

BARTÓK IMRE

HEIDEGGER A VÉGESSÉGRŐL

1. BEVEZETÉS

Dolgozatom Heidegger halálértelmezésével, ezzel összefüggésben pedig a tulajdonképpeniség és a véges időhöz való viszonyulás problémájával foglalkozik. A vizsgálódás először is a mű egészének kontextusát is figyelembe vevő rekonstrukcióra, másodsor pedig e rekonstrukció eredményeinek kritikai tárgyalására törekszik. Természetesen jelezni fogom, ahol szándékaim szerint az utóbbira térek rá, és ahol Heidegger saját gondolatmenetétől némileg elszakadva, azt külső szempontok szerint kezdem vizsgálni; mindazonáltal a szövegközeli olvasat és a kritikai tárgyalás sosem válik el egymástól élesen, hiszen a rekonstrukció már önmagában is interpretáció.

A továbbiakban tehát rátérek Heidegger halálértelmezésére, igyekezővén annak pozitív jelentőségét felmutatni. Ez megköveteli a tulajdonképpeniség problematikájának tisztázását. E tekintetben amellet fogok érvelni, hogy a tulajdonképpeniséget és a nem-tulajdonképpeniséget nem foghatjuk fel merev szembeállításaként. Ezt követően, a heideggeri szövegtől némileg elszakadva, kitérek olyan szempontokra, amelyek segíthetnek felmutatni a halálelemzés és a végesség-gondolat néhány lehetséges veszélyét. Végül amellet fogok érvelni, hogy Heidegger ugyan sok tekintetben meggyőzően jár el halálértelmezésében, ám arra mégis annak árnya vetül, hogy az az – általa is kritizált – „transzcendentális ideál” foglya marad. Az utolsó fejezetben, szintén Heideggerre támaszkodva, igyekszem egy olyan elemzés körvonalait vázolni, amely elkerüli ezt a veszélyt.

2. HEIDEGGER HALÁLÉRTELMEZÉSE

A végesség gondolatát – a létproblematika mellett, illetve azzal összefüggésben – szokás, mégpedig nem alaptalanul, a heideggeri gondolkodás alapvető motívumának tekinteni. A metafizikai hagyomány destrukciójának központi elemét képezi a metafizikai halálfogalom kritikája. Heidegger felől, erős leegyszerűsítéssel ugyan, ám úgy fogalmazhatunk, hogy mind a görög filozófia, mind pedig az Európa szellemi arculatát döntően befolyásoló kereszténység sajátos halálfelelettségben él, amennyiben a lélek halhatatlansága gondolatának segítségével elkerülik az eredendő végességgel való szembenézést. Platóntól kezdődően és legalább a német idealizmusig bezáróan a halál nem vég, hanem egy magasabb lét kezdete. Az „idő uralmától való szenvedésből”²⁶ adódóan a gondolkodás a filozófiai öneszmélés kezdeteitől fogva arra törekedett, hogy az ember lényegét kiemelje az időből, az elmúlásból, és azt áttemelje az örökkévalóságba. Mindezek azonban nem lehetnek többek, mint metafizikai konstrukciók; az emberi létezés fenomenológiai-hermeneutikai leírása, amely az ember világban való létezését és annak tapasztalatát mindig is *véges horizontokhoz* kapcsolja, egyúttal szükségképpen a végesség analízise is kell, hogy legyen.

A végesség gondolatának szövegszerű megfogalmazását és kifejtését elsősorban a *Lét és Idő* halálra vonatkozó fejtegetéseiben találjuk meg.²⁷ A halál, és a halálhoz való előrefutás koncepcióját azonban mindaddig homály fedi, amíg egyrészt nem tárjuk fel a mögöttük meghúzódó filozófiai argumentációt annak teljességében, másrészt pedig eltekintünk attól az alapvető jelentőségű kérdéstől, hogy e fejezet, illetve problematika, hogyan illeszkedik az egzisztenciáanalitika

²⁶ Vö. Theunissen 1991

²⁷ Természetesen halálról, ill. végességről Heidegger számos korábbi és későbbi munkájában is beszélt, ezek áttekintésére azonban itt most nem vállalkozom. Az azonban bizonyos, hogy a *Lét és Idő* halálelemzését tekinthetjük a kérdésre vonatkozó legösszettebb heideggeri számadásnak.

kérdésfelvetésének egészébe. Meggyőződésem szerint, ha a kérdés ezen két aspektusát szem előtt tartjuk, olyan belátásokhoz juthatunk, amelyek differenciálják és továbbviszik Heidegger eredeti elemzéseit, anélkül azonban, hogy annak alapvető szándékától elszakadnának. Ahogyan a *Lét és Időben* is a halál egy meghatározott értelmezése készíti elő az időbeliség részletekbe menő tárgyalását, úgy dolgozatom utolsó fejezetében magam is a heideggeri halálértelmezés rekapitulációja révén igyekszem majd a végességhez való viszony egy lehetséges értelmezését – Heideggerhez szorosan, ám nem minden tekintetben kapcsolódó módon – felvázolni.

A következőkben tehát először is ezt a fejezetet igyekszem közelebről megvizsgálni. A szerteágazó és beláthatatlan szakirodalomra való tekintettel elsősorban magát a szöveget elemzem; ehhez azonban jó kiindulópontot nyújt Ernst Tugendhat vonatkozó, ámde problematikus Heidegger-értelmezése.²⁸ Első megközelítésben tehát Tugendhat kritikájának elhárítása nyújt támpontot ahhoz, hogy néhány alapvető félreértést tisztázzunk. Ezt követően, a heideggeri szöveg tárgyalásával párhuzamosan több olyan gondolati alakzatot vonok be a vizsgálódásba, amely megítélésem szerint hozzájárulhat a heideggeri felfogás tisztázásához és kritikájához. A heideggeri elemzés pozitív tartalmait megvilágítandó az ikebanára – a virágkötés japán művészetére –, illetve Rilke némely költeményére fogok hivatkozni, az elemzés kritikai mérlegelése során pedig egy Kafka, egy Shakespeare és egy Újszövetség-szöveghelyet fogok felidézni.²⁹

²⁸ A sokat idézett és valóban kiváló, korábbi mű (Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger) elemzésétől itt eltekintek, és a szerző pusztán egyetlen, kései tanulmányára összpontosítok.

²⁹ Hangsúlyozom, hogy mindezen alakzatok a heideggeri elemzés tekintetében természetesen külsőnek bizonyulnak. Ez azt jelenti, hogy segítségükkel nem dönthetünk a heideggeri elemzés *koherenciájáról*. Ennek ellenére meggyőződésem, hogy mivel minden gondolati rendszernek – így az egész egzisztenciálanalitikának is – megvan(nak) a maga vakfoltja(i), amelyeket a saját perspektívájából tekintve nem tud tisztázni, ezért a külső szempontok bevonása ezekben az esetekben nem pusztán elfogadható, hanem egyenesen szükséges eljárás. Ezen túlmenően úgy vélem, egy filozófia teherbíróképességét éppen azon mérhetjük le a leginkább, mennyiben mutatkozik értelmesnek egy külső

2.1 A heideggeri elemzés alapozzainak rekonstrukciója

Tugendhat először is azt kifogásolja Heidegger analizisében, hogy nem tematizálja a kérdést, vajon a halál valami rossz-e [Übel].³⁰ Szerinte Heidegger egyetlen módon igazolja azt, hogy eljárása és elemzése nélküli a normatív elemet, ez pedig nem más, mint az ismert állítás, mely szerint az ittlét létében a saját létére megy ki a játék.³¹ Tugendhat szerint azonban ez a tétel nem megalapozott. Ez meglehetősen súlyos felvetés; amennyiben Tugendhat állítása helytálló, úgy a *Lét és Idő* mint egy koherens és értelmes filozófiai program megvalósítása teljességgel összeroppanna. Azonban igaza van-e ebben az ellenvetésben?

Kétségtelen, hogy a *Lét és Idő* egész gondolatmenete az idézett mondaton nyugszik. Mivel alapozza meg Heidegger ezt a gondolatot? Mielőtt azonban erre a kérdésre választ keresünk, érdemes feltenni egy másikat: valóban új és eredeti, amit itt Heidegger állít? Semmi esetre sem. Nem is csak arról van szó, hogy a szubjektivitást már Kierkegaard is az ennek önmagához való viszonyaként határozta meg.³² A probléma gyökerei ennél sokkal mélyebbek, ugyanis nem a szubjektivitás egy meghatározott, újkori értelmezéséről, hanem a filozófia születésének forrásvidékéről, illetve egy platóni és arisztotelészi gondolat átfogalmazásáról van szó. Platón szerint minden cselekvés mozgatórugója a jóra irányuló vágy.³³ Mivel azonban jón itt nem más, mint az, ami nekünk magunknak jó, tehát a *saját jó* értendő, ezért minden cselekvésben már eleve önmagunkkal vagyunk viszonyban – akár tematikus e viszony, akár nem. Arisztotelész ezt a gondolatot veszi – és

perspektívából tekintve, illetve mennyiben lehetséges elgondolásait – akár irodalmi példákkal is – konkretizálni és szemléletessé tenni.

³⁰ Tugendhat, *Über den Tod*. In Tugendhat 2001, 72.

³¹ Tugendhat, i.m. 74

³² Ezzel kezdődnek a Halálos betegség jól ismert, első mondatai. Vö. Kierkegaard 1993

³³ Ezért mondhatja Szókratész, hogy az olyan életet, amelyet nem saját magunk kutatása és megismerése vezérel, nem is érdemes élni. Ld. *Szókratész védőbeszéde* 29d-e és 36c az önmagunkról való gondoskodásra való felhívásról.

alakítja – át a *Nikomakhoszi Etika* első mondatában: „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó az, amire minden irányul«”.³⁴ Amíg tehát ez az elképzelés Platónnál kibontatlan, és elsősorban cselekvéseméleti marad, addig Arisztotelésznél már felsejlik az az ontológiai fordulat, amelyet a maga teljességében majd Heidegger fog végrehajtani.

Heidegger azt, amire minden irányul, az arisztotelészi „hou heneka”-t – amelyet Arisztotelész az idézett mondatban a jóval mint olyannal azonosít – az emberi életként, illetve ittlétként határozza meg. Itt szükséges megemlíteni, hogy Heidegger rengeteget merít Arisztotelész gyakorlati filozófiájából, és a létező három típusa – ittlét, kézhezállóság, kéznéllevőség – nagyjából-egészében három arisztotelészi fogalom – praxis, poiézis, teória – újramegfogalmazásaként és parafrázisaként is felfogható.³⁵ Itt most eltekinthetünk attól, hogy Heidegger megfordítja az arisztotelészi értéksorrendet, és a biosz theoretikoszt, amely a görög filozófusnál a legjobb életnek számított, a gyakorlati, praktikus élethez képest derivált és másodlagos formának tekinti. Ami lényeges, hogy Heidegger praxis alatt alapvetően ugyanazt érti, mint Arisztotelész, vagyis olyan tevékenységet, melynek célja az előállítástól eltérően nem egy rajta kívül álló tárgy létrehozásában, hanem *csakis önmagában van*. A *Lét és Idő* egész koncepcióját átjárja az a meggyőződés, hogy az emberi életet alapvetően és eredeti formájában az arisztotelészi praxisnak megfelelően kell elgondolni.

Az elmondottak fényében a fentebb idézett megfogalmazás, mely szerint az ittlét az a létező, melynek létében önnön létére megy ki a játék,

³⁴ Arisztotelész, 1987, 5. (1094a). A szöveghehellyel kapcsolatban szokásosan felvetett ellenérv, mely szerint itt hibás következtetésről van szó, a gondolatmenetem szempontjából nem bír jelentőséggel.

³⁵ Ezt, illetve emellett számos, Arisztotelésszel kapcsolatos analógiát elsősorban Franco Volpi dolgozta ki. Ld. Volpi 1989, továbbá Rentsch 2001, 29-50. és Thomá 2003, 26-36. Ld. ezen kívül Held 2001, 49.: „Minden arra utal, hogy a heideggeri létkérdést fenomenológián kívüli okok, mindenekelőtt az Arisztotelészhez fűződő kapcsolat hívta életre.” Ld. továbbá Olay 2007, 34-41.

triviálisan igaz. Mi másról szólna az emberi élet mint az emberi életről? Aki ezt is kétségbe vonja, az – ismét egy arisztotelészi fordulattal élve – egyrészt nem tudja, hogy „a tudomány elveiről már nem lehetséges tudomány”, másrészt saját képzetlenségéről állít ki bizonyítványt.³⁶

Ezzel Tugendhat első ellenvetése esik. Az ellenvetés inadekvát jellege már előre jelzi, hogy Tugendhatnak a halálértelmezésre vonatkozó kritikája is nagyjából-egészében félreértéseken, illetve a heideggeri koncepcióra kívülről ráerőltett és attól idegen szempontok figyelembevételén alapul.³⁷ Ezekre az inadekvát, de önmagukban esetlegesen továbbgondolásra érdemes felvetésekre most nem térek ki. Tugendhat érvelésének további alapvető gyengesége, hogy következetesen keveri a szorongás [Angst] és a félelem [Furcht] fogalmait. Ez megdöbbentő eljárás, ha meggondoljuk, Heidegger milyen nagy erőfeszítéseket tett a kettő egymástól való elhatárolásáért. A szorongás önálló fenoménként és tapasztalatként való felmutatása a mű szempontjából kulcsfontosságú. Tugendhat mindenestre a fogalmak felcserélését a következővel indokolja: „Mivel a halál esemény, ezért a szövegben a haláltól való félelemről beszélek, ott, ahol Heidegger szorongásról beszél.”³⁸

Ezzel végérvényesen világossá válnak Tugendhat ellenvetései, és egyúttal azok tarthatatlansága. Heidegger ugyanis éppen azt nem mondja sehol, hogy a halál esemény volna; a „halál” éppenséggel nála minden, csak nem esemény. Létezik természetesen halálesemény, amikor valaki meghal, Heidegger azonban halál alatt valami olyasmit ért, amelyhez az ittlét *lehetőségként viszonyul*. Ha a halál ezzel szemben pusztán esemény volna, vagyis egy „objektív” kézhezálló, amelyhez a lineáris idő adott pontjához érve „majd egyszer” eljutunk, Tugendhatnak lényegében igaza lenne, és nem csak maga a halálelemzés nem szolgálna semmilyen

³⁶ Ld. Arisztotelész, *Második Analitika*, II 19, 100 b 10., továbbá *Metafizika*, IV 4, 1006 a 6-8.

³⁷ Az egyik, a nevetségesség határán mozgó ellenvetés például így hangzik: „Biztosan olyan evidens, hogy a semmissel szemben szorongunk [Angst haben]? Félünk [Fürchten wir uns] például attól, hogy elaludjunk?” (i.m. 75.)

³⁸ i.m. 85.

filozófiai újdonsággal, de ez esetben ez a tévesztés „az egész könyv szándékát keresztülhúzná.”³⁹

Vizsgáljuk meg tehát Heidegger halálértelmezését közelebbről! Heidegger a halálon [Tod] elsősorban nem a meghalás eseményét érti; erre ugyanis a kimúlás [Ableben] szót használja.⁴⁰ Egy helyütt világossá teszi a kettő közti különbséget: „Az ittlét nem csak akkor hal meg vagy éppen nem tulajdonképpenien hal meg, amikor a faktikus elhunyaszt átéli.”⁴¹ Ezt azt jelenti, hogy a halál [Tod] „története”, a meghalás, nem az élet végét lezáró esemény, nem az a „pillanat”, amikor „üt az óra”, hanem valami olyasmi, amit mint a végesség lényegét és értelmét még az életben belül átélünk, mielőtt még az lezárulna. Ez olyannyira így van, hogy a faktikus meghalásban, illetve kimúlásban – habár Heidegger ezt az „élményt” részletekbe menően nem elemzi⁴² – éppenséggel nem a végességet éljük át; mivel ilyenkor (már) egyáltalán nem élünk át semmit. Ezért mondhatja Heidegger, hogy „az ittlét sohasem múlik ki.”⁴³

A halál Heideggert tehát *nem* mint „bevégződés” érdekli, hiszen világossá teszi, hogy a bevégződés fogalma és jelensége nem utal többre, mint hogy egy kézhezálló többé nincs kéznél.⁴⁴ Nyilvánvaló, hogy az ittlét, illetve az egzisztencia és annak végessége tekintetében ez a

³⁹ Uo. Mindenesetre Tugendhat érdemének kell betudnunk, hogy rámutatott erre a problémára. Ha igaz volna, amit állít, a könyv kudarca oly mértékű lenne, amelyet általában még a legkritikusabb hangvételű kommentátorok sem feltételeznek. Ha ugyanis a halál csak esemény vagy pedig valami eseményszerű, akkor a heideggeri elemzéssel valóban baj van. Márpedig Heidegger szövegében, mint erre később visszatérek, ha alapvetően radikálisan máshogy is fogja fel a halált, mégis vannak erre utaló jelek.

⁴⁰ „Az élőlények végét *kimúlásnak* neveztük.” 424. A továbbiakban a csak oldalszámmal megadott hivatkozások a *Lét és Időre* (Heidegger 1989) vonatkoznak. A Dasein szót mindenhol ittlétnek fordítom, az egyéb, a létező magyar fordításoktól való eltérést külön jelzem.

⁴¹ 425.

⁴² Az élet–haldoklás–meghalás folyamata és ezeknek valamilyen értelemben önálló tapasztalati horizontokként való tematizálása Heideggert nem foglalkoztatja. A szerző megítélésem szerint következetesen jár el, mikor ennek tárgyalásától eltekint, ugyanis egzisztenciálanalitikai szempontból egyrészt nem lehetséges meghúzni a határt az élés és a haldoklás, még kevésbé a haldoklás és a meghalás között.

⁴³ Uo. Heidegger ennyiben a klasszikus epikuroszai gondolathoz kapcsolódik. Vö. továbbá Wittgenstein 1963, 6.4311: „A halál nem az élet eseménye. A halált nem éljük át.”

⁴⁴ 48 paragrafus, 421-422.

szempont elégtelen. Mivel az ittlét önmagához semmilyen körülmények között nem viszonyulhat másként, mint ittlétként, és soha sem „csinálhat” magából valami kéznéllevőt, ezért őt a halál sem érintheti úgy, mint egy kéznéllevő dolgot.⁴⁵ Heidegger mindezt világossá teszi: „A bevégződés mindenekelőtt *abbamaradást* jelent [...] Az eső abbamarad. Többé nincs kéznél. [...] De a bevégződés mint elkészülés nem fogja magába a beteljesülést [– márpedig az ittlét egész-létének körülhatárolásakor éppen ezt keressük – B.I.] [...] *A bevégződés egyik említett módusza segítségével sem jellemezhető megfelelőképpen a halál mint a jelenvalólét vége.*”⁴⁶

Látható tehát, hogy Heidegger elemzése, mint számos helyen, ezúttal is a kézhezállólét és az egzisztencia, illetve az ittlét radikális különbségéből indul ki. Ez a különbség az alapja az elemzés központi gondolatának, nevezetesen annak, hogy a halált ne mint előzetesen adottat, vagyis mint kéznéllevőt-kézhezállót, hanem a legtágabb értelemben véve mint lehetőséget fogjuk fel. Az eddig elmondottakból következik, hogy „[a] halál a létnek egy módja, amelybe a jelenvalólét nyomban belép, mihelyt van.”⁴⁷

Ez Heidegger elemzésének első, és talán legfontosabb eredménye, és egyben minden további vizsgálódásának kiindulópontja.⁴⁸

⁴⁵ Az akárki menekülési stratégiája éppen abban áll, hogy a halállal szemben mintegy *eldologiasítja magát*, saját halálára mint egy kéznéllevő szükségszerű véget-érésére tekint, és ennyiben bagatellizálja a halált. Ez a stratégia azonban valójában megvalósíthatatlan, ugyanis az ittlét, amíg van, addig ittlétként van, legyen bármilyen mértékben is az akárki által meghatározott mindennapiság foglya.

⁴⁶ 421-422

⁴⁷ Helyesen jegyzi meg ezzel kapcsolatban Michael Gelven, hogy „Amiről az elemzésben szó van, nem az, hogy mit érez az ember ténylegesen a halál pillanatában, hanem az, hogy a küszöbön álló halál mit jelent az élet teljességének szempontjából.” Gelven, 145 (vö. Fehér M. 173.) Ugyanerről ld. Csejtei, 2002, 200.: „A halál „egzisztenciális fogalma” éppenséggel nem a haláljelenség *tárgyi meghatározását* célozza – vagyis azt, hogy *mi* a halál –, hanem annak tisztázását, hogy mit jelent a halál az emberi létezés egy sajátos látószögéből nézve.”

⁴⁸ Helyesen emeli ezt ki Anton Hügli/Byung-Chul Han (in Rentsch 2001) Csejtey 2002, továbbá, ha némileg elnagyolt is, de helytálló a Demske 1963 által bevezetett topológia és a platónikus thanatológiával való szembeállítás. Amíg Platónnál az ember halála teljességgel a test halálára redukálódik – mivel a lélek halhatatlan – és ennyiben teljes

A metafizikai hagyomány, illetve ezzel összefüggésben a dologontológia Heidegger meglátása szerint a halált is eldologiasította, ezért e hagyomány destrukciójának pozitív eredményként meg kell mutatnia annak lehetőségét is, hogy mennyiben lehetséges a halál deszubsztancializált felfogásának kialakítása.

Éppen erre tesz kísérletet a fenomenológiai, hermeneutikai megközelítés. Csejtei Dezső számos értékes megállapítást tartalmazó elemzése Heidegger saját módszerfogalmából kiindulva – mely szerint a filozófia egyetemes *fenomenológiai* ontológia, mely az ittlét *hermeneutikájából* indul ki⁴⁹ –, szüntelenül éppen e hermeneutikai dimenziót hangsúlyozza. Ám a halál fenomenális értelme szerinte elválaszthatatlan egy interszubjektív horizonttól, amely azonban, mint ahogyan ezt Heideggerrel szemben számos kommentátor megfogalmazza, elégtelenül jelenik meg. Ez az ellenvetés valóban megkerülhetetlen; a téma tárgyalására itt azonban csak annyiban vállalkozom, hogy elhárítsam azt a vádat, mely szerint ez a hiányosság alapjaiban rengetné meg Heidegger elképzelését.

A vád, amely az interszubjektív dimenzió alulreprezentálását veti Heidegger szemére, alapvetően szintén egy külső, a mű gondolatmenetétől idegen szempontot igyekszik vele szemben érvényre juttatni. Ez a szempont önmagában és mint egy önálló koncepció alapja messzemenőig érvényes, azonban nem fenyegeti a heideggeri érvelés koherenciáját. Az, amit a legszínvonalasabban talán Emmanuel Lévinas képvisel, nevezetesen, hogy az ember számára a halál elsődlegesen mindig a másik halálát jelenti, és hogy a szeretet érzése nem más, mint annak tapasztalata, hogy a másik halála engem eredendően érint, mint a sajátom – mindezen gondolatok lényegileg nem mondanak ellent annak, amit Heidegger a saját halállal kapcsolatban állít. A *Lét és Idő* szövegéből kiténik, hogy Heidegger maga is teljességgel tisztában volt a halál értelmének interszubjektív aspektusával, hiszen arra a szóban forgó

egészeben a természetben megfigyelhető dologi pusztulás jellegzetességeivel bír, addig Heideggernél ez a szempont teljességgel marginalizálódik.

⁴⁹ 136.

fejezetben újra és újra visszatér.⁵⁰ Ez azonban az általa érvényre juttatott fundamentálonológiai perspektívából tekintve nem bír igazi jelentőséggel. Fontos emlékeznünk, hogy az ittlét mindenkor az én saját létem, melynek léteben magáról erről a létről van szó. *Erről a létről, és nem máséről* – e megállapítás olyan általános – és ennyiben triviális – hogy azt nem lehet vitatni. Valójában ez a *Lét és Idő* axiómája, amelyet Heidegger nem bizonyít.

Összefoglalva a fentieket: igaz, hogy Heidegger nem fordít kellő figyelmet az interszjektív mozzanat kidolgozására, és igaz, hogy ez a mozzanat ennek ellenére alapvető filozófiai jelentőséggel bír. Emellett azonban az is igaz, hogy Heidegger gondolatmenete önálló egész, amelyet nem önmagában, hanem a mű egészének összefüggésében kell értelmeznünk és, amennyiben erre egyáltalán lehetőség nyílik, kritikailag továbbgondolnunk. Az, hogy a saját halál mindig egy interszjektív térben nyer alakot és értelmet, természetesen igaz lehet anélkül is, hogy ezért még le kellene mondanunk a saját halál fogalmáról, és azt mint olyat eleve értelmetlennek kellene neveznünk.⁵¹ Mindennek fényében úgy gondolom, a heideggeri gondolatmenet értelmesen rekonstruálható, elemezhető és értékelhető e külső szempont bevonása nélkül is – ami természetesen nem jelenti, hogy a „mások halála” ne volna filozófiailag értelmesen tárgyalható és fontos kérdés.

Amit tehát az értelmezésnek elsődlegesen szem előtt kell tartania, nem más, mint a mű egészének célkitűzése. Foglaljuk össze röviden, hogyan jut el Heidegger a halál fenomenális tárgyalásához. A *Bevezetés* első soraiból kiderül, hogy szükségesnek mutatkozik a lét értelmére irányuló kérdés újbóli felvetése. A cél nem is annyira a lét értelmére irányuló kérdés közvetlen megválaszásában – amennyiben az egyáltalán

⁵⁰ A két legfontosabb, a témához tartozó pozitív mozzanat közül az első, hogy a mások halála által a halál „objektíven» hozzáférhetővé válik” (412.), mégha ez az „objektív” itt persze némileg leértékelő hangsúllyal értendő. A másik mozzanat Hegelnek *A szellem fenomenológiájá* c. művére emlékeztető motívumok kiemelése, mint a temetés, a gondoskodás stb. (412. skk)

⁵¹ Mint az Csejtej teszi, ld. Csejtej 2002, 218.

lehetséges –,⁵² hanem egyáltalán a kérdés artikulálásában van. Heidegger állítása szerint ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy a tradíció nem tudta a kérdést megválaszolni, hanem arról, hogy azt még feltenni sem volt képes. A kérdés megfelelő artikulációja az ittlét egzisztenciálanalitikáján keresztül történhet meg. Az ittlét analitikájának azonban *egésznek* kell lennie.⁵³ Ha tehát világossá akarjuk tenni az ittlét létmegértését, akkor e létmegértést annak egészében, minden aspektusában tisztáznunk kell. Azonban a második szakaszunk – „Ittlét és időbeliség” – a halált tematizáló első fejezete éppen az eddigi analízis „elégtelenségéről” ad hírt. Az eddigi elemzés azért volt elégtelen, mert az ittlétet egyedül annak mindennapi, nem-tulajdonképpeni létében vette szemügyre.⁵⁴ A kifejtés célja az, hogy az ittlétet annak egész-létében, és ezzel összefüggésben – és mint azt látni fogjuk, ettől elválaszthatatlanul – nem-tulajdonképpeniségében és tulajdonképpeniségében tegye átláthatóvá a maga számára.

Felmerülhet a kérdés, vajon hogyan is jön itt szóba az egész-lét? Kierkegaard egy helyütt azt írja: „A legfőbb dolog mégiscsak egész embernek lenni. Most tyúkszemeim nőttek, és valamit ez is segít.”⁵⁵ E szellemes megjegyzés Kierkegaard Hegellel szembeni polémiájának lényegére is rávilágít. E mondat ugyanis arra utal, hogy az egzisztencia egész-létének *külső szempontból* történő tematizálása az egzisztencia *saját szemszögéből* tekintve teljességgel abszurd, sőt – káros és veszélyes. Az egzisztencia az élet élése során jól megvan a szellem totalizációja, abszolút tudás és tyúkszemek nélkül is. Ezt az ellenvetést fontos megemlíteni, hiszen a benne jelzett problematika – mutatis mutandis – Heideggernél is implicite megjelenik. Heidegger ugyanis az ontológiai

⁵² E tekintetben figyelemreméltó, hogy Heidegger a létkérdésre vonatkozó előítéletek tárgyalása során azokat nem veti el mindenestül. Vö. fentebb, a 23-ik lábjegyzettel.

⁵³ Vö. 401.

⁵⁴ A két fogalom Heideggernél nem egészen ugyanazt jelenti, azonban a kettő különbségének tárgyalásától – mivel az mondandóm szempontjából itt nem bír jelentőséggel – itt eltekintek.

⁵⁵ Kierkegaard 1978, 41. A szöveghelyet Csejtei is idézi (Csejtei 2002, 209) – mindazonáltal anélkül, hogy a benne rejlő iróniára reflektálna.

kifejtés után maga kérdez arra rá, illetve vissza, vajon hogyan merülhet fel az *ittlét szempontjából ontikusan is* az egész-lét igénye.⁵⁶

Ez a kritikailag is megfogalmazható felvetés azonban veszít a súlyából, ha meggondoljuk, hogy Heideggernél az egész-lét kifejtése nem az ittlét létének egy külső perspektívából történő totalizációját jelenti. A szerző szándékai, mint fentebb utaltam rá, ennél konkrétabbak: az egész-lét kifejtése egy olyan létező esetében, melyet létében lehető-létnek [Sein-können] határozunk meg, nem állhat másban, mint e lehetőségek egy a priori határpontjának felmutatásában.⁵⁷ Mivel a létkérdés artikulálásához az ittlét eleve adott, ámde homályos és mindennapi létmegértésének kidolgozása vezet el, ezért az egzisztenciálanalitika elemi érdeke, hogy az ittlétet a maga egész-létében felmutassa. Mindaddig, ameddig ez nem történik meg, és a leírás a mindennapiság szintjén mozog, nincs remény a létkérdés, illetve az ittlét önmagához fűződő viszonyának megfelelő kifejtésére. Ebben az összefüggésben – mint arra a bevezetésben is utaltam – a *létkérdés* és a *létmegértés* nem két egymástól elválasztható dolog; az ittlét már mindig is megérti saját létét, amennyiben ahhoz valamiképpen viszonyul, és kérdezve benne áll. A döntő tehát az, hogy az átlagos és homályos létmegértést világossá tegyük önmaga számára. Ez végső soron nem történhet meg másként, mint hogy e megértést *teljessé* és *hitelessé* tesszük; e két jelző lefedi a második szakasz első két fejezetének tematikáját; a halálelemzést mint az ittlét teljes- illetve egész-létének kidolgozását, továbbá a tulajdonképpeni

⁵⁶ Vö. Heidegger 1989, 453. „Vajon [az ittlét], ha csak legsajátabb létének okán is, de *megkövetel-e* egy tulajdonképpeni lenni-tudást [...]?” [Kiemelés az eredetiben]. Mivel a könyv programja szerint az ontológiai tárgyalás mindig az ontikusan nyugszik, – vö. „az egzisztenciális analitika végső soron *egzisztens*, azaz *ontikus* gyökerű” (103.) – ezért e kérdés pozitív megválaszolásának óriási tétje van. Erre vállalkozik Heidegger a lelkiismeret elemzésével a következő fejezetben.

⁵⁷ A kanti transzcendentálfilozófiára utaló a priori emlegetése a legkevésbé sem véletlen. Egyrészt Heidegger maga is utal rá (ld. Heidegger 1989, 399), másrészt filológiaiilag is alátámasztható, hogy Heideggerre a főmű megírásának idején óriási hatást gyakorolt a kanti transzcendentálfilozófia. Ld. Kisiel 1993, 9.

lenni-tudást, mint az elemzés igazi hitelességének kritériumát, a tulajdonképpeni lenni-tudás lehetőségének „tanúsítását”.⁵⁸

Lényegében ebben a két fejezetben dől el minden; az már ugyanis a mű legelső, oldalszám nélküli lapján kiderült, hogy a lét értelmének horizontját az idő képezi. A mű célja nem más, minthogy *eljusson* az időbeliség⁵⁹ adekvát és eredeti megértéséig. Erről az időbeliségről azonban később a következőt olvassuk: „*Fenomenálisan eredendően az időbeliséget az ittlét tulajdonképpeni egész-létének, az előlegző elhatározottság fenoménjén tapasztaljuk.*”⁶⁰

Rendkívüli mondatról van szó, amelynek jelentőségét két mozzanatban ragadhatjuk meg. Az első és legfontosabb az, hogy az időbeliség kidolgozása az ittlét egész-létének analízisén alapul. A második, nem kevésbé jelentős mozzanat pedig abban áll, hogy a tulajdonképpeniség és az egész-lét fenomenálisan egymástól elválaszthatatlan. Erre egyébiránt már a vonatkozó két fejezetben is találhatunk utalásokat. E tényállás jelentősége óriási; ezen múlik a vállalkozás sikeressége, továbbá ebből fognak adódni bizonyos dilemmák, ugyanis ez a második mozzanat az, amely nem feltétlenül magától értetődő, és további problémákat fog felvetni.

Egyelőre azonban folytassuk az elemzés rekonstrukcióját. Világossá vált, hogy az ittlét egész-létének lehetősége döntő jelentőséggel bír. A világban-benne-lét és ezzel összefüggésben a gond-struktúra elemzése után Heidegger a halál elemzésére tér át. A kiindulópont szerint tehát a halál hermeneutikai fenomenológiája hivatott garantálni az ittlét egész-létét. Az egész-lét pedig, mint fentebb láttuk, az eredendő időbeliség megértésének alapját képezi. Ez utóbbi pedig már a létkérdés végső artikulációjának előszobája. Ha tehát nem sikerül felmutatni az

⁵⁸ Vö. 453. [Kiemelés tőlem – B.I.]

⁵⁹ Heidegger tényleges időbeliségről beszél idő helyett – alighanem azért, hogy mindenfajta, az „objektív időre” vonatkozó ellenvetésnek elejét vegye. Az idő metafizikai probléma, amely Heideggert önmagában nem érdekli; az időbeliség azonban az ittlét számára *faktum*.

⁶⁰ 506.

egész-lét lehetőségét, az egész program sikeressége, sőt, talán még a kérdésfelvetés értelmessége is kétségessé válik.

Úgy tűnik, magától értetődő, hogy az ittlét egész-létének felmutatása a halálnak mint az ittlét végének elemzésére támaszkodik. A helyzet azonban ennél bonyolultabb, hiszen a halál lényege, mint láttuk, nem a beveződésben áll. Az ittlét „alapszerkezetének lényegében állandó lezáratlanság rejlik”.⁶¹ Az ittlét sosem zárul le; amikor lezárul, már nem ittlét. Ennyiben Heidegger teljességgel az epikuroszai gondolat horizontján mozog, mely szerint amíg én vagyok, a halál nincs, és amint a halál van, én nem vagyok. Amíg azonban Epikurosznál az érv a halálnak, illetve a halál gondolatának az életből való kiűzését célozza, addig Heidegger, éppen ellenkezőleg, a halálnak igyekszik megadni az őt az élet menetében megillető jelentőséget.

Heidegger elemzéseit átjárják bizonyos belső feszültségek. Ezek mintegy már önmagukban is jelzik a rendkívüli – a mű egész koncepcióját érintő – nehézségeket. A 48. paragrafusban a következőket olvashatjuk: „Ez a feladat [ti. a halálfenomén értelmezése] 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.*”⁶² Heidegger nem véletlenül szentelt korábban kitüntetett figyelmet a hermeneutikai kör jelenségének; nyilvánvaló ugyanis, hogy műve konceptuális okokból eleve ilyen körkörösségek, illetve spirálok mentén halad előre. Az idézett mondat szerint ugyanis a halál megfelelő értelmezése csak a „lét általános eszméjének” – bármit is jelentsen ez az önmagában is problematikus megfogalmazás⁶³ – meg-

⁶¹ 410.

⁶² 417. [Kiemelés tőlem – B.I.]

⁶³ A fogalom kritikájához ld. Dorothea Frede elemzéseit. In: Thomä 2003, 80-86. A Tugendhat által is felvetett kritikát – mely szerint „a” létre vonatkozó kérdés értelmetlen – , megszorításokkal ugyan, de Frede is osztja. Szerinte ugyanis Heidegger megoldhatatlan követelményt állít maga elé, amikor a különféle létmódok mellett fenntartja az általában vett lét eszméjét mint valami egységest. (83.) Frede ugyanakkor elismeri, hogy a létnek mint minden megértés közös gyökerének feltételezése bizonyos értelemben valóban

illetve körülhatározása *után* történhet meg. Azonban, mint arról fentebb volt szó, éppen a halálértelmezésnek kellene elvezetnie az időbeliség adekvát megértéséhez, amelynek horizontján a lét mint olyan érthetővé válik. Tehát nyilvánvalóan körben forgunk. Ezt a gyanút megerősíti az is, hogy Heidegger pár sorral alább így fogalmaz: „arról van szó, hogy az ittlét véget-érésének egzisztenciális értelmét magából az ittlétből merítsük.”⁶⁴

Ezek szerint mégsem a lét általános eszméjéből, hanem az ittlétből kell elindulnunk. Vajon úgy áll a dolog, hogy a halálfenomén mintegy félúton helyezkedik el az ittlét egzisztenciája és a lét ontológiai értelme között, és, helyzetéből adódóan, bárholnan elindulhatunk felé? Ilyen abszurditást nem feltételezhetünk. Sokkal inkább arról van szó, mint arra dolgozatom bevezető szakaszában is utaltam, hogy az ittlét egzisztenciálanalitikája és a létkérdés mint olyan között mély összefüggés áll fenn, és a kettő elválaszthatatlan egymástól; a kettő önálló tárgyalása, mivel kölcsönösen feltételezik egymást, nem is lehetséges.

A fenti problémát egyelőre tegyük félre, és térjünk vissza Heidegger gondolatmenetéhez. A kérdés az, hogy az ittlét egzisztencialitásának szempontjából mennyiben jelentheti az egész-létet az a halál, amely eredendően nem esemény, nem egy kézhezálló végetérése – mint az eső abbamaradása, a gyümölcs érése és pusztulása vagy egy festmény elkészülte – hanem *lehetőség*. Az egész-lét keresése egy olyan létező esetében, melyet lehető-létként [Sein-können] határoztunk meg, evidens módon valamilyen végső lehetőség felmutatásában áll. A lehetőségek között ugyanis van egy végső lehetőség, nevezetesen annak lehetősége, hogy én magam egyáltalán ne is létezzek. Így merül fel a halál gondolata.

Heidegger arisztotelianusként argumentál: először leír egy apóriát, majd onnan igyekszik áttérni a kérdés pozitív tárgyalására. Az

elengedhetetlen; azonban e közös gyökérre, Kanthoz hasonlóan, elegendő utalni, mivel annak felmutatása a filozófia számára lehetetlen. (86.)

⁶⁴ Uo. A végről, mint azt a szövegkörnyezet egyértelművé teszi, itt szintén a szóban forgó „halál” mint végesség, nem pedig a „kimúlás” mint esemény értelmében van szó.

apória a következő: a gond-struktúrából adódóan az ittlét már mindig is megelőzi önmagát – ezért, hangzik az első ellenvetés – az egész-lét eleve elérhetetlen marad számára, mivel valamilyen módon és mértékben mindig kívül marad önmagán.⁶⁵ Ezután felteszi a kérdést: „De helytálló-e vajon az a következtetés, amit ebből levontunk?” A válasz nyilvánvalóan nemleges – az aporetikus ellenvetés mélyén az egész-lét eldologiasított felfogása rejtőzik. Tévedés volna ugyanis az egész-létet kéznéllevő komponensek összességéként elgondolnunk. Annál is inkább, mivel a halál semmiben sem hasonlít a kézhezálló-kéznéllevő létezőkhöz, és még lehetőségként is gyökeresen különbözik az ittlét létében szóba jövő minden egyéb lehetőségtől, mivel a halált ugyanis sosem valósítom meg oly módon, ahogyan például azt a lehetőséget, hogy lemenjek a boltba kenyérért, megvalósíthatom. Ami a halálból mintegy megvalósul a meghalásban, az a halálesemény, az ittlét mint lehető-lét számára azonban nem ez a legfontosabb – sőt, ez a legjelentéktelenebb. A halál tehát a lehetőségek közt mindenképpen kiemelt⁶⁶ és sajátos helyet foglal el. Ennek jelzésére vezeti be Heidegger azt a meghatározást, mely szerint a halál mint lehetőség nem más, mint a lehetetlenség lehetősége.⁶⁷ Mindezzel együtt a halál fenomenális-egzisztenciális megragadása mégis lehetséges, és ez – a gondolatmenet ezen szakaszában úgy tűnik – el kell vezessen az ittlét egész-létének meghatározásához.

Mint Csejtei írja, Heidegger thanatológiájának alapvető újítása az antik halál-felfogás extenzionalitásához – a halál valami „külső” – és az életfilozófiák intenzionalitásához – a halál valami külső ugyan, ám az „bekerül” az életbe” – képest a halál tenzionális felfogásában rejlik.⁶⁸ Ezek szerint a halál egyáltalán nem külső, és a halál elemzése általában véve csak annyiban merül fel, amennyiben a halál az ittlétben „gyökerezik.”⁶⁹ Más szavakkal: a halálban nem az számít, hogy

⁶⁵ 409-410.

⁶⁶ A „kitüntetett” [ausgezeichnet] jelző semmi esetre sem értékmeghatározásként, „kiválóságként” vagy „nagyszerűségként” értendő.

⁶⁷ „A halál az abszolút ittlétlehetetlenség lehetősége.” 430.

⁶⁸ Csejtei 2002, 217

⁶⁹ 426.

transzcendens, hanem az, hogy transzcendentális. A halál nem más, mint transzcendentális apriori egzisztenciálé, *mégpedig az egyetlen igazi apriori*.⁷⁰ Ennek természetesen döntő hatása van a halálhoz való viszony kifejtésére nézve. A fentiekből ugyanis kiderül, hogy a halálhoz már mindig is valahogyan viszonyulunk, a halálban mint végességben – akár a létben – már mindig is benne állunk. Heidegger, mint azt fentebb már idéztem, semmilyen kétséget nem hagy efelől: „A halál a létnek egy módja, amelybe az ittlét nyomban belép, mihelyt van.”⁷¹ Az ittlét számára a véghez való viszony egyáltalán nem választható opció, hanem valami olyasmi, amiben már mindig is létezik; az ittlét maga halálhozviszonyuló-lét [Sein-zum-Tode]. Az ittlét „eleve *bele* van *vetve* ebbe a lehetőségbe.” S mivel ez a lehetőség egyúttal, a tulajdonképpeni viszony kialakításában a szabadság lehetőségévé válik,⁷² ezért ha a belevettség helyett „elítéltséget” olvasunk, akkor Sartre-ral szólva úgy is fogalmazhatunk, hogy éppen a halál apriorija az, ami miatt szabadságra vagyunk ítélve.

Mivel Heidegger terminológiájából már kezdettől fogva kiiktatta azokat a szavakat, amelyek a tudatfilozófia nyomait viselik magukon, ezért leírása itt (is) meglehetősen körülményes. Kérdését, ha következetes kíván maradni eredeti elképzeléseihez, nem fogalmazhatja meg például a következőképpen: „hogyan ébredhet az ittlét önmaga végességének *tudatára*?” Az ittlét tárgyalása során ugyanis a tudatot, illetve a tudatosságot, ahogyan egy sor más fogalmat is, Heidegger igyekszik elkerülni.⁷³ A kérdést végül így fogalmazza meg: „Vajon [...]

⁷⁰ Erre utal a Heidegger által idézett parasztköltő sora, mely szerint az ember már születésekor elég öreg ahhoz, hogy meghaljon. 422.

⁷¹ 422. Ezt Heidegger később sem gondolta másképp. Vö. „Csak az ember hal meg – mégpedig folyamatosan, amíg a földön időzik, amíg lakozik.” Heidegger, 1994, 201.

⁷² Vö. 452.

⁷³ Az „elkerülés” [vermeiden] heideggeri stratégiájának Derrida önálló, értékes belátásokban gazdag monográfiát szentelt. Ld. Derrida 1995

tartózkodhat-e a végéhez viszonyuló tulajdonképpeni létben? [... sich in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten?]⁷⁴

Ez a kérdés, túl a nyelvi kifejezés sajátos nehézségén, egy másik, hasonló természetű problémával együtt az egész elemzés szempontjából is fontos jelentőséggel bír. Mint fentebb kifejtettem, a tulajdonképpeni létezés lehetőségén a *Lét és Idő* programja szempontjából rengeteg múlik. A tulajdonképpeniséggel kapcsolatban pedig két dolog vár tisztázásra. Az egyik annak pozitív leírása, a másik pedig annak felmutatása, hogy egyáltalán hogyan merül fel a tulajdonképpeniség egy „mindenelőtt és általában” [zunächst und zumeist] az akárki módusában létező ittlét számára?⁷⁵

A tulajdonképpeniség pozitív leírása mélyen összefügg a halálhoz való tulajdonképpeni viszony lehetőségének kidolgozásával. A tulajdonképpeniség sosem a dolog „mi”-jét, hanem a viszonyulás

⁷⁴ 443. németül 260. Meglehetősen szerencsétlen a magyar fordítás „tartózkodni” szava, amely – túl azon, hogy túlságosan erős térbeli asszociációkat ébreszt – valami kézhezállóra utal. Tartózkodni buszmegállóban, szobákban és országokban szoktunk. A német szöveg értelme a következő: lehetséges-e az ittlét számára, hogy tulajdonképpeni létben viszonyuljon/tartsa bele magát [sich zu (etwas) halten] saját végességébe, hogy megfelelő tartást vegyen föl abban a helyzetben, amelyben már mindig is van? A lényeges az, hogy ezen viszonyulás során nem valami előzetesen adotról van szó. Lehetőségekhez is viszonyulhatok, például ahhoz, hogy a következő évtizedben szeretnék megházasodni, és családot alapítani. Ez egy előttem álló lehetőség, amelyhez egyrészt hallgatólagosan, a nyilvánosság meghatározott véleményeitől függően valamiképpen már mindig is viszonyulok, másrészt amelyet világossá is tehetek a saját lét magam számára és amelynek megvalósítása felől magam dönthetek. Ezzel szemben nyilvánvalóan nehéz elképzelni, mit jelent a jövőbeli, esetleges és egyelőre el nem döntött házasság és családalapítás gondolatában *tartózkodni*.

⁷⁵ A „mindeelőtt és általában” [zunächst und zumeist] sokszor visszatérő formulája a „formális megmutatás” stratégiájával együtt megérdemelné, hogy önálló vizsgálódás tárgya legyen. Ezek a fogalmak mindenelőtt azt jelzik, hogy Heidegger elsősorban nem adott tényeket és viszonyulási módokat, hanem az emberi lét *tendenciáit* igyekszik leírni és megragadni. A kérdés azonban az, hogyan egyeztethető ez össze Heideggernek azzal a nagyon is transzcendentálfilozófiai igényével, hogy a tendenciáktól függetlenül minden elképzelhető viszonyulási mód lehetőségfeltételeit tisztázza. A formális megmutatás és a transzcendentálfilozófiai megközelítés igénye között sajátos feszültség van jelen.

„hogyan”-ját érinti;⁷⁶ az a fenomén, amelynek kapcsán ezt Heidegger konkrétan is kifejti, nem más, mint éppen a halál. A halálhoz való tulajdonképpeni viszony és a tulajdonképpeniség általában tehát egymástól elválaszthatatlan. Az értelmezési nehézséget éppen az okozza, hogy a szöveg alapján egyáltalán nem dönthető el világosan, mi alapoz meg micsodát: a tulajdonképpeniség a halálhoz való adekvát, előrefutó viszonyt, avagy fordítva, a halálhoz való viszony által „válík” az ittlét tulajdonképpenivé. Ezt a dilemmát már a mű szerkezete is érzékelteti. A halálelemzés egyrészt *megelőzi* a lelkiismeretnek, mint a tulajdonképpeniség lehetősége egyedüli garanciájának elemzését, másrészt viszont *feltételezi* azt. A halál-fejezet utolsó soraiban, mint egy helyütt már idéztem, ezt olvassuk: „Vajon, ha csak legsajátabb létének okán is, de *megkövetel-e* egy tulajdonképpeni lenni-tudást, amelyet az előrefutás határoz meg?”⁷⁷ A halálhoz való viszony pozitív tárgyalása után Heidegger, és ez mély önreflexivitásra vall, felteszi a kérdést, hogy – ahhoz a már idézett követelményhez kapcsolódva, mely szerint „a jelenvalólet véget-érésének egzisztenciális értelmét magából a jelenvalólétből merítsük” – *egyáltalán az ittlét létén belül felbukkan-e a tulajdonképpeniség igénye, szükséglete, lehetősége*. Ha ezt nem sikerül felmutatni, akkor az alapvető célkitűzés, az egész-lét felmutatása válik teljesíthetlenné. A *Lét és Idő* fundamentálonológiaiaként a létezés kategóriát – egzisztenciáléit – igyekszik leírni. Márpedig ezen deskripción *belül* nem bukkan fel a tulajdonképpeniség lehetősége, akkor megengedhetetlen volna azt külső szempontként, normatív mérceként a leírásba csempészni.

Egyelőre zárójelezem e kérdést, és visszatérek az előzőre, a halálhoz való viszony pozitív tárgyalására. Annak tisztázása ugyanis, hogy miről is van szó az előrefutásban, segíthet megválaszolni a fent jelzett kérdést is. Mármost figyelemreméltó, hogy a halálhoz való viszony

⁷⁶ Heidegger ugyanis nem csak azt emeli ki, hogy a nem-tulajdonképpeniség az ittlét pozitív karakterisztikuma, hanem azt is írja, hogy a tulajdonképpeniség sem más, mint „*az akárkinek mint lényegszerű egzisztenciáléának egzisztens modifikációja.*” 264.

⁷⁷ 453.

tárgyalásának már terjedelmileg is hosszabb szakasza ismételt a nem-tulajdonképpeni viszonyra vonatkozik. Ezek valóban értékes és elgondolkodtató fejtegetések, melyek abban összegezhetőek, hogy a nem-tulajdonképpeni viszonyban az ittlét *menekül* a halál(a) elől.⁷⁸ Ez készíti elő a pozitív viszony meghatározását, amely, mintha csak ennek tükörképe volna, a halálhoz való *előrefutásban* áll.

Ezt az előrefutást meglehetősen nehéz „tulajdonképpeni” jelentésében és jelentőségében elgondolni, ugyanis a fogalom folyamatosan olyan asszociációkat kelt, mintha egy kéznéllevőről volna szó. A halálhoz való tulajdonképpeni viszony lényege azonban abban rejlik, hogy a halálhoz nem mint dologhoz, és nem is mint eseményhez, hanem mint *lehetőséghez* viszonyulunk. Mármint hogyan lehet egy lehetőséghez előrefutni? Heidegger nehézkes szóválasztása [Vorlaufen] mögött az a szándék rejlik, hogy ezt a viszonyulást elválassa és megkülönböztesse két másik, szóba jövő lehetőségtől, amelyek azonban nem tesznek eleget a tulajdonképpeniség kritériumainak. Ezek a halálra való „gondolás”, illetve a halálra való „várakozás”. Az első esetben nem teszünk eleget a fenti kritériumnak, mert habár „a halálról való töprengés ugyan teljesen nem fosztja meg a halált lehetőségjellegétől [...], de gyengíti azt azáltal, hogy szeretnék kiszámíthatóvá tenni, s így rendelkezni felette”⁷⁹ A halálra való várakozás elégtelensége pedig abban rejlik, hogy habár a várakozásban az ittlét „egy lehetségeshez viszonyul a maga lehetőségében”, ám „[a] várakozásban is a lehetségesből való kiugrás és abba a valóságosba való belépés rejlik, amire a várakozás várakozott.”⁸⁰

⁷⁸ Csejtei ezt a leírást tartja az elemzés legértékesebb részének. Meglátása szerint „a heideggeri nem-tulajdonképpeni halál víziójának örökösei a 20.században a manipulatív tömegdemokráciák lettek.” (Csejtei 2002, 255.) Állítását két okból tartom problematikusnak: egyrészt szociológiai szinten értelmezi azt, ami Heidegger törekvései szerint fundamentálonológia, vagyis kortól és államformától függetlenül az emberi létezés sajátja; másrészt pedig nem magától értetődő, hogy a medializált modernitásban a halálnak az akárki által és akárki elől történő rejtegetése történe meg.

⁷⁹ 445.

⁸⁰ Uo.

Az utóbbi eset, a várakozás elégtelensége tehát abban áll, hogy végső soron mégis kéznéllevővé teszi a halált, és azt a hozzá való viszonyban dolog- illetve eseményszerűvé degradálja. Ha arra a kérdésre keressük a választ, vajon mégis mit jelentene a halál nem-kéznéllevőként való felfogása, akkor nehéz másra gondolni, mint Szent Pálra, aki a Második Eljövétel kapcsán így fogalmaz: „Az időkről és időszakokról pedig, atyámfiai, nem szükség, hogy írjak néktek. Mert igen jól tudjátok ti magatok, hogy az Úrnak napja úgy jó el, mint a tolvaj éjjel.”⁸¹ Pál szándéka valami hasonló, mint Heideggeré: az „Úrnak napja” valami olyasmi, ami egyrészt azzal, hogy értelmet ad a történelemnek, döntően befolyásolja az ember létét, másrészt viszont az emberi létezés számára teljességgel kiszámíthatatlan, még csak elvileg sem meghatározható. Azonban, mint Heidegger a halálról mondja, állandó „küszöbön-állás”.⁸²

Kevésbé egyértelmű azonban, miért volna elégtelen a halálra való gondolás. Nem világos ugyanis, miért rejlene a halálra való gondolásban eleve az a szándék, hogy rendelkezünk felette. Scipio Karthágó felégetése után térdre rogyva a következőn morfondírozik: ha egy ilyen óriási és nagyszerű civilizáció elpusztulhatott, akkor egy napon bizonyára Rómának is el kell pusztulnia. Scipio ekkor alighanem megért ugyan valamit, ám ténylegesen Róma halálára *gondol*, ám nincs okunk azt gondolni, hogy azt manipulatív szándékkal tenné. A történetet idéző Löwith a hadvezér gesztusában éppenséggel a lehető legmagasabb szintű történelmi tudat, vagyis a saját magunk illetve saját korunk végességével való szembenezés kifejeződését látja.⁸³

Tegyük félre ezt az ellenvetést, és kövessük Heidegger saját gondolatmenetét. Az előrefutásnak tehát alapvetően nem a gondolkodáshoz, hanem a megértéshez van köze. E problémára az a megoldás kínálkozik, hogy Heidegger a megértésnek a „rágondoláson”

⁸¹ Pál I. levele a Thesszalónikiakhoz, 5, 1-2. A Bibliát itt és a továbbiakban Károli Gáspár fordításában idézem. Pál leveleire az utolsó fejezetben visszatérek.

⁸² 429.

⁸³ Löwith 1996, 47

túlmutató funkciót tulajdonít.⁸⁴ A rá gondolás kognitív funkció, a megértés azonban a heideggeri perspektívából tekintve elsődlegesen *nem* az. Ez egy elfogadható érv Heidegger mellett; de az előrefutás értelme továbbra sem teljességgel tisztázott. A szerző ismételten világossá teszi, hogy az analízis számára a halál mint lehetőség merül fel; lényegében nem másról, mint „*a lehetőségbe való előrefutásról*”⁸⁵ van szó. Ekkor nem valami valóságosat [értsd: kéznéllevőt] hozunk közel, hanem „*a megértő közelhozásban a lehetséges lehetősége csupán „növekszik”*”⁸⁶.

Hogyan növekedhet egy már eleve abszolút, végső lehetőség lehetősége? A válasz a következő: *egyedül a hozzá való, már mindig is meglévő viszony tisztázásában*. A halál ugyanis az akárki számára is valamilyen értelemben lehetőségként jelenik meg („bárki bármikor meghalhat”, „én is meghalhatok” stb.), ennek a lehetőségnek a lehetősége azonban az akárki menekülési tendenciáinak köszönhetően minimálisra csökken – vagyis pusztá „objektív tényé”, kéznéllevővé válik. Természetesen mint ilyen, ugyanúgy megmarad; az akárki ugyanúgy kimúlik, mint a tulajdonképpen ittlét. Azonban nem éli át a halál lehetőségét mint lehetőséget. Ezzel szemben a tulajdonképpeniség számára a halál oly mértékben lehetőség, hogy az „*mint lehetőség a lehető legtávolabb van bármiféle valóságostól*”⁸⁷. Mindeközben a halál „*semmi megvalósítandót nem nyújt az ittlét számára*”. A hangsúly tehát nem magán a halálon van, hanem az előrefutáson. A halált mint dolgot, illetve mint eseményt, Heidegger eleve kizárta a tárgyalásból; a halál a kifejtés során nem más, mint *a halandóság szinonimája*. Ebben az értelemben pedig az előrefutás nem más, mint a halandósághoz, a

⁸⁴ Heidegger valójában így fogja fel a megértést; megérteni annyi, mint „*kivetülően viszonyulni ahhoz a lenni-tudáshoz, amelynek kedvéért az ittlét mindenkor egzisztál.*” (551.) Ld. továbbá azt a Heideggerre is vonatkoztatható meghatározást, amelyet Grondin Gadamer megértés-fogalmára ad: „*A megértés nem megragadás és uralás. Sokkal inkább olyan, mint a légzés és az élet: nem tudjuk, mi tart ott, honnan fúj a szél, amely életet ad, de azt tudjuk, hogy minden tőle függ, és hogy mi magunk semmi fölött sem rendelkezünk.*” Grondin 2000, 28

⁸⁵ 446.

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ 447.

végességhez való meghatározott, tulajdonképpeni viszony. Vagyis: „Az előrefutás nem más, mint a *legsajátabb*, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, *vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia lehetősége*.”⁸⁸ Pár sorral lejjebb Heidegger ismét kiemeli, hogy ebben a megértésben nem egy kéznéllevővel állunk viszonyban. A halál nem eszköz, melynek segítségével tulajdonképpenivé válunk. „Szem előtt kell tartani, hogy a megértés elsődlegesen nem azt jelenti, hogy rábámulunk egy értelemre [...]”⁸⁹

Az eddig elmondottaknak és idézeteknek akad kérdéses pontja, ám a heideggeri gondolatmenet mindeddig megalapozottnak és védhetőnek tűnt. Mindazonáltal a halál mint „legsajátabb” lehetőség kapcsán még egyszer szükséges visszatérnünk az interszubbektivitás problémájára. Ugyanis valójában egyáltalán nem magától értetődő, mit jelent itt a „saját” halál. Ha meghalok, nem egy olyan halált halok, amelyben valamiképpen azok is részt vesznek, akik ismernek, szeretnek és gyűlölnék? Ha a halálomhoz mint lehetőséghez viszonyulok, amennyiben ez hatással van faktikus életlehetőségeimre is, ne volna ennek köze mindig másokhoz is? A halál önmagában véve nem azért a legsajátabb, mert másnak ne lehetne köze hozzá, *hanem mert lényegileg helyettesíthetetlen*, vagyis az ittlét számára ez az egyetlen létlehetőség, amely másra nem átruházható. Mit jelent azonban a helyettesíthetetlenség, mint a halál legfontosabb jellemzője? Világos, hogy az én halálomat csak én halhatom. De, mondhatnánk, így vagyunk a táplálkozással, az érzelmi életünkkel és gondolatainkkal is. Mi az a halálban, amitől az „legsajátabbá” válik? Senki sem halhat meg helyettem – igaz; de éppúgy igaz, hogyha éhes vagyok, akkor éhségem enyhítése érdekében senki sem eheti meg helyettem az előttem lévő ételt.

Mindezek izgalmas és megfontolásra érdemes kérdések. Ezzel együtt világos, hogy még a legszélsőségesebb eset sem teszi semmissé azt a trivialitást, hogy az én halálomat én magam halom, és senki más –

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ 448.

legyen a halálhoz való viszonyom tulajdonképpeni, vagy sem. Ez az elemzés kiindulópontja, és ehhez kell ragaszkodnunk az értelmezés során is, ha nem akarjuk mindazt eleve elvetni, amit itt Heidegger mond. Ám mégis felmerül a kérdés, vajon miben állna a halálhoz való előrefutás *pozitív leírása*? Mi történik az eltökéltségben, és mi történik a tulajdonképpeni ittléttel?

2.2 Kísérlet a halálhoz való tulajdonképpeni viszony pozitív megvilágítására

Létezik egy modell, amely segíthet megvilágítani az előrefutás pozitív értelmét. E modell azért is segítségünkre lehet a heideggeri elképzelés rekonstruálásában, mivel semmilyen viszonyban nincs az általa bírált napnyugati, metafizikai hagyománnyal – pontosan azért segíthet a heideggeri koncepciót mintegy annak struktúrájában megvilágítani, mivel annak semmilyen előzetes feltevésében nem osztozik. Az ikebanára, a japán kertművészetnek a virágmetszésre és – rendezésre vonatkozó művészetére gondolok.

A témáról szóló írásában Keiji Nishitani japán filozófus az ikebanát a *lemetszés* [Abschneiden] fenoménjével hozza összefüggésbe.⁹⁰ A virágmetszés során a virágot elmetsszük gyökereitől. A gyökerek az életet adják. A gyökerek maguk jelentik az életet. Az elmetsszéssel megöljük a virágot, amennyiben elszakítjuk az élet folytatását biztosító gyökerektől. Ám sokkal kevesebbéről, és ugyanakkor sokkal többről van szó, mint pusztán gyilkosságról. A virág így nem egyszerűen kimúlik, hanem egy másféle halált hal. A halált nem meghalja, *hanem ajándékba kapja*. A halál azelőtt az övé lesz, hogy meghalna. Még életében a halállal lesz gazdagabb. A virágnak többé nincs gyökere, a növekedés, az élet, a phüszisz princípiuma nélkül van. Elszakad a növekvő és pusztuló,

⁹⁰ Keiji Nishitani, *Über Ikebana*. In: Philosophisches Jahrbuch (1991). Ld. továbbá Han, 2002, 68-69.

kézhezálló-kéznéllevő, dologi léttől. Átéli az időt, ám anélkül, hogy ellenállna neki. A múlandóság nem csak mintegy „megesik” vele, nem idegen hatalomként kerekedik fölébe. A múlandóság léte bensejébe kerül, és ezáltal mintegy legyőzi az időt és a halált, de nem egy meghatározott, szubjektív erővel, ahogyan azt Freud a gyászmunka tárgyalása során leírta. E győzelem hangjai némán szólnak; az ikebana láthatóvá teszi az elmúlást, anélkül, hogy ahhoz a tragikust vagy a végtelen látszatát rendelné. Az ikebana során, azzal, hogy a virágnak a halált adjuk, egy mélyebb, elevebb időt adunk neki. Jelenvalóvá tesszük végességét, nem mint mérhető időtartamot, hanem mint a növény létének benső, inherens igazságát. A halál adása során egy mélyebb elevenséghez segítjük hozzá. Növényekről beszélünk, ezért itt nem lehet szó sem heroizmusról, sem morálról. Csupán arról, hogy a lemetszett növény, amely még életében elbírja a halált, *megmutatja a végességet*, szemben fűszálak, bokrok és élőlények számtalan sokaságával, amelyek csak megszületnek, és, anélkül, hogy bármilyen viszonyuk volna a halálhoz, kimúlnak. A halált adni tehát annyi, mint az élő egy mélyebb elevenséghez juttatni – az ikebana szó szerinti jelentése: *életet adni a virágnak*.

Úgy gondolom, ez a modell a heideggeri elemzésre nézve is megvilágító erejű. Az előrefutás, amely nem a halál anticipációja, nem a halálra való gondolás, nem a halál várása, nem a halál tudata, éppen azzal szolgál, amivel a virágmetszés művészete: a már eleve véges lényt saját végességéhez irányítja. Az élet nem egyszerűen a halál bensejébe kerül – mint a Csejtej által intenzionálisnak nevezett halál-felfogások esetében –, *mivel soha nem is volt kívül azon*. Ennek megértése az ittlét számára nem egyszerűen önmagáért való; a halál megértésekor „nem egy értelemre bámulunk”, hanem a már mindig is adott, faktikus életlehetőségeink kerülnek új megvilágításba. Az előrefutásban az eredendően véges ittlét – amely valamilyen módon, a megértés állandó horizontalitásából adódóan,

már mindig is tapasztalja végességét – olyan *tapasztalatra* tesz szert, melyben végessége „növekszik”.⁹¹

Ez a megfogalmazás elsősre talán meghökkentőnek hat; azonban Heidegger éppen maga él hasonlóval. A halálhoz való előrefutás kapcsán a következőket írja: „a megértő közelhozásban a lehetséges lehetősége csupán „»egyre növekszik«”.⁹² Mit jelent a lehetőség növekedése? A lehetőség nem mint valami valóságos növekszik, ahogyan egy növény felcseperedik, ha azt körültekintően gondolják. A növekedés alanya természetesen nem egy kéznéllevő. A lehetőség növekedése ennek fényében nem jelenthet mást, mint hogy *mint* lehetőség növekszik, vagyis *mint lehetőség* válik világosabbá és – érthetőbbé. Bármiféle megértés tekintetében ezen a *mint*-struktúrán áll vagy bukik minden. A halált nem mint valamit, mint tárgyilag adottat – kéznéllevőt – értem meg, hanem mint egy, az ittléthez eleve hozzátartozó meghatározott modalitást, mint lehetőséget. A halál azonban, mint azt fentebb láttuk, mivel nem vár beteljesülésre, másképpen lehetőség, mint az ittlét útjába kerülő egyéb lehetőségek. Ilyen értelemben pedig nem más, mint a lehetőségek egyfajta non plus ultrája, az a fenomén, amely az ittlétet *mint* lehető-létet saját létében, saját lehetőségei közepette engedi látszani.

Ezzel vázlatosan megadtuk a halálhoz való tulajdonképpeni viszony pozitív leírását. Mindez egyelőre kielégítő leírásnak tűnik, azonban ez nem – már Heideggernél sem – képezi a gondolatmenet végét. A döntő kérdés ebben az összefüggésben továbbra is az előrefutást illeti. A kérdéses mozzanat ugyanis az, hogy mit tesz valójában az ittlét, amikor előrefut, és egyáltalán miért, milyen érdekből fut előre? Utóbbi kérdést a legnehezebb megválaszolni, Heidegger ugyanis a tulajdonképpeniség leírását *nem* normatív kategóriákban veti föl. Közismert, és a *Lét és Idő* szerzőjével szemben számtalanszor megfogalmazott ellenvetés, mely szerint „sosem írt etikát”. Ezzel kapcsolatban két, egymással összefüggő kérdést kell megválaszolnunk:

⁹¹ E tapasztalat – egyik – konkretizációját a szorongás többször is megismételt elemzése igyekszik megvilágítani.

⁹² 447.

először is miért tiltakozik Heidegger oly határozottan az ellen, hogy a műben szereplő egzisztenciálék deskripciója egy preskriptív, normatív mozzanattal is rendelkezik. Másodszor pedig, ha az első kérdést tisztáztuk, még élesebben vetődik fel a következő ellenvetés: ha a tulajdonképpeniség nem normatív kategória, akkor mi egyáltalán az értelme a tulajdonképpeni lét leírásának? Mi az értelme a lelkiismeret hívásának, a bűnösség vállalásának, a halál megértésének és az ittlét egész-létének, ha mindez nem „jobb” a legmélyebb létfeladásban élő ittlét mindennapiságánál? Ha nem sikerül megmutatni ontikus szinten is, hogy az ittlét számára mégiscsak „jobb” a tulajdonképpeniség, mint önmaga elfeledettsége, akkor többé nem áll, hogy az ontológiai az ontikusban „gyökerezne”, és a halál ontológiai elemzésére pusztán az egzisztenciálanalitika filozófusának, ám sosem az ittlétnek magának volna szüksége.⁹³

Úgy gondolom, a két kérdésre többé-kevésbé világos választ lehet adni, amely választ az általam ismert szakirodalom nem adja meg, mivel egyáltalán fel sem teszi; mégpedig többnyire azért nem, mert, mint azt fentebb jeleztem, a kommentátorok eleve előzetes előfeltevések mentén közelítenek a műhöz.⁹⁴ Ezen a ponton szükségesnek látszik erre részletesebben is kitérni. Lássuk a következő példát. Heidegger-interpretációi során Glenn Gray a halált a „legnagyobb, üdvözlendő lehetőségnek”, Macquarrie „óriási lehetőségnek”, Demske pedig „az emberi élet koronájának és tetőpontjának” nevezi.⁹⁵

⁹³ Márpedig Heidegger egyértelműen ezzel az igénnyel írja a könyvet. „[A]z egzisztencia analitikája számára minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan *ered*, [entspringt] s amire *visszacsap* [zurückschlägt].” 136. A fordításon módosítottam, mivel a „zurückschlagen” a magyar szövegben, kissé félrevezetően, „visszatér”-ként szerepel.

⁹⁴ Mindez persze nem zárja ki, hogy – mint azt dolgozatom első soraiban jeleztem –, saját értelmezésemet sem tekintem előfeltevésmentesnek. Ennek ellenére meggyőződésem, hogy teljes jelentőségükben veszek figyelembe a *Lét és Időben* található olyan, a mű gondolatmenetének belső feszültségeit jelző tétételeket, amelyeket az elemzők többsége hajlamos figyelmen kívül hagyni.

⁹⁵ Vö. Csejtei 2002, 214. Csejtei maga is kritizálja ezeket a megfogalmazásokat, azonban úgy vélem, nem a megfelelő szempontból.

Mindez komoly félreértése mindannak, amit az egzisztenciálanalitika célul tűz ki maga elé.⁹⁶ Azonban, és ez az idézett szerzők mentségére szól, ehhez a félreértéshez Heidegger maga is hozzájárult azzal, hogy saját maga sosem tisztázta, mit is jelent az, hogy az elemzés tartózkodni fog a normatív kijelentésektől.⁹⁷ Miért gondolta ezt Heidegger magától-értetődőnek? A *Lét és Idő* egésze hemzseg a rendkívüli önreflexivitásról árulkodó megjegyzésektől, az elemzések addigi menetére vonatkozó visszakérdezésektől. Abban a tekintetben azonban, hogy a mű centrális, egymással szembeállított fogalmai, a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség miért nem érték kategóriák – illetve értékegzisztenciálék – Heidegger konokul hallgat. Miért?

Egy lehetséges válasz volna a fenomenológiai módszer inherens értéksemlegességére hivatkozni.⁹⁸ A fenomenológia a szigorú tudományosság érdekében nem kezelheti az értékfogalmakat operatív kategóriákként. Habár Heidegger eltávolodik a tudományosság husserli eszményétől, az ő esetében is kétségtelenül érvényes marad, hogy a fundamentálonológiára általában véve és mindenekelőtt a deskripció szerepe hárul. Ez igaz, ám ez a válasz önmagában *elégtelen*, amennyiben figyelembe vesszük azt a *tagadhatatlan tényt*, hogy az akárki pozitív jellemzése valóban telis-tele van értékítéletekkel. Az interpretáció feladata nem az, hogy ezt a nyilvánvaló tényt rögzítse, hanem az, hogy Heideggernek az értékítéletekre vonatkozó leghatározottabb tartózkodását megmagyarázza.

Úgy vélem, egyetlen magyarázat kínálkozik, amely egyszerre bonyolult és magától-értetődő; bonyolult, mert a mű részletelemzéseinek olyan vizsgálatát követeli meg, amely azokat összefüggésükben látja, és

⁹⁶ Az ilyen típusú értelmezéseket nevezi Luckner találóan „egzisztencialista félreértéseknek”. Vö. Rentsch 2001, 155.

⁹⁷ Például 315.: „Ezt illetően nem felesleges megjegyeznünk, hogy az interpretáció tisztán ontológiai célzatú, és mind a mindennapi jelenvalólét egyfajta moralizáló kritikája, mind a „kultúrfilozófiai” aspirációk távol állnak tőle.”

⁹⁸ Hasonló értelemben gondolta Heidegger a 20-as évek elején, hogy a filozófia eredendően ateista.

ugyanakkor magától-értetődő, mivel meglátásom szerint ez az egyetlen értelmes magyarázat. Hogyan lehet ugyanis megmagyarázni, hogy X és Y választása során nem normatív kategóriákról van szó, amikor a szerző is világossá teszi, hogy X valami „pozitív”, Y pedig valami „negatív” tartalommal bír? Erre egyetlen magyarázat lehetséges, mégpedig a következő: X és Y egymással való összefüggése esetében, illetve abból a szempontból, ahogyan az emberi élet – az ittlét – számára egyáltalán mint a létezés módjai felbukkannak, *a legkevésbé sem választható alternatívákról van szó.*⁹⁹

Az egész mű és a fenomenológiai leírás félreértése volna, ha az ittlétre mint egy világon kívüli létezőre tekintenénk, amely a világba mintegy alászállva úgymond „dönthet” tulajdonképpenisége, illetve nem-tulajdonképpenisége felől.¹⁰⁰ A *Lét és Idő* egész első fejezete annak megmutatását tűzte ki célul maga elé, hogy az emberi létezés ilyen felfogásának elejét vegye. A világelemzés döntő belátása az, hogy az ittlét már mindig is saját világától elválaszthatatlanul egzisztál;¹⁰¹

⁹⁹ És ebben az értelemben, bármilyen kézenfekvő volna is a heideggeri leírásra így tekinteni, nem is lehet szó semmiféle „dualizmusról”. Erre a lesújtó értelmezésre még a mindvégig elfogulatlan Csejtei is elcsábul: „a jelenvaló lét egész analitikája egy végleges, marcionizált dualizmusra épül, az egyik oldalon a hiteles, tulajdonképpeni emberi létezésre képes Önmaga áll egyszálmagában, a másik oldalon pedig a csak nem-tulajdonképpeni létezésre képes „akárki” differenciálatlan tömegele.” Mindez az eddigiek fényében teljességgel hamis és tarthatatlan; Csejtei hibája azon alapul, hogy fel sem teszi azt a megkerülhetetlen kérdést: vajon *mi az oka*, hogy Heidegger kifejezetten nem értékterminusokban veti fel a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség egzisztenciáléit? Heidegger gnosztikus olvasata ugyan más szempontból is csábító (ld. Jonas 1963), ám végső soron tarthatatlan (ld. Rentsch 2003, 210)

¹⁰⁰ Hogy nem lehet választás tárgya, az legalábbis a nem-tulajdonképpeniség esetében teljesen egyértelmű. Kérdéses azonban, hogyan „választható” azt, hogy tulajdonképpeni legyek. Egy korábbi írásomban (Ld. Bartók 2006) azt igyekeztem megmutatni, hogy mivel Heidegger semmilyen pozitív kritériumot nem ad meg a választást illetően – legyen az akár nem egy opció melletti elköteleződés, hanem a kierkegaard-i értelemben véve „a választás választása” –, ezért azt kézenfekvő az isteni kegyelemként érkező megtéréshez, metanoiához hasonlóan felfognunk. Heidegger, belátható okokból, nem ad rá választ, mi a tulajdonképpeniség, azzal azonban adós marad, hogy *mitől* válik valaki egyáltalán tulajdonképpenívé.

¹⁰¹ Hogy ismét egy Wittgensteinnel való, figyelemreméltó párhuzamra utaljak: „Ich bin meine Welt” (Tractatus, 5.63) Wittgenstein 1963, 90

márpedig ezt a világot már mindig is a nyilvánosság hallgatólagos, ámde mindenütt érvényre jutó uralma határozza meg. Az akárki egész elemzése sehol sem mutatja fel annak lehetőségét, hogy ebből az uralomból kiszakadhatnánk. Ugyanis, mint Günter Figal is helyesen megállapítja, nem értjük az akárki analizisét, ha abban egyszerűen egy szociológiai problémát látunk.¹⁰² Ha az akárki leírása pusztán társadalomkritika volna, kézenfekvő volna a megoldás; a tulajdonképpeniség érdekében egészen egyszerűen tartózkodnunk kellene mindazon viszonyoktól, amelyek az akárkit annak létében meghatározzák.¹⁰³

Mi sem áll távolabb Heideggertől, mint hogy ilyen szinten argumentáljon. A fundamentálonológia saját célkitűzései messze túlmutatnak azon, hogy a jelen társadalmak filozófiailag hangolt tagjai számára a tulajdonképpeniség útmutatójául szolgáljon. Heidegger számtalan helyen egyértelművé teszi, hogy egyrészt az akárki – és ezzel összefüggésben a nem-tulajdonképpeniség – uralma totális, másrészt pedig hogy a tulajdonképpeni létezés mint olyan, ha egyáltalán lehetséges, elválaszthatatlan az akárkitól. Ezt Heidegger azzal teszi világossá, hogy a tulajdonképpeniséget a nem-tulajdonképpeniség *módifikációjának* tekinti.¹⁰⁴ Mindez csak akkor vezet borúlátó következtetésekhez, ha a szociológiai olvasatra támaszkodva az akárkit egy adott környezettel, a jelen társadalmával vagy hasonlóval azonosítjuk. Az akárki azonban, akárcsak az együtt-lét apriorija, amennyire negatív értelemben korlátoz a cselekvési lehetőségeimben, olyannyira pozitíve hozzájárul ahhoz, hogy bármilyen, egy közösen konstituált világ horizontján véghezvihető cselekedet egyáltalán lehetséges legyen. Az akárki senki, e senki nélkül azonban nincsen „valaki” sem. Ezért lehetséges, hogy, mint azt Heidegger külön

¹⁰² Vö. Figal 2003, 68.

¹⁰³ Heidegger világossá teszi a „szociológiai olvasat” elégtelenségét, mikor külön kiemeli, hogy „a nagy tömegből is úgy vonulunk azonban vissza, ahogy akárki visszavonul.” (259.) Az akárki-léte tehát a legkevésbé sem szünteti meg, ha hátat fordítunk az aktuálisan uralkodó társadalmi normáknak.

¹⁰⁴ Vö. 264.

hangsúlyozza, az akárki az ittlétnek mint lehető-létnek pozitív meghatározását képezi.

Tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség szembeállítása tehát minden, csak nem egy szimmetrikus ellentét kifejeződése. Az ellentétre azonban, hogy annak egyáltalán egyik pólusát értelmesen elgondoljuk, mégiscsak szükség van.¹⁰⁵ Ennek ellenére az ittlét mint olyan nem-tulajdonképpen. A tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség ugyan lehetőségek, de nem egy választható opció értelmében azok. E két lehetőséggel nem úgy állok szemben, mint mikor azt a kérdést veszem fontolóra, hogy este a televízióban az egyik vagy a másik filmsorozatot tekintsem meg. És még az aszimmetriát hangsúlyozó olyasféle leírás is téves volna, mely szerint két olyan opcióról lenne szó, melyek közül az egyik kívánatos, ámde „nehezebb”, a másik pedig nem kívánatos, ámde „kényelmesebb”. Mindezek rendkívül félrevezető megfogalmazások volnának. Ugyanis milyen értelemben volna „kényelmes” az akárki élete? Az akárki élete, ahogyan minden élet – ld. a Heidegger által is idézett *Ivan Iljics halála* c. elbeszélést – alapjában véve *iszonyú*.¹⁰⁶ Filozófiailag ez azt jelenti, hogy az akárki tehermentesítési stratégiái ellenére semmi okunk sincs a mindennapi létet a tulajdonképpen létezéssel szembeállítva valami „könnyebbnek” vagy „kellemesebbnek” tekinteni.¹⁰⁷ Az akárki természetesen elfojtások, a saját végesség, a saját lehetőségek, vagyis elfojtásának közepette él, azonban az elfojtás – Freud ezt meggyőzően írja le – nem teszi az élet élését „könnyűvé”.

¹⁰⁵ A dolog háttérében talán az a Platónra visszamenő gondolat áll, mely szerint semmi sem létezhet, illetve semmit sem gondolhatunk el önnön ellentéte nélkül. Vö. *Theaitétosz* 176a: „[...] a gonoszságnak sem kipusztulnia nem lehet, Theodórosz – hiszen a jónak kell, hogy valami ellentéte is legyen mindenkor [...]”

¹⁰⁶ Tolsztoj 1965, 581.: „Ivan Iljics élete egyszerű, mindennapi és iszonyú volt.”

¹⁰⁷ Nem is beszélve arról az egyrészt az ószövetségi *Prédikátor* könyvére, másrészt Arisztotelészre visszamenő eszmetörténeti közhelyről, mely szerint a tudás, a zsenialitás, illetve az önreflexió éppenséggel a legnehezebb sorsú emberek sajátja, mivel sajátos gyötrellemmel, „melankóliával” jár együtt. Mi más tükrözné jobban azt, hogy ez a hagyomány még Heideggerben is tovább él, mikor a tulajdonképpen lét legfőbb jellemzőjeként a „szorongást” határozza meg?

Tehát egy teljességgel aszimmetrikus szembeállításról van szó. Éppen ezért írhatja Ancsel Éva azt a mély belátásról tanúskodó bekezdést, hogy „bármit el tudok képzelni, kivéve egy autentikus embert.” Nem a morál azon perspektívájáról van szó, amely „kételkedik” abban, hogy egy emberi lény úgymond képes lehet-e az emberi létezés lehetőségeinek csúcsára jutni. A bekezdésben az az emberi létezésről való tudásban megalapozott bizonyosság szól, mely szerint egy ilyen „csúcsódítás” *elvileg lehetetlen*. De miért lehetetlen, és milyen jelek utalnak erre magánál Heideggernél?

A „nyilvánosság diktatúrája” mellett van még egy ok, amely legalábbis a fenomenológiai deskripció számára hozzáférhetetlenné teszi a tulajdonképpeniségfenomén pozitív leírását; és ez éppen maga a *hozzáférhetetlenség*. Ugyanis *ki az*, aki képes számot adni a tulajdonképpeniségről mint olyanról? Ki az, aki ítélhet a másik ember fölött, hogy az éppen előrefutott-e a halálához, avagy sem? Nyilvánvalóan senki – az ellenkező eset feltételezése ugyanis fenomenálisan sosem volna igazolható.¹⁰⁸ *A tulajdonképpeniségnek nincs mércéje, mivel minden mérce már eleve az akárkié*. Ebben az esetben pedig nem marad más alternatíva, mint az, hogy amennyiben tulajdonképpeniség egyáltalán *van* – vagyis lehetséges – akkor egyedül a tulajdonképpeneni ittlét számára hozzáférhető. Ez azonban, legalábbis ebben a formájában, a filozófiai leírás számára pusztán hipotézis, igazi posztulátum marad; a tulajdonképpeneni lét *elvileg lehetséges*, azonban *elvileg leírhatatlan*. Amíg az akárki a fenomenológiai leírás problémamentes tárgyaként adódik, addig ez a tulajdonképpeneni ittlét esetében eleve ki van zárva.

Vajon ez minden, amire Heidegger elemzéseiből következtethetünk? A nem-tulajdonképpeniség valóban baljós és negatív leírása mellett egy „sikerült élet” körvonalai szükségképpen

¹⁰⁸ Többek közt ezért is meghökkentő, mikor 1949-ben Auschwitz kapcsán Heidegger arról beszél, hogy az ottani áldozatok nem a saját halálukat halták. Heidegger alighanem ezzel éppen a történetek egyediségére és súlyosságára utalt, ám ez a megjegyzés, legalábbis a *Lét és Idő* perspektívájából tekintve, megütköztető. Ld. Heidegger 1994b

tisztázatlanok és homályosak maradnak, sőt, annak lehetősége általában véve válik kétségessé? Az emberi lét leírása során Heidegger valamifajta „pesszimizmusba” vagy „nihilizmusba” süllyedne? Lehetséges, hogy itt valóban nem indokolatlan a nihilizmus emlegetése. Azonban, ahogyan ezt számos értelmező a nihilizmus filozófusának tartott Nietzsche-nél is igyekezett kimutatni, a nihilizmus helyes felfogása meghaladja magát a nihilizmust. Elemzésem, illetve értelmezésem szerint hasonlóan beszélhetünk Heideggernél is. A tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség mély aszimmetriájába nyert bepillantás az értelmezést szükségképpen el kell vezesse *a nem-tulajdonképpeniség rehabilitációjához*.

Fentebb utaltam rá, hogy Heidegger számos helyen világossá teszi a két egzisztenciálé elemi összetartozását. Nem pusztán arról a belátásról van szó, hogy egyediség és általánosság, illetve *jó és rossz együttesen konstituálja az emberi létezést*. Az elemi összetartozás sokkal inkább annak feladatát hárítja ránk, hogy a nem-tulajdonképpeniségen *belül* leljük fel a tulajdonképpeniség nyomait. Heidegger maga teremti meg ennek a lehetőségét azáltal, hogy hangsúlyozza, a tulajdonképpeniség pusztán „modifikációja” a nem-tulajdonképpeniségnek. Ez a halál-elemzésben sem változik, sőt, ott válik a legvilágosabbá. A halál mint lehetőség-faktum ugyanúgy érinti az ittlétet, bárhogyan is létezzék. Az ittlét halálhoz-való-lét, legyen az tulajdonképpeni vagy sem. A kérdés itt nem a „mi”, hanem a „hogyan”, a halálhoz mint küszöbön-álló lehetőséghez való viszony minősége.

Mielőtt továbbhaladnék, még egy külső „modellre” hivatkozom, amely újra és talán tisztábban vethet fényt az előrefutásra mint a tulajdonképpeniség lehetőségére. Rilke költészetére, illetve bizonyos, a halált egyértelműen tematizáló költeményeire gondolok. Rilkenél létezik egy olyan tendencia, amely az életfilozófiák in-tenzionális halálfogásával rokonítható. Korai művei egyikében így fogalmaz:

„Saját haláluk zölden, méze-fosztva
gyümölcsként függ bennük, éretlenül.”¹⁰⁹

Ha mindezt a fentebb felvázolt filozófiai kontextusban értelmezzük, akkor elkerülhetetlen, hogy azt mondjuk: a halál itt mint kézhezálló-kéznéllevő¹¹⁰ jön szóba, amelyet ugyan a költő egy valódi poétikus, vagyis alkotó gesztussal az élet belsejébe helyez, ám amely kiszámítható, kontrollálható, illetve, ami az egzisztenciálanalitika megalapozó jellegű és értékmentes perspektívájából tekintve szintén problematikus, valamelyest patetikus hangsúlyokat is nyer. Lássuk azonban, hogyan finomodik ez a fajta „halálkultusz” az érett Rilke költészetében. A *Negyedik duinói elégia* a következő szavakkal végződik:

„De ez: a halált, az egészet,
s még az élet *előtt*, ilyen szelíden
tartalmazni, s gonosznak mégse lenni:
leírhatatlan.”¹¹¹

Először is figyelemreméltó, hogy a halálról itt az „egész” összefüggésében esik szó.¹¹² Világos ugyan, hogy Rilke szorosan kapcsolódik az ifjúkori művek szemléletéhez; ennek ellenére azt mondhatjuk, itt a halálról már kevésbé mint kéznéllevőről, sokkal inkább mint, a heideggeri törekvéseknek tökéletesen megfelelően, *lehetőségről* esik szó. A halál tartalmazása – adekvát megértése – itt már nem az ember adottságaként, hanem lehetőségként jelenik meg, amelyre a költő itt csak utalhat. Lényeges továbbá, hogy ez a lehetőség a költő perspektívájából tekintve (is) *leírhatatlan*; azon túl semmilyen pozitív jellemzéssel nem bír, hogy azt elhatárolja a gonoszságtól.

¹⁰⁹ Rilke, 44. (Nemes Nagy Ágnes fordítása)

¹¹⁰ A kettő közti határt – különösen az idézett sor esetében – meglehetősen nehéz volna megvonni.

¹¹¹ *Negyedik duinói elégia*. In Rilke, 254. Rónay György fordítása.

¹¹² Az eredeti szövegben: „Den Tod, den *ganzen* Tod [...] [Kiemelés tőlem – B.I.]

Hogyan merül itt fel a gonoszság, miért szükséges egyáltalán ez az elhatárolás? Az elhatárolásra azért van szükség, mert a halál tartalmazása nagyon is magában rejtheti a gonoszság veszélyét. A halál „tartalmazásának” lehetséges egy olyan szélsőséges felfogása is, mint a megtébolyodott Macbethé, aki számára egyetlen értelem és tudás létezik, amely pedig nem más, mint az emberi élet végessége és értelmetlensége. A gyilkossá vált Macbeth semmilyen késztetést nem érez többé, hogy visszaforduljon az élet régi, normális oldala felé. Macbeth ekkor már úgy véli, hogy „amíg van élet, jobb ölni”¹¹³ Rilke tehát igyekszik ettől a szélsőségtől elhatárolódni, és világossá tenni azt, amely Heidegger számára magától értetődő: ti., hogy a halál tartalmazása, megértése, illetve az ahhoz való előrefutás az önnön végességébe ütköző akaratból nem a – véges – létezéssel szembeni bosszúvágyat, hanem az ittlét számára a saját már mindig meglévő faktikus lehetőségekhez való *sajátabb* [eigentlich], más viszonyt vált ki.

Hogy mi volna ennek a sajátnak és másnak a pozitív meghatározása, arra vonatkozóan a *Lét és Időben* alig találunk utalást.¹¹⁴ Hazárdírozás volna e „más” végleges meghatározására vállalkozni, ám Heidegger maga mégsem hagy kétséget afelől, hogy pozitív hangoltságról van szó, itt ugyanis lényegében először esik szó az emberi szabadságról és örömről. Az öröm ebben az összefüggésben maga is rendkívül bizonytalan fogalom, ám az értékmentes elemzés keretei közt történő felbukkanása jelzi, hogy Heidegger számára ez a mozzanat a legkevésbé sem volt lényegtelen. Az pedig, hogy ezt az örömet ugyan megemlíti, ám tematizálatlanul hagyja, azt jelzi, hogy ennek kifejtésében éppen az elemzés önmaga számára támaszott követelményeiből adódóan nem tudott messzebb menni.

Térjünk vissza Rilke azon soraihoz, amelyek a leginkább kapcsolatba hozhatóak a heideggeri elemzéssel. A halálra vonatkozó,

¹¹³ Shakespeare, 1964 II. 581 (Szabó Lőrinc fordítása)

¹¹⁴ Heidegger egyetlen, hosszú, kurzivált bekezdésben vállalkozik az előrefutás pozitív meghatározására. Itt „az akarki illúziótól eloldott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadság”-ról esik szó. 452.

megítélésem szerint Rilkenél fellelhető legmélyebb reflexiót a *Nyolcadik duinói elégiában* olvashatjuk:

„Ki fordított meg így, hogy bármit is
teszünk, olyanok vagyunk, mint aki
épp útra kél? Ahogy az visszanéz
a végső dombról, ahonnét utólszor
föltáruul völgye még, s áll, tétovázik:
úgy élünk mi, örökös búcsuzásban.”¹¹⁵

Az idézett sorokat nem annyira önmagukban, illetve önmagukért, hanem inkább a már fentebb elmondottak fényében szeretném értelmezni. Heideggerrel kapcsolatban először is világosan adódik a párhuzam: az értetlen, válaszra sem váró kérdést – hogy lehetséges, hogy *így* létezünk? ki fordított bennünket így? – joggal tekinthetjük az egzisztenciálanalitika egyik központi motívuma előlegzésének. Az első két és fél sor az idézett strófaból tekinthető mindannak poétikai megfogalmazásaként is, amelyre Heidegger a „belevettség” pontos terminusát vezeti be. Az ittlét mindig egy *adott* „itt”-et létezik, és efelett nincsen hatalma, ez nem döntés, akarat, isteni gondviselés stb. kérdése. Ez az előzetes adottság az ittléthez mint olyanhoz lényegileg hozzátartozik.

Lássuk az idézett szakasz második részét, az egész versciklus – egyik – tetőpontját: a végső dombon tétovázva állunk és visszanézünk; nem szemléletes megfogalmazása ez annak, amelyre Heidegger az előrefutás leírásakor az absztrakt filozófiai terminológia miatt éppen csak utalhatott, anélkül, hogy annak valódi, szemléletesebb alakot kölcsönzött volna? A filozófusnak itt be kellett érnie azzal, hogy az előrefutás pozitív fenomenjét elhatárolja a nem-tulajdonképpen viszonyulás részletesen tárgyalt esetétől; ámde annak igazi, eleven leírását, hogy mit is jelent az ittlét számára a tulajdonképpeniség, sehol sem kapjuk meg.¹¹⁶ Tegyük

¹¹⁵ Ford. Rónay György. Ld. Rilke, 1983, 266.

¹¹⁶ Ez egyébként figyelemreméltó párhuzam Marx gondolkodásával, aki az ideális társadalmat általában nem *negatív*, hanem *privatív* fogalmakkal jellemzi; itt most

hozzá, hogy mindez nem a mű valamiféle hiánya, hanem a „formális megmutatásból” adódó sajátos követelmény.

Rilke idézett sorai, melyeket joggal állíthatunk szembe a korai művek fentebb jelzett „halálkultuszával”, a halált nem ruházzák fel kultikus jelentőséggel, és még kevésbé állítják, hogy annak értelme csak a „kevesek” számára volna hozzáférhető. Rilke egyértelműen fogalmazza meg, hogy a versben leírt élet alanya nem egy idealizált szubjektum, nem herosz, nem költő vagy gondolkodó, hanem általában véve *mi magunk vagyunk*. Mindannyian így létezőnk, a kognitív, illetve filozófiai eszmélés fokozataitól függetlenül mindannyiunkra érvényes, hogy folyamatosan a saját, meghatározott dombjaikon állunk és nosztalgizálva fordulunk a volt egyre mélyülő völgye felé. *Búcsúzásban* élünk.

A búcsú a végesség tudata; öneszmélés, amely lemond tárgyról – attól, amelytől búcsút vesz – ám amely lemondásban a tárgyhoz való viszony sosem látott jelentőséggel gazdagodik. Egy végtelen létezésben, amelyben végtelensége okán elvben minden lehetőség valóra válhatna, nem volna értelme sem a búcsúzásnak, sem a ragaszkodásnak, sem a „sajátnak” mint olyannak; általában véve semminek, amelyet az „emberi” tarkabarka fogalmához szoktunk kapcsolni.¹¹⁷ A végtelen élet nem élet, vagy legalábbis nem az, amelyet az ittlét, emberi életéből – „itt”-jéből – kiindulva életként gondol el. Az élet, amelyhez a „saját” egyáltalán értelemmel rendelkező predikátumként kapcsolható, egyedül a véges életet jelenti. Az ittlét léte véges, *bárhogyan is érti létét*; ezt a végességet

elegendő az „osztály nélküli” [klassenlos] terminusra utalni. Lényeges különbség azonban, hogy Heideggernél a valós létezés, ahogyan elsősorban és többnyire létezőnk, a mindennapiság az, ami privative – „nem-tulajdonképpen” – van meghatározva. Nem véletlen, hogy ez a konstelláció alapot adhatott olyan teológiai olvasatoknak, melyek szerint a tulajdonképpeniség a teremtést követő hipotetikus, ártatlan állapot, melyből azonban már-mindig-is kiestünk. A világra roskadva/bukva [verfallen] a vallásos megtérést [metanoia, Entschlossenheit] követően még van esély visszatérni oda, ahonnan származunk. Amennyire elvétí ez az értelmezés a heideggeri fundamentálonológia céljait, olyannyira nem szabad szó nélkül elmennünk amellett, hogy a mű számos részletében alapot szolgáltatott az ilyen értelmezések számára. Vö. Bartók 2006

¹¹⁷ Ez az alapvető jelentőségű gondolat az angolszász tradícióban is felbukkant. Vö. Bernard Williams, *The Macropoulos Case; Reflections on the Tedium of Immortality*. in. Williams 1973, 82-100.

azonban „fokozhatja”, ahogyan az előrefutásban a halál lehetősége mint lehetőség „növekedhet”.¹¹⁸ Ez a már eredendően adotthoz ad egy már mindig is jelenlévő, ámde önnön teljességében sosem tematizált jelentést. A végtelen élet nem ismer korlátokat; mindent önmagáénak tud, minden a sajátja. Ebből természetesen az is következik, hogyha minden az enyém, akkor semmi sem az enyém. Isten számára nem léteznek birtokviszonyok. Ha minden a sajátom, akkor semmi sem a sajátom. A „saját” erősebb fogalma megköveteli egy ellentétes fogalom, az „idegen” a „nem-saját” lehetőségét, amelyhez képest meghatározhatja és megértheti önmagát.

Ezt érti meg az előrefutás, illetve a búcsúzás.¹¹⁹ Heidegger itt természetesen nem beszél búcsúzásról; e szó az egzisztenciálanalitika számára túlságosan is egy kontingens érzelmre, affektusra utal, nem pedig az ittlétet létében meghatározó egzisztenciáléra. A búcsúzás [Abschied] rilkei felidézése ugyanakkor mindannak korrekciójául is szolgálhat, amelyet fentebb az ikebana kapcsán a halál adásáról, és ezzel összefüggésben a gyökerektől való elmetszésről [Abscheiden] idéztem fel.¹²⁰ Rilke sorai nem a pesszimizmus örökségét tükrözik; nem arról van szó, hogy a végesség itt bármit *megszüntetne*. Éppen ellenkezőleg, a végesség, illetve a végesség tudata az, amely számára a már bejárt út, a mélyben fekvő völgyek egyáltalán *feltárulhatnak*. Ez pedig éppen azzal a mélyebb elevenséggel – és a halandóság, illetve a végesség mélyebb megértésével, „növekedésével” – van összefüggésben, amelyre a virágmetszés kapcsán kitértem. A lényeges különbség azonban az, hogy amíg a virágmetszés esetében a virágnak a halált adják – és ez a tematika messze távolodik az egzisztenciálanalitikától –, addig Rilke soraiban a lét

¹¹⁸ 446.

¹¹⁹ Helting, Heidegger kései, a lakozásra vonatkozó gondolatai kapcsán szintén az elvást hangsúlyozza. A lakozás mindig egy tájék belakását jelenti, ennek megfelelően pedig „a halál mindenekelőtt elvást jelent ettől a tájéktól.” Vö. Helting, 2007

¹²⁰ Az etimológiai hasonlóság nyilvánvalóvá teszi, hogy a búcsú [Abschied] és az elmetszés [Abscheiden] esetében hasonlóról, lényegében ugyanarról van szó; egy adott dologgal szembeni meghatározott távolság felvételéről és e távolság belátásáról, bejárásról. A dolog csak ebben a távolságban [Ab] jut az őt megillető érvényességbe, csak ebből a messziből – mint Rilke költeményében a dombtetőről – látjuk azt abban a fényben, amelyben az önnön lényegét képes megmutatni.

egy olyan mozzanata kerül leírásra, amelyet külső adomány vagy saját választás nélkül *már mindig is létezőnk*. Az emberi létezésről általában van szó, nem pedig egy „magasabb szintű” vagy „valódi” létezésről.

Mindezt természetesen nem lehet minden további nélkül a *Lét és Idő* programjába projektálni. Az idézett sorok azonban kétségessé tehetik tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség éles szembeállítását. Mint fentebb utaltam rá, nem egyszerűen választható alternatívákról van szó, és még kevésbé arról, hogy bizonyos embereket ebbe vagy abba a csoportba utaljunk. A tulajdonképpeniség ugyanis elsősorban meghatározott viszonyulások, és nem pedig egész emberi életek pozitív jellemzése;¹²¹ ahogyan egy jó tett alapján nem mondhatjuk minden további nélkül a tett kivitelezőjéről, hogy egyúttal jó ember is volna, ugyanúgy a tulajdonképpeniséggel sem írhatnánk le egy adott emberi élet egészét mint olyat.

Rendkívül lényeges továbbá az is, hogy a két fogalom teljes szembeállítása mellett sosem tudnánk megmagyarázni, hogyan lehetséges a nem-tulajdonképpeniségből a tulajdonképpeniségbe „jutni”. Heidegger ennek lehetőségét igyekszik megteremteni a lelkiismeret analízisével. Ez azonban, mivel a lelkiismeret maga mindig hallgat, szükségképpen formális elemzés marad, és arra vonatkozóan semmilyen kritériumot nem találunk, hogy az ittlét – amely, legyen bármilyen mélyen is az akar ki uralmának foglya –, habár mindig is hallja a lelkiismeret hívását, *mikor és miért* lesz képes azt nem csupán hallani, hanem egyúttal arra *hallgatni* is, és saját élelehetőségeit felismerve Önmagához jutni.¹²² Ez

¹²¹ Arisztotelészre megy vissza a gondolat, hogy egy még élő embert nem lehet minden további nélkül boldognak nevezni, elvégre még bármikor történhet vele olyan tragédia, amely ezt a boldogságot, a tisztas élet gyümölcsét, semmivé tenné. Ha egyáltalán fent akarjuk tartani azt az igényt, hogy a heideggeri fogalom párral valós emberi viszonyulásokat és tetteket jellemzünk, akkor, úgy vélem, az arisztotelészi gondolatnak megfelelően le kell mondanunk róla, hogy egy adott személyt, élettörténetének megítélésére támaszkodva, valaha is „tulajdonképpeninek” bélyegezzünk.

¹²² Ez a nehézség felmerül akkor is, amikor Heidegger nem választásról, hanem – Kierkegaard után – a „választás választásáról” beszél. Nem olyasvalami azonban a választás választása, amelyet szintén választanunk kell? A nehézség nyilvánvaló: ha nincs a döntésnek, az eltökéltségnek egy reális alapja, végtelen regresszushoz jutunk. (Vö. 455.)

transzcendentálfilozófiai argumentáció, amely bizonyos értelemben hasonlít a kanti erkölcsanhoz; a kategorikus imperatívusz mint az ész faktuma ugyan megmagyarázza, hogy *miért kell* morálisan cselekednem, de hogy *ténylegesen miért cselekszem* morálisan, arról nem ad számot. Ez persze sem Kantnál, sem Heideggernél nem valamiféle mulasztás, hanem a dolog természetéből fakadó nehézség. Heideggernél azonban ezen túlmenően van egy másik probléma is, mégpedig a már sokat emlegetett körkörösség. Az lehet az érzésünk, már eleve tulajdonképpeninek kell lenni ahhoz, hogy ki akarjunk lépni a nem-tulajdonképpeniségből. Tehát már eleve feltételeznünk kell a szabadságot és szabadnak is kell lennünk ahhoz, hogy szabadok akarjunk lenni.

Ezek a megfontolások nyilvánvalóan aporetikusak. Ettől még a legkevésbé sem értelmetlenek. Heidegger maga nyitja meg az utat a tulajdonképpeniség másféle felfogása felé. Egy helyütt azt olvashatjuk, hogy nem abszolút, hanem *graduális* meghatározásokról van szó.¹²³ Ha van értelme – márpedig a vonatkozó szöveg hely szerint van – arról beszélni, hogy valaki „többé” vagy „kevésbé” tulajdonképpen vagy nem-tulajdonképpen,¹²⁴ akkor ebből az is következik, hogy a kettő szembeállítását nem foghatjuk fel egy „igen vagy nem” típusú merev dichotómiaként, vagy egy decizionista álláspont apológiájaként.¹²⁵

A fentebb elmondottak fényében két, egymással összefüggő tézist fogalmazhatunk meg. Először is, tulajdonképpeniség mint olyan, magában és magáért, *nincs*. Ezt az eddigi rekonstrukció aporetikus elemei

¹²³ *Minél* nem-tulajdonképpenibb a jelen, azaz *minél inkább* „önmagához” jön a megjelenítés, *annál inkább* menekül elzárkózón egy meghatározott lenni-tudástól [...]” 567 [kiemelés tőlem – B. I.] Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Heidegger maga nem aknázza ki ezt a lehetőséget.

¹²⁴ Ezt a lehetőséget támasztja alá melleleg az is, mikor Heidegger arról ír, hogy az előrefutásban a halál lehetősége „növekszik.” (446.) A halál mint lehetőség ezek szerint egy állandóan jelen lévő és állandóan változó intenzitású feszültség, nem pedig valami olyasmi, ami az ittlét számára vagy egyszerűen jelen van vagy pedig nincs.

¹²⁵ A graduális meghatározottság(ok)ból ugyanakkor egy másik szinten egy újabb probléma adódik; sosem tudhatjuk, hol ér véget az ontikus, és hol kezdődik az ontológikus tárgyalás. Fogalmilag ugyan szétválasztható az ontikus kimúlás és az ontológiai halál mint végesség, azonban, hogy az ittlét számára mindez a tapasztalatban hogyan különül el egymástól, arra nehéz volna választ adni.

támasztják alá. Mindez azonban mindent jelent, csak azt nem – mint Heidegger egyébként maga veti fel –, hogy az előrefutás, illetve ezzel összefüggésben a tulajdonképpeniségnek mint lehetőségnek pozitív jellemzése „fantasztikus vállalkozás” volna.¹²⁶ Az eddig felsorolt apóriák ugyanis világosan jelzik azt a – megítélésem szerint egyedül lehetséges – módot, ahogyan a tulajdonképpeniséget felfoghatjuk. Értelmezésem szerint *a tulajdonképpeniség nem más, mint megértett nem-tulajdonképpeniség.*¹²⁷

A következőkben ezt a megállapítást igyekszem tematikussá tenni, és belőle levonni a *Lét és Idő* egészére nézve is jelentős konklúziókat.

3. ADALÉKOK A HEIDEGGERI ELEMZÉS KRITIKÁJÁHOZ

3.1 Az idő szűkössége és a gonoszság

Arról, hogy a heideggeri elemzések a szövegszerűen sugallttól eltérő irányt is *vehetnek*, több minden is árulkodik. Az irodalmi példákra általában véve is keveset hivatkozó Heidegger úgy idézi Tolsztojt, mint mindannak irodalmi artikulációját, amelyről ő maga fogalmilag igyekszik számot adni. Azonban Tolsztoj elbeszélése nem ott végződik, ahol Heidegger szeretné, a végesség felismerésében és a mindennapi létezés élethazugságának időskori lelepleződésében. Heidegger egy szóval sem tesz említést arról, hogy Ivan Iljics története nem a halállal, hanem éppenséggel *a halál halálával* ér véget. „Hát a halál, hol van ő? Kereste régi, megszokott halálfélelmét, és nem lelte sehol. Hová lett? Miféle halál? Nem volt sehol a félelem, mert a halál sem volt sehol.”¹²⁸

¹²⁶ 443.

¹²⁷ Michel Haar ellenvetése szerint a tulajdonképpen/nem-tulajdonképpen distinkció fenomenológiailag megalapozatlan és megalapozhatatlan. Ezt a kritikát magam is jogosnak tartom, azonban ahogyan a fenti megfogalmazás sugallja, lehetségesnek gondolom a szóban forgó megkülönböztetés *hermeneutikai* legitimációját.

¹²⁸ Tolsztoj, 1965 II, 631.

Heidegger több helyütt világossá teszi, hogy a tulajdonképpeniség a nem-tulajdonképpeniség modifikációja; *az, amiből él.*¹²⁹ A kettő egymástól nem tárgyukban különbözik; az ittlét itt-je mindkettő számára adott, a kérdés az, hogyan viszonyul hozzá. Fehér M. István helyesen írja Kierkegaard-ra hivatkozva, hogy az eltökéltség, és ezzel összefüggésben az előrefutás nem egyszerűen kivezet a világból, hanem vissza is vezet annak bensejébe, amelyet azonban ekkor már a végesség új, valódibb fényében látunk és tapasztalunk.¹³⁰ Az előrefutás fogalma ennyiben félrevezető; ugyanis az előrefutással mindennel együtt jár, csak éppen helyváltoztatással nem.¹³¹ Az ember ott marad, ahol van. Ekkor mindaz, ami a halálhoz való nem-tulajdonképpeni viszonyként került leírásra, új értelmet kap. A továbbiakban ezt igyekszem kifejteni.

Az akárki menekül a saját halála elől, és e menekülés stratégiája tipikusan két mozzanatban foglalható össze. Először is a nem-tulajdonképpeni viszonyulásban az ittlét a „halált »valamikor későbbre« tolja ki”, és pedig az úgynevezett „általános belátásra» hivatkozva.”¹³² Másodszor pedig az akárki azt mondja: „a halál bizonyosan eljő, de egyelőre még nem. Ezzel a »de...«-vel az akárki elvitatja a haláltól a bizonyosságot.”¹³³

A két idézet ismételtén rámutat arra, milyen nehéz meghúzni a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni viszonyulás közti határvonalat. A halál mint küszöbön-álló esemény ugyanis a tulajdonképpeni létezés számára is „kitolódik”, igaz, semmi esetre sem az „általános belátásra”, a

¹²⁹ Ld. pl. „az ittlét 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” (552.) [Kiemelés tőlem – B. I.]

¹³⁰ Vö. Fehér M. 1987, 49. Vö. továbbá a már idézett mondatot: „az egzisztencia analitikája számára minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan ered, és amire visszacsap.” (136.)

¹³¹ Természetesen nem térbeli helyváltoztatásra gondolok, hanem arra, hogy az előrefutásban az ittlét faktikus létlehetőségei egyáltalán nem változnak; pontosan ugyanazok maradnak, amelyek addig is voltak, csak éppen értelmük valamiképpen gazdagodik a halál megértése által.

¹³² 441.

¹³³ 440.

mindennapi nyilvánosság véleményére támaszkodva, hanem éppen azon fentebb idézett dinamika alapján, mely a tulajdonképpeni létezés mintegy visszavezeti a világba, és egy olyan életet ad neki örökül, amely a halál megértésével gazdagodik. Az „előrefutás” értelme természetesen nem az öngyilkosság; szükség van egyfajta „visszafutásra” is, amely azonban ezúttal a legkevésbé sem az akárki menekülési tendenciáit jelenti. Látható tehát, hogy amiről az idézett mondatban szó van, az a tulajdonképpeniség számára is megjelenik, mint az a visszafutás, az élet idejének visszanyerése vagyis a fenti szövegrészben szereplő „de”.

Ezen az egyszerű szócskán áll vagy bukik minden. A tulajdonképpeni viszony is ugyanezt a „de” szót mondja, mikor megérti halálát. Éppúgy igényli ezt a szót, mint az akárki – habár más okból és más célból. A tulajdonképpeni létezés számára a „de” a legkevésbé sem vitatja el a haláltól a bizonyosságot, hanem ellenáll annak a kísértésnek, hogy a végesség megértésében és annak tudatában, magát annak átadva teljességgel lemondjon saját, véges idejéről vagy, a fentebb már idézett, Macbethtől származó sornak megfelelően rombolni kezdje környezetét éppúgy, mint saját magát. Ez a megértett végesség – amennyiben egyáltalán mint olyan a tulajdonképpeni ittlét számára valóban lehetséges – ugyanis sajátos ambiguitást hordoz; éppannyira megadja annak lehetőségét, hogy a múlandó idő eseményeit saját múlandóságukban értékkel bírónak lássuk, és ilyen értelemben valamit megtapasztaljunk az élet „öröméből”, mint amennyire azzal fenyeget, hogy a véges idő *mint valami teljességgel kontingens*, megsemmisüljön.

Mindennél szemléletesebben fejezi ki ezt a veszélyt Kafka egy rövid írása. *A szomszéd falu* c. elbeszélésben ezt olvassuk: „Nagyapám mondogatta mindig: - *az élet megdöbentően rövid*. Most, ahogyan visszaemlékezem, úgy *összezsugorodik*, hogy például alig értem, fiatal koromban hogyan szánhattam rá magam arra, hogy a szomszéd faluba lovagoljak, és ne féljek attól, hogy – eltekintve a szerencsétlen

véletlenektől – még a megszokottan, szerencsésen eltelő élet hossza sem lesz elegendő egy ilyen lovaglásra.”¹³⁴

Kafka történetében az élet összezsugorodása az öregkor perspektívájában válik tapasztalattá. Az öregségben így két egymásnak ellentmondó mozzanat látszik érvényesülni. Egyrészt a végigélt élet tudata, vagyis az érzés, hogy a születéstől a halálig tartó élet most „feszült ki” igazán és most éri el lehetséges végső kiterjedését és időbeli teljességét, másrészt pedig a történet szövegében felbukkanó összezsugorodás. A különös azonban az, hogy a zsugorodás nem csak a halálhoz való, még hátralévő időt érinti, ami az öregségben természetsszerűleg lerövidül és ilyen értelemben „összezsugorodik.” Ami összezsugorodik, az maga a már megélt élet, a múlt. A történet lényege az, hogy ez a zsugorodás retrospektíve is alakítja – torzítja – az időt. A végesség tudata itt éppenséggel nem méltóságot kölcsönöz az életnek, hanem azt teljességgel ellehetetleníti. Egyszeriben az is képtelenségnek tűnik, hogy az ember egyáltalán bármit megtett, amikor pedig az idő oly rövid ahhoz, hogy bármit is tegyünk.¹³⁵ Ezt a végesség gondolatában rejlő bénító erőnek nevezhetjük; a jelenség közelebbi megvilágítása érdekében még egy alapvető jelentőségű szöveghelyhez fordulok.

„Mert leszállott az ördög ti hozzátok, nagy haraggal teljes, úgymint *aki tudja, hogy kevés ideje van.*”¹³⁶ Ha értelmezni kívánjuk ezt a mondatot, és feltételezzük, hogy az rendelkezik egy belső logikával és értelemmel, akkor azt kell mondanunk, hogy a „nagy harag” [thymon megan] és a kevés idővel való rendelkezés [hoti oligon kairon echei] között belső összefüggés van. Hans Blumenberg az idézett bibliai szöveghely értelmezésében egészen odáig megy, hogy „az idő szűkössége

¹³⁴ Kafka, 198.

¹³⁵ Emil von Gebattel – aki egyébként Heidegger orvosa is volt –, ír le egy esetet, melyben a páciens „szakadatlanul csak arra tud gondolni, hogy az idő folyamatosan elmúlik.” Ezt, és az ebből adódó teljes életképtelenséget talán megkockáztathatjuk nem-talajdonképpen végességnek nevezni, ahol is a véges idő nemhogy nem válik sajátjává, hanem annak gyökeres ellentéte. Az idővel, mivel „csak” eltelik, semmit sem tudok „kezdeni”. Vö. Theunissen 1991, 218. skk.

¹³⁶ Jelenések 12,12 (Kiemelés tőlem – B.I.)

a gonoszság gyökere.”¹³⁷ A dolog természetesen aligha ilyen egyszerű, és egy ilyen erős kijelentés igazolásra szorul.¹³⁸ Az állítás azonban, ahogyan a heideggeri leírások is, „formálisan megmutatnak” valamit; nevezetesen éppen azt, amiről a fentebb idézett Macbeth szöveghely kapcsán már szó esett. A végesség tudata az életnek, mint annyi Heidegger-kommentátor kiemeli, méltóságot kölcsönözhet; itt azonban szükséges a feltételes mód hangsúlyozása, mivel, amennyiben ez a tudat eluralkodik az életen, úgy azt teljes megsemmisüléssel fenyegetheti. Ez éppenséggel olyan reális veszély, amelynek tárgyalására Heidegger egyáltalán nem tér ki. A szorongás a halál-fejezetben teljesen eloldódik annak hétköznapi, kellemetlen értelmétől, és problémamentesen a heroikus viszonyulás sajátja lesz. Ezt az egzisztenciálanalitikai gondolatmenet *rekonstrukciójához* nem feltétlenül kell hiánynak tartanunk, amennyiben általa a heideggeri elemzés koherens egészet alkot. Ugyanezen gondolatmenet *kritikai tárgyalásához* azonban elengedhetetlen, hogy megemlítsük, és mérlegre tegyük. Ugyanis egy reális, az emberi létezését érintő veszélyről van szó, amelyet az irodalmi példákon túl pszichiátriai kórtörténetek ezrei igazolnak.¹³⁹ Nem tekinthetjük véletlennek azt sem, hogy Rilke a fentebb már idézett sorokban külön kiemeli: „a halált még az életben tartalmazni, és gonosznak mégse lenni”. Mi másról árulkodna ez a „mégse”, mint arról, hogy a halál „tartalmazása” – illetve az ahhoz való előrefutás, a halál megértése – ezt a veszélyt egyébként nagyon is magában hordozza?

Ezt a veszélyt és a gonoszság lehetőségét – a bibliai hely kapcsán – következőképpen rekonstruálhatjuk. Az ördög – a gonosz – tudja, hogy kevés ideje van, és emiatt haragra gerjed, vagyis emiatt válik egyáltalán gonosszá. Miért? Azért, mert ebben az összefüggésben a „keves idő” az idő és a végesség egy meghatározott értelmezését jelenti. Az, hogy az

¹³⁷ Blumenberg 2001, 71

¹³⁸ Az persze igaz, hogy az ember végessége örök időktől fogva a rossz (a bűn és a tévedés) gyökerének számít, ezen végesség alatt azonban többnyire az emberi értelem, nem pedig az idő végességét értik.

¹³⁹ Ld. 151. lábjegyzet.

időből „kevés” van, azt jelenti, hogy „túl kevés” van, hogy nem elegendő mindahhoz, amit az ember tenni akar. Az idő, mivel kevés, úgy válik tapasztalattá, mint ami *akadályoz* a cselekvésben. Az időt ekkor úgy érzem, csak akkor jut eszembe, ha éppen „késésben vagyok”. Az idő ennek következtében *idegen hatalomként*, az étellel szembenálló erőként jelenik meg. Ez a hatalom nem más, mint a pusztítás hatalma, amely mindannak megsemmisülésével fenyeget, amit valaha tettünk és a jövőben még tenni fogunk. Minden, ami emberi, az elmúlás lomtárában köt ki. És éppen ez az a gondolat, amely Macbethet az örületbe kergeti – és Hamletet *megebénítja* a cselekvésben –, és az ördögöt azzá teszi, ami. Ha ugyanis az idő az étellel szembenálló, ellenséges hatalomként jelenik meg, akkor ebből mintegy magától következik, hogy az élet maga *szembeszegül* ezzel az erővel, erre azonban csak azokkal az eszközökkel képes, amelyekkel a múlandóságként értett idő őt magát is folyamatosan a múlt koporsóhidegébe taszítja, vagyis maga is pusztítással válaszol.¹⁴⁰

Az elmondottakkal kapcsolatban természetesen lehetségesek ellenvetések, ám a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni viszonyulás közti határvonal kellően bizonytalan ahhoz, hogy a gonoszság lehetőségére vonatkozó kérdések is élesebben vetődjenek fel. Hogyan biztosítja tehát Heidegger, hogy a halál gondolata, pontosabban a halál mint lehetőség megértése elkerülje az „idő uralmától való szenvedést” és az abból – akár esetlegesen, akár szükségszerűen – adódó gonoszságot? Ez az a kérdés, amely az egzisztenciálanalitika saját keretein belül megoldatlan marad.¹⁴¹

¹⁴⁰ Theunissen könyvének alapgondolata éppen az, hogy a filozófia a kezdetektől, vagyis Parmenidész „örök” létezőjétől fogva, „az időtől való szenvedés leküzdésének” szellemében fogant. Ez a gondolat megítélésem szerint rendkívül érdekes és gyümölcsöző filozófiatörténeti vizsgálódások előtt nyitja meg az utat; ennek ellenére azonban csak a dolog egyik oldalát érinti, amikor eleve elvitatja a megértett végességnek mint *valami eleve értelmese*nek, és ennyiben mint örömtelinek a lehetőségét.

¹⁴¹ És, lehetne mellette érvelni, fel sem merül. Ennyiben a fenti megfogalmazások a bevezetésben megfogalmazottaknak megfelelően a heideggeri gondolatmenet *kritikai mérlegelése* alá esnek.

3.2 A *Lét és Idő* mint fragmentum

A *Lét és Idő* „kudarca” – melyről csak idézőjelben beszélhetünk – és töredékes jellege, illetve az egzisztenciálanalitika lezáratlansága végső soron abból adódik, hogy *az ittlét önmegértése, vagyis a létmegértés nem világítható át teljességgel.*¹⁴² Fehér M. István ezt meggyőzően írja le a heideggeri bünfogalom értelmezése kapcsán. A bűnelemzés az emberben rejlő semmit, semmisséget [Nichtigkeit] igyekszik megvilágítani; a semmi ezen jelenléte az, amely eleve lehetetlenné teszi az önmaga teljes átlátását. Ez nem az a negativitás, amely – ahogyan a hegeli dialektikában – újra és újra képes meghaladni önmagát, hanem egy olyan negativitás, olyan semmi, amely magához a léthez tartozik; nincs lét semmi nélkül, és nincs létkérdés anélkül a sötét homály nélkül, amelybe a semmi utalja a kérdést. Mit tehet a gondolkodás a homály elosztásának érdekében, hogyan gondolhatja el azt, ami az elgondolható határán, vagy éppenséggel azon is túl van? Mi a helyzet a semmi sötétjével? Heidegger *A fenomenológia alapproblémáiban* már egyértelműen fogalmaz: „Nem vagyunk kellőképpen felkészülve arra, hogy ebbe a sötétségbe hatoljunk.”¹⁴³

Mi a pozitív hozadéka mindezen apóriáknak? Nem más, mint az a belátás, hogyha az ember minden tekintetben véges lény, akkor *ennek a végességnek a megértése is szükségképpen véges kell, hogy legyen.* A halálhoz való előrefutás heroikus felhangoktól sem mentes koncepciója így, a közvetlenül utána következő bűn-fejezet felől tekintve, abból a szempontból problematikusnak bizonyul, hogy *itt Heidegger nem zárja ki a halál totális megértésének lehetőségét.*¹⁴⁴ Úgy tűnik, az eltökélt

¹⁴² Vö. Fehér M. 1987, és utal rá Schwendtner Tibor is (in Schwendtner 2001, 90).

¹⁴³ Idézi Fehér M. 1987, 48.

¹⁴⁴ Csejtei is hasonló kritikát fogalmaz meg, mikor kifejti, hogy Heidegger *nílracionalizálja* a halált. Vö. Csejtei 2001. Jegyezzük meg továbbá, hogy Heidegger egy helyen éppen arról beszél, hogy a múlandóság foszt meg bennünket a múlandóság megtapasztalásától. „Az ittlétben oly mélyre ás le a múlandóság, hogy a legsajátabb és legmélyebb végesség megtagadatik szabadságunktól.” *Mi a metafizika?*, in, Heidegger 2003, 117. Vö. ehhez Hubert L. Dreyfus előszavát, in Carol 2005, xiv

előrefutásban lehetővé válik a halál – és ezzel összefüggésben a saját, faktikus életheletőségek – *teljes* megragadása. Ez azonban komoly problémákat vet fel.

Szabadság és szükségszerűség ősrégi dichotómiáját a heideggeri mű egy új fogalmi készlettel és új szempontok szerint igyekszik tematizálni. Mindez azonban nem változtat azon, hogy ez a dichotómia nagyon is jelen van a műben; az ittlét két alapmeghatározottsága egyrészt a belevetettség, [Geworfenheit] másrészt a kivetülés [Entwurf]. E fogalmak közös talajból kisarjadó ellentétességét már a bennük közösen meglévő „vetés” [werfen, Wurf] szó ellentétes értelmű használata is jelzi. A *Lét és Idő* halálfejezetének – illetve a tulajdonképpeniség koncepciójának – nehézsége abban áll, hogy *ott a belevetettségnek a mű egészére kiterjedő hangsúlyozása teljesen eltűnik*. A halálhoz való viszony az elemzés szerint itt teljes egészében az emberi szabadság dolga, az ittlét számára olyasmi, amely fölött, ha már egyszer hallgatni kezdett a lelkiismeret hangjára mely az Önmagaságra hív fel, teljességgel kontrollt szerezhet.

De miért és mi módon? Hogyan alapozza meg ezt Heidegger? Úgy, hogy a halált mint végső lehetőséget *teljességgel kiszakítja* a világ összefüggéséből. A halál mint lehetőség abban különbözik a többi lehetőségtől, hogy, mint azt Heidegger maga is leírja, semmi megvalósítanivalót nem ad. Így azonban nem világos, hogy a világból mintegy „elindulva”, hogyan „juthatunk” egyáltalán el hozzá. Amíg a könyv egész első fele arról szól, hogy az ittlétet mint világban-benneletet tematizálja, addig ez a szempont a halálfejezetben, az előrefutás leírásakor túlságosan is háttérbe szorul. Az ittlét ebben az elemzésben a halállal mint lehetőséggel nem egy faktikus világban találkozik, hanem valami szó szerint értett u-tópikus, hely-nélküli helyen, ahova az előrefutásban mintegy elérkeznek. De hova futunk ilyenkor előre? Miért nem ad Heidegger pozitív választ arra a kérdésre, hogy hol „tartózkodunk” ebben az előrefutásban? Értelmezésem szerint éppen azért, mivel erre nincs válasz, mert ilyenkor *sehol sem tartózkod(hat)unk*. Így az lehet a benyomásunk, hogy a tulajdonképpeniség, a halálhoz való

eltökélt előrefutás heroikus ideál marad, amelyre utalni igen, amelyet megvalósítani azonban nem lehetséges. A halál totális megértése amely a heroizmusban mintha lehetséges volna, a faktikusan létező ittlét számára elérhetetlen marad. Akkor azonban hogyan merül föl egyáltalán az elemzés keretei között?

Heidegger Husserl-t többek közt azzal vádolja, hogy filozófiájába mégis betört az idealizmus. A totalizáció – ahol is a halál abszolút megértése volna az egyetlen és totális perspektíva – rejtett gondolatával azonban Heideggerre is az idealizmus árnyéka vetül. A halálhoz való előrefutás ráadásul sok tekintetben éppen az akárki azon stratégiájára emlékeztet, melynek során az igyekszik valamiképpen kitérni a halál, vagyis a végesség elől. Az előrefutás ugyanis az elemzés szerint végső soron nem mást tesz, minthogy *legyőzi* a halált, és ennyiben a halandóságot. Vagyis legyőzi annyiban, amennyiben az akárki elfojtását feloldva szembenéz vele és saját léteként affirmálja. Ez a sokat felemlített heroizmus filozófiai értelme, és éppen ez az, amelynek köszönhetően az elemzés valamelyest feje tetejére fordul. Ez a „legyőzés” ugyanis lényegileg nem különbözik az akárki által gyakorolt „kitéréstől”, amennyiben nem képes a halált annak venni, ami, és az időt lényegében mégiscsak uralni és manipulálni igyekszik, szemben az akárkivel, aki úgy mond „belevész” a világ ügyes-bajos dolgaiba. Nem éppen az eltökélt és tulajdonképpen ittlét az, aki szemben az akárki magatehetetlen és létfeladott tevé-vevésével szemben a lét és egyúttal a saját halál abszolút urává válik? És egyáltalán, kérdezhetnénk, nem kell-e túl nagy árat fizetni ezért az uralomért?

A *Lét és Idő* keretei között ez a probléma, ahogyan a megalapozási viszonyok is, tisztázatlanok és megoldatlanok maradnak. A megalapozás feszültségeire már dolgozatom kezdetén is utaltam. Tekintsük át röviden ismét, miben áll a szóban forgó nehézség. A létkérdéshez az időelemzésnek kell elvezetni, az idő megértéséhez a végesség- és halálértelmezésnek, a halálértelmezést pedig a tulajdonképpeniségnek kell garantálnia. A tulajdonképpeniség lehetőségét pedig a bűn és az arra felhívó lelkiismeret teremti meg. Arról

azonban, hogy konkretizálva mit is jelentene a lelkiismeret hangjának meghallása, hogy itt egyáltalán hogyan értsük a hallást, már nem esik szó. A mű egész koncepciója a szó szoros értelmében véve a csendre, a lelkiismeret hangjának csendjére alapozódik. Hogyan mutatható fel ez a csend fenomenálisan? A fenomenológia itt falba ütközik; azonban, mint Fehér M. helyesen jegyzi meg, itt nem arról van szó, hogy hiányzik az eredmény, hanem hogy a filozófiai elemzés eredménye magának a hiánynak a felmutatásában áll.¹⁴⁵ Egyszeriben kiderül, hogy a metafizika létfeledettsége nem esetleges mulasztás, hanem az ittlét létszerkezetéből adódó szükségszerű balsors.¹⁴⁶

Igen ám, de éppen ez az a tanulság, mely felől tekintve a halálemzés egy alapvető tévedés, nevezetesen a teljes érthetőség és átláthatóság illúziójának foglya marad. A halál lehetőség-jellegének hangsúlyozása Heideggert végül is nem menti meg attól, hogy amíg a halálfenomén újraértelmezésében azt a célt tűzte ki maga elé, hogy döntően járuljon hozzá a metafizika meghaladásához,¹⁴⁷ addig az egész elemzés végső soron a totális tematizáció „transzcendentális látszatának” metafizikai foglya marad.¹⁴⁸ Márpedig a cél éppen e metafizika, és ezzel együtt ezen meghatározott metafizikai igény meghaladása. A totális tematizáció egy illúzió, amely éppenséggel *nem* az emberi létezés sajátosságainak kifejeződése, hanem egy téves absztrakcióé. A metafizikai gondolkodást éppen az tünteti ki, hogy benne az egész „nem csak teljesszámú, hanem hasonlószerű is, és mint ilyen *rendelkezésre áll és ennek megfelelően valamiféle tételezett.*”¹⁴⁹ [Kiemelés tőlem – B. I.]

Ez a transzcendentális ideál ugyan az ittlét meghatározásának csupán egyik felét teszi ki; ez azonban egy újabb problémát, nevezetesen egyfajta hasadást eredményez az ittlétben. Az ittlét ugyanis egyfelől

¹⁴⁵ Fehér M. 1987, 34.

¹⁴⁶ A heideggeri „fordulat” ezek szerint valami olyasmi, ami már magából a *Lét és Idő*ből világosan kiolvasható.

¹⁴⁷ Vö. András 1994, 105.

¹⁴⁸ Ezt a lehetőséget, ha csekélyebb kritikai éllel, de Gadamer is megfogalmazza. Vö. Gadamer 1987, 232

¹⁴⁹ Vö. Heidegger 2006, 242

faktikusan, belevetett módon egzisztál, mint kontingens létező. Másfelől viszont az ittlét éppen azáltal, hogy nem pusztán az egzisztencia alapja, hanem egyszersmind az alap léte is, nem más, mint a lehetőségek összességének – totalitásának – egyfajta hordozója. Ez a kettősség a mű egész koncepcióját is veszélyezteti, ugyanis mindazok a belátások, amelyeket a fakticitás elemzése hozott magával, az ittlét ezen lehetőség-totalitásként való felfogásának fényében – és éppen a halálelemzés során – elhomályosulnak és marginalizálódnak. A kettősségből adódik egy további mozzanat is, nevezetesen az, hogy az ittlét a lelkiismeret hívásának köszönhetően önmaga elmulasztásának folyamatos szorongásában él. Damoklész kardja itt, mint azt láttuk, nem egy idegen hatalom, hanem az ittlét saját maga. Ez ittlét tehát alapvetően szorong; mindenesetre nem az az elsődleges feladatunk, hogy ezt a megállapítást *megítéljük*, hanem, hogy *megértsük*. Meglátásom szerint az ittlét végességéből adódó ezen szorongásban rejlik az elemzés *etikai vetülete*; ha ugyanis az ittlét létszerkezetéből még nem is olvashatja ki, hogy mit kell tennie, azonban magából ebből a létszerkezetből adódik, hogy ez mint kérdés egyáltalán felmerülhet, és, ha el is fojtja önmagában, de *fel is merül* a számára. Az ittlét belső hasadása tehát egyfelől jó alapot szolgáltat az alapvető morálfilozófiai kérdések újramegfogalmazása számára, ugyanakkor mindennek az az ára, hogy Heidegger fél lábbal még mindig a régi metafizika talaján áll. Az ittlét lehetőség-totalitásként ugyanis *hordozónak*, vagyis szó szerint szub-jektumnak bizonyul.

A transzcendentális ideál egyfajta kritikáját maga Heidegger is megfogalmazza a Leibniz-előadásokban. Ott arról esik szó, hogy az isteni tudás, a scientia dei képzete, mely szerint Isten mindent egyszerre lát – „Deus [...] omnia videt in uno [...]. Unde simul, et non successive omnia videt.”¹⁵⁰ –, az újkori filozófia megismerésszményét is döntően befolyásolta.¹⁵¹ E tekintetben a lényegi változást természetesen Kant jelenti, akinek kopernikuszi fordulatóban Heidegger maga nem

¹⁵⁰ Summa Theologica, p. I, qu. 14, art 7.

¹⁵¹ Heidegger 1978, 54. „A scientia dei felé történő tájékozódás filozófiai értelme abban áll, hogy egy abszolút megismerés konstrukciójának alapjaként szolgál [...]”

elsősorban az emberi *megismerés*, hanem egyáltalán az emberi *létezés* végességének felfedezését és tematizálását üdvözli. Heidegger ugyanakkor ellentmond saját alapvető belátásainak, amikor a halálértelmezésben nem zárja ki annak a lehetőségét – sőt, feltehetően éppen ez volna az előrefutás pozitív értelme – hogy a halál lehetősége mintegy „abszolút” méreteket öltjön. Az elemzés nem jut el az igazi végesség megértéséhez, mert a végességben így mégis megőrződik valami a végtelenből. A tulajdonképpeni ittlét az előrefutásban végső soron úrrá lesz a halálon, szorongása bátorság, megértett halandósága pedig egyfajta időtlen, mozdulatlan „tartózkodás”¹⁵². Nem véletlen, hogy Heidegger a tulajdonképpeni jelent „pillanatnak” nevezi.¹⁵³ Ám ebben a tulajdonképpeni jelenben, a pillanatban mi más tükröződne, mint az örökkévalóság eszménye? Ha nem is az örökkévalóság antik fogalmáról, a nunc stans-ról mint álló mostról van szó, hanem a kairoszról – amelynek gondolatát Heidegger feltehetően Kierkegaard-tól vette át –, a „dolognak megfelelő időről”, akkor is azt mondhatjuk, hogy Heidegger itt egy olyan „pillanatot” ír le, amelyben megőrződik valami az örökkévalóságból.

Azt, hogy a halálelemzés visszaesést jelent egy olyan szintre, amelyet az egzisztenciálanalitika, és ezzel együtt a fenomenológia illetve a hermeneutika felől dogmatikusnak nevezhetünk, egy másik, a transzcendentális ideáltól független szempontból is meg lehet világítani. Klaus Held Heideggerről szóló, alapvető írásában a voluntarizmust nevezi az egész újkori filozófiát meghatározó gondolati alakzatnak. A voluntarista örökség Husserlnél is tettenérhető, ahol is a fenomenológiai beállítódásváltás akarati elhatározás kérdése, amelyet magán a filozófián belül, filozófiai eszközökkel már nem lehet megalapozni.¹⁵⁴ Held maga nevezett tanulmányában ugyan nem követi nyomon azt, mennyiben vetődik a voluntarizmus árnyéka egyúttal a heideggeri filozófiára is, ám ez az „előrefutás” kapcsán mégis kézenfekvő volna. Ennek fényében azt

¹⁵² Vö. 443.

¹⁵³ 554. skk.

¹⁵⁴ Held 2001, 51.

mondhatjuk, hogy a heideggeri elemzés lényegében sem nem fenomenológiai, sem nem hermeneutikai, amennyiben nem vet számot a halál lehetséges értelmének horizontalitásával, *mivel itt a halálhoz való viszony minden más viszonytól függetlenül és azoktól elkülönítve merül fel.*¹⁵⁵ Ez azonban alapjaiban rengeti meg az ittlét mint világban-való-lét holizmusát, ezzel együtt pedig a könyv egész koncepcióját és annak koherenciáját. Mert ha azt el is fogadjuk, hogy a halál a fenomenális tényálláshoz tartozik, és alapvetően határozza meg a világban-való-létet, ez a kijelentés szükségképpen formális marad, elvégre a halál megértését a világon belül maradván nem lehet „aprópénzre váltani”. Senki sem tud számot adni arról, hogy a halál megértése az ittlét egy konkrét, világi viszonyulását miben és hogyan befolyásolja. Ebből adódik, hogy a tulajdonképpeniség leírása szükségképp formális marad; ha azonban nincsen világos határ a tulajdonképpeniség és a nem-tulajdonképpeniség között, akkor kétségessé válik, hogy ez a szembeállítás képes-e a műben hozzárendelt funkció – az ittlét „egész-létének” felmutatása – ellátására.

Ezen az sem segít, ha felismerjük, hogy valójában itt – vagyis a halálfejezetben és az azzal mélyen összefüggő tulajdonképpeniség-lelkiismeret-bűn problematikában – nem másról van szó, mint az emberi autonómia megmentésének kísérletéről, amely azonban a mű keretein belül konceptuális okokból kudarcra van ítélve. Úgy tűnik, az előrefutásban teljes autonómiára van szükség ahhoz, hogy megértsük a végességet, ez a végesség azonban, akár megértjük, akár nem, eleve megkérdőjelezi az ilyesfajta autonómia, vagyis önmagamnak, illetve a halálnak mint számomra adódó lehetőségnek a teljes átlátását, és általában véve bármiféle teljes intelligibilitás lehetőségét. A heideggeri „fordulat” – akár el-fordulást jelent az addigi gondolkodástól, akár annak radikalizálását¹⁵⁶ –, elsősorban éppen az autonómia-probléma újfajta

¹⁵⁵ Véleményem szerint éppen ez a mélyebb oka annak, hogy a halált hermeneutikailag nem lehet értelmesen tárgyalni az interszubbektivitás figyelembe vétele nélkül.

¹⁵⁶ Erről természetesen megoszlanak a vélemények. A témáról jó összefoglalást ad Thomá 2003, 134-140. Véleményem szerint azonban egyértelmű, hogy az életmű egésze koherens egészet alkot, és mindenfajta „fordulat”, bármennyi is legyen belőle, az azt megelőző belátásokra támaszkodva történik meg.

megközelítésében áll; mivel apóriákhoz vezet, ha a létfelejtés az ittlét dolga, ezért Heidegger ezt a felejtést legkésőbb a *Vom Wesen der Wahrheit* c. tanulmánytól kezdve magához a léthez köti.¹⁵⁷ Ez a hangsúlyváltás azonban már a *Lét és Idő*n belül is tettenérhető. A mű bevezető szakaszában a metafizika létfeledettsége még inkább egyfajta orvosolható mulasztásnak tűnik, mely orvoslásra maga a könyv vállalkozik. Az utolsó oldalakon azonban már nem az a kérdés, hogy *mi a probléma* az antik ontológia dologfogalmaival és egyáltalán az eldologiasulással, hanem az, hogy egyáltalán *miből származik* az eldologiasulás jelensége.¹⁵⁸ Az a típusú eredetkutatás, amelyre ez a kérdés utal, már előrevetíti az egzisztenciálanalitikai perspektíván bizonyos tekintetben továbblépő léttörténeti megközelítést.

Meglátásom szerint tehát a *Lét és Idő* legfőbb elemzései mind a halálfejezet előtt, mind azután, éppen e fejezet „eredményét” ássák alá. A halál és a végesség természetesen valóban alapvető az emberi lét szempontjából – ebben igaza van Heideggernek –, ennek pozitív kifejtését azonban nem lett volna szabad kizárólag a heroikus ideálra alapozni. A könyv minden erőfeszítése sem elegendő ahhoz, hogy megalapozza az előrefutás lehetőségét, másrészt azonban, és ez még fontosabb, kétségessé válik az is, hogy egyáltalán az előrefutás jelentené-e az életidő végességéhez való adekvát és igazi viszonyt. Ám talán itt is lehetséges egy olyan olvasat, amely nem azt hangsúlyozza, hogy az elemzés kudarcot vallott, hanem éppenséggel ezt a kudarcot az elemzés pozitív teljesítményeként emeli ki. Az elmondottak után a legkevésbé sem az a következtetésem, hogy a halál analitikája teljes egészében elhibázott volna. Éppen ellenkezőleg, az elemzés mindenre kitér, ami itt fenomenológiailag-hermeneutikailag egyáltalán lényeges lehet, azonban a fentebb elemzett konceptuális okoknál fogva a döntő lépést – az előrefutást – megítélésem szerint egyrészt nem alapozza meg

¹⁵⁷ Vö. Heidegger 2003, 173-194. (Ld. továbbá erről Pöggeler 1983, 96-99.) A szövegre mint ami „bepillantást nyújt a *Lét és idő*t követő gondolati fordulatba”, Heidegger maga is utal a *Humanizmus-levél*ben. Heidegger, 2003, 305.

¹⁵⁸ Vö. „Csakhogy mit jelent az eldologiasulás? Miből származik?” 689.

kellőképpen, másrészt annak pozitív értelmét sem képes világossá tenni, és ezért nem ismeri fel, hogy az előrefutás koncepciója visszaesést jelent egy olyan idealista, szubjektumfilozófiai szintre, ahol az én akarata számára nem létezik akadály, és amely éppen azzal nem képes számot vetni, amellyel a leginkább szeretne: *a léttel mint véges idővel*.

Heidegger azonban a halál-elemzés során, mint fentebb elemeztem, nem számol kellőképpen a veszéllyel, hogy éppen az előrefutással „rántja össze” azt a nyitottságot, melyet „létként” igyekszik tematizálni, hogy az végül az előrefutás totalizációjában kifejezetten szűkösséggé válik. Az elemzés, illetve a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét leírása konceptuális okokból majdnem teljességgel formális marad; így viszont nincs válasz arra a kérdésre, hogy egyáltalán mi az előrefutás értelme, és egyáltalán, miért éppen a halálhoz kell előrefutni, miért nem pl. a felebaráthoz. Heidegger ugyan válaszol erre a kérdésre, amikor a halálfenomént végső lehetőségként tematizálja. Ez a tematizáció azonban teljességgel az ontológiai szinten zajlik. Megítélésem szerint ez képezi a mű azon kritikus pontját, ahol az ontológiai tárgyalás teljesen eltekint az ontikustól. Heidegger itt a lelkiismeret csendjén kívül semmivel sem képes igazolni,¹⁵⁹ hogy a tulajdonképpeniség ontológiai megragadása az ontikusban gyökerezne, hogy az előrefutásnak adható-e bármilyen szemléletileg is felfogható értelme, amely a saját élet szempontjából is kívánatosnak tünne fel. Adorno helyesen állapítja meg, hogy Heidegger a halál „bizonyosságát kvalitatíve az összes többi fenomén fölé rendeli”.¹⁶⁰

Értelmezésem szerint a *Lét és idő* legnagyobb, korszakos eredménye, a létnek az idővel való összekapcsolása és a végesség gondolata éppenhogy *nem* indokol semmiféle előrefutást. Az előrefutás egy olyan hermeneutikai kört követel meg, amelynek egyrészt nincs

¹⁵⁹ A lelkiismeret elemzése ugyan izgalmas abból a szempontból, hogy a fenomént igyekszik leválasztani a hagyományos morálfilozófiai és teológiai olvasatokról. Azonban az, hogy a lelkiismeret csend, vagyis olyan szó, mely nem hangzik el, véleményem szerint költőileg szép, ám fenomenológiailag üres leírás.

¹⁶⁰ Adorno 1970, 517.

ajtaja, másrészt ha lenne is, nem derül ki, azon miért kellene belépünk. Heidegger, mint fentebb elemeztem, azzal, hogy az ittlétet saját összlehetőségei hordozójának tekinti, bizonyos tekintetben a transzcendentális ideál foglya. Ez még a halálelemzésre is ráveti árnyékát; az előrefutást ugyanis az indokolja, hogy a megértett halál az előttem megnyíló lehetőségek összességét értelmessé, és azok valódi súlyát a saját végességéből kiindulva megtapasztalhatóvá tegye. Ha azonban lemondanánk ezen lehetőség-egész tételezéséről – amelynek legsúlyosabb hátulütője, hogy éppen a *lehetőség* mélyebb értelmét gyengíti –, akkor többé nem volna indokolt amellet érvelni, hogy *egyetlen elvből* – a halálból – kiindulva ragadjuk meg mindazt, ami az utunkba kerül. Hogy itt a totalitást megalapozó *egyetlen elvről* van szó, az bizonyos tekintetben a német idealizmus heideggeri örökségének is tekinthető.

Ez természetesen nem az egyetlen legitim értelmezés, és ezek a sorok még ezen az értelmezésen belül sem jelentheti az utolsó szót. Megítélésem szerint ugyanis mind a korai, mind a kései Heideggernél találunk támpontokat ahhoz, hogy a *Lét és Időben* kifejtettekhez közel maradva, ám a könyvbéli elemzésekkel szemben azoknál filozófiailag is megalapozottabb és jobban védhető viszonyt gondoljunk el a végességhez. Heidegger maga mondja, hogyha egyszer megírná teológiáját, abban a „lét” szó nem fordulna elő, ugyanis a hitnek nincs szüksége a lét gondolatára.¹⁶¹ Úgy látom azonban, hogy nem csak a hitnek, hanem a mindennapiságnak sincs szüksége a lét gondolatára; pontosabban arra, hogy a lét eszméjére mint valami egységesre kérdezzen.¹⁶² Ez a filozófia igénye, mégpedig egy olyan filozófiáé, amely nem retten vissza attól, hogy uralkodjon az élet fölött, és amely, mielőtt még az embert a lét pásztorává kívánná tenni, titkon még mindig az

¹⁶¹ Idézi Marion 1991, 3

¹⁶² Dorothea Frede így fogalmaz: „Végső soron nincs ellentmondás a különböző létmódok és az azoknak megfelelő megértések között. A kéznéllevőség, kézhezállóság, együttlét és önmagalét ugyan ontológiailag szétválaszthatóak, azonban ontikusan, vagyis az életgyakorlatban teljességgel összeegyeztethetők egymással.” In Thomä 2003, 86.

idealizmus azon meghaladni szándékozott örökségéhez kapcsolódik, mely szerint a gondolkodás határozza meg a létet. Kérdés, hogy egy ilyen filozófia vállalható-e, illetve hogy megfelel a filozófiai gondolkodás kezdeti, görög eszméjének. Heidegger mellett szól persze ebből a nézőpontból, hogy később maga is kétkedéssel tekintett a *Lét és Idő*re. „A *Lét és Idő*n keresztül vezető utat ugyan be kellett járni, ettől még azonban zsákutca [Holzweg] marad.”¹⁶³

A későbbiekben, az ún. „fordulat” éveit követően Heidegger mindinkább új koncepcionális és fogalmi keret kialakításán fáradozik, amelyben a létkérdés újból – és máshogyan – válik tematikussá. Arról, hogy ez mennyiben sikerül neki, itt a továbbiakban nem dönthetünk. Az azonban jól játszik, hogy habár a *Lét és Idő* valóban és kétségtelenül korszakos mű, és az *emberi élet* újfajta leírásával óriási újítást hozott a filozófiába, a benne lévő *rejtett* totalitás-igény nem lehet a végső szava egy olyan gondolkodásnak, amely magát állandó kérdésnek fogja fel. Az ilyesfajta kérdés nem álmodja tovább a metafizika álmait, és nem gondolja uralhatónak a létet, elgondolhatónak azt, ami – mivel kimeríthetetlen – valójában elgondolhatatlan. Egy ilyen gondolkodás nyitva áll nem csak az esetleges válaszok, hanem az újabb kérdések iránt, nem csak a belátható jövő – vagyis a halál –, hanem egy olyan jövő iránt is, amely túl van minden elérhetőn és minden jövődőlésen.

¹⁶³ Kiadatlan kézirat, idézi Theodore Kisiel. In Rentsch 2001, 276.

BIBLIOGRÁFIA

Heidegger művei

Heidegger, Martin 1978: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26, Klostermann

Heidegger, Martin 1989: *Lét és Idő*. Gondolat, Budapest.

Heidegger, Martin 1994: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. T-Twins kiadó – Pompeji. Budapest – Szeged

Heidegger, Martin 1994b: *Einblick in das, was ist*. In *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Klostermann

Heidegger, Martin 1995: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60,

Klostermann
Heidegger, Martin 2001: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen. (18. kiadás)

Heidegger, Martin 2002: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam, Stuttgart

Heidegger, Martin 2003: *Útjelzők*. Osiris, Budapest

Heidegger, Martin 2006: *Rejtektutak*. Osiris, Budapest

Egyéb irodalom

Adorno, Theodor W. 1970: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main

Adorno, Theodor W. 1951: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Lebens*. Frankfurt am Main

Ancsel, Éva 1995: *Az élet mint ismeretlen történet*. Atlantisz, Budapest

András Sándor 1994: *Heidegger és a szent*. Osiris-Századvég, Budapest

Arisztotelész 1987: *Nikomakhoszi Etika*. Európa, Budapest

Blumenberg, Hans 2001: *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

- Csejtey, Dezső 2002: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19-20. Századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban.* Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest
- Demske, James M. 1963: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger.* Verlag Karl Alber, Freiburg-München
- Derrida, Jacques 1995: *A szellemről.* Osiris-Századvég, Budapest
- Descartes, René 1994: *Elmélkedések az első filozófiáról.* Budapest, Atlantisz
- Dilthey, Wilhelm 2007: *A filozófia lényege.* Attraktor, Máriabesnyő
- Fehér, M. István 1992: *Martin Heidegger. Egy 20. századi gondolkodó életútja.* Göncöl, Budapest
- Fehér, M. István 1987: *Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers Sein und Zeit.* In: Doxa. Filozófiai műhely. 10, MTA Filozófiai Intézet, Budapest
- Figal, Günter 1991: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit.* Beltz Athenäum, Weinheim
- Figal, Günter 2003: *Martin Heidegger. Eine Einführung.* Junius
- Figal, Günter 2006: *Gegenständlichkeit.* Mohr-Siebeck, Tübingen
- Gadamer, Hans-Georg 1987: *Husserl-Hegel-Heidegger.* (Gesammelte Werke Bd. 3, Neuere Philosophie I) Mohr-Siebeck, Tübingen
- Gadamer, Hans-Georg 2003: *Igazság és Módszer.* Osiris, Budapest
- Gelven, Michael 1989: *A Commentary on Heidegger's Being and Time.* New York
- Grondin, Jean 1991: *Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában.* In: Fehér M. István [szerk.]: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai.* Atlantisz, Budapest
- Grondin, Jean 2000: *Einführung zu Gadamer.* Tübingen
- Haar, Michel 1993: *The Enigma of Everydayness.* In: John Sallis (szerk.): *Reading Heidegger.* Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis

- Han, Byung-Chul 2002: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reclam, Stuttgart
- Held, Klaus 2001: *Heidegger és a fenomenológia alapelve*. In: Schwendter Tibor [szerk.]: *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. L'Harmattan, Budapest.
- Jonas, Hans 1963: *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. In uő.: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, 1987
- Keiji Nishitani 1991: *Über Ikebana*. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1991
- Kerr, Fergus 1997: *Immortal Longings. Versions of Transcending Humanity*. University of Notre Dame Press
- Kierkegaard, Sören 1978: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Kierkegaard, Sören 1993: *Halálos betegség*. Göncöl, Budapest.
- Kisiel, Theodore 1993: *The Genesis of Heideggers Being and Time*. Berkeley
- Luckner, Andreas 2001: *Martin Heidegger: Sein und Zeit. Ein einführender Kommentar*. (2. korr. Auflage). Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich
- Löwith, Karl, 1996: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest
- Marion, Jean-Luc 1991: *Dieu sans l'être*. P.U.F., Paris
- Olay, Csaba 2007: *Hans-Georg Gadamer. Phänomenologie der nichtgegenständlichen Zusammenhänge*. Königshausen & Neumann
- Platón 1984: *Összes művei*. Európa
- Pöggeler, Otto 1983: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage. Neske, Tübingen
- Rentsch, Thomas [Hrsg.] 2001: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie Verlag, Berlin
- Schwendtner, Tibor 2003: *Szabadság és fenomenológia*. L'Harmattan, Budapest
- Shakespeare, William 1964: *Összes művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest

- Sheehan, Thomas 2001: *A Paradigm Shift in Heidegger Research*. Continental Philosophy Review , 34 (2001), 183-202
- Theunissen, Michael 1991: *Die negative Theologie der Zeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Thomä, Dieter [Hrsg.] 2003: *Heidegger Handbuch*. J.B.Metzler, Stuttgart-Weimar
- Tolsztoj, Lev 1965: *Művei*. Magyar Helikon.
- Van Buren, John 1994: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Indiana University Press
- Volpi, Franco 1989: *Sein und Zeit: Homologien zur „Nikomachischen Ethik“*, in: Philosophisches Jahrbuch 36
- Weber, Max 1920: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen.
- White, Carol J., 2005: *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Ashgate Publishing
- Williams, Bernard 1973: *Problems of the Self*. Cambridge
- Wittgenstein, Ludwig 1963: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main

