, amikor erről beszélünk. A világ időbelileg megalapozott transzcendenciája alapján az egzisztáló világban-benne-lét történésében a világ-történelmi már eleve „objektíven” jelenvaló, *anélkül is, hogy a történettudomány megragadta volna*. És mert a faktikus jelenvalólét hanyatlóan feloldódik abban, amiről gondoskodik, saját történetét mindenekelőtt világ-történetileg érti. És mert továbbá a vulgáris létmegértés a „létet” indifferens módon mint kéznéllevőséget érti, a világ-történelmi létét az eljövendő, jelenlévő és eltűnő kéznéllevő értelmében tapasztalja és értelmezi. És mert végül az általában vett lét értelme éppen abszolút magátólértetődőnek számít, a világ-történelmi létmódjára és általában a történés mozgalmasságára vonatkozó kérdés „tulajdonképpen mégsem” más, mint terméketlen körülményeskedő játék a szavakkal.

A mindennapi jelenvalólét annak sokféleségébe van szétszóródva, ami naponta „megesik”. Az alkalmak, körülmények, melyeket a gondoskodás eleve „taktikusan” vár, alkotják a „sorsot”. A nem-tulajdonképpeni módon egzisztáló jelenvalólét csak abból következteti ki történelmét, amiről gondoskodik. És mert ennek során a jelenvalólétnek – „ügyeitől” ide-oda hanyattatván – az éppen „megesettek” szétszórtságából és összefüggéstelenségéből először össze kell szednie magát, hogy így magához jöhessen – egyáltalán csak ezért támad először a nem-tulajdonképpeni történetiség megértéshorizontjából a kérdés, amely a jelenvalólétnek a szubjektum „szintén” kéznéllevő élményei értelmében vett, létesítendő „összefüggésére” irányul. E kérdéshorizont uralmának lehetősége a határozatlanságon alapszik, amely az Önmaga nem-állandóságának (önállótlanságának) lényegét alkotja.

Ezzel megmutattuk a jelenvalólét „összefüggésére” – mint a születés és a halál közötti élmények összekapcsolódásának egységére – vonatkozó kérdés *eredetét*. A kérdés eredete egyszersmind azt is elárulja, hogy nem alkalmas a jelenvalólét történésegszékének eredendő egzisztenciális interpretációjára. E „természetes” kérdéshorizont uralma mellett másfelől az is megmagyarázhatóvá válik, miért látszik úgy, mintha éppen a jelenvalólét tulajdonképpeni történetisége, a sors és a megismétlés volna a legkevésbé képes fenomenális talajt szolgáltatni ahhoz, hogy azt, amit az „életösszefüggésre” vonatkozó kérdés alapján véve megcéloz, ontológiailag megalapozott probléma formájába hozzuk.

A kérdés nem hangozhat így: miáltal tesz szert a jelenvalólét az „élmények” már lezajlott és lezajló sorának utólagos összekapcsolásához az összefüggés egységére, hanem: melyik létmódjában *vesztí el önmagát úgy, hogy a szétszórtságból először mintegy össze kell szednie magát, és ehhez az összeszedettséghez egy átfogó egységet kell kigondolnia?* Az akárkibe és a világ-történetibe való beleveszettség korábban a haláltól való menekülésként mutatkozott meg. Ez a valamitől menekülés teszi nyilvánvalóvá a halálhoz *viszonyuló* létet mint a gond egyik alapmeghatározottságát. Az előrefutó elhatározottság ezt a halálhoz viszonyuló létet beviszi a tulajdonképpeni egzisztenciába. Ennek az elhatározottságnak a történéését, a lehetőségek örökségének előrefutó, ráhagyatkozó megismétlését viszont tulajdonképpeni történetiségként interpretáljuk. Vajon ebben rejlik az egész egzisztencia eredendő, el-nem-vesztett, összefüggést nem igénylő kiterjedtsége? Az Önmaga elhatározottsága a szétszórtság nem-állandóságával (önállatlanságával) szemben önmagában a *kiterjedt állandóság*, amelyben a jelenvalólét mint sors a születést és a halált, valamint ezek „közöttjét” tulajdon egzisztenciájába „bevonva” tartja, mégpedig úgy, hogy az ilyen állandóságban mindenkori szituációjának világ-történelmije számára pillanatszerű. A volt lehetőségek sorsszerű megismétlésében a jelenvalólét „közvetlenül”, vagyis időbelileg eksztatikusan visszaviszi magát az előtte már volthoz. Az örökségnek ezzel az áthagyományozódásával azonban a „születés” a halál meghaladhatatlan lehetőségéből való visszatérésben *bekerül az egzisztenciába*, hogy így ez persze csak a tulajdon jelenvalóságának belevetettségét fogadja el illúzióktól mentesebben.

Az elhatározottság konstituálja az egzisztencia *hűségét* tulajdon Önmagához. Mint *szorongásra* kész elhatározottság, a hűség egyszerűsmind tisztelet is az egyedüli autoritás iránt, amely egy szabad egzisztálás számára létezhet, az egzisztencia megismételhető lehetőségei iránt. Ontológiailag félreértenénk az elhatározottságot, ha úgy akar-nánk felfogni, mintha „élményként” csak addig *volna* valóságos, amíg az elhatározás „aktusa tart”. Az elhatározottságban rejlik az az egzisztens állandóság, amely lényege szerint már minden lehetséges, belőle fakadó pillanatot anticipált. Az elhatározottság mint sors szabadság egy meghatározott döntés esetleg szituációszerűen megkövetelt *feladására*. Ez nem szakítja meg az egzisztencia állandóságát, hanem éppen pillanatszerűen megőrzi. Az állandóság nem „pillanatok” egymásutáni láncolatából és ezek révén alakul ki, hanem ezek származnak a jövőbelien, a múltat jelenként megőrző ismétlés *már kiterjedt időbeliségéből*.

Ezzel szemben a nem-tulajdonképpeni történetiségben a sors eredendő kiterjedtsége rejtve marad. A jelenvalólét nem-állandóan (önállótlanul) mint akárki-önmaga a „mát” jeleníti meg. A legközelebbi újat várva a régiről már el is feledkezett. Az akárki kitér a választás elől. Vakon a lehetőségekkel szemben nem képes rá, hogy a voltat megismételje, csak a volt világ-történelmi fennmaradt „valóságára” emlékszik, és csak azt őrizi meg, a maradványt és ennek kéznéllevő tanúságait. Elveszve a ma meg-jelenítésében a „múltat” a „jelenből” érti meg. Viszont a tulajdonképpeni történetiség időbelisége mint előrefutó-ismétlő pillanat *megfosztja* a mát *meg-jelenítésétől*, és leszokik az akárki szokványos dolgairól. A nem-tulajdonképpeni történeti egzisztencia viszont – a „múlt” számára ismeretlenné vált hagyatékával megterhelve – a modernet keresi. A tulajdonképpeni történetiség a történelmet a lehetséges „visszatéréseként” érti, és tudja ezért, hogy a lehetőség csak akkor tér vissza, ha az egzisztencia a lehetőség számára az elhatározott ismétlésben sorsszerűen pillanatszerűen nyitott.

A jelenvalólét történetiségének egzisztenciális interpretációja észrevétlenül mindig homályossá válik. A homályosság annál kevésbé osztható el, minthogy még a megfelelő kérdés lehetséges dimenziói sincsenek tisztázva, s mindebben a *lét* és – amint az most világossá vált – a *mozgás rejtélye* működik. Mégis megkísérrelhetjük, hogy a

történettudomány mint tudomány ontológiai genezisést a jelenvalólét történetiségéből felvázoljuk. Ez arra szolgál, hogy előkészítsük a filozófiatörténet történeti destrukciója feladatának¹ az alábbiakban elvégzendő tisztázását.

*76. §. A történettudomány egzisztenciális eredete
a jelenvalólét történetiségéből*

Az, hogy a történettudomány – hasonlóan bármely más tudományhoz – mint a jelenvalólét egy létmódja faktikusan és mindenkor az „uralkodó” világnézettől „függ”, nem szorul magyarázatra. Ezen a faktumon túl azonban mégis rá kell kérdeznünk arra az ontológiai lehetőségre, ahogyan a tudományok a jelenvalólét létszerkezetéből erednek. Ez az eredet még kevésbé átlátható. Az adott összefüggésben az analízisnek a történettudomány egzisztenciális eredetét csak annyira kell körvonalalban felvázolnia, hogy ezáltal még világosabban megmutatkozzék a jelenvalólét történetisége és annak az időbeliségben való gyökerezése.

Ha a jelenvalólét léte alapvetően történeti, akkor nyilvánvaló, hogy minden faktikus tudomány a jelenvalólét történéséhez kötődik. A történettudomány azonban ezen felül még egy sajátos és kitüntetett módon is feltételezi a jelenvalólét történetiségét.

Ezt mindenekelőtt úgy akarják megvilágítani, hogy rámutatnak: a történettudomány mint a jelenvalólét történetéről szóló tudomány az eredendően történeti létezőt kénytelen „előfeltételezni” saját lehetséges „objektumaként”. Csakhogy a történelemnek nemcsak feltétlenül *lennie* kell, hogy a történettudomány valamely tárgya megközelíthető legyen, és nemcsak a történettudományos megismerés mint a jelenvalólét történő viszonyulása történeti, hanem a *történelem történettudományi feltárára önmagában*, végezzék el bár faktikusan vagy sem, ontológiai struktúráját tekintve a jelenvalólét történetiségében gyökerezik. Erre az összefüggésre gondolunk, amikor arról beszélünk, hogy a történettudomány egzisztenciálisan a jelenvalólét történetiségéből

¹ Vö. 6. §. 36. skk. o.

ered. Ennek az összefüggésnek a megvilágítása módszertanilag azt jelenti, hogy a történettudomány *eszméjét* ontológiailag a jelenvalólét történetiségéből vázoljuk fel. Arról viszont nincs szó, hogy a történettudomány fogalmát egy tudomány mai faktikus működéséből „absztraháljuk”, illetve ahhoz idomítsuk. Mert mi szavatolja alapvetően, hogy ez a faktikus eljárás valóban a történettudományt fogja reprezentálni annak eredendő és tulajdonképpeni lehetőségei szerint? És ha ez így lenne is – erre vonatkozóan minden állásfoglalástól tartózkodunk –, a fogalmat akkor is csak a történettudomány már megértett eszméjének vezérfonalát követve lehetne „felfedni” a faktumon. Fordítva is: a történettudomány egzisztenciális eszméje nem azáltal tesz szert nagyobb jogosultságra, ha a történész megállapítja, hogy faktikus viszonyulása megegyezik ezzel az eszmével. De attól sem válik „hamissá”, ha a történész vitatja az ilyen egyezést.

A történettudomány mint tudomány eszméjében benne rejlik, hogy az a történeti létező *feltárását* saját feladataként ragadta meg. Elsődlegesen minden tudományt témaválasztása konstituál. Ami a jelenvalólétben mint feltárult világban-benne-létben tudományelőtti ismeretes, azt a tudomány specifikus léte szempontjából vázolja fel. Ezzel a felvázolással körülhatárolja a létező régióját. A létező megközelítései megkapják a maguk módszertani „útmutatását”, körvonalazódik az értelmezés fogalmiságának struktúrája. Ha a „jelen történelmének” lehetőségére vonatkozó kérdés háttérbeszorításával a „múlt” feltárására mutatunk rá mint a történettudomány feladatára, akkor a történelem történettudományi tematizálása csak úgy lehetséges, ha a „múlt” általában már eleve fel van tárva. Még ha teljesen eltekintünk is attól, hogy vajon elegendő forrás áll-e rendelkezésünkre a múlt történettudományi, szemléletes megjelenítéséhez, akkor is *nyitva kell állnia a múlthoz vezető útnak* a múltba való történettudományi visszatérés számára. Hogy ez így van-e és miként lehetséges, az semmiképpen sincs tisztázva.

Ha azonban a jelenvalólét léte történeti, vagyis az eksztatikus-horizontális időbeliség folytán voltságában nyitott, akkor az általában vett „múltnak” az egzisztenciában megvalósítható tematizálása előtt szabad az út. És mert a jelenvalólét – és csak ő – eredendően történeti, ezért annak, amit a történettudományi tematizálás a kutatás lehetséges tárgyaként élénk tár, a *jelenvolt jelenvalólét* létmódjával kell rendel-

keznie. A faktikus jelenvalóléttel mint világban-benne-léttel mindig *van* világ-történelem is. Ha a jelenvalólét többé nem jelenvaló, akkor a világ is csak jelenvolt. Ennek nem mond ellent, ha az egykor világonbelüli kézhezálló mindazonáltal még nem múlt el, és a jelenvolt világhoz tartozó el-nem-múltként a „történnettudomány” fellelheti a jelen számára.

Még kéznéllevő maradványok, emlékek, beszámolók – ez mind lehetséges „anyag” a jelenvolt jelenvalólét konkrét feltárása számára. *Történnettudományi* anyaggá ez csak azért válhat, mert tulajdon létmódja szerint világ-történeti jellegű. És csak azáltal válik anyaggá, hogy eleve világonbelüliségére való tekintettel értik meg. A már kivetült világ a világtörténeti, „megőrzött” anyag interpretációja útján határozódik meg. Nem az anyag megszerzése, átrostálása és biztosítása indítja el a „múlthoz” való visszatérést, hanem mindez már előfeltételezi a jelenvolt jelenvalóléthez *viszonyuló történeti léte*t, vagyis a történész egzisztenciájának történetiségét. Ez alapozza meg egzisztenciálisan a történnettudományt mint tudományt egészen a legjelentéktelenebb „szakmai” előkészületekig.¹

Ha a történnettudomány ily módon a történetiségben gyökerezik, akkor ebből annak is meghatározhatónak kell lennie, hogy „tulajdonképpen” mi a történnettudomány *tárgya*. A történnettudomány eredendő témájának körülhatárolását a tulajdonképpeni történetiséghez és a jelenvolt hozzátartozó feltárásához, az ismételteshez igazodva kell elvégeznünk. Az ismételtes a jelenvolt jelenvalólétet volt tulajdonképpeni lehetőségében érti meg. A történnettudomány „születése” a tulajdonképpeni történetiségből ekkor azt jelenti: a történnettudomány tárgyának elsődleges tematizálása a jelenvolt jelenvalólétet legsajátabb egzisztenciálegzettségére vetíti ki. A történnettudománynak tehát a *lehetségest* kell témául választania? De ennek egész „értelme” nem éppen a „*tényekre*” irányul-e, arra, ahogy a dolgok ténylegesen voltak?

Csakhogya mit jelent az: a jelenvalólét „ténylegesen” van? Ha a

¹ A történnettudományi megértés konstitúciójához vö. E. Spranger: *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*. Festschrift für Joh. Volkelt, 1918. 357. skk. o.

jelenvalólét „tulajdonképpen” csak az egzisztenciában valóságos, akkor „ténylegessége” éppen a választott lenni-tudásra való elhatározott kivételében konstituálódik. A „ténylegesen” tulajdonképpeni jelen-volt ekkor viszont az az egzisztens lehetőség, amelyben sors, történelmi sors és világ-történelem faktikusan meghatározódott. Mivel az egzisztencia mindig csak faktikusan belevetettként van, a történettudomány annál mélyrehatóbban tárja fel a lehetségesnek a csendes erejét, minél egyszerűbben és konkrétábban érti meg a világban-benne-volt-létet annak lehetőségéből, és minél inkább „pusztán csak” bemutatja azt.

Ha a történettudomány, amely maga is a tulajdonképpeni történetiségből nő ki, és az ismételtsben a jelenvolt jelenvalólétet annak lehetőségében leplezi le, akkor már az egyszerűben is nyilvánvalóvá tette az „általánost”. Az a kérdés, hogy vajon a történettudomány pusztán csak sorba rendez egyszeri, „individuális” eseteket, vagy pedig tárgykörébe „törvények” is beletartoznak, már gyökerében hibás. A történettudomány témája nem a csupán egyszeri történés, sem pedig a felette lebegő általános, hanem a lehetőség, amely faktikusan egzisztáló volt. Ezt mint olyat nem akkor ismétljük meg, vagyis értjük meg tulajdonképpen történetileg, ha valami időtlen mintává színtelenítjük. Csak a faktikus tulajdonképpeni történetiség mint elhatározott sors képes a jelenvolt történelmet úgy feltárni, hogy az ismételtsben a lehetséges „ereje” betör a faktikus egzisztenciába, vagyis annak jövőbeliségében jön el hozzá. A történettudomány ezért – ugyanúgy, mint a történettudomány nélküli jelenvalólét történetisége – semmiképpen sem a „jelenből” és a csak ma „valóságosból” indul ki, hogy ebből egy múlthoz tapogatózzon vissza, hanem a *történetész* feltárás is a *jövőből* jön létre [zeitigt sich]. Annak „kiválasztása”, hogy mi legyen a történettudomány lehetséges tárgya, már *benne rejlik* a jelenvalólét történetiségének faktikus, egzisztens választásában, a jelenvalólétben, amelyből a történettudomány ered és amiben egyedül *van*.

A „múltnak” a sorsszerű ismételtsen alapuló történetész feltárása oly kevésbé „szubjektív”, hogy egymaga szavatolja a történettudomány „objektivitását”. Mert egy tudomány objektivitását elsődlegesen az határozza meg, hogy képes-e a hozzá tartozó tematikus létezőt létének eredendőségében elfedetlenül a megértés *elé hozni*. Nincs tudo-

mány, amelyben a mértékek „általánosérvényűsége” és az „általános-ság” igénye – amit az akárki és a közönséges értelem belátása megkövetel – *kevésbé* lehetne az „igazság” kritériuma, mint a tulajdonképpeni történettudományban.

Csak mert a történettudomány központi témája mindenkor a jelenvolt egzisztencia *lehetősége* és ez az egzisztencia faktikusan mindig világ-történelmileg egzisztál, ezért követelheti meg magától a történettudomány, hogy szigorúan a „tényekre” orientálódjon. Ezért ágazik szét a faktikus kutatás sokfelé, és teszi tárgyává az eszköz-, mű-, kultúr-, szellem- és eszmetörténetet. A történelem maga mint önmagát hagyományozó ugyanakkor mindig valamiképpen értelmezett, s értelmezéseinek szintén megvan a maga történelme, úgyhogy a történettudomány többnyire először a hagyomány történetén keresztül tör utat a jelenvolthoz. Ebből fakad, hogy a konkrét történetész kutatás mindig váltokozó közelségben lehet tulajdonképpeni témájához. A történész, aki eleve egy kor „világnézetére” „veti rá magát”, ezzel még nem bizonyította, hogy tárgyát tulajdonképpen történeti módon, nem pedig pusztán „esztétikailag” érti. És másfelől annak a történetésznek az egzisztenciáját, aki „csak” forrásokat ad ki, meghatározhatja egy tulajdonképpeni történetiség.

Ugyanígy a legtávolabbi és legprimitívebb kultúrák iránti differenciált történetész érdeklődés uralma sem bizonyíték önmagában egy „kor” tulajdonképpeni történetiségére. Végül a „historizmus” problémáinak fölmerülése mutatja legvilágosabban, hogy a történettudomány a jelenvalóléttől elidegeníteni igyekszik annak tulajdonképpeni történetiségét. A tulajdonképpeni történetiséghez nincs feltétlenül szükség történettudományra. A történettudomány nélküli korok ettől még nem történelemnélküliek.

Az, hogy az általában vett történettudomány egyaránt „hasznos” vagy „káros” lehet az „élet számára”, azon alapul, hogy az élet léte gyökereiben történeti, és ennél fogva mint faktikusan egzisztáló már mindenkor döntött a tulajdonképpeni vagy a nem-tulajdonképpeni történetiség mellett. *Nietzsche* második korszerűtlen vizsgálódásában (1874) felismerte és egyértelmű nyomatékoszággal kimondta a lényegeset „a történettudomány káráról és hasznáról az élet számára”. A történettudomány három fajtáját különbözteti meg: a monumentálisat, az antikváriust és a kritikait, anélkül, hogy kifejezetten

rámutatna e hármasság szükségszerűségére, valamint egységük alapjára. A történettudomány *hármasság* tagozódását a jelenvalólét történetisége *eleve kijelöli*. Ez egyszersmind azt is érthetővé teszi, hogy a tulajdonképpeni történettudománynak mennyiben kell e három lehetőség faktikusan konkrét egységének lennie. A Nietzsche-féle felosztás nem véletlen. „Vizsgálódásának” kezdete sejteni engedi, hogy többet értett meg, mint amennyit tudunkra adott.

A jelenvalólét mint történeti csak az időbeliség alapján lehetséges. Az időbeliség saját elmozdulásainak eksztatikus-horizontális egységében időzik. A jelenvalólét mint jövőbeli egy választott lehetőség elhatározott feltárulásában egzisztál tulajdonképpeni módon. Elhatározottan visszajöven önmagához, ismétlően nyitott az emberi egzisztencia „monumentális” lehetőségeire. Az ilyen történetiségből eredő történettudomány „monumentális”. A jelenvalólét, mint a múltat jelenként őrző, ki van szolgáltatva saját belevetettségének. A lehetségesnek az ismétlő elsajátításában egyszersmind előrajzolódik a jelenvolt egzisztencia tiszteletli megőrzésének lehetősége, mely egzisztencián a megragadott lehetőség nyilvánvalóvá vált. A tulajdonképpeni történettudomány mint monumentális ezért „antikvárius”. A jelenvalólét a jövő és a voltság egységében jelenként létezik az időben. Ez tárja fel – éspedig mint pillanat – a más tulajdonképpen. Ha a más egy megragadott egzisztencialehetőség jövőbeli-ismétlő megértéséből értelmezik, akkor a tulajdonképpeni történettudomány a ma megfosztása a meg-jelenítéstől, azaz fájdalmas eloldódás a ma hanyatló nyilvánosságától. A monumentális-antikvárius történettudomány mint tulajdonképpeni szükségszerűen a „jelen” kritikája. A tulajdonképpeni történetiség alapozza meg a történettudomány három módjának lehetséges egységét. A tulajdonképpeni történettudomány fundamentumának *alapja* azonban az *időbeliség* mint a gond egzisztenciális létértelme.

A történettudomány egzisztenciális-történeti eredetének konkrét bemutatása annak a tematizálásnak az analízisében megy végbe, amely ezt a tudományt konstituálja. A történeti tematizálás legfontosabb része annak a hermeneutikai szituációnak a kialakítása, amely azáltal nyílik meg, hogy a történetileg egzisztáló jelenvalólét a jelenvolt ismétlő feltárása mellett dönt. *A történeti egzisztencia tulajdonképpeni feltárultságából* („igazság”) *kell a történettudományi igazság* lehetősége.

gét és struktúráját megvilágítani. Minthogy azonban a történeti tudományok alapfogalmai – vonatkozzanak akár a tudomány objektumaira, akár eljárás módjára – egzisztenciafogalmak, ezért a szellemtudományok elmélete előfeltételezi a jelenvalólét *történetiségének* tematikusan egzisztenciális interpretációját. Ez az az állandó cél, melyhez *Dilthey* kutatásai közelebb igyekeztek kerülni, és amelyet *Yorck von Wartenburg* gróf eszméi behatóbban világítanak meg.

77. §. *Hogyan függ össze a történetiség problémájának előbbi expozíciója Dilthey kutatásaival és Yorck gróf eszméivel?*

A történelem problémájának fenti áttekintése *Dilthey* munkásságának elsajátításából nőtt ki. *Dilthey* kutatásait igazolták és egyben megerősítették *Yorck* grófnak azok a tézisei, amelyek *Dilthey*hez írott leveleiben elszórva fellelhetők.¹

A ma még széleskörűen elterjedt *Dilthey*-kép a következő: *Dilthey* a szellemtörténet – kivált az irodalomtörténet – „érzékeny” magyarázója, aki azon „is” fáradozott, hogy elhatárolja a természettudományokat a szellemtudományoktól, miközben kitüntetett szerepet tulajdonít e tudományok történetének, valamint a „pszichológiának”, és az egészet egy relativisztikus „életfilozófiában” mossza össze. Felületesen tekintve ez a leírás „helyes”. Azonban megkerüli a „lényegét”. Többet fed el, mint amennyit feltár.

Dilthey munkássága tematikusan három területre osztható fel: a szellemtudományok elméletével, illetve a természettudományok és a szellemtudományok elhatárolásával foglalkozó stúdiumok; vizsgálódások az emberrel, a társadalommal és az állammal foglalkozó tudományok történetéről; fáradozások egy olyan pszichológia létrehozásáért, melyben az „ember egész ténye” bemutatatható. A tudományelméleti, a tudománytörténeti és a hermeneutikai-pszichológiai vizsgálódások állandóan áthatják és átfedik egymást. Ahol az egyik szemléleti irány uralkodik, a többi ott is a motívum és az eszköz

¹ Vö. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle a. d. S. 1923.

szerepét játssza. Ami meg hasonlottságnak és bizonytalan, esetleges „próbálkozásnak” látszik, az nem más, mint az elementáris nyugalanság, amely egyetlen célra irányul: hogy az „életet” filozófiailag megértse, s e megértés hermeneutikai fundamentumát „magából az életből” biztosítsa. Mindez a „pszichológiában” összegződik, amelynek az „életet” a maga történeti fejlődés- és hatásösszefüggésében kell megértenie, mint azt a *módot*, ahogyan az ember *van*, mint lehetséges *tárgyát* a szellemtudományoknak, s *egyszersmind* mint e tudományok *gyökerét*. A hermeneutika e megértés önmegvilágítása, s csak származékos formájában a történettudomány módszertana.

Az igaz, hogy Dilthey megjelent írásai – tekintettel a korabeli vitákra, amelyek a szellemtudományok megalapozását szolgáló kutatásait egyoldalúan a tudományelmélet területe felé szorították – sokszorosan ebbe az irányba orientálódtak. De a „szellemtudományok logikája” éppúgy nem központi jelentőségű számára, mint ahogy „pszichológiája” sem „pusztán” a pozitív pszichológiai tudományok kiigazítására törekszik.

Dilthey legsajátabb filozófiai törekvését, amely a barátjával, Yorck gróffal folytatott eszmecserében bontakozott ki, ez utóbbi egy alkalommal egyértelműen megfogalmazta, amikor rámutatott „*közös érdeklődésünkre, a történetiség megértésére*” (kiemelés a szerzőtől).¹ Ahhoz, hogy elsajátítsuk Dilthey életművét – amely csak most vált teljes terjedelmében hozzáférhetővé –, az alapvető magyarázat állandóságára és konkrétságára van szükség. Nem ez a megfelelő hely annak kimerítő megvitatására, hogy milyen problémák és milyen módon foglalkoztatták Dilthey-t.² Viszont Yorck gróf néhány központi gondolatát röviden jellemeznünk kell leveleiből vett néhány jellegzetes részlettel.

A törekvés, mely Yorckot a diltheyi kérdésfeltevéssel és munkássággal folytatott kommunikációban vezérli, éppen az alapvető disz-

¹ *Briefwechsel*... 185. o.

² Erről azért is lemondhatunk, mert G. Mischnek egy konkrét és a központi tendenciákat célba vevő Dilthey-portrét köszönhetünk, amelyet a diltheyi életmű egyetlen megvitatása sem hagyhat figyelmen kívül. Vö. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd. V. (1924), Vorbericht, VII–CXVII. o.

ciplína, az analitikus pszichológia feladataival kapcsolatos állásfoglalásában mutatkozik meg. A következőket írja *Dilthey* „Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról” (1894) című akadémiai értekezéséről: „Az öneszmélés mint elsődleges megismerőeszköz, az analízis mint elsődleges megismerési eljárás szilárdan rögzítve van. Eből kiindulva fogalmazódnak meg azok a tételek, amelyeket a saját tapasztalat eredménye verifikál. A konstruktív pszichológiának és feltevéseinek kritikai feloldása, magyarázata és ezzel belső cáfolata felé nem történik előrelépés.” (*Briefwechsel*, 177. o.) „...az, hogy Ön eltekint a kritikai feloldástól, tehát nem mutatja ki részletesen és behatóan a pszichológiai eredetet, véleményem szerint összefügg azzal, ahogyan Ön az ismeretelmélet fogalmát meghatározza, és amilyen helyet tulajdonít az ismeretelméletnek.” (Uo.) „Az alkalmazhatatlanság magyarázatát – maga a tény meg van fogalmazva és világossá van téve – csak egy ismeretelmélet adja meg. Ennek számot kell adnia a tudományos módszerek adekvátságáról, meg kell alapoznia a módszertanát, s nem azt kell tennie, mint most, amikor az egyes területekről meríti – azt kell mondanom, találmra – a módszereket.” (179. skk. o.)

Yorcknak ebben a követelésében – ami alapjaiban a tudományok előtt haladó és azokat kalauzoló logikára vonatkozik, amilyen a platonói és arisztotelészi logika volt – az a feladat rejlik, hogy pozitívan és radikálisan ki kell dolgozni a természetnek mint létezőnek és a történelemnek (a jelenvalólétnek) mint létezőnek az eltérő kategóriális struktúráját. Y. úgy találja, hogy D. vizsgálódásai „túl kevésbé hangsúlyozzák az ontikus és a történeti közötti generikus különbséget” (191. o. – a szerző kiemelése). „Ön mindenekelőtt az összehasonlító eljárást veszi igénybe a szellemtudományok módszereként. Ebben nem tudom követni Önt... Az összehasonlítás mindig esztétikai, mindig az alakzathoz tapad. Windelband a történelemhez alakzatokat rendel hozzá. Az Ön típusfogalma sokkal inkább belülről jövő. Itt a karakterekről van szó, nem pedig az alakzatokról. Windelband számára a történelem: képek, egyedi alakzatok sora, esztétikai követelmény. A természettudós számára a tudomány mellett mint az emberi nyugtatószerkek egyik fajtája mellett csak az esztétikai élvezet marad. Az Ön történelemfogalma mégiscsak egy erőkapcsolat fogalma, erőegységek fogalma, amelyekre az alakzat kategóriája csak átvitt módon alkalmazható.” (193. o.)

Az „ontikus és történeti megkülönböztetésének” biztos ösztönével Y. felismeri, hogy a hagyományos történelemkutatás milyen erősen ragaszkodik a „tisztán okuláris meghatározásokhoz” (192. o.), amelyek a dologi-testire és az alakzatszerűre irányulnak.

„Ranké nagy okularé, akinek az, ami eltűnt, nem válhat *valósággá*... Ranké egész hozzáállása megmagyarázza, hogy a történelmi anyag a politikaira korlátozódik. Csak ez a drámai.” (60. o.) „A módosulások, amelyeket az idő múlása magával hozott, lényegtelennek tűnnek számomra, e tekintetben egészen másként értékelnék. Mert például az úgynevezett történeti iskolát ugyanezen a medren belül egy mellékáramlatnak tartom, úgy vélem, hogy csak egy régi, máig nyúló ellentét egyik tagját reprezentálja. Az elnevezésben van valami megtevesztő. *Ez az iskola egyáltalán nem történeti volt* [kiemelés a szerzőtől], hanem antikvárius, esztétikailag konstruáló történettudomány, míg a nagy domináló áramlat a mechanikus konstrukció áramlata volt. Ezért, amit ez az iskola módszertanilag hozzátett a racionalitás módszeréhez, az csak az összesség érzete.” (68. sk. o.)

„Az igazi filológus úgy fogja fel a történettudományt, mint régiségek vitrinét. Ahol hiányzik a kézzelfoghatóság – ahová csak az eleven pszichikai transzpozíció vezet el –, oda ezek az urak nem jutnak el. Ők a lelkük mélyén természettudósok, és egyre inkább szkeptikusokká válnak, mert nem lehetséges a kísérlet. Minden olyan zagyvaságtól, hogy például hányszor volt *Platón* Nagy-Görögországban vagy Szirakuzában, teljesen távol kell maradnunk. Az ilyesmiben semmi elevenség sincs. Az ilyen külsőleges manír, amelyet most kritikailag áttekintettem, végül egy nagy kérdőjelhez jut, és szégyent vall *Homérosz*, *Platón*, az *Újtestamentum* nagy realitásain. Minden igazi reália sémává válik, ha »magánvalónak« tekintjük, ha nem éljük meg.” (61. o.) „A »tudósok« úgy állnak szemben a kor hatalmaival, mint a legkifinomultabb francia társaság állt az akkori forradalmi mozgalommal. Itt is, ott is formalizmus, a forma kultusza. Viszonymeghatározások – ez bölcsességük végső szava. Az ilyen gondolkozási iránynak természetesen – úgy vélem – megvan a maga még megíratlan története. A gondolkodás és az ilyen gondolkodásba vetett hit talajtalansága – ismeretelméletileg tekintve: metafizikai viszonyulás – történeti produktum.” (39. o.) „Azon excentrikus princípium által – amely több mint négyszáz évvel ezelőtt egy új korszakot vezetett

be – életre hívott hullámrezgések, úgy tűnik, a végsőig szélessé és simává váltak, a megismerés egészen önmaga megszüntetéséig haladt előre, az ember oly messze távolodott önmagától, hogy már nem is látja önmagát. A »modern ember«, vagyis a reneszánsz utáni ember megérezt rá, hogy eltemessék.” (83. o.) Ezzel szemben: „Minden igazán eleven és nem csak az életet ábrázoló történettudomány – kritika.” (19. o.) „De a történelemismeret, ami a legjobb részeit illeti, az elfelejtett források ismerete.” (109. o.). „Ami a történelmet illeti: a látványos és feltűnő nem mérvadó. Az idegek láthatatlanok, ahogyan egyáltalán a lényeges láthatatlan. És ahogy mondva vagon: »Ha csöndben lennétek, erőssé válnátok«, ugyanígy ennek változata is igaz: ha csöndben vagytok, akkor felfogásban, vagyis megértésben lesz részetek.” (26. o.) „És ekkor élvezem a csöndes monológot és a történelem szellemével való érintkezést, mely szellem nem jelent meg Faust cellájában, de Goethe mesternek sem. Előle nem térnének ki ijedten, bármily komoly és megragadó legyen a jelenés. Hiszen ő testvéries és mélyebb értelemben rokon velünk, mint az erdők s mezők lakói. E törekvés hasonlatos Jákob küzdelméhez: a küzdő számára biztos nyereség. Mindenekelőtt ez a fontos.” (133. o.)

A történelem mint »virtualitás» alapjellegetbe történő tiszta betekintésre Yorck az emberi jelenvalólét létjellegének felismeréséből tesz szert, tehát épp nem úgy, hogy tudományelméletileg a történelemvizsgálat objektumára támaszkodna: „Hogy az egész pszichofizikai adottság nem *van* (lét = a természet kéznélléte – a szerző megjegyzése), hanem él, ez a történetiség kulcsa. És az olyan öneszmélés, amely nem egy absztrakt Énre, hanem Önmagam teljességére irányul, történetileg meghatározottan talál rám, ahogy a fizika kozmikus meghatározottságban ismer meg engem. Amiként természet, úgy történelem is vagyok...” (71. o.) És Yorck, aki átlátott minden hamis „viszonymeghatározáson” és „talajtalan” relativizmuson, nem habozik, hogy a jelenvalólét történetiségébe való betekintésből levonja a végső konzekvenciát. „Másfelől azonban az öntudat belső történetiségét illetően metodológiaiag inadekvát a történettudomány által kialakított rendszerezés. Ahogyan a fiziológia nem vonatkoztathat el a fizikától, úgy a filozófia sem – kivált, ha kritikai – a történetiségtől... Az Önmagához való viszonyulás és a történetiség úgy vannak egymással, mint a lélegzet és a légnyomás, és – ez

bizonyos mértékig paradoxonnak tetszhet – ha elmulasztjuk a filozofálást történetivé tenni, az számomra metodikai vonatkozásban valamiféle metafizikai maradványnak tűnik.” (69. o.) „Minthogy a filozofálás élet, ezért – ne ijedjen meg kérem – véleményem szerint igenis van a történelemnek filozófiája – ki az, aki meg tudná írni? Természetesen nem úgy, ahogy eddig felfogták és megkísérelték, amitől Ön vitán felül elhatárolta magát. Az eddigi kérdésfeltevés hamis, sőt képtelen volt, ám nem az egyedüli. Ezért többé nincs igazi filozofálás, amely ne volna történeti. A szisztematikus filozófia és a történeti ábrázolás elválasztása lényege szerint helytelen.” (251. o.) „Kétségkívül az adja minden tudomány tulajdonképpeni jogalapját, hogy gyakorlativá tud válni. De a matematikai praxis nem az egyedüli. Álláspontunk gyakorlati célkitűzése pedagógiai, a szó legtagabb és legmélyebb értelmében. Ez a lelke minden igaz filozófiának és ez *Platón és Arisztotelész* igazsága.” (42. sk. o.) „Ön tudja, miként vélekedem egy etikának mint tudománynak a lehetőségéről. Mégis lehet mindig valamit jobban is csinálni. Kinek íródna tulajdonképpen az ilyen könyvek? Lajstromok a lajstromokról! Az egyetlen figyelemre méltó dolog az a törekvés, hogy eljussanak a fizikától az etikához.” (73. o.) „Ha a filozófiát életmegnyilvánulásként fogjuk fel, s nem mint egy talajtalan gondolkodás expektorációját, amely talajtalannak tűnik, mert a figyelmet eltereli a tudat talajáról, akkor a feladatnak, amilyen szegényes az eredménye, olyan bonyolult és fáradságos a megoldása. Az előítélet-mentesség előfeltétel, és már ezt is nehéz elérni.” (250. o.)

Hogy maga Yorck egy olyan útra lépett, amelyen az ontikussal (okuláris) szemben a történetit kell kategóriálisan megragadni és „az élet” megfelelő tudományos megértését kell kialakítani, világossá válik az efféle vizsgálódás előtt álló nehézségek mibenlétére vonatkozó utalásából: az esztétikai-mechanisztikus gondolkodásmód „könyvebben talál szóbeli kifejezésre, mint valamely a szemlélet mögé nyúló analízis, ami azzal magyarázható, hogy a szavak az okularitásból származnak. ... Ami ezzel szemben az elevenség alapjába hatol, ellenáll az egzoterikus ábrázolásnak, s ezért aztán az egész terminológia nem közérthető, szimbolikus és elkerülhetetlen lesz. A filozófiai gondolkodás különös módjából következik nyelvi kifejeződésének különlegessége.” (70. sk. o.) „Ön azonban ismeri vonzódásomat

a paradoxhoz, amit azzal igazolok, hogy a paradoxon az igazság ismertetőjegye, s hogy *communis opinio*, amely az általánosító felmegértés elemi lecsapódása, bizonyára soha nincs az igazságban, és úgy viszonylik az igazsághoz, mint a kengőz, amelyet a villám hagy maga után. Az igazság sohasem elemi. Állampedagógiai feladat volna az elemi közvéleményt felbomlasztani és képzés útján lehetővé tenni a látás és a nézés individualitását. Akkor az úgynevezett nyilvános lelkiismeret – e radikális külsővé válás – helyett ismét megerősödnének az egyéni lelkiismeretek, vagyis egyáltalán a lelkiismeret. (249. sk. o.)

A történetiség megértésére irányuló érdeklődés eljut „az ontikus és történeti közötti generikus különbség” kidolgozásának feladatához. Ezzel rögzítve van az „*életfilozófia*” *fundamentális célja*. A kérdésfeltevés azonban *alapvető* radikalizálást követel meg. Hogyan kellene másként a történetiséget az ontikustól való különbözőségében filozófiailag felfogni és „kategoriálisan” fogalmára hozni, ha nem úgy, hogy mind az „ontikus”, mind a „történetit” az összehasonlítás lehetséges szempontjának és a lehetséges megkülönböztethetőségnek *eredendőbb egységére* hozzuk? Ez csak akkor lehetséges, ha belátjuk: 1. a történetiségre vonatkozó kérdés a történeti létező létszerkezetére vonatkozó *ontológiai* kérdés; 2. az ontikusra vonatkozó kérdés a nem jelenvalólét-szerű létező, a legtágabb értelemben vett kéznéllevő létszerkezetére vonatkozó *ontológiai* kérdés; 3. az ontikus a létezőnek csak egy területe. A lét eszméje egyaránt átfogja az „ontikust” és a „történetit”. Ez az eszme az, aminek „generikusan differenciálhatónak” kell lennie.

Nem véletlenül nevezi Yorck a nem történeti létezőt az ízig-vérig ontikusnak. Ez csupán a tradicionális ontológia töretlen uralmának visszfénye, amely ontológia a létre vonatkozó *antik* kérdésfeltevésből származván az ontológiai problematikát alapvető beszűkültségben tartja. Az ontikus és történeti közötti különbség problémáját mint kutatási problémát csak akkor dolgozhatjuk ki, ha a létnek mint olyannak az értelmére vonatkozó kérdés fundamentál-ontológiai magyarázata révén már *előzőleg biztosítottuk a vezérfonalat*.¹ Így válik

¹ Vö. 5. és 6. §. 31. skk. o.

világossá, milyen értelemben döntött úgy a jelenvalólét előkészítő egzisztenciális-időbeli analitikája, hogy ápolja *Yorck* gróf szellemét, hogy *Dilthey* művét szolgálhassa.

HAZODIK FEJEZET

IDŐBELISÉG ÉS IDŐNBELÜLISÉG MINT A VULGÁRIS IDŐFOGALOM EREDETE

78. §. *A jelenvalólét fentebbi időbeli analizisének befejezetlensége*

Annak bizonyítékául, hogy a jelenvalólét létét az időbeliség konstituálja, és hogy ez miként történik, megmutattuk: a történetiség mint az egzisztencia létszerkezete „alapjában” nem más, mint időbeliség. A történelem időbeli jellegének interpretációjánál nem vettük tekintetbe azt a „tényt”, hogy minden történés „az időben” zajlik le. A történetiség egzisztenciális-időbeli analízise során nem engedtük szóhoz jutni a mindennapi jelenvalólét-megértést, amely faktikusan minden történelmet csak „időnbélüli” történésnek ismer. Ha viszont az egzisztenciális analitikának a jelenvalólétet éppen a maga fakticitásában kell ontológiailag átláthatóvá tennie, akkor a történelem faktikus „ontikus-időbeli” értelmezését *kifejezetten* is vissza kell helyeznünk jogaiba. Az időt, „amelyben” létező kerül az utunkba, annál szükségszerűbben illeti meg az *alapvető* analízis, mert a történelmen kívül a természeti folyamatokat is „az idő” határozza meg. Az a faktum azonban, hogy a jelenvalólét már minden tematikus kutatás előtt „számol az idővel” és *hozzá* igazodik, elementárisabb annál a körülménynél, hogy a történelemről és a természetről szóló *tudományokban* előfordul az „időtényező”. És itt ismét csak az a döntő, hogy a jelenvalólét „számol” „az idejével”, ami megelőzi minden olyan mérőeszköz használatát, amely az idő meghatározására szolgál. Az előbbi megelőzi az utóbbit, és csak az előbbi teszi lehetővé egyáltalán az órahasználatot.

Miközben faktikusan egzisztál, a mindenkori jelenvalólétnek vagy „van ideje”, vagy „nincs”. „Szakít magának időt” vagy „nem engedhet időt magának”. Miért szakít a jelenvalólét „időt” magának, és miért

történhet meg, hogy „elvesztegeti”? Honnan veszi az időt? Hogyan viszonyul ez az idő a jelenvalólét időbeliségéhez?

A faktikus jelenvalólét számol az idővel anélkül, hogy az időbeliséget egzisztenciálisan megértené. Mielőtt feltennénk a kérdést, hogy mit jelent ez: a létező „az időben van”, tisztáznunk kell, hogy mit jelent az idővel való számolás mint elemi viszonyulás. A jelenvalólét minden viszonyulását létéből, vagyis az időbeliségből kell interpretálni. Meg kell mutatni, hogyan hoz létre [zeitigt] a jelenvalólét *mint* időbeliség egy olyan viszonyulást, amely *oly* módon viszonyul az időhöz, hogy számol vele. Az időbeliség eddigi jellemzése ennél fogva nemcsak befejezetlen általában, amennyiben nem veszi figyelembe a fenomén valamennyi dimenzióját, hanem alapvetően hiányos is, mert magához az időbeliséghez olyasmi tartozik, mint a világidő a világ egzisztenciális-időbeli fogalmának szigorú értelmében. Meg kell értenünk, hogyan lehetséges és miért szükségszerű ez. Ezáltal világítjuk meg a vulgárisan ismert „időt”, „amelyben” létező fordul elő, s egyszersmind megvilágítjuk e létező időnbéliségét.

A mindennapi, magának időt szakító jelenvalólét mindenekelőtt a világonbelül útjába kerülő kézhezállón és kéznéllevőn lel rá az időre. Az így „tapasztalt” időt magát is a legközelebbi létmegértés horizontján belül, azaz mint valamiképpen kéznéllevőt érti meg. Hogy miért és hogyan alakul ki a vulgáris időfogalom, azt az időről gondoskodó jelenvalólét időbeliségen alapuló létszerkezetéből kell megvilágítanunk. A vulgáris időfogalom az eredendő idő nivellálásából származik. Ha kimutatjuk a vulgáris időfogalomnak ezt az eredetét, akkor igazolódni fog az időbeliségnek mint *eredendő időnek* korábban elvégzett interpretációja.

A vulgáris időfogalom kialakításában különös ingadozás tapasztalható: vajon az időnek, „szubjektív” vagy „objektív” jelleget kell-e tulajdonítani? Amikor magánvalóan lévőként [an sich seiend] fogják fel, akkor többnyire mégis a „lélekhez” kapcsolják. Amikor viszont „tudat-szerű” jelleggel ruházzák fel, akkor mégis „objektíven” funkcionál. *Hegel* a maga időinterpretációjában bizonyos értelemben mindkét lehetőséget megszüntetve – megőrzi. *Hegel* megkísérli az „idő” és a „szellem” összefüggésének meghatározását, hogy azután ebből kiindulva érthetővé tegye, miért „esik az időbe” a szellem mint történelem. A jelenvalólét időbeliségének és a világidő ehhez való

hozzátartozásának fentebbi interpretációja *eredményében* megegyezni látszik Hegellel. Minthogy azonban a jelen időanalízis már kiindulópontjában is alapvetően különbözik Hegeltől, és célját tekintve, azaz fundamentál-ontológiai szándékában pontosan vele *ellentétes* irányultságú, az idő és a szellem közötti kapcsolat hegeli felfogásának rövid bemutatása arra szolgálhat, hogy közvetve megvilágítsa és ideiglenesen lezárja a jelenvalólét időbeliségének, a világidőnek és a vulgáris időfogalom eredetének egzisztenciál-ontológiai interpretációját.

Azt a kérdést, hogy megilleti-e az időt valamilyen „lét”, és miként, hogy miért és milyen értelemben nevezzük az időt „létezőnek”, csak azután válaszolhatjuk meg, ha már megmutattuk, hogy mennyiben tesz lehetővé maga az időbeliség a maga időzésének egészében olyasvalamit, mint a létmegértés és a létező megnevezése. A fejezet tagolódása tehát a következő: a jelenvalólét időbelisége és az időről való gondoskodás (79. §); a gondoskodás tárgyát alkotó idő és az időnbélüliség (80. §); az időnbélüliség és a vulgáris időfogalom genezise (81. §); az időbeliség, jelenvalólét és világidő egzisztenciál-ontológiai összefüggésének szembeállítását Hegel felfogásával az idő és a szellem kapcsolatáról (82. §); a jelenvalólét egzisztenciális-időbeli analitikája és az általában vett lét értelmére vonatkozó fundamentál-ontológiai kérdés (83. §).

79. §. *A jelenvalólét időbelisége és az időről való gondoskodás*

A jelenvalólét olyan létezőként egzisztál, melynek létében magára erre a *létre* megy ki a játék; lényegszerűen önmaga előtt, önmagának minden pusztá és utólagos megsemmisítését megelőzően kivetült lenni-tudására. A kivetülésben belevetettként lepleződik le. Minthogy belevetettségében ki van szolgáltatva a „világnak”, gondoskodván ráhanyatlík. Mint gond, azaz a hanyatlón belevetett kivetülés egységében egzisztálva, a létező jelenvalósággént tárul fel. Másokkal együttlétezve egyfajta átlagos vélekedést tesz magáévá, melyet a beszéd artikulál és a nyelv juttat kifejezésre. A világban-benne-lét már eleve kimondotta *magát*, és *mint* a világonbelül utunkba kerülő létezőhöz *kötött* lét állandóan magának a gondoskodása tárgyát alkotó

létezőnek a megnevezésében és megbeszélésében mondja ki magát. A körültekintően belátó gondoskodás az időbeliségen alapul, mégpedig a váró-émlékezetben-megtartó meg-jelenítés módusában. Mint gondoskodó számítás, tervezés, előrelátó gondoskodás és elhárítás mindig ilyeneket mond, akár szavakban kifejezve, akár nem: „majd akkor” – ennek és ennek kell történnie, „előbb” – ennek és ennek el kell intéződnie, „most” – be kell hozni, amit „akkoriban” elvettünk és elszalasztottunk.

A „majd akkor”-ban a gondoskodás várón mondja ki magát, az „akkoriban”-émlékezetben-megtartón, a „most”-ban meg-jelenítőn. A „majd akkor”-ban kimondatlanul többnyire a „most még nem” rejlik benne, tehát ez a váró-émlékezetben-megtartó, illetve a váró-elfelejtő meg-jelenítésben van kimondva. Az „akkoriban” a „most már nem”-et rejt magában. Ebben az émlékezetben-megtartás mint váró meg-jelenítés mondja ki magát. A „majd akkor”-t és az „akkoriban”-t egy „most”-ra vonatkoztatottan értjük, azaz a meg-jelenítésnek sajátos súlya van. Bár a meg-jelenítés mindig a várás és az émlékezetben-megtartás egységében időzik, az utóbbiak ennek ellenére nem-váró felejtéssé is módosulhatnak, mely módusban az időbeliség beleszővődik a jelenbe, amely megjelenítőn kiváltképpen „most-most”-ot mond. Amit a gondoskodás mint legközelebbit vár, „mindjárt”-tal illeti, az pedig, ami mindenekelőtt rendelkezésre állóvá van téve, illetve elveszett, azt „éppen most”-tal. Az „akkoriban”-ban kifejezésre jutó émlékezetben-megtartás horizontja a „korábban”, a „majd akkor”-é a „később” (az „eljövendő”), a „most”-é a „ma”.

De minden „majd akkor” *mint olyan* egy „majd akkor, ha...”, minden „akkoriban” egy „akkoriban, amikor...”, minden „most” egy „most, midőn...”. A „most”, „akkoriban” és „majd akkor” látszólag magától értetődő vonatkozás-struktúráját *datálhatóságnak* nevezzük. Itt azonban még teljesen el kell tekintenünk attól, hogy a datálás faktikusan egy naptári „dátumra” vonatkozóan történik-e. A „most”, a „majd akkor” és az „akkoriban” ilyen „dátumok” híján is többé-kevésbé meghatározottan datálva vannak. Ha a datálás meghatározottsága hiányzik is, az még nem jelenti azt, hogy a datálhatóság struktúrája hiányoznék vagy véletlen lenne.

Mi az, amihez ez a datálhatóság lényegszerűen hozzátartozik, és min *alapszik*? De vajon lehet-e ennél feleslegesebb kérdést feltenni? A

„most, midőn”, mint „ismeretes”, egy „időpontot” jelöl. A „most” – idő. Vitathatatlan, hogy a „most – midőn”-t, az „akkor – ha”-t, az „akkoriban – amikor”-t bizonyos módon szintén úgy értjük, hogy összefüggenek az „idővel”. Hogy maga az „idő” ilyesmit jelent, hogy ez miképpen lehetséges, s hogy mit jelent az „idő”. mindezt a „most” stb. „természetes” megértésével még nem ragadtuk meg. Nos, olyan magától értetődő-e tehát, hogy „minden további nélkül értjük” és „természetes” módon kimondjuk azt, hogy „most”, „majd akkor” és „akkoriban”? Honnan is vesszük ezt a „most – midőn”-t? Ráleltünk valami ilyesmire a világonbelüli létezőt, a kéznéllevők között? Nyilvánvalóan nem. Egyáltalán olyasmiről van-e szó, amire rátaláltunk? Hozzáfogtunk-e valaha is ahhoz, hogy keressük és megállapítsuk? „Minden időben” rendelkezünk vele anélkül, hogy valaha is kifejezetten birtokunkba vettük volna, és állandóan használjuk, ha nem is mindig öntjük szavakba. A legtriviálisabb, naponta odavetett beszédbe is például, hogy „hideg van”, beleértődik egy „most, midőn”. Miért mond ki a jelenvalólét a gondoskodása tárgyát alkotóról beszélve egyben egy „most, midőn”-t, „majd akkor, ha...”-t, „akkoriban, amikor...”-t, ha többnyire nem is szavakba öntve? Azért, mert valaminek az értelmező megnevezése *magát* is kimondja, vagyis azt a kézhezállóhoz *kötött* körületekintően megértő *létet*, amely a kézhezállót felfedőn utunkba kerülni engedi, és mert ez a *magát* is értelmező megnevezés és megbeszélés egy *megjelenítésen* alapszik és csak ilyenként lehetséges.¹

A várón-émlékezetben-megtartó meg-jelenítés értelmezőn bontja ki *magát* [legt *sich* aus]. Ez viszont csak azért lehetséges, mert a meg-jelenítés – amely önmagában eksztatikusan nyitott – a maga számára már mindenkor feltárult, és a megértő-beszélő értelmezésben artikulálható. *Minthogy az időbeliség a jelenvalóság megvilágítottságát eksztatikus-horizontálisan konstituálja, ezért a jelenvalóságban eredendően már eleve értelmezhető, tehát ismeretes.* Az értelmezőn magát kibontó meg-jelenítést, azaz a „most”-ban megnevezett értelmezettet nevezük „idő”-nek. Ebben csak az nyilatkozik meg, hogy az időbeliség, amely eksztatikusan nyitottként ismerhető fel, mindenekelőtt és

¹ Vö. 33. §. 184. sk. o.

többnyire csak ebben a gondoskodó értelmezettségben ismeretes. Az idő „közvetlen” érthetősége és ismerhetősége nem zárja ki azt, hogy mind az eredendő időbeliség mint olyan, mind pedig a kimondott idő benne időző eredete meg-nem-ismert és fel-nem-fogott maradjon.

Hogy a „most”-tal, „majd akkor”-ral és „akkoriban”-nal értelmezethez lényegszerűen hozzátartozik a datálhatóság struktúrája, az a legegyszerűbb bizonyítéka annak, hogy az értelmezett az értelmezőn magát kibontó időbeliségből származik. Amikor „most”-ot mondunk, akkor ebbe egyben mindig beleértünk egy „*midőn ez és ez...*”-t is anélkül, hogy hozzámondanánk. De hát miért? Mert a „most” egy létező meg-jelenítését értelmezi. A „most, *midőn...*”-ben a jelen *ekszztatikus* jellege rejlik benne. A „most”, a „majd, akkor” és az „akkoriban” datálhatósága az időbeliség *ekszztatikus* szerkezetének *visszfénye*, és ezért magának a kimondott időnek a szempontjából is lényegbeli. A „most”, a „majd akkor” és az „akkoriban” datálhatóságának a struktúrája mutatja, hogy az időbeliségből eredve mindegyikük maga is idő. A „most”, a „majd akkor” és az „akkoriban” értelmező kimondása a legerendőbb időmegadás. És mert az időbeliség *eksztatikus* egységében, melyet a datálhatósággal megértünk ugyan, de úgy, hogy nem tesszük témává és így nem is ismerjük fel, a jelenvalólét mint világban-benne-lét a maga számára már mindenkor feltárult, és ezzel együtt világonbelüli létező is fel van fedve, az értelmezett idő is már mindenkor datálva van a jelenvalóság feltárultságában útjába kerülő létezőből: most, *midőn* – az ajtó becsapódik; most, *midőn* – hiányzik nekem a könyv, és hasonlók.

Azon az alapon, hogy egyaránt az *eksztatikus* időbeliségből erednek, a „most”-hoz, a „majd akkor”-hoz és az „akkoriban”-hoz tartozó horizontoknak is datálható jellegük van: „ma, amikor...”, „később, ha...” és „korábban, *midőn...*”.

Ha a várás, magát a „majd akkor”-ban megértvén, értelmezőn kibontja magát, és eközben mint meg-jelenítés azt, amire vár, „most”-jából érti meg, akkor a „majd akkor” „megadásában” már az is benne rejlik, hogy „és most még nem”. A meg-jelenítő várás megérti az „addig”-ot. Az értelmezés artikulálja ezt az „addig”-ot – ennek ugyanis „megvan” a „maga ideje”, az *aközben*, amelynek ugyancsak megvan a datálhatósági vonatkozása. Az utóbbi az „annak

dusza. Az a mód, ahogyan a „magunknak engedett” idő „lezajlik”, és az, ahogyan a gondoskodás ezt az időt többé-kevésbé kifejezetten kijelöli magának, fenomenálisan csak úgy explicálható megfelelően, ha egyrészt kiiktatjuk a valamifajta kontinuos most-folyamra vonatkozó teoretikus „képzetet”, másrészt felfogjuk, hogy azokat a lehetséges módokat, ahogy a jelenvalólét időt ad és időt enged magának, elsődlegesen abból kell meghatároznunk, *ahogyan a jelenvalólét a mindenkori egzisztenciának megfelelően idővel „rendelkezik”.*

Korábban a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni egzisztálást az időbeliség ama időzés-móduszaira való tekintettel jellemeztük, melyeken alapul. Eszerint a nem-tulajdonképpeni egzisztencia határozatlansága egy nem-várón-felejtő meg-jelenítés móduszában időzik. Aki határozatlan, az ilyen meg-jelenítésben útjába kerülő és váltakozva feltoluló legközelebbi esetekből és esetlegességekből érti meg magát. Midőn ügybuzgón belevész a gondoskodása tárgyát alkotóba, *idejét is elvesztegeti rá.* Ebből adódik tehát az őt jellemző beszéd: „nincs időm”. Ahogy a nem-tulajdonképpenien egzisztáló állandóan időt veszít és soha „nincs” ideje, úgy a tulajdonképpeni egzisztencia időbeliségét az tünteti ki, hogy az elhatározottságban sohasem veszít időt, és „mindig van ideje”. Mert az elhatározottság időbelisége a maga jelenét illetően *pillanatjellegű.* A pillanat esetében sohasem maga a szituáció tulajdonképpeni meg-jelenítése az irányadó; e meg-jelenítés a voltot jelenként őrző jövőben van *tartva.* A pillanatszerű egzisztencia mint sorsszerűen teljes kiterjedtség időzik, az Önmaga tulajdonképpeni, történeti *állandóságának* értelmében. Az ily módon időbeli egzisztenciának „állandóan” van ideje *arra,* amit a szituáció megkövetel tőle. Ily módon viszont az elhatározottság a jelenvalóságot csak mint szituációt tárja fel. Ezért annak, aki elhatározott, a feltárult sohasem kerülhet úgy az útjába, hogy ő arra határozatlanul időt vesztegethetne.

A faktikusan belevetett jelenvalólét csak azért „szakíthat” időt magának és csak azért veszíthet időt, mert neki mint eksztatikusan kiterjedt időbeliségnek a jelenvalóság ezen alapuló feltárultságával „idő” jut osztályrészül.

A jelenvalólét feltárultként faktikusan a másokkal való együttlét módján egzisztál. Egyfajta nyilvános, átlagos érthetőségben tartózkodik. A mindennapi egymássalétben értelmezett és kimondott „most, midőn...”-t, „majd, akkor...”-t pontosan értjük, jóllehet csak bizo-

nyos fokig vannak egyértelműen datálva. A „legközelebbi” egymás-sallétben többen „együtt” is mondhatják azt, hogy „most”, s eközben a kimondott „most”-ot mindegyikük másképpen datálja: most, midőn ez vagy az megesik. A kimondott „most”-ot mindegyikük a világban-egymással-benne-lét nyilvánosságában mondja. Ezért a mindenkori jelenvalólét kiterjedt-értelmezett, kimondott ideje mint olyan a jelenvalólét eksztatikus világban-benne-léte következtében már mindenkor *nyilvánossá is van téve*. Mármost, mivel a mindennapi gondoskodás a gondoskodása tárgyát alkotó „világból” érti meg magát, a magának szakított „időt” nem úgy ismeri, *mint* ami az *övé*, hanem gondoskodón *kihasználja* azt az időt, amely „adódik”, amellyel az *ember (az akárki)* számol. Az „idő” nyilvánossága pedig annál nyomatékosabb, minél inkább *kifejezetten* gondoskodik a jelenvalólét az időről, amikor külön számol vele.

80. §. *A gondoskodás tárgyát alkotó idő és az időnbeliüliség*

Egyelőre csak azt kellett megértenünk, hogy az időbeliségen alapuló jelenvalólét egzsiztálva hogyan gondoskodik az időről, és hogyan válik ez az idő a világban-benne-lét számára nyilvánossá az értelmező gondoskodás során. Az azonban eddig teljesen tisztázatlan, hogy a kimondott nyilvános idő milyen értelemben „van”, hogy egyáltalán nevezhetjük-e úgy, mint ami *létezik [seiend]*. Mielőtt döntenénk arról, hogy vajon a nyilvános idő „mégis csak szubjektív” vagy „objektíven valóságos”, vagy éppenséggel egyik sem a kettő közül, mindenekelőtt a nyilvános idő fenomenális jellegét kell pontosabban meghatározni.

Az idő nyilvánossá válása nem utólag és alkalmyszerűen történik. Ellenkezőleg: minthogy a jelenvalólét mint eksztatikus időbeli már mindenkor feltártként *van* és az egzsiztenciához megértő értelmezés tartozik, a gondoskodásban már az idő is nyilvánossá vált. Az ember *hozzá* igazodik, és ily módon valamiképpen mindenki számára fel-lelhetőnek kell lennie.

Jóllehet az időről való gondoskodás végbemehet a jellemzett módon a környező-világbeli esetek datálásaként, alapjában véve mégis mindenkor már az időről való sajátos gondoskodás horizontján belül történik, mely gondoskodás csillagászati és naptári *időszámításként*

ismeretes. Nem véletlenül fordul elő, hanem megvan a maga egzisztenciál-ontológiai szükségszerűsége a jelenvalólétnek mint gondnak az alapszerkezetében. Minthogy a jelenvalólét lényegéből következően belevetettként hanyatlón egzisztál, idejének az időszámítás módján kiterjedést ad és így értelmezi [auslegen]. Az idő „tulajdonképpen” nyilvánossá válása az időszámításban jön létre [zeitigt sich], úgyhogy azt kell mondanunk: *a jelenvalólét belevetettsége az alapja annak, hogy adódik [es „gibt”] nyilvános idő.* Lehetőség szerint érthetővé kellett tennünk annak kimutatását, hogy a nyilvános idő a faktikus időbeliségből ered; ehhez előzőleg jellemeznünk kellett a gondoskodás időbeliségében értelmezett időt általában, már csak azért is, hogy világossá tegyük: az időről való gondoskodás lényege *nem* abban rejlik, hogy a datáláskor számszerű meghatározásokkal élünk. Ennél fogva az időszámítás egzisztenciál-ontológiailag döntő mozzanatát sem szabad az idő kvantifikálásában látnunk, hanem ennél eredendőbbben, az idővel számoló jelenvalólét időbeliségéből kell megértenünk.

A „nyilvános idő” *annak az időnek bizonyul, „amelyben”* kézhezáll és kéznéllevő a világon belül utunkba kerül. Ez megköveteli, hogy ezt a nem-jelenvalólét-szerű létezőt *időnbélülinek* nevezzük. Az időnbéliség interpretációja eredendőbb bepillantást enged a „nyilvános idő” lényegébe, s ugyanakkor lehetővé teszi, hogy „létét” körülhatároljuk.

A jelenvalólét léte a gond. Ez a létező mint belevetett hanyatlón egzisztál. A faktikus jelenvalóságával felfedett „világnak” kiszolgáltattott és gondoskodva e világra utaltan, a jelenvalólét oly módon vár a világban-benne-lenni-tudásra, hogy azzal „számol” és arra „számít”, ami e lenni-tudás kedvéért végül is kitüntetett *rendeltetéssel* bír. A mindennapi körültekintő világban-benne-létnek szüksége van a látás lehetőségére, azaz a világosságra, hogy a kéznéllevőn belül gondoskodón bánni tudjon a kézhezállóval. A jelenvalólét számára világának faktikus feltárultságával fel van fedve a természet. Belevettségében ki van szolgáltatva a nappal és az éjszaka váltakozásának. Amaz megadja világosságával a lehetséges látást, ez meg elveszi.

A jelenvalólét, midőn körültekintően gondoskodván a látás lehetőségére vár, napi munkájából értve meg magát a „majd akkor, ha nappalodik”-kal ad időt magának. A gondoskodás tárgyát alkotó

„akkor majd” annak alapján datálódik, ami a kivilágosodással a legközelebbi környező-világbeli rendeltetés-összefüggésben áll: a napfelkelte alapján. Akkor, ha a Nap felkel, itt van *az idő arra, hogy...* A jelenvalólét ennél fogva az időt, melyet szakítania kell, abból datálja, ami a világnak való kiszolgáltatottság horizontjában a világon belül olyasmiként kerül az útjába, ami a körültekintő világban-benne-lenni-tudást illetően kitüntetett rendeltetéssel bír. A gondoskodás a fényt és a meleget adó Nap „kézhezállólétét” hasznosítja. A gondoskodásban értelmezett időt a Nap datálja. Ebből a datálásból nő ki a „legtermészetesebb” időmérték, a nap. S minthogy a jelenvalólétnek, amely időt kell hogy szakítson magának, véges az időbelisége, a napjai is meg vannak számlálva. Az „amíg nappal van” adja a gondoskodó várásnak azt a lehetőséget, hogy a gondoskodnivaló „majd, akkor”-ját előrelátón gondoskodva határozza meg, azaz hogy beossza napját. A beosztás ismét csak az időt datálóra – a vándorló Napra – való tekintettel megy végbe. Ahogyan a napfelkelte, úgy a napnyugta és a dél is kitüntetett „helyek”, amelyeket az égitest elfoglal. A világba vetett, időben létezőn magának időt adó jelenvalólét a Nap szabályszerűen ismétlődő járását veszi számításba. A jelenvalólét történése, a belevetettségből a jelenvalóságba előrajzolt datáló időértelmezés alapján *nap nap utáni*.

Ez a datálás, amely a fényt és meleget adó égitestnek, valamint kitüntetett égi „helyeinek” alapján történik, olyan időmegadás, mely „egyazon Nap alatt” az egymássalétben „mindenki” számára mindig és azonos módon hajtható végre bizonyos határok között mindenk előtt egyértelműen. A datáló környező-világbelien rendelkezésünkre áll, és mégsem korlátozódik a gondoskodásunk tárgyát alkotó eszközvilágra. Ellenkezőleg, ebben már mindig fel van fedve a környező-világi természet és a nyilvános környező-világ is.¹ Mindenki ebben a nyilvános datálásban jelöli ki magának az időt; vele mindenki egyszerre „számolhat”, ez a datálás nyilvánosan rendelkezésünkre álló *mértéket* használ. Ez a datálás az idővel az *időmérés* értelmében számol, amelynek eszerint időmérő eszközre, azaz órára van szüksége. Ebből következik: a *belevetett*, a „világnak” kiszolgáltatott, *magának*

¹ Vö. 15. §. 87. skk. o.

időt adó jelenvalólét időbeliségével már valami olyan is fel van fedve, mint az „óra”, azaz egy olyan kézhezálló, amely a maga szabályszerű visszatérésében a váró meg-jelenítésben megközelíthetővé vált. A kézhezállóhoz kötött belevetett lét az időbeliségen alapul. Az időbeliség az óra alapja. Az időbeliség mint az óra faktikus szükségszerűségének lehetőségfeltétele egyben feltétele az óra felfedezhetőségének is; mert csak a világonbelüli létező felfedtségével utunkba kerülő napjárás váró- emlékezetben-megtartó meg-jelenítése teszi lehetővé és mint értelmező követeli is meg egyben a nyilvános környező-világbeli kézhez- álló alapján történő datálást.

Csak az időbeliségen alapuló jelenvalólét faktikus belevetettsé-
vel már mindenkor felfedett „természetes” óra motiválja és teszi
egyben lehetővé a még könnyebben kezelhető órák előállítását és
használatát, mégpedig úgy, hogy a „mesterséges” óráknak ehhez a
„természeteshez” kell „igazodniuk”, ha nekik is a természetes órában
elsődlegesen felfedett időt kell megközelíthetővé tenniük.

Mielőtt egzisztenciál-ontológiai értelmükben jellemeznénk az
időszámítás és az órahasználat kialakulásának fő vonásait, mindenek-
előtt még teljesebben kell jellemeznünk azt az időt, amelyről az
idő-mérésben gondoskodunk. Ha „tulajdonképpen” csak az idő-mé-
rés teszi nyilvánossá azt az időt, amelyről gondoskodunk, akkor
nyomába járva annak, hogy az ilyen „kalkuláló” datálásban miként
mutatkozik meg a datált, fenomenálisan elleplezetlenül kell megkö-
zelíthetővé válnia a nyilvános időnek.

A gondoskodó várásban magát értelmező (kiterjesztő) „majd ak-
kor” datálása a következőt foglalja magába: akkor, ha nappalodik, itt
az *idő* a napi munkára. A gondoskodásban értelmezett időt már
mindenkor valamire való időként értjük. A mindenkori „most mi-
dőn ez és ez” mint *olyan* mindig *alkalmas és alkalmatlan* valamire. A
„most” – de az értelmezett idő többi módusza is – nemcsak egy
„most, midőn...”, hanem – mint ezt a lényegszerűen datálhatót –
egyszersmind lényegszerűen meghatározza az alkalmasság, illetve
alkalmatlanság struktúrája. Az értelmezett idő eleve olyan jellegű,
hogy vagy „valamire való idő”, illetve, „nem ez az idő valamire”. A
gondoskodás várón- emlékezetben-megtartó meg-jelenítése az időt
egy mire-valóságra vonatkoztatottan érti, amely a maga részéről
végső soron a jelenvalólét lenni-tudásának egy kedvéért-valóságában

gyökerezik. A nyilvánossá vált idő ezzel a az azért-hogy-vonatkozással azt a struktúrát nyilvánítja meg, melyet korábban¹ mint *jelentésséget* ismertünk meg. Ez konstituálja a világ világiságát. A nyilvánossá vált időnek mint valamire-való-időnek lényegszerűen világjellege van. Ezért nevezzük az időbeliség időzésében nyilvánossá váló időt *világidőnek*. De nem azért, mintha *világonbeli* létezőként kéznél lenne – ilyen sohasem lehet –, hanem mert egzisztenciál-ontológiailag interpretált értelemben a *világhoz* tartozik. Annak, hogy a világ-struktúra lényegi vonatkozásai, például az „*azért-hogy*” miként függenek össze az időbeliség eksztatikus-horizontális szerkezetének alapján a nyilvános idővel, például a „majd akkor, ha”-val, a következőkben kell megmutatkoznia. A gondoskodásunk tárgyát alkotó idő mindenestre strukturálisan csak most jellemezhető teljesen: datálható, kifeszülő, nyilvános, és mint ily módon strukturált, magához a világhoz tartozik. Így például minden egyes természetes-mindennapi kimondott „most” ezzel a struktúrával rendelkezik, és a jelenvalólét, midőn gondoskodón időt enged magának, ilyenként érti is, jóllehet nem tematikusan és nem fogalmi szinten.

A természetes órának a belevetett-hanyatlón egzisztáló jelenvalóléthez tartozó feltárultságában egyszersmind a gondoskodásunk tárgyát alkotó időnek egy kitüntetett, a faktikus jelenvalólét által már mindenkor végrehajtott *nyilvánossá tétele* rejlik, ami az időszámítás és az órahasználat tökéletesedésével csak fokozódik és megszilárdul. Az időszámítás és az órahasználat történeti fejlődését itt nem szükséges történetileg, a maga lehetséges változataiban bemutatni. Ezzel szemben fel kell tennünk azt az egzisztenciál-ontológiai kérdést, hogy a jelenvalólét időbelisége időzésének mely módusait teszi nyilvánvalóvá az időszámítás és az órahasználat kialakulásának *iránya*. A kérdésre adott válasznak el kell vezetnie annak eredendőbb megértéséhez, hogy az *időmérés*, amely egyben a gondoskodás tárgyát alkotó idő kifejezett nyilvánossá válása, a jelenvalólét *időbeliségén*, méghozzá ennek teljesen meghatározott időzésén nyugszik.

Ha a „primitív” jelenvalólétet – amelyre a „természetes” időszámítás elemzését alapoztuk – összehasonlítjuk a „fejlett” jelenvalólét-

¹ Vö. 18. §. 104. skk. o., 69. c §. 420. skk. o.

tel, akkor kiderül, hogy az utóbbi számára a nappal és a napfény jelenléte már semmiféle kiemelt funkciót nem tölt be, mert ez a jelenvalólét azzal az „előnnnyel” rendelkezik, hogy az éjszakát is nappallá tudja tenni. Hasonlóképpen: az idő megállapításához már nincs szüksége arra, hogy kifejezetten, közvetlenül rátekintsen a Napra és annak állására. A saját mérőeszköz elkészítése és használata lehetővé teszi, hogy az időt a külön e célból előállított óráról olvassuk le. A „hány óra” annyit tesz, mint „mennyi az idő”. Jóllehet ez a mindenkor előleolvasás során elfedett maradhat, az óraeszköz használata is a jelenvalólét időbeliségén alapul, minthogy az órát a nyilvános időszámítás lehetővé tételének értelmében a „természetes” órához kell igazítanunk; s csak a jelenvalólétnek ez az időbelisége teszi lehetővé a jelenvalóság feltárultsága által a gondoskodás tárgyát alkotó idő datálását. A *természetes* óranak a fejlődő *természetfelfedezéssel* kialakuló megértése útmutatást ad az időmérés új lehetőségei számára, melyek viszonylag függetlenek a nappaltól és az ég mindenkor kifejezett megfigyelésétől.

Bizonyos módon azonban már a „primitív” jelenvalólét is mentesíti magát attól, hogy közvetlenül kelljen leolvasnia az időt az égről, amennyiben nem a Nap állását állapítja meg az égen, hanem azt az árnyékot méri, amelyet valamely bármikor rendelkezésre álló létező vet. Ez mindenekelőtt az antik „parasztórák” legegyszerűbb formájában történhet meg. A mindenkit kísérő árnyék formájában úgy kerül útjába a Nap, mint ami változtatja a jelenlétét a különböző helyeken. Az árnyék hosszát, mely a nap folyamán más és más, „bármikor” ki lehet lépni. Jóllehet az egyes emberek test- és láb-hossza különböző, a kettő *aránya* bizonyos határok között mégis állandó. Ilyenformán például, ha gondoskodó tevékenységünk során egy találkozót beszélünk meg, annak időmeghatározása így fest: „Amikor az árnyék ennyi és ennyi láb hosszú, akkor ott találkozunk.” Ez esetben a legközelebbi környező-világ szűkebb határain belüli egymássalélben kimondatlanul előfeltételezzük, hogy azonos a sarkmagassága annak a „helynek”, ahol az árnyék hosszát kilépjük. Ezt az órát a jelenvalólétnek még csak nem is kell magával hurcolnia, hiszen bizonyos módon éppen ő maga ez az óra.

A nyilvános napóra, melyen egy árnyékvonal mozog a Nap járásával ellenkező irányban egy számokkal ellátott pályán, nem igényel

további leírást. De miért is lelünk rá azon a helyen, melyet az árnyék a számlapon elfoglal, mindenkor olyasvalamire, mint az idő? Sem az árnyék, sem a beosztott pálya nem maga az idő, s éppoly kevésbé az ezek térbeli kapcsolata egymással. Hol van tehát az az idő, amelyet ily módon a „napórán”, de bármely zsebórán is közvetlenül leolvassunk?

Mit jelent az idő leolvasása? Az, hogy az órára pillantunk, mégsem jelentheti csupáncsak azt, hogy a kézhezálló eszközt szemléljük a maga változásában, és a mutató helyzetét követjük. Amikor az órahasználat közben megállapítjuk, hogy hány óra van, akkor akár kifejezetten, akár nem azt *mondjuk*: *most* ennyi és ennyi az idő, *most* van az ideje annak, hogy... illetve van még idő, tudniillik *most* eddig és eddig. Az órára nézés a maguknak-időt-szakításon alapul, és ehhez igazodik. Itt most már világosabbá lesz, hogy mi mutatkozott meg már a legelemibb időszámításban is: amikor az órára pillantva az *időhöz* igazodunk, az lényegszerűen egy *most-mondás*. Hogy itt a *most*-ot már eleve a maga teljes strukturális mivoltában – datálhatóság, kifeszülés, nyilvánosság és világiság – értettük és értelmeztük, az oly „magától értetődő”, hogy észre sem vesszük, s még kevésbé van róla kifejezett tudomásunk.

A *most-mondás* azonban egy *megjelenítés* beszédbeli artikulációja, mely meg-jelenítés egy emlékezetben-megtartó várással egységben időzik. Az órahasználatban történő datálás egy kéznéllevő kitüntetett megjelenítésének bizonyul. A datálás nem egyszerűen vonatkozásba lép egy kéznéllevővel, hanem a vonatkozásba lépés maga már *mérés* jellegű. Igaz, a mértékszámot közvetlenül leolvashatjuk. Ez azonban azt jelenti: megértjük a mértéknek egy megmértendő szakaszban való belefoglaltságát, azaz *jelenlétének* mily-gyakran-ját határozzuk meg benne. A mérés időbelien úgy konstituálódik, hogy a jelenlevő mértéket a jelenlevő szakaszban meg-jelenítjük. A mérték eszméjében rejlő változatlanság azt mondja ki, hogy a mértéknek minden időben mindenki számára kéznél kell lennie a maga állandóságában. A gondoskodás tárgyát alkotó idő *mérő* datálása ezt az időt a kéznéllevőre való meg-jelenítő rápillantásban értelmezőn bontja ki, mely kéznéllevő mint mérték és mint megmért csak egy kitüntetett megjelenítésben válik megközelíthetővé. Minthogy a mérő datálásban különleges elsőbbsége van a jelenlevő megjelenítésnek, az óráról való

mérő időleolvasás hangsúlyos értelmében is a most-tal fejeződik ki. Ezért az időmérésben az idő nyilvánossá válik, aminek megfelelően az idő mindenkor és mindig mindenkinek mint „most és most és most” kerül az útjába. Így ezt az órákon „általánosan” megközelíthető időt eleve felleljük mint valami kéznéllevő most-sokaságot anélkül, hogy az időmérés tematikusan az időre mint olyanra irányulna.

Mínthogy a faktikus világban-benne-lét időbelisége teszi eredendően lehetővé a tér-feltárást, és a térbeli jelenvalólét mindig egy felfedett ott-ból kiindulva utal ki magának jelenvalólét-szerű itt-et, ezért az idő, amelyről a jelenvalólét időbeliségében gondoskodik, datálhatósága tekintetében minden esetben a jelenvalólét helyéhez kötődik. Nem az idő kapcsolódik egy helyhez, hanem az időbeliség a feltétele annak a lehetőségnek, hogy a datálás a térbeli-helybelihez kapcsolódhasson, mégpedig úgy, hogy ez mint mérték mindenki számára kötelező érvényű. Nem az időt kapcsoljuk össze a térrel, hanem az állítólag hozzákapcsolandó „tér” az, ami csak az időről gondoskodó időbeliség alapján kerül az utunkba. Annak megfelelően, hogy az óra és az időszámítás a jelenvalólét időbeliségén alapul, mely időbeliség e létezőt történetiként konstituálja, kimutatható, hogy ontológiailag mennyiben történeti maga az órahasználat is, és hogy minden egyes órának mint olyannak „története van”.¹

Az időmérésben nyilvánossá tett idő semmiképpen sem lesz térré azáltal, hogy térbeli mértékviszonyok segítségével datáljuk. Éppoly kevésbé keresendő az időmérés egzisztenciál-ontológiailag lényeges mozzanata abban, hogy a datált „időt” térszakaszok és egy térbeli dolog helyváltoztatása segítségével számszerűen határozzuk meg. Ellenkezőleg, az ontológiailag döntő abban a specifikus meg-jelenítésben rejlik, amely a mérést lehetővé teszi. A „térbeli” kéznéllevő segítségével történő datálás oly kevésbé térbeliesíti az időt, hogy ez az

¹ Nem megyünk itt bele az időmérés relativitáselméleti problémájába. E mérés ontológiai fundamentumainak a megvilágítása már feltételezi, hogy a jelenvalólét időbeliségéből kiindulva tisztázzuk a világidőt és az időnbélitliséget, és megvilágítsuk a természetfeltárásnak, valamint az általában vett mérés időbeli értelmének egzisztenciális-időbeli konstitúcióját. A fizikai méréstechnika axiomatikája ezeken a vizsgálódásokon alapul, és a maga részéről sohasem lehet alkalmas arra, hogy felgöngyölítse az időproblémát.

állítólagos térbeliesítés semmi mást nem jelent, mint a minden mostban mindenki számára kéznéllevő létező meg-jelenítését a maga jelenlétében. A lényegi szükségszerűséggel most-ot-mondó időmérésben mintegy megfélekedezünk arról, hogy a mérték elnyerésén túl a megmértről mint olyanról van szó, s ezért semmi másra nem lelünk, mint szakaszra és számra.

Minél kevésbé szabad az időről gondoskodó jelenvalólétnek időt vesztenie, annál „értékesebb” lesz számára az idő, és annál könnyebben kezelhetővé kell lennie az órának is. Nemcsak arról van szó, hogy „pontosabban” kell tudnunk megadni az időt, hanem magának az időmeghatározásnak is csak a lehető legkevesebb időt szabad igénybe vennie, ugyanakkor viszont mégis egyeznie kell a többiek időadtaival.

Egyelőre csak arról volt szó, hogy egyáltalában felmutassuk az „összefüggést” az órahasználat és a magának időt szakító időbeliség között. Ahogyan a fejlett csillagászati időszámítás konkrét analízise a természetfelfedezés egzisztenciál-ontológiai interpretációjába tartozik, úgy a naptári történeti „kronológia” fundamentumát is csak a történeti megismerés egzisztenciális analízisének feladatkörén belül tehetjük hozzáférhetővé.¹

Az időmérés hajtja végre az idő határozott nyilvánossá tételét, úgyhogy csak ezen a módon lesz ismeretessé az, amit közönségesen „az idő”-nek nevezünk. A gondoskodásban minden dologhoz hoz-

¹ A kronológiai idő és a „történelmi dátumok” első interpretációs kísérleteként lásd a szerző freiburgi habilitációs előadását (1915, nyári szemeszter): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. Megjelent a Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd. 161. (1916) 173. skk. o. A történelmi dátumok a csillagászatilag számolt világidő, valamint a jelenvalólét időbelisége és történetisége közötti összefüggések további vizsgálódást igényelnek. Lásd továbbá: G. Simmel: *Das Problem der historischen Zeit*. Philos. Vorträge veröffentl. von der Kantgesellschaft Nr. 12. 1916. A két alapvető mű a történeti kronológia kialakulásáról: Josephus Justus Scaliger: *De emendatione temporum* 1583, és Dionysius Petavius S. J.: *Opus de doctrina temporum* 1627. Az antik időszámításról I. G. Bilfinger: *Die antiken Stundenangaben* 1888. *Der bürgerliche Tag*. Untersuchungen über den Beginn des Kalendartages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter 1888. H. Diels: *Antike Technik*. 2. kiad. 1920. 155–232. skk. o. Die antike Uhr. Az újabb kronológiáról szól Fr. Rühl: *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* 1897.

zárendeljük a „maga idejét”. „Van” neki ideje, és mint minden világonbelüli létezőnek, csak azért „lehet” neki ideje, mert egyáltalán „az időben” van. Azt az időt, „amelyen belül” világonbelüli létező az utunkba kerül, világidőként ismerjük. Ez annak az időbeliségnek az eksztatikus horizontális szerkezete folytán, amelyhez hozzátartozik, *ugyanolyan* transzcendenciával rendelkezik, mint a világ. A világ feltárultságával nyilvánossá válik a világidő, úgyhogy a *világonbelüli* létezőhöz kötött időbelien gondoskodó minden lét úgy érti meg a világonbelüli létezőt a körütekintésben, mint ami „az időben” kerül az útjába.

Az az idő, „amelyben” a kéznéllevő mozog és nyugszik, *nem „objektív”,* ha ezen a világonbelül utunkba kerülő létező magánvalóan-kéznéllettét értjük. De az idő *éppoly kevésbé „szubjektív”,* ha ezen egy „szubjektumban” való kéznéllettét és előfordulást értünk. *A világidő „objektívebb” minden lehetséges objektumnál, mert mint a világonbelüli létező lehetőségfeltétele a világ feltárultságával már mindenkor eksztatikus-horizontálisan „objektálódik”.* A világidőt ennél fogva – Kant véleményével ellentétben – a fizikain *éppoly közvetlenül* fellelhetjük, mint a pszichikain, amazon pedig nem csupán az utóbbin átvezető kerülőút révén. „Az idő” mindenekelőtt éppen az égen mutatkozik meg, vagyis ott, ahol az ember – midőn természetes módon hozzá igazodik – felleli, úgyhogy „az időt” még azonosítják is az éggel.

De a világidő „szubjektívebb” is minden lehetséges szubjektumnál, mert ha helyesen értelmezzük a gondot, tehát mint a faktikusan egzisztáló Önmaga létét fogjuk fel, akkor tudjuk, hogy az idő e lét lehetőségének egyik feltétele. „Az idő” sem a „szubjektumban”, sem az „objektumban” nincs kéznél, sem „belül”, sem „kívül” nincs, és „korábban” „van” minden szubjektivitásnál és objektivitásnál, hiszen már e „korábban” lehetőségének is feltétele. Van akkor az időnek egyáltalán „léte”? És ha nincsen, akkor fantom-e csupán, vagy pedig „létezőbb” bármely lehetséges létezőnél? Az ilyesfajta kérdések irányában továbbhaladó vizsgálódás ugyanabba a „korlátba” ütközik, mint amely már az igazság és a lét összefüggésének előzetes tárgyalásánál előttünk állott.¹ Bárhogy válaszoljunk is a következőkben ezekre a kérdésekre, illetve bárhogy

¹ Vö. 44. c §. 263. skk. o.

vessük is fel őket eredendően, mindenekelőtt azt kell megérteni, hogy az időbeliség mint eksztatikus-horizontális olyasvalamit hoz létre [zeitigt], mint a *világidő*, amely a kézhezálló és a kéznéllevő időnbeliüliségét konstituálja. Akkor azonban az ilyen létező a szó szoros értelmében sohasem nevezhető „időbelinek”. Bármely más nem-jelenvalólét-szerű létezőhöz hasonlóan időnélküli, akár reálisan fordul elő, keletkezik és múlik el, akár „ideálisan” áll fenn.

Ha tehát eszerint a világidő az időbeliség időzéséhez tartozik, akkor nem szabad sem „szubjektivisztikusan” légneművé tenni, sem pedig egy rossz „objektiválásban” „eldologiasítani”. E két lehetőséget csak akkor fogjuk tiszta belátással, s nem csupán a köztük való bizonytalan ingadozás révén elkerülni, ha érthetővé válik, hogy a mindennapi jelenvalólét hogyan ragadja meg teoretikusan „az időt” a maga legközelebbi időmegértéséből, s ez az időfogalom és annak uralma mennyiben zárja el előle a lehetőséget, hogy azt, amire e fogalommal gondolunk, az eredendő időből, azaz *időbeliségeként* értsük meg. A mindennapi, magának időt adó gondoskodás „az időt” a világonbelüli létezőn leli fel, amely „az időben” kerül az útjába. Ezért a vulgáris időfogalom genezisének megvilágítását az időnbeliüliséggel kell kezdenünk.

81. §. Az időnbeliüliség és a vulgáris időfogalom genezise

Miként mutatkozik meg mindenekelőtt a mindennapi, körültekintő gondoskodás számára olyasvalami, mint az „idő”? Milyen gondoskodó, eszközhasználó foglalatosskódásban válik *kifejezetten* megközelíthetővé? Ha a világ feltárultságával idő válik nyilvánossá, és ha a világonbelüli létezőnek a világ feltárultságához tartozó felfedettséggel már eleve is gondoskodunk az időről, amennyiben a jelenvalólét *önmagával* számolva kiszámítja az időt, akkor az a viszonyulás, melyben az „ember” („akárki”) kifejezetten az *időhöz* igazodik, nem más, mint az órahasználat. Ennek egzisztenciális-időbeli értelme a vándorló mutató meg-jelenítésének bizonyul. A mutatóhelyzetek meg-jelenítő követése – számol. Ez a megjelenítés egy váró emlékezetben-megtartás eksztatikus egységében időzik. *Megjelenítőn megtartani emlékezetünkben* az „akkoriban”-t, azt jelenti: most-ot-mondva nyitottak

vagyunk a korábban, azaz a most-már-nem horizontja számára. *Meg-jelenítőn* a „majd akkor”-t várni, azt jelenti: most-ot-mondván nyitottak vagyunk a később, azaz a most-még-nem horizontja számára. Az, ami ebben a meg-jelenítésben megmutatkozik, nem más, mint az idő. Hogyan hangzik mindezek után a körültekintő, magának időt szakító, gondoskodó óráhasználat horizontjában megnyilvánuló idő definíciója? Az idő a vándorló mutató meg-jelenítő számoló követése során megmutatkozó megszámolt, és pedig úgy, hogy a meg-jelenítés a korábbi és a későbbi felé horizontálisan nyitott emlékezetben-megtartással és várással esztatikus egységben időzik. Ez azonban nem más, mint annak a definíciónak az egzisztenciális-ontológiai értelmezése, melyet Arisztotelész ad az időről: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. „Ez ugyanis az idő, a korábbi és a későbbi tartományban történő mozgás száma.”¹ Amilyen idegenszerűnek tűnik ez a definíció az első pillantásra, olyannyira „magától értetődő” és helyesen megalkotott akkor, ha körülhatároljuk azt az egzisztenciál-ontológiai horizontot, amelyből Arisztotelész merítette. Az így megnyilvánuló idő eredete Arisztotelész számára nem probléma. Időinterpretációja ugyanis a „természetes” létmegértés irányában mozog. Minthogy azonban éppen ez a létmegértés és a benne megértett lét az, amit a jelen vizsgálódás alapvetően problémává tesz, az arisztotelészi időanalízis csak a létkérdés feloldása után interpretálható tematikusan, méghozzá úgy, hogy ez az időelemzés alapvető jelentőségre tesz szert általában az antik ontológia kritikusan korlátozott kérdésfeltevésének pozitív elsajátítása szempontjából.²

Az idő fogalmának minden későbbi tárgyalása alapvetően az arisztotelészi definícióhoz tartja magát, vagyis az időt abban a formában teszi témájává, amilyennek az a körültekintő gondoskodás során mutatkozik. Az idő a „megszámolt”, azaz a vándorló mutató (illetve árnyék) meg-jelenítésében kimondott, és – jóllehet nem témává tetten – gondolt. Amikor a mozgót mozgásban megjelenítjük, azt mondjuk: „most itt, most itt stb.”. Amit megszámolunk, azok a most-ok. Ezek pedig „minden egyes most-ban” mint „már-mind-

¹ Vö. Fizika, A 11, 219 b 1 sq.

² Vö. 6. §. 36–44. o.

járt-nem...” és „most-még-éppen-nem” mutatkoznak meg. Az ilyen módon az óráhasználat során „látott” világidőt *most-időnek* nevezzük.

Minél „természetesebben” számol a magának időt adó gondoskodás az idővel, annál kevésbé áll meg a kimondott időnél mint olyan-nál: belevész a gondoskodása tárgyát alkotó eszközbe, melynek mindig megvan a maga ideje. Minél „természetesebben”, azaz minél kevésbé tematikusan az időre mint olyanra irányultan határozza meg és jelöli ki a gondoskodás az időt, a gondoskodás tárgyhóhoz kötött megjelenítőn-hanyatló lét annál inkább mond minden teketória nélkül – akár hangosan, akár szó nélkül – most-ot, majd akkor-t, akkoriban-t. Ily módon tehát a vulgáris időmegértés számára az idő állandóan „kéznéllevő”, egyszerre elmúló és eljövendő mostok egymásutánjaként mutatkozik meg. Az időt úgy értjük meg, mint valami egymásutánt, mint a most-ok „folyamát”, mint „az idő folyását”. *Mi rejlik a gondoskodás tárgyát alkotó világidőnek ebben az értelmezésében?*

Akkor kapunk választ, ha visszanyúlunk a világidő teljes lényeg-struktúrájához, és összehasonlítjuk vele azt, amit a vulgáris időmegértés ismer. A gondoskodás tárgyát alkotó idő első lényegi mozzanataként a *datálhatóságot* emeltük ki. Ez az időbeliség eksztatikus szerkezetén alapul. A „most” lényegszerűen most, midőn... A gondoskodásban megértett, jöllehet nem megértettként megragadott, datálható most mindenkor alkalmas, illetve alkalmatlan valamire. A most-struktúrához hozzátartozik a *jelentésség*. Ezért neveztük a gondoskodás tárgyát alkotó időt *világidőnek*. Az időnek most-sorként való vulgáris értelmezéséből mind a datálhatóság, mind pedig a jelentésség *hiányzik*. Az időnek pusztá egymásutánként való jellemzése *nem* engedi a két struktúrát „megmutatkozni”. A vulgáris időértelmezés *elfedi* őket. Az időbeliség eksztatikus-horizontális szerkezetét, melyen a most datálhatósága és jelentéssége alapul, ez az elfedés *nivellálja*. A mostok-ról mintegy levágjuk ezeket a vonatkozásokat, és azok így megcsonkítottan csupán egymás után sorakoznak, hogy létrehozzák az egymásutánt.

A világidőnek ez a nivelláló elfedése a vulgáris időmegértés által nem véletlen. Éppen *minthogy* a mindennapi időértelmezés kizárólag a gondoskodó belátás nézőpontját teszi magáévá, és csak azt érti meg, ami annak horizontjában „megmutatkozik”, e struktúrák szükségképpen elkerülik a figyelmét. A kézhezállóról és kéznéllevőről való

gondoskodás során a gondoskodó időmérésben megszámloltat, a most-ot is megértjük. Ha mármost ez az időről való gondoskodás visszajön magához a beleértett időhöz, és „szemügyre veszi” azt, akkor a mostok-at, amelyek persze valahogyan szintén „jelen” vannak, annak a létmegértésnek a horizontjában látja, amely ezt a gondoskodást magát állandóan irányítja.¹ Ezért bizonyos módon *a mostok is kéznél vannak*: azaz a létező utunkba kerül, és utunkba kerül a most is. Jóllehet kifejezetten senki sem mondja, hogy a mostok úgy vannak kéznél, mint a dolgok, ontológiailag azonban mégis a kéznéllevőség eszméjének horizontjában „látjuk” őket. A mostok *elmúlnak*, s az elmúltak teszik ki a múltat. A mostok *megérkeznek*, s a megérkezők határolják körül a „jövőt”. A világidőnek most-időként való vulgáris interpretációja egyáltalán nem rendelkezik olyan horizonttal, hogy olyasmit, mint világ, jelentésség, datálhatóság, megközelíthetőség tehetne a maga számára. Ezek a struktúrák szükségképpen elfedettek maradnak, annál is inkább, minthogy a vulgáris időértelmezés még meg is szilárdítja ezt az elfedést azáltal, ahogyan a maga időjellemzését fogalmilag kialakítja.

A most-sort úgy fogják fel, mint egy valamiképpen kéznéllevőt; mert ő maga megy bele „az időbe”. Azt mondjuk: minden most-ban most van, de minden most-ban már el is tűnik ez a most. A most *minden egyes* mostban most, tehát állandóan *identikusként* van jelen, még ha igaz is, hogy minden egyes mostban mindig egy másik érkező tűnik el. *Ilyen* változóként ugyanakkor mégis önmaga állandó jelenlétét mutatja, ezért kellett már Platónnak is az örökkévalóság képmásának neveznie az időt, minthogy ő is keletkező-elmúló most-sornak tekintette: εἰς ὃ δ' ἐπενόει κινήτων τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον ὅν δὴ χρὸνὸν ὠνομάξαμεν.²

¹ Vö. 21. §., különösen 124. sk. o.

² Vö. *Timaios* 37 d 5–7. „...azt gondolta ki tehát, hogy mozgó képmását alkotja meg az örökkévalóságnak, és berendezvén az eget, ezzel megalkotja az egységben megmaradó örökkévalóság szám szerint tovahaladó örök képmását, amelynek mi az idő nevet adtuk.” (Kövendi Dénes fordítása.)

A most-sor megszakítatlan és hiánytalan. Bármily „messzire” menjünk is el a most „felosztásában”, az még mindig most. Az idő állandóságát az ember egy föloldhatatlan kéznéllevő horizontjában látja. Az ember ontológiailag egy állandóan kéznéllevőre orientálódva az idő kontinuitásának problémáját keresi, illetőleg meghagyja az aporiát. Ugyanakkor a világidő specifikus struktúrájának, minthogy az eksztatikusságon alapuló datálhatósággal együtt *kifeszül, elfedettnek* kell maradnia. Az idő kifeszítettségét nem is az időről való gondoskodásban nyilvánossá lett időbeliség eksztatikus egységének horizontális *kiterjedtségéből* értjük meg. Hogy minden mégoly pillanatnyi mostban is már *mindenkor* most van, azt a még „korábbiból” kell felfognunk, melyből minden most származik: az időbeliség eksztatikus kiterjedtségéből, amely idegen a kéznéllevő bármiféle kontinuitásától, a maga részéről azonban a feltétele annak, hogy egy kéznéllevő állandót megközelíthessünk.

Az a nivellálódás és elfedés, mely a világidőnek s vele együtt az általában vett időbeliségnek a vulgáris értelmezésében rejlik, a legnyomatékosabban ennek az időinterpretációnak ama fő tézisében nyilvánul meg, amely szerint az idő „végtelen”. Az idő mindennek-előtt úgy adódik, mint a most-ok megszakítatlan egymásrakövetkezése. Minden most egy imént, illetőleg rögtön is. Ha az időjellemzés elsődlegesen és kizárólagosan *ehhez a sorhoz* tartja magát, akkor benne mint olyanban alapvetően nem találhatunk kezdetet és véget. Minden utolsó most *mint most eleve* egy már-rögtön-nem, azaz a most-már-nem, a múlt értelmében vett idő; minden első most mindig egy imént-még-nem, tehát a most-még-nem, a „jövő” értelmében vett idő. Az idő ezért „mindkét oldalán” végtelen. Ez az idő-tézis csak azon az alapon lehetséges, hogy egy *kéznéllevő most-folyamat semmire sem kötelező magánvalósága* felé tájékozódunk, amikor datálhatóságát, világóságát, kifeszítettségét és jelenvalólet-szerű nyilvánosságát tekintve a teljes most-fenomen el van fedve, és felismerhetetlen fragmentummá süllyed. Ha a kéznéllet és kéznél-nem-lét tekintetében „gondoljuk végig” a most-sort, akkor sohasem találhatjuk a végét. Abból, hogyha az időt *így végiggondoljuk*, akkor továbbra is mindig időt *kell gondolni*, arra következtetnek, mintha az idő végtelen volna.

De hát min alapszik a világidőnek ez a nivellálása és az időbeliség

elfedése? Magán a jelenvalólét létén, melyet előkészítő analízisünkben *gondként* interpretáltunk.¹ Belevetve-hanyatlón a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire belevész a gondoskodása tárgyát alkotóba. Ebben a beleveszettségben azonban a jelenvalólétnek saját tulajdonképpeni egzisztenciája elől való elfedő menekülése mutatkozik meg, menekülése az elől az egzisztencia elől, melyet előrefutó elhatározottságként jellemeztünk. A gondoskodás tárgyát alkotó menekülésben a halál *előli* menekülés rejlik, tehát az, hogy nem veszünk tudomást a világban-benne-lét végéről.² Ez a valamiről való tudomást-nem-vétel már önmagában a véghez *viszonyuló* eksztatikus *jövőbeli* lét egyik módusza. A hanyatlón-mindennapi jelenvalólét nem-tulajdonképpeni időbelisége mint ez a végességről való tudomást-nem-vétel óhatatlanul félreismeri a tulajdonképpeni jövőbeliséget és ezzel az általában vett időbeliséget. És ha a vulgáris jelenvalólét-megértést az akárki irányítja, akkor tud aztán a nyilvános idő „végtelenségére” vonatkozó, önmagáról megfélelkező „elképzelés” megszállni. Az akárki sohasem hal meg, minthogy nem *tud* meghalni, amennyiben a halál mindig az enyém, és tulajdonképpen csak az előrefutó elhatározottságban értjük meg egzisztensen. Az akárki, aki sohasem hal meg, és félreérti a véghez viszonyuló létet, egyszerűen jellemző értelmezését nyújtja a halál előli menekülésnek. A végig „még mindig van ideje”. Az idővel-rendelkezés itt az elvesztetgetni-tudás értelmében nyilvánul meg: „most előbb még ezt, aztán ezt, és már csak ezt, és majd akkor...” Ebben nem az idő végességét értjük meg, hanem megfordítva, a gondoskodás arra törekszik, hogy az időből, ami még jön és „továbbmegy”, a lehető legtöbbet harácsolja össze. Az idő nyilvánosan olyan valami, amit mindenki szakít és szakíthat magának. Teljesen felismerhetetlen marad, hogy a nivellált most-sor a mindennapi egymássalétben az egyes-jelenvalólét időbeliségéből származik. Hogy is érintené akárcsak a legcsekélyebb mértékben is „az időt” a maga menetében az, hogy egy „időben” kéznél levő ember nem egzisztál többé? Az idő megy tovább, hiszen már akkor is „volt”, amikor egy ember „világra jött”. Az ember csak a

¹ Vö. 41. §. 224. skk. o.

² Vö. 51. §. 293. skk. o.

nyilvános időt ismeri, amely nivelláltságban mindenkié, vagyis senkié.

Csakhogya amint a halál elől való kitérésben a halál a menekülő nyomában jár, s az őt éppen látni kénytelen, amidőn elfordul tőle, ugyanúgy a mostok pusztán lezajló, ártalmatlan, végtelen sora valami furcsa rejtélyszerűséggel mégiscsak „rá”-telepszik a jelenvalólétre. Miért mondjuk vajon: az idő *elmúlik*, midőn távolról sem hangsúlyozzuk *ugyanígy*, hogy az idő keletkezik? Ha a tiszta most-sort nézzük, akkor mindkettőt egyforma joggal mondhatjuk. A jelenvalólét, amikor az idő *elmúlásáról* beszél, akkor végül is többet ért meg az időből, mint amennyit szeretne, azaz az *időbeliség*, melyben a világidő időzik, minden elfedettsége mellett *sem teljesen elzárt*. Az idő múlásáról való beszéd annak a „tapasztalatunknak” ad kifejezést, hogy az idő nem tartóztatható fel. Ez a „tapasztalat” viszont csak azon az alapon lehetséges, hogy meg akarjuk állítani az időt. Ebben a „pillanatok” valamiféle nem-tulajdonképpeni *várása* rejlik, amely a tovasiklókat már el is *felejtí*. Az idő múlására vonatkozó vulgáris tapasztalat lehetőségének feltétele a nem-tulajdonképpeni egzisztencia meg-jelenítón-felejtő *várása*. Minthogy a magát-előzésben a jelenvalólét jövőbeni, a most-sort várón mint *tovasiklón*-elmúlót kell megértenie. *A jelenvalólét a halálra vonatkozó „futólagos” tudása alapján ismeri az elfutó időt*. Abban, hogy hangsúlyozottan az idő múlásáról beszélünk, a jelenvalólét időbelisége *véges-jövőbeliségének* nyilvános visszfénye rejlik. És minthogy a halál még az idő múlásáról szóló beszédben is rejtve maradhat, az idő úgy mutatkozik meg, mint „magánvaló” elmúlás.

De még ezen a magánvalón elmúló, tiszta most-soron is – minden nivelláláson és elfedésen át – megnyilvánul az eredendő idő. A vulgáris értelmezés úgy határozza meg az időfolyamot, mint *megfordíthatatlan* egymásutánt. Miért nem fordítható vissza az idő? Önmagában, éppen ha kizárólagosan a most-folyamot tekintjük, nem látható be, hogy a mostok egymásrakövetkezése miért nem állhatna be egyszer a fordított irányba. A megfordítás lehetetlenségének oka abban rejlik, hogy a nyilvános idő az időbeliségből származik, melynek időzése elsődlegesen jövőbelien, eksztatikusan a vége felé „megy”, mégpedig úgy, hogy már a véghez viszonyulón „van”.

Az idő vulgáris jellemzése – végtelen, elmúló, megfordíthatatlan

most-sor – a hanyatló jelenvalólét időbeliségéből származik. A *vulgáris időképzetnek* megvan a maga természetes jogosultsága. A jelenvalólét mindennapi létmódjához és a mindenekelőtt uralkodó létmegértéshez tartozik. Ezért értjük mindenekelőtt és többnyire a *történelmet nyilvánosan* mint *időbelit* történetést. Ez az időértelmezés csak akkor veszíti el a kizárólagos és kiemelt jogosultságát, ha arra tart igényt, hogy közvetítse az idő „igaz” fogalmát, és előrajzolhassa az időinterpretáció számára az egyedül lehetséges horizontot. Ezzel szemben az derült ki, hogy csak a jelenvalólét időbeliségéből s ennek időzéséből lesz érthetővé, *miért és hogyan tartozik hozzá a világidő*. Csak a világidőnek az időbeliségből merített teljes struktúráját interpretálva kapunk vezérfonalat ahhoz, hogy a vulgáris időfogalomban rejlő elfedést egyáltalán „lássuk”, és az időbeliség eksztatikus-horizontális szerkezetének nivellálását felmérjük. A jelenvalólét időbeliségére való orientálódás azonban azt is lehetővé teszi, hogy felmutassuk ennek a nivelláló elfedésnek az eredetét és faktikus szükségszerűségét, s megvizsgáljuk az időről szóló vulgáris tézisek jogalapját.

Megfordítva viszont, a vulgáris időmegértés horizontján belül az időbeliség *megközelíthetetlen*. Minthogy azonban a most-idő szükségképpen nemcsak a lehetséges értelmezés rendjében orientálódik elsődlegesen az időbeliségre, hanem először a jelenvalólét nem-tulajdonképpeni időbeliségében időzik, tekintettel a most-időnek az időbeliségből való származására, ezt az időbeliséget nevezzük *eredendő időnek*.

Az eksztatikus-horizontális időbeliség *elsődlegesen a jövőből* időzik. A vulgáris időmegértés ezzel szemben az idő alapfenoménjának a *mostot* tekinti, mégpedig a maga teljes struktúrájában megcsonkított, pusztá mostot, melyet „jelennek” nevezünk. Ebből kivethető: alapvetően kilátástalan, hogy *ennek a mostnak az alapján* világítsuk meg vagy éppenséggel belőle vezessük le a *pillanatnak* a tulajdonképpeni időbeliséghez tartozó eksztatikus-horizontális fenoménjét. Ennek megfelelően az eksztatikusan értett jövő, a datálható, jelentéssel „majd akkor” nem azonos a „jövő” vulgáris fogalmával, melynek értelmében a „jövő” nem más, mint a még meg nem érkezett és még csak megérkezőben levő pusztá mostok. Éppily kevésbé esik egybe az eksztatikus voltság, a datálható, jelentéssel „akkoriban” és az elmúlt pusztá mostok értelmében vett múlt fogalma. A most nem terhes a

most-még-nem-mel, hanem a jelen származik a jövőből az időbeliség időzésének eredeti eksztatikus egységében.¹

Jóllehet a vulgáris időtapasztalat mindenekelőtt és többnyire csak a „világidőt” ismeri, azt mégis mindig egyszersmind *kitiűtetett* vonatkozásba hozza a „lélekkel” és a „szellemmel”. És ezt ott is megteszi, ahol még szó sincsen a filozófiai kérdésnek a „szubjektumra” való kifejezett és elsődleges orientációjáról. Álljon itt erre vonatkozólag csupán két jellegzetes példa: *Arisztotelész* azt mondja: *ei δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦσε ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...*,² *Augustinus* pedig ezt írja: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.³ Így tehát elvileg a jelenvalólét időbeliségként való interpretációja nem esik kívül a vulgáris időfogalom horizontján. És *Hegel* már kifejezetten kísérletet tett arra, hogy kidolgozza a vulgárisan értett idő és a szellem összefüggését, *Kant*-nál viszont az idő, jóllehet „szubjektív”, de kapcsolat nélkül áll az „én gondolkodom” mellett.⁴ Az idő és a szellem közötti összefüggés *Hegel* által végrehajtott kifejezett megalapozása alkalmas arra, hogy közvetve megmagyarázza a jelenvalólét időbeliségként való fentebbi interpretációját és a világidő belőle való eredetének megmutatását.

¹ Nem szükséges részletesebben tárgyalnunk, hogy az örökkévalóság tradicionális fogalma az „álló most” (nunc stans) jelentésében a vulgáris időmegértésből származik, és az „állandó” kéznéllet eszméjére orientálódva határolják körül. Ha *Isten* örökkévalósága filozófiailag „megkonstruálható” lenne, akkor csak mint eredendőbb és „végtelen” időbeliséget szabadna felfognunk. Hagyjuk nyitva, hogy ehhez lehetséges utat kínál-e a via negationis et eminentiae.

² *Fizika* Δ 14, 223 a 25; vö. id. hely 11, 218 b 29–219 a 1, 219 a 4–6. – „Ila természete szerint semmi más nem alkalmas a számolásra, mint a lélek és a lélek felfogó képessége, akkor lehetetlen, hogy létezzék idő, ha nem volna lélek.” – *H. J.*

³ *Confessiones* lib. XI, cap. 26. „Ebből úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a terjedése. Igazán csodának tartanám, ha nem a léleké volna.” A. *Augustinus: Vallomások*. Budapest, 1982, Gondolat, 373. o.

⁴ Hogy másrészt *Kant*-nál mégis egy radikálisabb időmegértés tör fel, mint amilyen *Hegel*-é, azt tanulmányunk második részének első szakasza mutatja meg.

82. §. Az időbeliség, a jelenvalólét és a világidő egzisztenciál-ontológiai
összefüggésének szembeállítására Hegel felfogásával az idő
és a szellem kapcsolatáról

A történelem, amely lényegszerűen a szellem története, „az időben” zajlik le. Tehát „a történelem fejlődése az időbe esik”.¹ Hegel azonban nem elégszik meg azzal, hogy a szellem időbelüliségét mint faktumot bemutassa, hanem igyekszik annak lehetőségét megérteni, hogy a szellem az időbe esik, amely „az egészen elvont, érzerki.”² Az időnek mintegy magába kell tudnia venni a szellemet. A szellemnek viszont rokonságban kell állnia az idővel és annak lényegével. Ezért két dolgot kell megtárgyalnunk: 1. hogyan határolja körül Hegel az idő lényegét? 2. mi az, ami a szellem lényegéhez tartozván lehetővé teszi a számára, hogy az „időbe essék”? E két kérdés megválaszolása csupán arra szolgál, hogy szembeállítón megvilágítsuk a jelenvalólétnek mint időbeliségnek fentebbi interpretációját. Semmiképpen sem tart igényt arra, hogy akár csak viszonylagos teljességgel is foglalkozzunk a Hegelnél szükségképpen velük együtt felmerülő problémákkal. Annál is kevésbé, minthogy eszünkbe sem jut Hegelt „kritizálni”. Az időbeliség exponált eszméjének Hegel időfogalmával való szembeállítását mindenekelőtt azért kézenfekvő, mert Hegel időfogalma a vulgáris időmegértés legradikálisabb és túl kevés figyelemben részesülő fogalmi megformálása.

a) Hegel időfogalma

Valamely filozófiai időinterpretáció elvégzésének „rendszerbeli helye” kritériumául szolgálhat az idő olyan alapfelfogása számára, amely ezt az interpretációt irányítja. A vulgáris időmegértés első ránk hagyományozódott, tematikusan részletes értelmezése Arisztotelész

¹ Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. Herausg. v. G. Lasson, 1917. 113. o. Magyarul: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest, 1966, Akadémiai Kiadó, 115. o.

² Uo.

Fizikájában, azaz természetontológiai összefüggésben található. Arisztotelész az „időt” együtt tárgyalja a „hellyel” és a „mozgással”. Hegel időanalízise a hagyományokhoz híven *A filozófiai tudományok enciklopédiájának* második részében kapott helyet, melynek címe: „A természetfilozófia”. Az első szakasz a mechanikát tárgyalja. Ennek első fejezetét Hegel a „tér és idő” vizsgálatának szenteli. Mindkettő az „elvont egymásonkívüliség”.¹ Jóllehet Hegel együtt tárgyalja a teret és az időt, ez nemcsak külsőlegesen egymás mellé sorolás formájában történik: tér „és idő is”. „Ez ellen az »is« ellen harcol a filozófia.” A tértől az időre való átmenet nem az őket tárgyaló paragrafusok egymáshoz illesztését jelenti, hanem „maga a tér megy át”. A tér „maga” [„ist”] az idő, vagyis az idő a tér „igazsága”.² Ha a teret dialektikusan abban gondoljuk el, ami, akkor a térnek ez a léte Hegel szerint időként tárul fel. Hogyan kell elgondolnunk a teret?

A tér „a természet önmagánkívül való létének közvetítés nélküli közömbössége”.³ Ez azt akarja mondani: a tér a benne megkülönböztethető pontok absztrakt sokasága. E pontok nem szakítják meg a teret, de a tér nem is általuk keletkezik, s főleg nem valamiféle összeillesztés. A tér, melyet a megkülönböztető pontok, melyek maguk is teret alkotnak, megkülönböztetnek, a maga részéről különbség nélküli. A különbségek maguk is olyan jellegűek, mint az, amit megkülönböztetnek. A pont mindamellett, amennyiben egyáltalán megkülönböztet valamit a térben, a tér negációja, úgy azonban, hogy mint ez a negáció (a pont végül is tér) maga is a térben marad. A pont nem emelkedik ki a térből mint attól különböző valami. A tér a pontsokaság különbség nélküli egymásonkívülisége. De a tér mégsem pont, hanem, ahogyan Hegel mondja, „pontoszerűség”.⁴ Ezen

¹ Vö. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. v. G. Bolland. Leiden, 1906. 254. skk. §. Ez a kiadás tartalmazza a „Függelék”-eket is Hegel előadásából. Magyarul: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapjai*. II. köt. A természetfilozófia. Budapest, 1968, Akadémiai Kiadó, 51. o. (A továbbiakban a magyar kiadás oldalszámait adjuk meg. – A szerk.)

² Id. hely 257. §. Függelék. (Uo.)

³ Vö. id. hely, 254. §. (45. o.)

⁴ Id. hely, 254. §. Függelék. (46. o.)

alapszik az a tétel, melyben *Hegel* a teret a maga igazságában, azaz mint időt gondolja el:

„A negativitás azonban, amely mint pont a térre vonatkozik, és benne fejt ki meghatározottságait mint vonal és sík, az önmagán-kívül-való lét szférájában éppannyira *magáértvaló*: meghatározottságait benne, de egyúttal az önmagánkívül-való lét szférájában is tétélezi, s emellett közömbösen jelenik meg a nyugodt egymásmelletti-séggel szemben. Így magáértvalóan tétélezve, e negativitás az idő.”¹

Ha elképzeljük a teret, azaz közvetlenül rátekintünk különbségeinek közömbös fennállásában, akkor a negációk mintegy egyszerűen adva vannak. Csakhogy ez az elképzelés még nem a maga létében ragadja meg a teret. Ez csak a gondolkodásban mint a tézisen és antitézisen keresztülhaladt és azokat megszüntetve-megőrző szintézisben lehetséges. *Elgondolni*, s ezzel létében megragadni csak akkor fogjuk a teret, ha a negációk nem maradnak meg egyszerűen közömbösségükben, hanem megszüntetve-megőrződnek, azaz maguk is tagadva lesznek. A tagadás (vagyis a pontszerűség) tagadásában a pont *magáértvalóan* tétélezi magát, és ezzel kilép a fennállás közömbösségéből. Mint magáértvalóan tétélezett, megkülönbözteti magát ettől és attól, *már nem ez, és még nem az*. A magáértvaló öntétélezéssel tétélezi az egymásutánt, melyben benne-áll, az önmagán kívülvaló lét szféráját, amely immáron a negált negáció szférája. A pontszerűségnek mint közömbösségnek a megszüntetve-megőrzése azt jelenti, hogy nem marad meg többé a tér „paralizált nyugalmaiban”. A pont „gőgösen szembeszegül” az összes többi ponttal. A tagadásnak mint pontszerűségnek ez a tagadása *Hegel* szerint az idő. Ha ennek a fejtegetésnek egyáltalán van valamilyen kimutatható értelme, akkor nem jelenthet mást, mint hogy az egyes pontoknak ez a magáértvaló-öntétélezése egy most-itt, most-itt és így tovább. Magáértvalóan tétélezetten minden pont most-pontként „van”. „Az időben tehát valósága van a pontnak.” Ami *által* a pont mindenkor ez-itt-ként magáértvalóan tétélezheti magát, az mindenkor most. A pont magáértvaló-öntétélezésének *lehetőségfeltétele* a most. Ez a lehetőség-

¹ Vö. *Hegel: Enzyklopädie. Krit. Ausgabe von Hoffmeister* 1949. 257. §. Magyarul: id. hely, 257. §. (51. o., módosítva – *A ford.*)

feltétel teszi a pont *létét*, és a lét egyben az elgondoltság. Mivel így a pontszerűségnek, azaz a térnek a tiszta elgondolása mindenkor a mostot és a mostok önmagán kívüli létét „gondolja el”, a tér „maga” az idő. Hogyan határozza meg *Hegel* az időt?

„Az idő mint az önmagán kívüli lét negatív egysége, szintén teljességgel elvont, eszmei valami. Az idő a lét, amely ha van, akkor nincs, s ha nincs, akkor van: a szemlélt levés. Ez azt jelenti, hogy a bár teljességgel pillanatnyi, azaz közvetlenül megszűnő különbségek mint külsők, de mint önmaguknak külsők vannak meghatározva.”¹ Az idő ebben az értelmezésben úgy tárul fel, mint „szemlélt levés”. Ez *Hegel* szerint a léttől a semmihez, illetve a semmitől a léthez való átmenetet jelenti.² A levés éppúgy keletkezés, mint elmúlás. A lét „megy át”, illetve a nemlét. Mit jelent ez az időt illetően? Az idő léte a most; minthogy azonban minden egyes most „most” már-nincs is, és minden mostot megelőzően még-nincs, felfogható nemlétként is. Az idő a „szemlélt” levés, vagyis az átmenet, melyet nem elgondolunk, hanem egyszerűen adva van a most-sorban. Ha az idő lényegét „szemlélt levésként” határozzuk meg, akkor ebben az nyilvánul meg, hogy az időt elsődlegesen a mostból értettük meg, mégpedig úgy, ahogyan az a pusztá szemlélés számára fellelhető.

Semmiféle körülményes vizsgálódásra nincs szükség ahhoz, hogy világossá tegyük: *Hegel* a maga időinterpretációjával teljes egészében a vulgáris időmegértés irányában mozog. *Hegel* most-ból kiinduló időjellemezése azt előfeltételezi, hogy a most a maga teljes struktúráját illetően elfedett és nivellált marad, hogy mint – jöllehet „eszmei” – kéznéllevő legyen szemlélhető.

A következő mondatok illusztrálják, hogy *Hegel* az idő interpretációját a nivellált mostra való elsődleges orientációból kiindulva hajtja végre: „A mostnak roppant nagy joga van – valójában nem más, mint az egyes most; de ez a gőgös valami, amely kizár minden másikat, feloldódik, szétfolyik, szétporlik, mialatt kimondom.”³ „Egyébként

¹ Id. hely, 258. §. (52. o., módosítva – *A ford.*)

² Vö. *Hegel: Wissenschaft der Logik*. I. Buch, 1. Abschn. 1. Kap. (Ed. G. Lasson 1923), 66. skk. o. Magyarul: *A logika tudománya. I.* Budapest, 1979, 58. o.

³ Vö. *Enciklopédia*. Id. hely, 258. §. Függelék. (53. o., módosítva – *A ford.*)

a természetben, ahol az idő most, nem kerül sor az »állandó« különbségre ama dimenzióktól” (múlt és jövő).¹ „Az idő pozitív értelmében ennél fogva azt lehet mondani: csak a jelen van, az előbb és utóbb nincs; de a konkrét jelen a múlt eredménye, és a jövővel terhes. Az igazi jelen tehát az örökkévalóság.”²

Ha Hegel az időt „szemlélt levésnek” nevezi, akkor az időben sem a keletkezésnek, sem az elmúlásnak nincsen elsőbbsége. Ugyanakkor azonban az időt alkalomadtán a „felemésztyódés absztrakciójának” nevezi, és ily módon a vulgáris időtapasztalatot és időértelmezést a legradikálisabb formulára hozza.³ Másrésztől viszont Hegel van annyira következetes, hogy a tulajdonképpeni időmeghatározásban semmiféle elsőbbséget ne adjon a felemésztyódésnek és az elmúlásnak, ami pedig a mindennapi időtapasztalatban – joggal – megtörténik; mert Hegel ezt az elsőbbséget éppen úgy nem tudná dialektikusan megalapozni, mint azt az általa magátólértetődőként bevezetett „körülményt”, hogy éppen a pont magáértvaló öntételezésében bukkan fel a most. Ily módon tehát Hegel az időnek levésként való jellemzése közben is „absztrakt” értelemben érti a levést, amely túl van az idő „folyásáról” való elképzelésen. Ezért a hegeli időfelfogás legadekvátabb kifejeződése az időnek a tagadás (azaz a pontszerűség) tagadásaként való meghatározása. Itt a most-sor a legvégletesebben van formalizálva és meghaladhatatlanul nivellált.⁴ Csak az időnek ebből

¹ Uo. 259. §. (55. o.)

² Uo. 259. Függelék. (57. o.)

³ Uo. 258. §. Függelék. (53. o., módosítva – *A ford.*)

⁴ A nivellált most elsőbbségéből kiderül, hogy az idő hegeli fogalommeghatározása is a vulgáris időmegértés gondolatmenetét, s ezzel egyszersmind a tradicionális időfogalmat követi. Sőt az is kimutatható, hogy Hegel a maga időfogalmát egyenesen Arisztotelész *Fizikájából* meríti. A *Jenenser Logikban* (vö. G. Lasson kiadását, 1923), amely Hegel habilitációjának idején keletkezett, az *Enciklopédia* időanalízise már minden lényeges mozzanatában kialakult. Az időről szóló szakasz (202. skk. o.) már a legfelületesebb vizsgálat számára is az arisztotelészi időtanulmány parafrázisaként lepleződik le. Hegel már a *Jenenser Logikban* is a természetfilozófia keretei közt fejti ki időfelfogását (186. o.); ennek első része „A Nap rendszere” (195. o.) címet viseli. Hegel az idő fogalmát az éter és a mozgás fogalommeghatározásához kapcsolódva tárgyalja. A tér analízise itt még csak csután következik. Jóllehet a dialektika már áttör, de még nem a későbbi merev,

a formál-dialektikus fogalmából kiindulva volt képes *Hegel* az idő és a szellem között összefüggést teremteni.

sematikus formában, hanem még lehetővé teszi a fenomenének oldottabb megértését. A *Kant*tól *Hegel* kialakult rendszeréhez vezető úton még egyszer meghatározó módon betör az *arisztotelészi* ontológia és logika. Ez mint faktum régóta ismeretes. E hatás útja, módja és határai viszont egyelőre homályosak. *Hegel* *Jenenser Logikájának*, valamint *Arisztotelész Fizikájának* és *Metafizikájának* konkrét összehasonlító *filozófiai* interpretációja új megvilágításba helyezné a dolgot. A jelen összefüggésben talán elegendő néhány vázlatos utalás.

Arisztotelész az idő lényegét a vűv-ben (most), *Hegel* a mostban látja. A. ὄρος-ként (határ) fogja fel. II. a mostot „határnak” tekinti. A. a vűv-t στιγμή-ként (pont) érti, II. a mostot pontként interpretálja. A. a vűv-t τῶδε τι-ként (ez a dolog) jellemzi, II. a mostot az „abszolút ez”-nek nevezi. A. a hagyományoknak megfelelően a χρόνος-t (idő) a σφαιρῶν-val (gömb) hozza összefüggésbe, II. az idő „körforgását” hangsúlyozza. *Hegel* persze nem veszi észre az *arisztotelészi* időelemzés központi törekvését, azt ugyanis, hogy A. megalapozás-összefüggést (ἀκολουθεῖν) [logikailag következni] akar feltárni a vűv, ὄρος, στιγμή, τῶδε τι között. *Hegel*nek azzal a tézisével, hogy a tér maga az idő, *Bergson* felfogása végeredményben a megalapozás minden különbsége ellenére összecseng. Csak éppen B. fordítva mondja: Az idő (temps) tér. Szemmel láthatóan *Bergson* időfelfogása is az *arisztotelészi* időtanulmány interpretációjából nőtt ki. Nem csupán külsőleges irodalmi összefüggés, hogy B. *Essai sur les données immédiates de la conscience*-ával egy időben, ahol a temps és a durée problémáját exponálja, B.-nak egy másik tanulmánya is megjelent a következő címmel: *Quid Aristoteles de loco senserit*. Tekintettel az időnek ἀριθμῶς κινήσεως-ként való *arisztotelészi* meghatározására, B. az idő analízise előtt a számot elemzi. Az idő mint tér (vö. *Essai*, 69. o.) kvantitatív egymásután. Ezzel az időfogalommal szemben a tartamot kvalitatív egymásutának írja le. Itt nincs helye annak, hogy kritikailag elemezzük *Bergson* időfogalmát, és a többi jelenkori időfelfogást. Amennyiben a mai időanalízisekben *Arisztotelészen* és *Kanton* túl valami lényegesre jutottak, akkor az inkább az időmegragadásra és az „időtudatra” vonatkozik. Amikor közvetlen összefüggésre utaltunk *Hegel* időfogalma és az *arisztotelészi* időelemzés között, ezzel nem az volt a célunk, hogy II.-nek valamiféle „függőséget” tulajdonítsunk, csupán fel akartuk hívni a figyelmet ennek a *filidciónak* az ontológiai horderejére a *hegeli logika* szempontjából. – „*Arisztotelész és Hegel*” kapcsán lásd *Nicolai Hartmann* ilyen című tanulmányát. In: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*. Bd. 3 (1923) 1–36. o.

b) Az idő és a szellem összefüggésének hegeli interpretációja

Hogyan értelmezi Hegel magát a szellemet, hogy azt mondhatja: megfelel neki, hogy mint megvalósult, a tagadás tagadásaként meghatározott időbe essék? A szellem lényege a fogalom [Begriff]. Ezen Hegel nem valamely nem [Gattung] szemlélt általánosát érti mint valami elgondoltnak a formáját, hanem magának az önmagát elgondoló gondolkodásnak a formáját: *önmagának* – mint a nem-én megragadásának – a felfogását [Begreifen]. Amennyiben a nem-én megragadása megkülönböztetés, annyiban a tiszta fogalomban, mint *e* megkülönböztetés megragadásában a különbség megkülönböztetése rejlik. Ezért határozhatjuk meg a szellem lényegét formálisan-apolantikusán a tagadás tagadásaként. Ez az „abszolút negativitás” adja Descartes cogito me cogitare rem-jének (elgondolom, hogy elgondolok valamit) – melyben ő a conscientia lényegét látja – logikailag formalizált interpretációját.

A fogalom ezek szerint annak az Önmagának önmagát megragadó megragadottsága [Begriffenheit], amelyként az Önmaga tulajdonképpen olyan, amilyen lehet, azaz *szabad*. „Az én maga a tiszta fogalom, amely mint fogalom létezéshez [Dasein] jutott.”¹ „Az én pedig ez a *mindenekelőtt* tiszta, magára vonatkozó egység, mégpedig nem közvetlenül, hanem úgy, hogy elvonatkoztat minden meghatározottságtól és tartalomtól, s visszamegy az önmagával való korlátlan azonosság szabadságába.”² Így az én „*általánosság*”, de *éppígy* közvetlenül „egyediség”.

A tagadásnak ez a tagadása egyben a szellem „abszolút nyugtalansága” és *önkinyilatkoztatása*, ami lényegéhez tartozik. A történelemben magát megvalósító szellem „továbbhaladása” magában hordoz egy „kizárási elvet”.³ A kizárás azonban nem a kizárt felváltásává, hanem *leküzdésévé* lesz. Önmaga leküzdő és egyben elviselő felszabadítása jellemzi a szellem szabadságát. A „haladás” ezért sohasem egy puszta kvantitatív több-et jelent, hanem lényegileg kvalitatív, mégpedig szellemi minőségű. A „továbbhaladás” tudott és céljában magát tudó.

¹ Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. II. Id. kiad. 2. rész. 220. o. (Magyarul: *A logika tudománya*. II. Id. kiad. 193. o., módosítva – A ford.)

² Uo.

³ Vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad. 113. o.

A szellemnek „haladása” („előrelépése”) minden lépésével „le kell győznie önmagát mint céljának valóban ellenséges akadályát”.¹ A szellem fejlődésének célja, hogy „elérje saját fogalmát”.² Maga a fejlődés „kemény, végtelen harc önmaga ellen”.³

Mint hogy az önmagát fogalmára hozó *szellem* fejlődésének nyugtalansága a *tagadás tagadása*, önmagát megvalósítón megfelel neki, hogy beleessék „az időbe”, mint a *tagadás közvetlen tagadásába*. Mert „az idő maga a *fogalom*, amely létezik [*da ist*] és üres szemléletként mutatkozik meg a tudatnak; ezért a szellem szükségképpen az időben jelenik meg, s mindaddig az időben jelenik meg, amíg nem *ragadja meg* a maga tiszta fogalmát, azaz nem semmisíti meg az időt. Az idő a külső, szemlélt, személyes én által *meg nem ragadott* tiszta személyes én, a csak szemlélt fogalom.”⁴ Így a szellem *lényege szerint* szükségképpen az időben jelenik meg. „A világtörténet tehát általában a szellem kiterülése [*Auslegung*] az időben, mint ahogyan a természet az eszme kiterülése a térben.”⁵ A fejlődés mozgásához hozzátartozó „kizárás” magában hordozza a nem-létre való vonatkozást. Ez nem más, mint az idő, melyet a gőgös mostból értettünk meg.

Az idő az „absztrakt” negativitás. Mint „szemlélt levés” az idő közvetlenül fellelhető, megkülönböztetett önmegkülönböztetés, a „meglévő” [„*daseiende*”], azaz kéznéllevő fogalom. Az időnek mint a szellem kéznéllevőségének s így külsőségének nincsen hatalma a fogalom felett, hanem „inkább a fogalom az idő hatalma”.⁶

Hegel oly módon mutatja meg annak lehetőségét, hogy a szellem történelmileg „az időben” valósuljon meg, hogy visszanyúl a *szellem és az idő mint a tagadás tagadása formális struktúrájának identitásához*. A legüresebb, formál-ontológiai és formál-apofantikus absztrakció, melyben a szellem és az idő külsővé lesz, lehetővé teszi, hogy rokonságot

¹ Uo. 114. o.

² Uo.

³ Uo.

⁴ Vö. *Phänomenologie des Geistes*. W. N. II. 604. o. (Glockner, 612. o.) Magyarul: *A szellem fenomenológiája*. Budapest, 1973. (410. o., módosítva – *A ford.*)

⁵ Vö. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad. 116.

⁶ Vö. *Enciklopédia*. 258. §. 53. o.

létesítsen a kettő között. Minthogy azonban ugyanakkor az időt az abszolút nivellált világidő értelmében fogja fel, s így az idő származása teljesen elfedett marad, az idő mint valami kéznéllevő egyszerűen szemben áll a szellemmel. Ezért *kell* a szellemnek *előbb* „az időbe” *esnie*. Hogy azonban egyáltalán mit jelent ontológiailag ez az „esés”, valamint az idő felett hatalommal bíró és tulajdonképpen az időn kívül „létező” szellem „megvalósulása”, az homályban marad. Amilyen kevésbé világítja meg *Hegel* a nivellált idő eredetét, olyannyira mellőzi annak a kérdésnek a vizsgálatát, hogy a szellemnek *mint* a tagadás tagadásának lényegi szerkezete lehetséges-e egyáltalán más-keppen, mint az eredendő időbeliség alapján.

Hogy *Hegel* interpretációja az időről és a szellemről, valamint összefüggésükről jogos-e, és hogy egyáltalán ontológiailag eredendő fundamentumokon nyugszik-e, azt most még nem tárgyalhatjuk. Az azonban, *hogy* a szellem és az idő összefüggésének formális-dialektikus „konstrukciója” *egyáltalán* megkockáztatható, kettőjük eredendő rokonságát nyilvánítja meg. *Hegel* „konstrukcióját” az ösztönözte, hogy minden erővel igyekezett felfogni a szellem „konkrécióját”. Ezt támasztja alá a következő mondat *A szellem fenomenológiája* zárófejezetéből: „Az idő tehát úgy tűnik fel, mint sorsa és szükségszerűsége a szellemnek, amely nem befejezett magában – az a szükségszerűség, hogy gazdagítsa az öntudat részét a tudatban, hogy mozgásba hozza a *magánvalóság közvetlenségét* – a szubsztancia formáját a tudatban –, hogy megfordítsa, hogy realizálja és kinyilatkoztassa a magánvalót mint a *belső*t véve, azt, ami még csak *belső* – azaz hogy azt önmaga bizonyosságának követelje.”¹ A jelenvalólét fenti egzisztenciális analitikája ezzel szemben magának a faktikusan belevetett egzisztenciának a „konkréciójával” kezdi, hogy az időbeliséget mint annak eredendő lehetővé tételét tárja fel. A „szellem”-nek nem kell előbb beleesnie az időbe, hanem úgy *egzisztál*, *mint* az időbeliség eredendő *időzése*. Az időbeliség hozza létre [zeitigt] a világidőt, melynek horizontjában a „történelem” időnbéli történésként „jelenhet meg”. A „szellem” nem esik az időbe, hanem: a faktikus egzisztencia mint hanyatló „esik” *ki* az eredendő, tulajdonképpeni időbeliségből. De ennek

¹ *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. (410. o., módosítva – *A ford.*)

az „esésnek” magának is megvan a maga egzisztenciális lehetősége az időbeliség időzésének az időbeliséghez tartozó egyik módusában.

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

Az eddigi elmékedéseknek az volt a feladatuk, hogy a faktikus jelenvalólét *eredendő egészét* a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni egzisztálás lehetőségeire való tekintettel egzisztenciál-ontológiailag a maga alapjából kiindulva interpretáljuk. Ilyen alapként és így a gond létértelmeként az időbeliség nyilvánult meg. Ezért amit a jelenvalólét *előkészítő* egzisztenciális analitikája az időbeliség hozzáférhetővé tétele előtt élénk állított, azt most *visszavettük* a jelenvalólét lét-egészének *eredendő* struktúrájába, az időbeliségbe. Az *eredendő* idő elemzett időzés-lehetőségei „megalapozták” a korábban csak „megmutatott” struktúrákat. A jelenvalólét létszerkezetének kiemelése azonban mégis csak *egy út*. A *cél* az általában vett létkérdés kidolgozása. Az egzisztencia *tematikus* analitikájának a maga részéről előbb szüksége van arra a fényre, amely az általában vett lét előzőleg tisztázott eszméjéből árad. Ez különösen akkor érvényes, ha a következő, a bevezetésben kimondott tételt bármifajta filozófiai vizsgálódás színórmértékének tekintjük: a filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia, mely a jelenvalólét hermeneutikájából indul ki, amely az *egzisztencia* analitikájaként minden filozófiai kérdés vezérfonalát ott rögzítette, ahonnan az *származik* és ahová *visszatér*.¹ Persze ez a tézis sem lehet dogma, hanem annak a még „le nem leplezett” alapvető problémának a megfogalmazása, hogy megalapozható-e az ontológia *ontológiailag*, vagy pedig ehhez is valamilyen *ontikus* fundamentumra van szükség, ha igen, akkor *melyik* létezőnek kell betöltenie a megalapozás funkcióját?

Az, ami oly világosnak tűnik, mint az egzisztáló jelenvalólét létének különbsége a nem jelenvalólét-szerű létező (például a kéznél-levőség) lététől, az mégis csupán *kiindulópontja* az ontológiai problematikának, nem pedig olyasvalami, aminél a filozófia megnyugod-

¹ Vö. 7. §. 56. o.

hatnék. Azt már régóta tudjuk, hogy az antik ontológia „dologfogalmakkal” dolgozik, és fennáll a veszély, hogy „a tudatot eldologiasítjuk”. Csakhogy mit jelent az eldologiasulás? Miből származik? Miért van az, hogy a létet mindenekelőtt éppen a kéznéllevő alapján „ragadjuk meg”, *nem pedig* a kézhezálló alapján, holott ez még közelebb áll hozzánk? *Miért* uralkodik el mindig újból és újból ez az eldologiasulás? Hogyan strukturálódik *pozitívan* a „tudat” léte oly módon, hogy az eldologiasulás nem illik rá? Egyáltalán elegendő-e a „tudat” és a „dolog” „különbsége” ahhoz, hogy eredendően felgöngyölítsük az ontológiai problematikát? Úton vagyunk-e vajon ahhoz, hogy megválaszoljuk ezeket a kérdéseket? És vajon lehet-e akár csak *keresni* is a választ, ha az általában vett lét értelmére vonatkozó *kérdést* még nem tettük fel, és nem tisztáztuk?

Az általában vett lét „eszméjének” eredetét és lehetőségét sohasem kutathatjuk a formál-logikai „absztrakció” eszközeivel, vagyis anélkül, hogy ne tettünk volna szert biztos kérdés- és válaszhorizontra. Feladatunk az, hogy keressük az ontológiai fundamentálkérdés megvilágításának *útját*, s *elinduljunk* rajta. Hogy ez-e az *egyetlen*, vagy egyáltalán a *helyes* út, azt csak azután dönthetjük el, ha már *jártunk* rajta. A lét interpretációjára vonatkozó *vita* nem simítható el, *mert még soha ki sem robbant*. És végül is ez a vita nem engedi magát „hajánál fogva előrángatni”, már a vita kirobbantása is előkészületeket igényel. E vizsgálódás még csak *úton van* ehhez. Hol is áll?

Az olyasmi, mint a „lét”, fel van tárva a létmegértésben, mely megértésként az egzisztáló jelenvalóléthez tartozik. A lét előzetes, jöllehet nem fogalmi feltárultsága lehetővé teszi, hogy a jelenvalólét mint egzisztáló világban-benne-lét viszonyulhasson a *létezőhöz*, a világon belül útjába kerülőhöz, valamint önmagához mint egzisztáléhoz. *Hogyan lehetséges egyáltalán jelenvalólét-szerűen a létfeltáró megértése?* Feleletet kapunk-e erre kérdésre, ha visszanyúlunk a lét-megértő jelenvalólét *eredendő létszerkezetéhez*? A jelenvalólét-egész egzisztenciál-ontológiai szerkezete az időbeliségen alapul. Eszerint magának az eksztatikus időbeliségnek valamilyen eredendő időzés-módja szükségképpen lehetővé teszi az általában vett lét eksztatikus kivetülését. Hogyan kell interpretálnunk az időbeliségnek ezt az időzés-módusát? Vezet-e út az eredendő *időtől* a lét értelméhez? Vajon maga az *idő* a lét horizontjaként nyilvánul meg?

Fordítói jegyzetek



15. o. létezik [*seiend*]:

Az *on* a görögben a létige jelen idejű melléknévi igenevű alakja, amit Heidegger ennek megfelelően *seiend*-nek fordít. Ezt a magyar értelemszerűen a „létező” kifejezéssel adná vissza, csak hogy ez könnyen összetéveszthető annak főnevesült alakjával [*das Seiende*], ami a létező dolgokat jelöli. Miután itt nem a létezőről, hanem a létező létéről van szó, ezért a továbbiakban a *seiend* kifejezést a szövegkörnyezet igényei szerint a következő variánsokkal adjuk vissza: (valami) létezik, létezve, létezni, lévő, [esetenként:] létező.

22. o. létezés [*Dasein*]:

Heidegger a *Dasein* kifejezést itt még a hagyományos értelemben használja, ami a német filozófiai tradícióban az existencia fordításának felel meg, s a létező típusától, létmódjától függetlenül annak meglétét, fennállását jelenti. Heidegger a továbbiakban differenciálja az existencia fogalmát, és az „ember” létmódjára a *Dasein* [jelenvalólét] kifejezést alkalmazza, míg a nem jelenvalólét-szerű létezőkre a *Vorhandensein* [kéznéllet, meglét] illetve a *Zuhandensein* [kézhezállólét] terminusokat.

42. o. felfogás [*Vernehmen*]:

Heidegger az arisztotelészi *Nikomachoszi etika* VI. könyvének interpretációja során a *noein*, *núisz* (hagyományos fordításban: gondolkodás, ész) kifejezéseket az *aiszthészisz*-szel együtt *Vernehmen*-nek fordítja (vö. *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. Societas Philosophia Classica, Szeged, 1997. Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István). Az *aiszthészisz* nemcsak az érzékszervek általi érzékelést jelenti, hanem közvetlen érzéki szemlélésként általános mozzanatot is tartalmaz, s ezért az *ésszel* [*Vernunft*] is összefüggésben áll mint ész-lelés. Erről – a nyelvi kapcsolatot is teremtő – megoldásról (mármint a *Vernehmen* észlelésként való fordításáról) mégis le

kellott mondanunk, mert a Heidegger által szintén *Vernehmen*-nel fordított *noein* elsődlegesen nem érzéki jellegű, s így az észlelés szó nem illene rá. Így e helyett a *felfogás* kifejezést választottuk, ami egyaránt magában foglalhatja az észleleti és az intellektuális régiót, habár ezzel a döntéssel kétségtelenül elikkad a Heidegger által kiaknázott nyelvi rokonság (*Vernehmen* [észlelés] – *Vernunft* [ész]). Egyetlen vigaszunk az lehet, hogy ez a nyelvi összhangzás az eredeti görögben sincs meg.

42. o. *jelen* [*Gegen-wart*]:

Heidegger itt a *Gegenwart* [jelen] szó elemekre bontásával megelőlegezi a mű későbbi fejezeteiben (vö. különösen 68 a. §) kimunkált időanalízist. A *gegen* (v. mivel szemben, ellen) prepozíció eredetileg az irány megmutatására szolgált „valami felé” [*auf etwas zu, auf etwas hin*] értelemben. A „-*wart*” a *warten*-re, *Gewärtigen*-re [várás] utal. Ennek megfelelően a jelen olyan időeksztaízis, amely a várt felé tájékozódik, orientálódik, a *vártra irányul*. Vö. még 390. o.

59. o. *létezik* [*Zu-sein*]:

Ez a kifejezés kettős jelentésiránnyal rendelkezik. Egyrészt azt jelzi, hogy a kéznéllevő dolgoktól eltérően a jelenvalólét önnön lehetőségeként mindig úton van önmaga felé, anélkül, hogy azt valaha is birtokolná. Ez a lét csak a hozzá való *viszonyban* [*zu*] bontakozik ki, s ily módon állandóan ki van vetve lehetőségeire. Másrészt a *zu sein* mint „*lenni kell*” arra utal, hogy a jelenvalólét kivételként egyben belevetett is, hiszen lehetőségei abból a fakticitásból származnak, ami számára eleve adott, aminek ki van szolgáltatva. A jelenvalólét egzisztenciája a *Zu-sein* cme komplexitásként, belevetett kivételként működik. A továbbiakban erre – a német szó feltüntetésével – a *létviszony*, *lenni(e) kell*, *létezés* kifejezéseket használjuk.

77. o. „Az ember környező világot birtokol” [*„der Mensch hat seine Umwelt”*]:

Az *Umwelt* kifejezés magyarul környezetet jelent, de ebből hiányzik a *Lét és idő* kontextusában nélkülözhetetlen „világ” szó, ezért vált elkerülhetetlenné a „manapság gyakran használt kifejezést” – ami köznyelvileg nyilván úgy hangzana, hogy: „az embernek megvan a maga környezete” – az ismerős idiómától „eltávolítani”.

96. o. *privatív kifejezések:*

A német kifejezések [*Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit*] az *un-* fosztóképzővel képzett alakok, míg a magyar megfelelőiket – abból adódóan, hogy nyelvünk e kifejezésekben nem tűri a fosztóképzős alakot – tagadószóval képezzük.

105. o. *Valamire utalt, valamire rendeltetett, valamiben involvált* [*Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden*]:

A német kifejezés – kivált a (kurzívált) prepozíciók miatt – magyarra lefordíthatatlan. Szótári jelentése „valamit tovább nem feszegetni/bolygatni”; *es bei/mit etw. bewenden lassen*: „valamit annyiban hagyni”. A heideggeri intenciók szerint azonban ez nem azt jelenti, hogy elfordulva a létezőtől „békén hagyjuk”, nem foglalkozunk többet vele, hanem azt, hogy engedjük, hogy betöltsse rendeltetését, hogy akként mutatkozhasson meg, váljék hozzáférhetővé számunkra, amire való.

109. o. *Jelentés fel-mutatás* [*be-deuten*]:

Amikor Heidegger a *Bedeutung* (jelentés) főnév igenévi alakját (*bedeuten*: jelenteni) kötőjeles formában használja, akkor a kifejezés aktív használatát helyezi az előtérbe, mivel a *deuten* értelmezésen kívül mutatást, jelzést is jelent. Ennek a kifejezésnek az aktív jellege nem abban áll, hogy a jelenvalólét a megértés során újra és újra jelentéseket képez, hanem abban, hogy megértőn már mindig is a jelentések, vonatkozások körében mozog.

129. o. *El-távolítás* [*Ent-fernung*]:

A német *Entfernung* szó távolságot jelent. A *Ferne* ugyancsak ilyen jelentésű. Az *ent* fosztóképző. Így az *Ent-fernung* heideggeri terminusban egyaránt benne van a távolság és annak megszüntetése.

149. o. *Körültekintés, figyelmesség, elnézés, figyelmetlenség* [*Umsicht, Rücksicht, Nachsicht, Rücksichtslosigkeit*]:

Mint láthatjuk, valamennyi itt említett német kifejezés a *Sicht* tőből képzett, melynek jelentése: messzire látni, messzire tekinteni, illetve tekintetbe venni. A Heidegger által használt rokon terminusokat a magyar nyelvben nem lehet azonos szóból képezni.

161. o. *Diszpozíció [Befindlichkeit]:*

A *sich befinden* német ige egyrészt azt jelenti, hogy lenni valahol (találni magát valahol), másrészt hogy érezni magát valahogyan. A heideggeri *Befindlichkeit* terminus mindkét jelentést tekintetbe veszi. Olyan magyar szót, amely ezt a nyelvi játékot visszaadta volna, nem találtunk. A latin eredetű diszpozícióban (*dispositio*) e kettős jelentéstendencia benne rejlik.

174. o. *Kivetülés [Entwurf]:*

A német szó mindenekelőtt vázlatot, tervet, utalást jelent, gyökere, a *Wurf* szó pedig dobást, hajítást, vetést.

194. o. *Függésben odatartozó [in dieser Hörigkeit zugehörig]:*

A *Hörigkeit* szó jobbágyi függést jelent, de jelent pszichológiai értelemben vett függővé válást, dependenciát is. A *gehören* ige valamihez való tartozást fejez ki, a *zuhören* odafigyelést; végső fokon mindegyik a *hören*, hallani igével függ össze.

229. o. *Hajlam [Hang]:*

A *Nachhängen* [ábrándozás] és a *Hang* [hajlam] kifejezések egyaránt tartalmazzák a függés, a függőség jelentését. Eszerint a hanyatló jelenvalólét ábrándozási hajlama a világtól való függőséget hozza napvilágra.

273. o. *Időzés-lehetőség [Zeitigungsmöglichkeit]:*

A *Zeitigung* alapját képező *zeitigen* ige jelentése: megérni, létrehozni, valamit magával vonni, okozni. Mivel Heidegger ezzel a kifejezéssel az idő működését kívánja jelölni, s nem pusztán a keletkezést, létrehozást, ezért a *Zeitigung* szóra az „időzés” terminust alkalmaztuk. Ez az időzés tehát nem „semmittevés”, „valahol tartózkodás”, hanem az idői-lét működése. Ennek megfelelően a *sich zeitigen* igét „időzni”, a *zeitigen* pedig kontextustól függően „létrehozni” formában adtuk vissza.

294. o. *Menekülő [Flüchtig]:*

A német kifejezés jelentése: menekülő, futólagos, felülettes. E jelentésárnyalatokat egyetlen szóval nem lehet visszaadni.

327. o. *Alapja-lenni (alaplét) [Grundsein]:*

A német *Grund* szó egyaránt jelent alapot és okot. Heidegger szóhasználata egyszerre feltételezi e két jelentés összefüggését és azok menet közben való elválasztását, vagyis az ok, az *Ursache* fokozatos kivonását a szó jelentéséből.

377. o. *Volt-vagyok, a volt, voltság, a voltat jelenként őrző [ich bin gewesen, Gewesen, Gewesenheit, gewesen]:*

Minthogy a magyar nyelvben a praesens perfectum (befejezett jelen) mint igeidő ma már nem létezik, de amíg létezett – „vala” –, addig sem tűnt ki belőle a jelennel való összefüggés, így a nevezett terminusok fordítása megoldhatatlan. A „múlt” helyett igyekeztünk következetesen a „volt” szóval operálni, de tisztában vagyunk vele, hogy ebben sem rejlik benne a jelenben megőrzöttség mozzanata.

442. o. *Elhatalmasodni, fölény, tehetetlenség [mächtig werden lassen, Übermacht, Ohnmacht]:*

Mindhárom kifejezés a *Macht*, hatalom, erő szóból ered.

A fordítók utószava



A könyv első magyar kiadása 12 évvel ezelőtt jelent meg, s már régóta elfogyott. Égető szükség volt egy új kiadásra, a szöveget azonban nem hagyhattuk változatlanul: egyetemi óráink során számos olyan hibára bukkantunk, melyeknek nem szabadott egy új kiadásba is bekerülniök. Pongrácz Tibor – aki az eredeti fordítás munkáiban nem vett részt, szövegkövető és -elemző szemináriumai során rendre feljegyezte magának, ha tartalmi tévedésekre, értelemzavaró sajtóhibákra, kisebb pontatlanságokra bukkant – segítségével és az ő jegyzeteire támaszkodva mondatról mondatra újra végigmentünk a szövegen, és megpróbáltuk annak hibáit kijavítani. Nem áltatjuk magunkat azzal, hogy a szöveg most hibátlan, az azonban vitathatatlanak tűnik a számunkra, hogy sokkal jobb az első kiadásénál.

Az alapfogalmak hálóján lényegileg nem változtattunk, mert ezek mélyreható felforgatásával a szöveg egésze felfeslett volna. Úgy véljük, erre nem is volt szükség, minthogy az első kiadás megjelenése óta eltelt évek során arra a meggyőződésre jutottunk, hogy a magyar nyelvű filozófiai irodalomnak nincsen kárára, hogy a korai Heidegger terminológiájának alapjában véve kétféle magyar megfelelője van forgalomban. Ez az olvasót, a Heideggert tanulmányozó egyetemi hallgatót az első pillanatban megzavarhatja talán, a továbbiakban azonban meggyőződésünk szerint inkább segíti majd őket: a kétféle fordításon-értelmezésen keresztül könnyebb lesz eljutniuk a több-rétegű heideggeri terminusok értelméhez.

Ami a legfőbb terminus, a *Dasein* fordítását illeti, a másik – immár szintén meggyökeresedett – verzióval, az „ittlét”-tel szemben ragaszkodtunk a „jelenvalólét”-hez. Nem mintha azt hinnénk, hogy ezzel a magyar szóval a heideggeri *Dasein* értelmét maradéktalanul visszaadhatnánk, hiszen a „jelen” szó könnyen az időanalízis *Gegenwart* fogalmához tapadhat, ami megengedhetetlenül leszűkítené a *Dasein*

időbeliségének értelmét. A másik variánst, a térbeliségre utaló „itt-lét”-et azonban azért nem választhattuk, mert maga Heidegger utasította el zollikoni szemináriumai egyikén: „A 'Dasein' szó a hagyománynak megfelelően *Vorhandenseint*, egzisztenciát jelent. Ebben az értelemben beszélünk például Isten létezésének [*Dasein*] bizonyítékairól. A *Lét és időben* azonban a *Daseint* másképpen értem. Ezt már a francia egzisztencialisták sem vették figyelembe, aminek következtében a *Daseint* a *Lét és időben être-là*-val fordították; ez pedig azt jelenti: itt, nem pedig ott lenni. A *Da* a *Lét és időben* nem valamely létező helyét adja meg, hanem azt a nyitottságot nevezi meg, melyben az ember számára létező jelen lehet, ő maga is önmaga számára. *Da* lenni, ez az emberlét sajátja. Az emberi *Dasein*ről szóló beszéd ezek szerint – a *Lét és időben* is – egy nem mindenütt elkerülhető pleonazmus. A *Dasein* megfelelő francia fordítása az lenne, hogy *être le là*, az értelmének megfelelő hangsúly pedig a németben *Dasein* helyett *Da-sein* lenne.” (*Zollikoner Seminare*, 156 sk. o.) Hogy eszerint miként kellene fordítani a *Dasein*-t, azt nehéz lenne megmondani; hogy nem ittlétnék, az azonban egyértelműnek tűnik.

Az első kiadás Fehér M. István előszavával jelent meg. Ezt az előszót szerzője egyetértésével elhagytuk: Heidegger filozófiája mára már olyannyira részévé lett a magyar filozófiai kultúrának, hogy egy ilyenfajta bevezetés feleslegessé vált. Az érdeklődő olvasó elég terjedelmes magyar nyelvű Heidegger-irodalmat talál, azon belül Fehér M. István alapvető Heidegger-monográfiája is a rendelkezésére áll. A *Dasein*-nal mint a *Lét és idő* főszereplőjével kapcsolatos érveinket továbbra is fenntartva mégis fontosnak tartjuk felhívni a figyelmet arra, hogy ezen fogalom fordítási változatai – legyen az itt-lét vagy jelenvalólet – önmagukban nem dönthetnek a mű átültetésének sikeréről vagy kudarcáról. E kérdés túldimenzionálásával könnyen elsikkadhat az a tény, hogy a *Dasein* kifejezés végső soron lefordíthatatlan.

Más okból hagytuk el a fogalommutatót. Úgy gondoljuk ugyanis, hogy nem segítette az olvasót a tájékozódásban. Helyette ott, ahol ez elkerülhetetlennek mutatkozott, mert az eredeti kifejezést egy szóval nem lehetett visszaadni, magyarázó jegyzeteket fűztünk a szöveghez. Ez – tudjuk – szükségmegoldás. Ahol nem éreztük kényszerítőnek ezt az eljárást, de a szavak egybecsengése vagy a fogalmi összefüggés úgy kívánta, zárójelben [...] megadtuk a szó német eredetijét.

A görög szöveg fordítását elhagytuk ott, ahol azt a szövegben Heidegger maga is lefordította.

Heidegger jegyzeteit, a Heidegger által le nem fordított görög szövegek Horváth Judit által készített magyar fordításával együtt számozva a lap alján, a fordítói jegyzeteket a szöveg végén helyeztük el.

Budapest, 2001. április 8.

Fogalommutató



- akárki* [das Man] 9, 139, 153–158, 167, 198, 201, 206–211, 217, 218, 222, 224, 226–229, 258, 261, 293–300, 303, 306, 309, 311, 314–318, 321–323, 332, 333, 335, 339, 343–347, 355, 357, 359, 361, 365, 368, 372, 383, 384, 427, 440, 445, 448, 454, 471, 481, 486
- akárki-önnaga* [Man-selbst] 156, 213, 227, 306, 309, 311, 314, 316–324, 333, 334, 346, 352, 361, 368, 372, 373, 390, 449
- alap* [Grund] 182, 187, 327–333, 354–360, 386, 388, 390, 393, 399, 402–405, *et passim*
- azért-hogy* [Um-zu] 88–90, 95, 99, 104, 108, 109, 178, 179, 226, 303, 409, 420, 421, 475
- belevettség* [Geworfenheit] 10, 163–165, 168, 173, 177, 198, 207, 211, 213, 229, 230, 234, 258, 291, 292, 297, 308, 314, 320, 322, 329, 330–332, 337, 357, 377, 392–399, 402, 422, 431, 440–443, 448, 450, 465, 472–474
- benne-lét* [In-Sein] 8, 9, 29, 58, 71–82, 125, 129, 131, 133, 135, 139, 145, 149, 158, 159, 161, 165, 166, 170, 172, 174, 175, 193, 196, 199, 201, 208–211, 219, 221–224, 227, 230, 235, 237, 239, 257, 259, 344, 378, 404, 419, 439
- beszéd* [Rede] 9, 12, 49–52, 62, 85, 97, 160, 161, 172, 189, 191–201, 204, 212, 220, 221, 257, 260, 294, 300, 313–317, 322, 338, 342–344, 365, 372, 373, 387, 388, 400, 403, 404, 416, 465, 467, 470, 477, 487
- bűnös-lét, bűnös-lenni-tudás* [Schuldigsein (können)] 313, 324–329, 331–340, 342–344, 349, 353–356, 376, 377, 439, 442
- diszpozíció* [Befindlichkeit] 9, 10, 12, 161–171, 177, 191–193, 196, 198–201, 209, 211–225, 230, 245, 257, 291–295, 299, 302, 308, 309, 313, 314, 320, 321,

A műben folyamatosan szereplő fogalmak esetében csak a meghatározó előfordulásokat tüntettük fel.

- 342, 344, 379, 387, 388,
392–400, 403, 404, 420, 427
- egész-lenni-tudás* [Ganzseinkönnen]
12, 272–276, 309, 350–353,
357–360, 363, 367, 375, 377,
383, 399, 429, 433
- egzisztencia* [Existenz] 28, 29, 55,
56, 59–62, 71, 143, 161, 165,
173, 192, 193, 211, 248, 258,
269, 271, 272, 276, 279, 290,
292, 296, 305–309, 325, 333,
339, 344, 347, 348, 351, 352,
355–365, 373, 376, 377, 380,
384, 388, 393, 402, 404, 412,
419, 426, 427, 431, 440–443,
448, 449, 452–456, 463, 470,
486, 487, 499
- egzisztencialitás* [Existenzialität] 28,
29, 37, 55, 61, 62, 173, 192, 211,
213, 225–227, 248, 271, 273,
319, 346, 360, 362, 366, 368,
373, 374, 379
- egzisztencialék* [Existenzialien] 62,
73–76, 84, 130, 136, 148, 156,
158, 162, 172–177, 180, 181,
191, 196, 234, 263, 281, 344,
360, 388
- egzisztenciális analitika* [Analytik,
existentiale] 8, 12, 13, 28, 29,
32, 58, 62, 63, 69, 70, 141, 142,
158, 168, 190, 214, 215, 224,
235–237, 242, 244, 247, 248,
270, 272, 273, 276, 286–288,
319, 336, 351, 353, 360–366,
383, 393, 398, 427–429, 433,
440, 444, 463, 479, 498, 499
- egzisztens* [existentiell] 11, 12, 28,
29, 32, 85, 158, 163, 217, 223,
227, 230, 231, 272, 273–276,
288, 289, 292, 293, 301, 302,
307, 309–313, 319, 321, 325,
330, 334, 337, 341, 342, 346,
348, 350–368, 376, 381, 388,
389, 391, 394, 404, 419, 427,
433, 441, 443, 446, 449, 453, 486
- egzisztenciális* [existentzial] 27–30,
59–63, 104–112, 158–162,
217–231, 248–268, *et passim*
- beliőség* [Inwendigkeit] 75, 125,
159, 222
- egyformán eredendőség, éppoly eredendő*
[Gleichursprünglichkeit] 29,
32, 135, 139, 159, 161, 165, 170,
172, 176, 189, 191, 213, 214,
234, 235, 238, 239, 257–260,
267, 314, 332, 344, 345, 356,
357, 373, 375, 380, 392, 404,
409, 425, 434, 438, 442
- együttes-jelenuvalólét* [Mitdasein] 9,
139, 142, 146, 199, 201, 208, 278
- együttlét* [Mitscin] 9, 58, 139,
143–159, 171, 176, 192–195,
213, 214, 276–278, 283, 291,
306, 307, 314, 316, 325–328,
334, 345, 442, 444, 470
- ekszisztázisok, az időbeliség* [Eksta-
sen der Zeitlichkeit] 380–382,
389–405, 408–411, 414, 415,
418, 420–422, 425, 438, 444,
446, 448, 451, 455, 467–471,
475, 480–489, 500, 501
- elfed, elfedés* [Verdecken] 26, 38, 39,
49–54, 88, 122, 131, 138, 142,
153, 155, 157, 185, 188, 190,
195, 196, 200, 206, 207, 210,
224, 238, 240, 256, 259, 262,
263, 292, 294, 297, 298, 300,
303, 321, 339, 358–361, 469,
476, 483–488, 493, 498

- elhatározottság* [Entschlossenheit] 11, 12, 274, 310, 313, 344–362, 366, 367, 373–383, 387–391, 395–399, 403, 419, 439–444, 448, 449, 470, 486
- elmúlt, elmúlik* [Vergangen] 36, 282, 379, 382, 385, 391, 430, 431, 435–439, 443, 483, 484, 487, 488, 493, 494
- el-nem-rejtettség* [Unverborgenheit] 50, 255, 256, 258, 259
- előrefutás* [Vorlaufen] 12, 304–310, 350–362, 366, 367, 373–377, 381, 383, 389–391, 399, 404, 431, 439–444, 448, 449, 486
- előrefutó elhatározottság* [vorlaufende Entschlossenheit] 12, 350–362, 366, 373, 376, 377, 381, 383, 391, 440, 443, 444, 486
- előzetes birtoklás* [Vorhabe] 180–183, 187, 188, 270–274, 312, 337, 360, 366
- előretekintés* [Vorsicht] 180–183, 187, 188, 270
- előrenyúlás* [Vorgriff] 180–183, 187, 270, 360
- elrejtés, elrejtettség* [Verbergung, Verborgenheit] 48, 50, 53, 54, 102, 146, 151, 210, 223, 255, 256, 258, 259, 311, 361
- elrendezés, berendezkedik* [Einräumen, sich einräumen] 70, 71, 89, 128, 136, 174, 178, 424, 425
- el-távolítás* [Ent-fernen] 129–136, 160, 203, 347, 387, 424, 425
- eszköz* [Zeug] 67, 69, 74, 88–106, 123–128, 132–138, 143, 144, 147, 148, 154, 179, 181, 188, 197, 203, 212, 277, 303, 370, 407–419, 424, 425, 434, 437, 438, 445, 446, 454–458, 463, 473, 476, 477, 481, 483, 500
- értelmezés* [Auslegung] 52–57, 178–184, 198–201, *et passim*
- fakticitás* [Faktizität] 75, 76, 79, 92, 147, 155, 163, 175, 211, 213, 223–227, 259, 267, 269, 290, 292, 319, 320, 329, 346, 363, 366, 379, 380, 402, 404, 463
- fecsegés* [Gerede] 9, 162, 195, 198–201, 204–209, 212, 258, 293, 294, 297, 314, 315, 321, 343, 400
- felejtés* [Vergessen, Vergessenheit] 61, 82, 256, 387–427, 445, 460, 465–481, 487, *et passim*
- felfedettség* [Entdecktheit] 53, 54, 70, 82, 90–93, 96, 107, 124–127, 130, 133, 135–138, 150, 157, 181, 184, 187, 199, 203, 216, 219, 228, 235, 246, 254–265, 297, 298, 307, 344, 345, 356, 375, 385, 388, 395, 419, 425, 446, 472, 474, 478, 481
- felfedés, felfedő-lét* [Entdecken, Entdeckendsein] 12, 22, 30, 36, 37, 50–53, 61, 74, 83, 85, 91–93, 101, 105–110, 119, 128–138, 149, 157, 166, 170, 174, 176, 178, 181, 185, 188, 196, 200–203, 216, 246, 254–267, 297, 310, 344, 361, 385, 388, 394, 405, 408–413, 416–425, 451, 467
- felfogás* [Vernehmen] 13, 23, 33, 38, 41, 42, 48, 51, 74–78, 81, 82, 87, 92, 113, 116, 120–122, 131, 132, 141, 156, 163, 167, 171, 176, 181, 191, 194, 202, 203, 208, 223, 233, 240, 241, 244, 248, 250, 260, 264, 277, 286, 287,

- 299, 308, 324327, 336, 337, 342, 352, 353, 358, 359, 362, 367, 387, 390, 400, 405, 407, 431–436, 441, 444, 449, 460–462, 465, 470, 485, 489, 490, 494–496, 498
- feltárueltság* [Erschlossenheit] 10, 12, 56, 96, 109, 150, 160–165, 172–177, 181, 182, 191–201, 204–219, 228, 235, 238, 246, 248, 257–269, 292, 297, 302, 307, 313–315, 320, 321, 342–347, 366, 383, 386–388, 403–405, 420, 444, 455, 468–472, 475, 476, 480, 481, 500
- fénomén* [Phänomen] 7, 10, 11, 17, 21, 35, 39–54, 64, 66, 69–72, 78–111, *et passim*
- fénomenológia* [Phänomenologie] 7, 44–49, 52–57, 64, 69–72, 78, 83, 84, 87, 93, 111, 123, 140, 141, 142, 146, 159, 167, 168, 176, 177, 190, 213, 217, 218, 242–245, 254, 255, 271, 289, 293, 296, 310, 315, 350, 352, 368, 372, 386, 412, 432, 498, 499
- félelem* [Furcht] 9, 161, 166, 168–171, 215, 218, 219, 223, 295, 309, 394–399
- fundamentálkérdés* [Fundamentalfrage] 13, 20, 44, 236, 336, 465, 499, 500
- fundamentálonológia* [Fundamentalontologie] 13, 29, 30, 35, 43, 55, 74, 159, 184, 214, 215, 225, 228, 231, 235, 236, 249, 270, 312, 336, 349, 359, 364, 366, 434, 462, 465, 499
- gond* [Sorge] 76, 212, 207–273, 318–324, 360–383, *et passim*
- mint már-egy-világban-benne-lét* [Sorge als Schon-sein-in-einer Welt] 226, 237, 257, 373
- mint önmagát-előző-lét* [Sorge als Sich-vorweg-sein] 226–230, 237, 257, 265, 290, 367
- mint valamihez kötött lét* [Sorge als Sein bei] 170, 226, 227, 292, 306, 408
- mint cura* [Sorge als cura] 215, 232–234
- gondoskodás* [Besorgen] 71–79, 87–97, 143–153, 404–422, 465–471, *et passim*
- gondozás* [Fürsorge] 36, 148–151, 159, 170, 172, 176, 207, 208, 226–228, 277, 295, 306, 309, 311, 345–348, 368, 406
- halálhoz viszonyuló lét* [Sein zum Tode] 10, 11, 272–276, 289, 292–306, 309, 349, 350, 353–359, 376, 381, 390, 398, 402, 403, 429, 431, 443, 448
- hallás* [Hören] 51, 131, 168, 192, 194, 195, 199, 313–315, 319, 324, 333, 341–343
- hanyatlás* [Verfallen] 9, 10, 12, 37, 161, 162, 168, 197, 207–212, 215–219, 222–227, 235, 242, 258, 269, 290, 292, 295, 297, 313, 314, 322, 329, 331, 339, 341, 346, 363, 372, 373, 379, 380, 387, 388, 391, 400–404, 425, 426, 435
- hely* [Platz] 126–139, 423–426, *et passim*
- hely* [Ort] 191–198, 263–269, 428–435, *et passim*
- hermeneutika, hermeneutikai szituáció*

- [Hermeneutik, hermeneutische Situation] 9, 12, 42, 55, 56, 92, 111, 118, 152, 167, 188, 190, 260, 270, 271, 274, 315, 353, 360, 364, 366, 455–457, 499
- hívás, a lelkiismeret hívása* [Ruf, des Gewissens] 11, 313–326, 332–343, 348, 355, 359, 367
- horizontális séma, horizont*
[Horizontales Schema, Horizont] 420, 421
- hozzáférhetővé tétel* [Freigabe] 104–112
- idő* [Zeit] 31–44, 374–385, 463–490, 499–501, *et passim*
- időbeliség* [Zeitlichkeit] 8–13, 33–37, 57, 58, 269, 273, 274, 350–353, 374, 377–415, 419–439, 442, 443, 446, 449–451, 455, 463–490, 498–501
- időbelüliség, időbelülili* [Innerzeitigkeit, Innerzeitiges] 13, 273, 274, 385, 391, 403, 434, 463–465, 471, 472, 481, 488, 490, 498, 478
- igazság*
mint elhatározottság [Wahrheit als Entschlossenheit] 344, 346, 351, 356, 357
mint felfedtség [Wahrheit als Entdeckung] 216, 256, 257, 259, 260, 262, 264, 265, 297
mint felfedő-lét [Wahrheit als Entdeckendsein] 255–257
mint feltárultság [Wahrheit als Erschlossenheit] 56, 216, 248, 260–264, 297, 307, 366, 455
- irányadás, tájolódás* [Ausrichtung] 23, 72, 127, 128, 131, 132, 135, 137, 158, 212, 216224, 235, 360, 408, 417, 418, 424, 470
- ismétlés* [Wiederholung] 70, 200, 385, 391, 397, 404, 443, 444, 449, 452, 453
- jelen* [Gegenwart] 42, 377–381, 389–404, 409, 415, 419, 421, 425, 435–438, 442, 443, 449–455, 465, 468, 470, 489, 494
- jelenlét, a lét mint jelenlét* [Anwesenheit, Sein als Anwesenheit] 42, 96, 476–479, 484
- jelentésség, jelentés-magyarázat* [Bedeutsamkeit, be-deuten] 9, 104, 109, 110, 129, 135, 136, 149, 150, 157, 172, 174, 177, 178, 181, 188, 197, 226, 245, 246, 344, 386, 420, 422, 475, 483, 484
- jelenvalólét* [Dasein] 27–31, *et passim*
mint kérdező és kikérdezt [Dasein als Fragendes und Befragtes] 23, 29, 31, 36, 37, 58, 328
- jelenvalóság* [Da] 9, 160–165, 168–177, 181–182, 191, 196, 197, 201, 207, 257, 276, 306, 308, 314, 320, 329, 345–347, 377, 387, 388, 392, 397, 401, 403–405, 420–422, 440, 442, 444, 448, 465–476
- jövő* [Zukunft] 36, 376–382, 388–404, 415, 420, 421, 436, 438, 442–444, 449, 453, 455, 458, 470, 484–489, 494
- kategória* [Kategorie] 18, 19, 27, 33, 38, 39, 62, 74, 75, 110, 173, 196, 368–370, 458
- kedvéért-valóság* [Worum-wollen]

- 106–110, 136, 150, 172–177,
226–228, 344, 345, 420, 421, 474
- kétértelműség* [Zweideutigkeit] 10,
112, 118, 162, 205–209, 212,
237, 258, 294, 315, 346, 400,
435, 440
- kézhezálló, kézhezállóság* [Zuhandenes, Zuhandenheit] 87–112,
126–129, 406–411, *et passim*
- kéz nélkül, kéznéllevőség* [Vorhandenes, Vorhandenheit] 118–
126, 411–420, *et passim*
- kéz nélküllevőség- kézhezállóság* [Vorhandenheit- Zuhandenheit] 93–97,
et passim
- kiterjedés* [Erstreckung] 72, 88, 98,
111–114, 118, 122, 125, 130,
138, 263, 424, 428431, 448, 449,
469, 470–474, 485, 489
- kíváncsiság* [Neugier] 10, 162, 201–
212, 258, 315, 359, 400–402
- kivétel, felvázolás* [Entwurf] 11,
174–180, 205, 206, 227, 234,
258, 260, 276, 302–305, 309,
320, 329–334, 345, 349, 350,
353, 358, 361–365, 375, 376,
379, 3382, 392, 415–419, 429,
433, 440–445, 451, 453, 465,
469, 501
- körbenforgás, circulus vitiosus* [Zirkel,
circulus vitiosus] 23, 182, 183
- környező-világ* [Umwelt] 8, 9, 77,
85–87, 91–93, 96, 98, 100–104,
107, 111, 122, 125–132, 135–
138, 143–145, 149–154, 165,
166, 178, 188, 204, 214, 220,
245, 277, 278, 290, 298, 313,
347, 377, 386, 392, 395–398,
403, 406, 409, 411, 414, 416,
417, 424, 438, 445, 469, 471–476
- körültekintés* [Umsicht] 90–97,
100–104, 110, 127, 128, 130,
132, 133, 136, 137, 146, 149,
150, 159, 165, 166, 170, 176,
178, 187, 203, 243, 365, 385,
387, 394, 409, 412–419, 480
- közelség* [Nähe] 31, 121, 126–132,
304, 454
- közös világ* [Mitwelt] 145, 152
- között* [Zwischen] 147, 159,
429–431, 448
- látzat* [Schein] 46–49, 53, 70, 124,
195, 206, 208, 229, 239, 240,
251, 256–259, 298, 339, 425
- lelkiismeret* [Gewissen] 11, 272,
311–319, 321–326, 332–345,
348, 349, 355, 359, 361, 367,
429, 442, 462
- lelkiismerettel-bírní-akarás* [Gewissen-haben-wollen] 273, 313,
342, 343, 348, 353, 354, 356,
358, 359
- lenni-tudás (-lehetőség)* [Seinkönnen
(-Möglichkeit)] 11, 12, 109,
149, 172–178, 183, 194, 198,
205, 211, 217, 219–221, 225–
228, 269–276, 291–298, 302,
305–325, 330–335, 339–363,
367, 373–377, 381, 387–399,
402, 408, 414, 419–421, 429,
433, 440, 443, 453, 465, 472,
473
- legsajátabb lenni-tudás* [eigenstens
Seinkönnen] 173, 177, 194, 221,
225, 227, 265, 305–307, 310,
317, 319, 321–324, 332, 334,
342–348, 356, 360, 367, 376,
389, 391, 402
- lét* [Sein] 44–57, *et passim*

- lét és igazság [Sein und Wahrheit] 158–162, 248–268, *et passim*
- lét és létező [Sein und Seiendes] 87–93, *et passim*
- létezés, létezik, lévő, létezőn [Zu-sein] 59, 161
- [seiend] 15, 22, 28, 34, 35, 152, 155, 244, 254, 269, 329, 330, 342, 464, 471, 497
- [existentia] 59
- [Dasein] 22, 238–240, 496
- létező léte [Sein des Seiendes] 8, 22, 53, 54, 59, 75, 87, 104, 110, 119, 122, 124, 236, 270, 376, 379
- létmegértés [Seinverständnis] 15, 18–23, 28–36, 43, 55, 78, 79, 87, 93, 103, 107, 108, 112, 150, 151, 177, 190, 214–216, 231, 235, 236, 242, 243, 247–249, 259, 262, 267–269, 273, 349, 352, 363–366, 376, 416–419, 428, 429, 447, 464, 465, 482, 484, 488, 500
- lét értelme [Sinn von Sein] 7, 13, 15, 17–24, 27, 29, 31, 34–38, 42, 44, 57, 58, 108, 117, 160, 182, 191, 215, 231, 235, 262, 267–269, 274, 277, 281, 303, 428, 431, 447, 465, 499–501
- létrejövés, időzés [Zeitigung] 73, 81, 146, 167, 273, 277, 352, 353, 380–404, 408, 410, 413, 421, 432, 433, 438, 446, 455, 465–470, 475, 477, 481, 482, 487–489, 498, 499
- megértés [Verstehen] 9, 11, 12, 23, 26, 28, 171–184, 248–269, 324–335, 388–392, *et passim*
- meg-jelenítés [Gegenwärtigen] 42, 52, 377–379, 391, 392, 395, 397, 399–404, 408–415, 418, 421–426, 438, 449, 466–470, 474, 477–483, 487
- meg-jelenítéstől megfosztás [entgegenwärtigen] 449, 455
- menekülés [Flucht] 61, 124, 164, 217–219, 222, 226, 227, 292, 295, 296, 302, 320, 322, 395, 448, 486
- mindenkori ényémvalóság [Jemeinigkeit] 59, 60, 71, 73, 140–144, 224, 258, 265, 271, 279, 294, 308, 323, 486
- mindemapiság [Alltäglichkeit] 11, 12, 33, 61, 62, 69, 72, 79, 86, 93, 102, 130, 131, 139, 141, 142, 154–158, 161, 163, 167, 197, 198, 202, 207, 210–214, 222, 223, 229, 271–278, 289, 293–300, 306, 335, 363, 367, 383–387, 426–429, 433
- mint-struktúra, hermeneutikai és apofantikus mint [Als-Struktur, hermeneutisches und apophantisches Als] 50, 179–181, 188, 189, 260, 415
- most-sor [Jetztfolge] 380, 430, 483–488, 494
- nem-igazság [Unwahrheit] 258–260, 267, 298, 346, 357
- nem-tulajdonképpeniség [Uneigentlichkeit] 60, 61, 71, 108, 155, 175, 178, 207, 209, 210, 223, 227, 271, 272, 296, 301, 302, 311, 326, 331, 352, 354, 363, 376, 378, 380–384, 387396, 399–401, 404, 429, 433, 444–449, 454, 470, 486–488, 499

- nyelv [Sprache] 9, 25, 49, 109, 145, 161, 187, 191–199, 315, 316, 403, 425, 465
- nyitottság [Offenheit] 133, 166, 194, 200, 308, 355–357, 394, 441–444, 449, 451, 455, 467, 481, 482
- ontikus [ontisch] 34–87, *et passim*
- ontologikus [ontologisch] 20–87, *et passim*
- otthontalanság, nem-otthon [Unzuhaus, Unvertrautheit] 222, 223, 226, 321
- hátborzongató idegenség, otthontalanság [Unheimlichkeit] 221–223, 320–323, 325, 332, 335, 342, 343, 397
- (mindennapi) otthonosság, otthonos [(alltägliche) Vertrautheit, vertraut] 97, 108, 109, 128, 129, 157, 171, 222, 319, 396, 409
- otthon-lét [Zuhause-sein] 222
- valamiben-otthon-lét, otthonos [Vertrautsein mit] 73, 149, 222
- nem-otthon-lét [nicht-zuhause-sein] 221, 222
- otthoni, otthonos [häuslich] 85, 91
- önállóság [Selbständigkeit] 81, 143, 152, 155, 158, 370, 373, 374, 384, 389, 393, 432, 447–449, 470, 477
- Önmaga [Selbst] 9, 12, 58, 93, 139, 140–143, 151, 153, 156–159, 176, 207, 208, 211, 217, 224, 227, 257, 293, 294, 310, 311, 314–318, 321, 324, 330, 333, 334, 340–347, 352, 355, 366, 367–374, 384, 391, 402, 408, 421, 430, 432, 440, 447–449, 460, 470, 480, 487, 496
- Önmagát-előző [Vorweg, Sich-vorweg] 225–230, 237, 257, 265, 275, 283, 290, 291, 301, 367, 373, 378, 379, 389
- pillanat [Augenblick] 171, 195, 203, 300, 301, 357, 379, 390, 391, 397, 399, 401, 403, 404, 427, 430, 431, 442–444, 448, 449, 455, 470, 485–488, 493
- preontologikus [vorontologisch] 28–34, 108, 215, 259, 262, 362, 411
- realitás [Realität] 10, 22, 88, 131, 155, 201, 216, 235–248, 267, 363, 364, 368, 370, 375, 459
- rendeltetőségész [Bewandnisganzheit] 106, 107, 110, 124, 128, 129, 135, 136, 157, 174, 179, 180, 188, 219, 246, 344, 414, 420
- rendeltetés-meghagyás, rendeltetés [Bewenden-lassen, Bewandnis] 9, 101, 104–110, 127–129, 136, 137, 143, 150, 169, 178, 179, 219, 303, 347, 396, 407–411, 414–416, 419, 424, 425, 472, 473
- semmi [Nichts] 61, 146, 148, 155, 156, 162, 200, 209, 219–222, 246, 309, 317, 319, 321, 324, 325, 358, 391, 392, 396, 399, 407, 493
- semmisség, semmis [Nichtigkeit, nichtig] 39, 210, 242, 255, 276,

- 329–334, 354, 355, 358, 377,
381, 397, 398, 402
- sors [Schicksal] 154, 197, 441–449,
453, 470, 498
- szabadlét [Freisein] 221, 225, 227,
234, 334, 362, 441
- szabadság [Freiheit] 149, 221, 227,
320, 330, 362, 422, 442, 449, 496
- szorongás [Angst] 10, 168, 215–226,
291, 292, 295, 299, 308, 309,
321, 322, 342–344, 349, 353,
357–359, 373, 394–398, 440,
442, 449
- tájék [Gegend] 127, 128, 132–137,
143, 169, 218, 219, 424, 425
- távolság, táv, messzeség [Ferne] 31, 130,
132, 204, 315, 360
- tekintet [Sicht] 175–179, 185, 198,
202, 204, 400
- tér [Raum] 9, 25, 34, 48, 49, 72–76,
86, 89, 126–138, 238, 385, 417,
423–426, 478, 491–497
- térbeliség [Räumlichkeit] 9, 12, 34,
73, 75, 86, 111, 125–138, 146,
160, 170, 219, 347, 387,
423–426, 477–479
- torzul, torzulás [Verstellen] 53, 318,
374
- történelmi sors [Geschick] 32, 36,
75, 436, 442, 444, 453
- történetiség [Geschichtlichkeit] 13,
26, 36–38, 55, 231, 274, 384,
385, 428, 431–439, 442–457,
460–463, 479
- történettudomány [Historie] 13, 26,
37, 182, 183, 273, 432–438, 444,
447, 449–460
- transzcendencia [Transzendenz] 8,
12, 18, 26, 30, 38, 40, 49, 55–58,
67, 80, 81, 120, 234–237, 243,
251, 369, 377, 387, 404, 406,
419–422, 447, 480, 371
- tulajdonképpeniség [Eigentlichkeit]
59–63, 224–231, *et passim*
- utalás [Verweisung] 87–112,
135–140, 178–184, *et passim*
- utunkba-kerülés [Begegnen (-
lassen)] 93–97, 400–403, *et
passim*
- várás [Gewärtigen] 387–404, *et
passim*
- világ [Welt] 83–112, 420–423, *et
passim*
- világban-benne-lét [In-der-Welt-
sein] 71–112, 126–157,
404–423, *et passim*
- világidő [Weltzeit] 13, 464, 465,
475, 478–490, 498
- világosság [Weltlichkeit] 8–10, 58,
72, 83–87, 93, 97, 103–111, 119,
126, 129, 135, 136, 139, 149,
150, 165, 166, 174, 188, 216,
220, 226, 235, 247, 257, 386,
387, 475, 477, 485
- világlás [Lichtung] 21, 24, 27, 34,
35, 40, 45, 96, 160, 176, 184,
201, 252, 272, 322, 353, 390,
405, 414, 432, 464–467, 490
- világonbelüliség, világonbelüli [In-
nerweltlichkeit, innerwelt-
liches] 87–112, 235–247, *et
passim*
- voltság [Gewesenheit] 374–383,
387–404, 439–445, *et passim*

Névmutató



- Arisztotelész: 17–19, 26, 30, 34,
 42, 43, 49, 51, 56, 57, 116, 167,
 169, 189, 190, 202, 233, 243,
 248–250, 256, 262, 263, 283,
 395, 461, 482, 489–491, 494, 495
A lélekről: 30
Herméneutika: 50
Nikomakhoszi Etika: 50, 262
Metafizika: 18, 50, 56, 167, 202,
 248, 262, 494
Fizika: 43, 482, 489, 491, 494
Rétorika: 167, 169, 395
 Aquinói Tamás: 18, 30, 251
 Augustinus: 61, 167, 202, 223, 233,
 489
Vallomások: 61, 202, 489
Contra Faustum: 167
*De diversis quaestionibus octoginta
 tribus*: 223
 Avicenna: 251
 Baer, K. von: 77
 Becker, O.: 137
 Bergson, Henri: 34, 43, 64, 385,
 495
 Bernt, A.: 285
 Bilfinger, G.: 479
 Bolzano, Bernhard: 254
 Brentano, Franz: 251
 Bücheler, F.: 232
 Burdach, K.: 232, 233, 285
 Caictani, Thomae de Vio: 116
 Calvin, John: 67
 Cassirer, Ernst: 70
 Descartes, René: 9, 39–41, 57, 63,
 86, 111–113, 116–125, 238, 239,
 247, 371, 496
Meditationes: 41
Principia Philosophiae: 112, 117
 Diels, H.: 248, 256, 479
 Dilthey, Wilhelm: 13, 64, 65, 241,
 245, 246, 289, 434, 442,
 456–458, 463
 Faust: 232, 460
 Föld (Tellus): 232, 233
 Genesis: 67, 223
 Goethe, Johann Wolfgang von:
 232, 460
 Gottl, F.: 466
 Grimm, Jakob: 73
 Hartmann, Nikolai: 244, 495
 Hegel, G. W. F.: 13, 17, 18, 38,
 202, 274, 315, 371, 464, 465,
 489–498
*A filozófiai tudományok enciklopédi-
 ájának alapjai*: 491–494, 497
A logika tudománya: 17, 19, 38,
 490, 493, 494, 496

- A szellem fenomenológiája*: 497, 498
Előadások a világtörténet filozófiájáról: 490, 496, 497
Jenenser Logik: 496, 497
 Heidegger, Martin: 369
 Heimsoeth, H.: 370, 371
 Hérakleitosz: 256
 Herbig, G.: 403
 Herder, Johann Gottfried von: 232, 233, 289
 Homérosz: 459
 Humboldt, W. von: 145, 197
 Husserl, Edmund: 56, 65, 69, 70, 197, 254, 283, 418
A filozófia mint szigorú tudomány: 65
Logikai vizsgálódások: 56, 98, 197, 254, 283, 418
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: 65, 98, 197
 Hyginus: 232
 Israelis, Isaak: 251
 Jaspers, Karl: 289, 349, 391
 Jupiter: 232, 233
 Kähler, Martin: 315
 Kant, Immanuel: 20, 26, 40, 41, 43, 47–49, 57, 70, 117, 125, 134, 135, 174, 238–240, 243, 246, 251, 261, 315, 339, 368–372, 413, 423, 480, 489, 494, 495
A tiszta ész kritikája: 26, 40, 43, 70, 238, 251, 368, 369, 413
Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?: 134
 Kierkegaard, Søren: 223, 274, 391
 Korschelt, E.: 286
 Lask, E.: 254
 Lotze, Rudolf Hermann: 123, 186
 Luther, Martin: 26, 223
 Misch, G.: 457
 Newton, Isaac: 263, 264
 Nietzsche, Friedrich: 307, 315, 454, 455
 Parmenidész: 30, 42, 124, 202, 248, 249, 259
 Pascal, Blaise: 19, 167
 Pál, Szent: 289
 Petavius, Dionysius: 479
 Platón: 15, 17, 18, 22, 26, 42, 49, 56, 189, 283, 459, 461, 484
Parmenidész: 56
A szofista: 15, 22
Timaios: 484
 Ranke, Leopold von: 459
 Reinhardt, Karl: 259
 Rickert, Heinrich: 432
 Ritschl, Albrecht: 315
 Rühl, F.: 479
 Saturnus: 232, 233
 Scaliger, Josephus Justus: 479
 Scheler, Max: 65, 66, 142, 167, 244–246, 315, 338, 371
 Schopenhauer, Arthur: 315
 Seneca: 234
 Simmel, Georg: 289, 432, 479
 Spranger, Eduard: 452
 Stoker, H. G.: 315
 Thuküdidész: 56
 Tolsztoj, Lev: 295

Unger, Rudolf: 289
Újtestamentum: 233, 459

Yorck von Wartenburg, Paul Gra-
fen: 13, 434, 456–463

Wackernagel, Jakob: 403
Windelband, Wilhelm: 458
Wolff, Christian: 45

Zwingli, Huldreich: 68

Latin kifejezések előfordulása



- a potiori fit denominatio*: 380
a priori: 20, 26, 27, 49, 58, 61, 62, 72, 77, 85, 106, 107, 125, 135, 137, 159, 179, 180, 182, 234, 266, 372, 382, 418
adaequatio intellectus et rei: 251, 252
anima: 30
anima rationale: 66, 196

bonum: 234, 332, 399

capax mutationum: 114, 119
circulus vitiosus: 182
cogitare, cogitationes: 41, 57, 63, 68, 86, 112, 116, 117, 122, 138, 232, 243, 247, 369–371
cogito me cogitare rem: 496
cogito sum: 41, 57, 63, 111, 247
colo: 73
color: 113
commercium: 82, 160
communis opinio: 462
compositum: 283
concupiscentia: 203, 203
conscientia: 495, 496
convenientia: 160, 251, 252
contritio: 223
correspondentia: 251
cura: 215, 232–234

definitio: 19

durities: 113

ego: 61, 247
ego cogito: 39, 63
ens: 18
ens creatum: 41, 115, 116
ens finitum: 67
ens increatum: 41
ens infinitum: 41
ens perfectissimum: 115
ens quod natum est convenire cum omni ente: 30
ens realissimum: 155
modus specialis entis: 30
essentia: 59
existentia: 59, 60, 114
existit, ad existendum: 115, 119
exitus: 280
extensio: 112–114, 116, 121, 123, 125

factum brutum: 163
fundamentum inconcussum: 41
futurum
 bonum futurum: 399
 malum futurum: 170, 394, 399
 meditatio futurae vitae: 289

habitare: 73
habitus: 348
homo: 232, 233
humus: 233

- intellectio*: 119
intellectus: 18, 251, 252, 262
intuitus: 413
- libertas indifferentiae*: 173
lumen naturale: 160, 201
- malum*: 332
modus: 30
motus: 113
- nunc stans*: 489
- perfectio*: 234
poenitentia: 223
pondus: 113, 114
praesuppositum: 125
privatio: 332
propensio in...: 221
proprietas: 112, 116, 124
- ratio*: 51, 67
realiter: 118
remanens capax mutationum: 119
res: 117, 120, 138, 252
res cogitans: 41, 57, 68, 86, 112, 122, 138, 243, 247, 369–371
- res corporea*: 112–114, 117, 125
res extensa: 9, 86, 111, 112, 115, 116, 118, 121, 122, 138
- sensatio*: 120
sollicitudo: 233
solus ipse: 221
status corruptionis: 212, 355
status gratiae: 212
status integritatis: 212
subjectum: 64, 140
substantia: 112, 115–118
sum: 61, 63
- totum*: 283
timor castus et servilis: 283
transcendens, transcendentia: 18, 30, 55
transcendentalis: 56
- univoce*: 116
- veritas*: 56
verum: 30
via negationis et eminentiae: 489
vitiosus: 182, 183

Görög kifejezések előfordulása



ἀγαθόν: 46	ζῶον λόγον ἔχον: 42, 66, 196
ἀγνοεῖν: 51	ἴδια: 51
αἰσθησις: 30, 51, 120, 263	καθόλου: 18
ἀκολουθεῖν: 249, 495	κατηγορεῖσθαι, κατηγορία: 62
ἀληθές, ἀληθεία, ἀληθεύειν: 50,	κρίνειν λόγῳ: 259
249, 255, 256, 259	
ἄνθρωπος: 67, 202	λανθάνω: 256
ἀπὸ: 50	λέγειν: 42, 50–52, 62
ἀποφαίνεσθαι, ἀπόφανσις: 50,	λόγος: 42, 45, 49–52, 55, 62, 67, 78,
52, 184, 249, 255	184, 189, 190, 196, 255, 256, 262,
ἀριθμὸς κινήσεως: 482, 495	263
ἀρχή: 248	λύπη: 395
γένος: 18	μέθεξις: 253
γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας:	μῦθος: 22
17	
δηλοῦν: 49	νοεῖν, νόημα, νόησις: 30, 42, 51,
διαγωγή: 167	62, 78, 120, 202, 248, 250, 263
διαίρεσις: 189, 190	νῦν: 495
διανοεῖν: 120, 263	
δόξα: 259	ὁμοίωμα: 250, 251
εἰδέναι: 202	ὄν, ὄντα: 15, 18, 30, 45, 166
εἶδος: 81, 370	ὀρέγονται: 202
εἶναι: 202, 248	ὄρος: 495
ἐκστατικόν: 380	οὐσία: 17, 42, 112
ἐπιλανθάνονται: 256	παθήμα: 166, 250
ἐρμηνεύειν, ἐρμηνεία: 55, 188	παρουσία: 42
εὐχή: 50	

πράγμα: 88, 248, 250, 256

πράξις: 88

ῥασιώνη: 166

στιγμή: 495

σύνθεσις: 50, 189, 190

συνωνύμως: 116

σφαίρα: 495

ταραχή: 395

τόδε τι: 495

ὑποκείμενον: 51, 64, 370

φαινω, φαίνεσθαι, φαινόμενον:

45, 46, 50, 52, 249, 256

φράζων ὅπως ἔχει: 256

φωνή: 50

φῶς: 45

χρόνος: 495

ψεύδεσθαι: 50

ψυχή: 30, 250