

## A heroikus Dasein

### Bevezetés

A tanulmány kiindulópontját azok a '30-as évek magyar filozófusainak Martin Heidegger főművére épülő kritikai észrevételei alkotják, melyek az 1939-es Magyar Filozófiai Társaság által megrendezett vitaülést követően *Heidegger egzisztenciális filozófiája* címmel íródtak. A vita résztvevői között nemcsak a *Sein und Zeit* alapfogalmaival és terminusaival kapcsolatos reflektív kritikai gondolatok merültek fel, hanem a főmű és a germán mítoszok mélységes rokonságára utaló passzusok is megvitatásra kerültek. Még világosabban tükrözi a fentieket néhányuk elgondolása, miszerint Heidegger csupán a kierkegaard-i ösztönzéseket ragadta ki és mélyítette el nagyszerű fundamentális ontológiává.

Ezek a problémafelvetések voltak azok, melyek arra készítettek, hogy kutatásokat folytassak a heideggeri eszméket relativizáló filozófusok állásfoglalásai alapján. A kutatás irányát a vitán elhangzó, a jelenvalólét heroikus magatartását célzó fejtegetések és ítéletek adták meg, majd ebből következően az *emberi lény alapvonásának* kibontása – mint a *leghátborzongatóbban otthontalannak lenni* – került a tanulmány középpontjába. Az a mondás, miszerint az ember a leghátborzongatóbban otthontalan, Oidipusztól eredően az ember görög definíciója, amit több gondolkodó írásaiban „mindent lebíró”, „rettentő”, „hatalmaskodó”, avagy „hátborzongatóan otthontalan”-nak nevez meg. E kifejezés ugyanakkor inspirációs forrásként szolgált Sigmund Freud és Martin Heidegger számára is, melyek részletes ismertetésére, valamint az előzőekben felvázolt összefüggések mélyebb vizsgálatára törekszem.

Erről tanúskodik Nyilasy, *A filozófia a priori*a című tanulmányának a hazai szakmai közösség Heideggerrel kapcsolatos álláspontjairól írt rövid összefoglalója. Első ízben a méltányos elismerés és a kritika kettőségében felszólaló Barta Jánost idézi be, aki a '30-as években vált a magyar szellemi élet neves alakjává, úgy is, mint a filozófiai művek (Heidegger, Jaspers) recenzense, s mint az *Atheneaeum* és a *Nyugat* cikkírója. (Nyilasy, 2016, 5–9). Barta a *Sein und Zeit* alapfogalmait (Dasein, Sein-bei, Sein-zu, Eigentliche-Uneigentliche Existenz) egyenként átvilágítja, s kritikusi megjegyzésektől sem tartózkodva, ekképpen jellemzi a heideggeri főművet.

„Egyetlen föltett kérdés és még csak ígért felelet azonban nem elég arra a rendkívüli hatásra, amelyet ez az érett korában hirtelen feltűnt filozófus maga körül áraszt. Írhatjuk a hatás jelentős részét tagadhatatlanul retorikus hajlamú, bizonyos egyoldalú életakarás pátoaszával sugárzó egyénisége javára, ez a

bölcsekedés mégsem múló divatjelenség. Nem a tézisei hódítanak, de nem is pusztán külső megjelenése; sokkal inkább alkotójának filozófáló szelleme. Ez a szellem régen nem látott erővel éli át és tudja másokba is átplántálni azt az elemi nyugtalanságot, amellyel az ember a maga létének s a lét legősibb mivoltának nyitját keresi.” (Barta, 1933, 137–138).

Ami a fenti állításokból kitűnik, az, hogy a létkérdés heideggeri vizsgálata a maga elemi súlyával és horderejével valóban fontos, hiszen a létmegértés nem egy emberi tulajdonság, hanem az ember legalapvetőbb *lényege*. A lét ugyanúgy tagolt, mint az emberi létezés, e kettő alapvető tagoltságának feltárása elengedhetetlen. Ezzel függ össze Barta egyetértése azzal a heideggeri gondolattal is, miszerint a létkérdés helyes feltevéséhez az emberen át visz az út. „Minden bölcselet bevezetője e szerint az a bizonyos »alapvető ontológia« (Fundamentalontologie), amelynek célja az *ember* ontológiai elemzése. Ezt adja a »Sein und Zeit« eddig megjelent részeiben; ebben van Heidegger filozófiájának eddig legmegfoghatóbb eredménye.” (Barta, 1933, 140). A lét a filozófia fundamentumként szolgáló témája és egyben az ontológiák számára is megalapozó jelleggel bír. Innen ered a fundamentálonológia elnevezés, melyet az egzisztenciális analitikában igyekszik Heidegger feltárni. Az ontológiai szemléletmód mint egzisztenciális analitika a jelenvalólét létéről szól, mellőzve az „ember” szót és a vele kapcsolatos kifejezéseket is, mint viselkedni, cselekedni, érezni stb. Az ontikus meghatározás a létezők rendjére vonatkozik, ami mindig a legközelebbi, hiszen a létezők egyike mi magunk vagyunk, de ez a közelség ontológiailag a létet tekintve egyúttal a legtávolabbi is.

A Barta által interpretált heideggeri terminusok közül a Befindlichkeit (diszpozíció, hangoltság) értelmezésére térnek ki röviden, amely más írásaiban, valamint a tanulmány további szakaszaiban is szignifikáns helyet kap. „Az ittlét önmagának átadott, minden ízében *kivetett* lehetőség. A kivetettségéből fakad, illetve azt tárja fel, Heidegger szerint, az ember egész affektív élete, illetve az affektivitásnak az az elemi őstalaja, amelyet ő az ittlét *hangoltságának* (Befindlichkeit) nevez. A kivetettséget, még ha tudatosan vállaljuk is, voltaképpen sosem lehet *megérteni*, hanem csak *átérezni*.” (Barta, 1933, 144). Az érzékek ontológiailag olyan létezőhöz tartoznak, amelynek létmódja a diszpozicionális világban-benne-lét [In-der-Welt-Sein], így az, ami megérinti az *embert* (Dasein, jelenvalólét, ittlét) az affekcióban mutatkozik meg. Heideggeri értelemben a *sich befinden* német igéből származó Befindlichkeit jelentése kettős jelentéstendenciával rendelkezik: egyrészt lenni valahol, másrészt érezni magát valahogyan. „A hangolt-lét, azáltal, hogy megmutatja »hogyan érezzük magunkat«, a létet »jelenvalóság«-ába juttatja.” (Heidegger, 1989, 271). A diszpozíció egy egzisztenciális alaplómód, amelyben a jelenvalólét a maga jelenvalósága. A világba való belevetettsége által a

jelenvalólét ebben a diszpozícióban már eleve szembekerül önmagával úgymond önmagára *hangolódik*.

Barta, *Esztétikai Szemle Magyar líra – magyar verskritika* című írásában szintén megjelenik a Befindlichkeit jelentősége, amikor is Babits azon verseit elemzi, melyek tisztán, csak lelki folyamatokból nem érthetők meg. Állítása szerint a magyar kritikai irodalom tanácstalanul áll minden olyan költeménnyel szemben, amely kizárólag a pszichikum felől valójában megközelíthetetlen. Félretéve a magyar irodalmi kritika hagyományos fogalmi készletét, egészen más irányból kezd el vizsgálandni, aminek következtében Babits verseiben az ember ősi hangoltságát véli felfedezni.

„Amit ezen értek bővebben csak az egzisztenciális filozófián át tudom megmagyarázni. Heidegger szerint az emberi létnek három, tovább már nem elemezhető ontológiai ősténye van: a hangoltság, a beszéd és a megértés (Befindlichkeit, Rede, Verstehen), s ontológiai szempontból valamennyi között a hangoltság az első. Ez annyit tesz, hogy amíg élünk, minden szavunkat létünknek minden moccanását megelőzi egy őshangulat, amelyet léthangulatnak, talán léttudatnak is nevezhetnénk: az, ahogy éppen mi éppen itt, ebben a létben a magunk létének gyökerén érezzük magunkat (éppen ezért Befindlichkeit).” (Barta, 1938, 60–61).

Véleménye szerint más ez, mint egy pillanat hangulata, a hangoltság az emberiség földi létének *étere*. „A világban élünk, de ezt a világot léttudatunk hangoltságunk tárja fel előttünk, s amit föltár, az mindig a *mi* létünk, a *mi* világunk; mindig az ami éppen miránk az »itt« és a »most« súlyában ráknéhezedik.” (Barta, *uo*). Rámutat arra, hogy a hangoltság implicite mindig az egész létre irányul, ami egyszerre kiárad más életekre, ugyanakkor szükségszerűen el is szigetel másoktól. Az ember egyéniségének hangulatélménye önmaga létéről és a világról tehát Babits verseiben megjelenik, vagyis a költő az emberi lét ontológiai léthangulatát költészetében közvetlenül képes kifejezni. Verseinek különös dialektikus hullámai, mozgása, élethangulatainak klimatikus változásai, a légies könnyűség és az elnyomottság, a lebegés és a nyers realitás mind váltakozásai az egyetlen léthangulatnak.

Hasonló álláspontot képvisel a vitapartnerek közül Jánosi József is, akinek gondolatait több ízben is behivatkozta Nyilasy. „A Befindlichkeit nem egyéb, mint »ursprüngliches Erschliessen« (ősi feltárás). [...] Azért is alapvető, mert benne fejeződik ki a »Dasein« kategórikus imperatívusza: »Das es ist und es zu sein hat«.” (Jánosi, 1939, 296). Állítja, amíg a Befindlichkeit a létet tárja fel, „[a]ddig a Verstehen-ben a Dasein mint »Seinkönnen« tűnik fel, mint erő”, akire a létlehetőségek megvalósítása vár. (Jánosi, *uo*). E témához közelítve, Heidegger későbbi írásaiban is előkerülnek még további gondolatok a hangoltság feltárásával kapcsolatban: „[l]ehetséges, hogy egy hangulat megállapításához nemcsak az szükséges, hogy rendelkezünk vele, hanem

hogy annak megfelelően legyünk hangolva.” (Heidegger, 2004, 92). Ezzel azonban nyilvánvalóvá válik az is, hogy a hangoltság egyben önmaga előfeltételét is jelenti, hiszen az ember már eleve mindenkori hangoltság(á)ban van. A diszpozíció feltárja a jelenvalólétet a világba való belevettségében és a világra való ráutaltságában, valamint maga az az egzisztenciális alaplómód, amelyben a jelenvalólét hagyja magát – folyamatosan kitérve önmaga elől – kiszolgáltatni a világnak.

Heidegger a diszpozíció (Befindlichkeit) fogalmát – a megértéssel együtt – a *Sein und Zeit* 29. §-ban vezeti be mint a jelenvalóság létezéséhez [Da zu sein] szükséges eredendő konstitutív létmódot, amely ontológiailag jellemzi a jelenvalólétet. Amit ontológiai értelemben diszpozíciónak nevez, az ontikusan a legismertebb: a hangolt-lét, a hangulat, ami a jelenvalólétet szembesíti jelenvalóságának „hogy”-jával. „*A hangulat már eleve feltárta a világban-benne-létet mint egészt, és csak a hangulat tesz lehetővé egy valamire irányulást.*” (Heidegger, 1989, 165). A jelenvalólét világban-benne-létét különböző állapotok hangolják, amik megmutatják annak módját, ahogyan van. Heidegger a hangoltságok közül alap- és kitüntetett diszpozícióként a szorongást emeli ki, ami a tanulmány szempontjából az alábbiak miatt válik meghatározóvá.

A hanyatlás analíziséből kiindulva – célul kitűzve a struktúraegész egész-voltának feltérképezését – ismerteti Heidegger a szorongás jelentőségét. A hanyatlás két fő jellemzője, hogy a jelenvalólét szétszóródik az akárkiben, illetve a gondoskodás tárgyává tett világban. Ez a szétszóródás, ami feloldódás is egyben, annyit jelent, hogy a jelenvalólét nem akar önmaga lenni. Ahogy elfordul önmagától, eltávolodik tulajdonképpeniségétől és ezáltal éppen maga mögé kerül. A világ, melyre rá volt utalva, már nem jelenti a biztosnak vélt otthonosságot, mivel önmagát a jelenvalólét elfeledte, így totálisan magára marad. Ebben a momentumban lelhető fel a szorongás minden struktúrát átfogó, illetve a tulajdonképpeni választáshoz erőt adó jellegzetessége. Ez a feloldódás egyrészt feltárja a jelenvalólét menekülését tulajdonképpeni-önmaga lenni-tudása elől, másrészt rámutat arra, hogy a világ szerkezetében található tárgyakkal való foglalatosságával maximálisan önfeleltdté válik és abszolút el tud veszni abban. Létezése kizárólag akkor válhat teljes egészévé, ha önmaga végességével szembesül és elfogadja belevettségét, halandóságát. Erre viszont a jelenvalólét hamis irányba történő – igazságot fel nem ismerő – mozgása és haladása nem alkalmas. Heidegger az ember inautenticitását abban látja, hogy a saját félelme miatt folyamatosan menekül a bevégzett idő elől, tologatja maga előtt, mintha az vele sohasem történne meg. Ily módon a hamisságban éli meg önmagát, azaz vesztegeti saját idejét. S itt kerül előtérbe a szorongás kulcsszerepe: e diszpozíció átélésével a jelenvalólét mindennapiságba vetett szilárd hite megrendül, az addig biztosnak vélt eszközök világa eltávolodik tőle, így már nem tudja magát lekötni a hétköznapi

tevés-vevéssel, magányossá, elhagyatottá válik. Amikor ráébred, hogy totálisan kiszolgáltatottá vált, *hátborzongató idegenséget* érez. E folyamat által a jelenvalólét még mélyebbre süllyed, gyökértelessé válik, s amikor ebben az állapotban szembesül önmagával, akkor tulajdonképpen a világban-benne-léte rendül meg. Ez az a pont, állítja Heidegger, ahol ez a kitüntetett diszpozíció megnyitja az igazi világot, és az olyan formában jelenik meg számára, ahogyan önmagában van, ahogyan világlik, tisztán. A szorongás tehát magára hagyja a jelenvalólétet legsajátabb világban-benne-létével, és feltárja előtte igazi önmagát.

Mielőtt azonban részletesebb kifejtésre kerülne a fentiekben említett *hátborzongató idegenség-, otthontalanság*, melyet heideggeri értelmezésben a szorongás mint kitüntetett Befindlichkeiten konstituál, az alábbiakban egy rövid összefoglalás következik arról, hogy mindez hogyan kapcsolódik a Dasein *heroikus* magatartásához.

### **A '30-as évek magyar filozófusainak állásfoglalásai**

A Barta-írásokhoz hasonló, higgadt kritikák jellemzik a Magyar Filozófiai Társaság 1939-es vitaülését, ahol Jánosi nyolc pontban foglalja össze bíráló megjegyzéseit a német főművet illetően. Abból indul ki, hogy Heidegger eleve keveset írt, s a *Sein und Zeit* és a *Kant und das Problem der Metaphysik*, valamint a *Vom Wesen des Grundes* és a *Was ist Metaphysik* című művein kívül igazából nem tud érdemleges sikerekről beszámolni. A '31-es *Duns Scotus* kategóriatanáról írt fiatalkori munkája viszont elűt az előbb említettektől, stílusát és terminológiáját erőszakosnak találja, valamint kijelenti, hogy mindazok, amiket a szerző írt módfelett nehéz olvasmányok, amik a nem hivatásos bölcselek számára szinte érthetetlenek. Honnan mégis a nagy sikere? – teszi fel a kérdést. „Amint látni fogjuk, a siker titka *éthosza*: kortársai nagy részének lelki tartalmát vetíti filozófiai síkra, annak ad bölcseleti kifejezést. A *Sein und Zeit*-ről azt írták, hogy az a modern ember mítosza és hogy egyesíti magában, mint tengerben, valamennyi ma élő, lüktető szellemi irányt. Heroizmust hirdet, a végesség heroizmusát és cselekvést a káoszban.” (Jánosi, 1939, 293).

Maga az állítás, miszerint Heidegger főműve heroizmust hirdet, számos kritikai kérdést vet fel. Jánosi, Hans Neumann gondolatait idézi be, hogy érzékeltesse vele Heidegger világnézeti hatását. „Heidegger bölcseletéből ugyanazzal a magatartással lépünk ki, mint a germán mítoszból. Nem jó, vagy rossz lelkiismerettel, nem bűnbánattal, nem önmegelegetéssel, vagy javulás elhatározásával. Hanem azzal az öntudattal, hogy existenciánk sorszerű tény és belevettség (Geworfenheit). A megmásíthatatlanságnak, a sors eltéríthetetlenségének a tudatára és a veszélyeztetettség és a megsemmisülés világos ismeretére bátor harcrakészséggel, teljes elszántsággal, benső nagysággal felelünk; olyan magatartással, amelyben az ember vitézül és

magabiztosan megy a megsemmisülésbe.” (Jánosi, 1939, 302). Ez utóbbi mondatot kapja fel Jánosi és a következő megállapítást teszi: „H. filozófiájában nagyon sok értékes csíra és megindulás van, de végső eredményei elfogadhatatlanok. Emberképe pedig valóban tragikus egzisztencia, egy krízisekkel tele átmeneti kor vetülete a filozófiai síkra. Tulajdonképpen *defetizmus*, amely a krízis megoldását csak a megsemmisüléssel véli megvalósíthatónak.” (Jánosi, *uo*).

Jánosi következő lépéseként teret enged a vitán résztvevő Mátrai László, Ortway Rudolf, Joó Tibor, Slatinay Ernő és Brandenstein Béla észrevételeinek is, melyekből néhányat –, amik szorosan illeszkednek a tanulmány premisszáihhoz – röviden az alábbiakban ismertetek.

Mátrai véleménye szerint Heidegger a fogalmak finom árnyalatait igaz kiragadja a szavakból, mégsem képes önálló fogalommá intellektualizálni azokat: „Heidegger mondanivalója lényegében egy roppant intenzitású hangulat, melynek kifejezése művészi feladat, de filozófiai lehetetlenség.” (Mátrai, 1939, 306). Úgy véli, a hangulatnak filozófiai formába való lerögzítése Pascalnak éppúgy nem sikerült, mint ahogy Heideggernek sem sikerülhetett. A főművet hatalmas stiláris kísérletnek nevezi, melyben alig tudatosítható lelki árnyalatok nyernek nehezen, vagy kevésbé megérthető kifejezéseket. Heidegger munkásságát szellemi rokonságba állítja Tolsztoj, Dosztojevszkij és Rilke írásaival, indoklásul arra hivatkozva, hogy mindannyian halálrajongók és a nihil-specialistái.

Ortway vélekedése szerint Heidegger csak általánosságban jellemzi bevezetett fogalmait, részben azért, hogy vonatkozásait tárgyalja. „Heidegger számos alapvető fogalmat vezet be anélkül, hogy azokat definiálná, akár ismert fogalmakra való visszavezetéssel, akár úgy, hogy megadna bizonyos lehetőleg reprodukálható élményeket, amelyeknél e fogalmak tárgyai szabályszerűen fellépnének.” (Ortway, 1939, 307–308). Mint természettudós, nehezményezi többek között azt is, hogy Heidegger úgy beszél dolgokról, hogy pontosan nem mondja meg, hogy miről is van szó. Viszont azt hajlandó elismerni, hogy olyan területen, amelyen a problémák körvonalai csak homályosan derengenek, jogosultsága van provizórikus eljárásoknak. „Sőt talán Heidegger eljárása némileg veszít idegenszerűségéből, ha figyelembe vesszük azt az analógiát, amelyet az úgynevezett axiómatikus eljáráshoz mutat.” (Ortway, *uo*). Mindebből arra következtet, hogy a Heidegger által bevezetett valamennyi, nem definiált alapfogalom csak szavakat vagy jeleket tesz ki. Néhány alapreláció megadásával viszont a jelek értelmet kapnak, így a továbbiakban, logikai operációk segítségével geometriai tartalmú összefüggések keletkeznek. Ezek függvényében Ortway hilberti axiómatikus megközelítésnek deklarálja Heidegger gondolkodását. Rámutat arra, hogy Heidegger olyan axiómatikus vizsgálatot végzett, amely algebrai hagyományokra épülve jól bevált, logikai formalizmust igényel. (Hilbert

matematikai filozófiájának új aspektusa a finit matematika a módszerek véges jellegét állítja a középpontba, melyek azokra a gondolatokra korlátozódnak, amik intuitívan adódnak, mint minden gondolatot megelőző, elsődleges tapasztalat).

Joó elméletei szerint Heidegger előadásában főlegesen tesz bonyolulttá nem bonyolult dolgokat. „S nagy a gyanúm, hogyha megfosztjuk őket a sajátos heideggeri előadástól, nem is olyan forradalmian újak. Eredményeit tekintve pedig, a mű zsákutcába vezet.” (Joó, 1939, 308). Ktart azon elgondolása mellett, hogy Heidegger főlegesen újszerű és bonyodalmas frazeológiába burkolva pusztá, lélektani analízist hajt végre.

Brandenstein elgondolását az alábbi, lényegfeltáró kijelentése alapozza meg. „A semmiben magára maradó és önmagában megállni készülő emberé, aki érzi, hogy a semmibe »vetett« és a halálnak szánt, de azért, ennek teljesen tudatára ébredve, megáll: ebben a magatartásában kétségtelenül van heroizmus. Kierkegaard embere ez, de Isten gondviselő kezéből elengedve, avagy kiszakadva: éppen ezért valóban emlékeztet az ősgermán hősi mondavilág, vagy az antik görögség sorskiszolgáltatta tragikus emberére is.” (Brandenstein, 1939, 309). Úgy véli, a heideggeri bölcselet igazi tartalma az, hogy igen mély és megragadó, valamint igazán jól képes kifejezni a kor élethangulatát.

S végül, a *Sein und Zeit* értelmezése kapcsán kialakult megállapításokat Slatinay roppant egyszerű, ám annál relevánsabb összefoglaló mondatával zárom: „Heidegger gondja tehát a tudós gondja, Heidegger aggodalma a veszedelmekkel küzdő ember számítgatása, Heidegger heroizmusa a felfedezésre indult kutató spártai helytállása.” (Slatinay, 1939, 307). Ez utóbbi elgondolás, valamint a fentiekben megfogalmazott konklúziók egyben arra is magyarázatot adnak, hogyan került a vita középpontjába a *semmibe vetett és halálra szánt magatartással bíró Dasein*, mint az antik görögség tragikus emberének felvetése.

Amikor tehát egyrészt ismétlésül, másrészt összefoglalásképpen megállapítható, hogy a vitán résztvevők közös nevezőre jutnak abban, miszerint jelentős analógia áll fenn a jelenvalólét és a görög tragikus emberkép között, akkor még fokozottabban előtérbe kerül az az elgondolás, hogy a Dasein magatartása heroikus. Ezáltal érthetővé válik, hogyan vetődik fel a tragikus sorsú férfi (Oidipusz) komor története, amivel Heidegger az ember egzisztenciális helyzetét igyekszik megragadni.

### **A hátborzongató otthontalanság**

Az ókori görög tragédiákban az emberi sors felmérése, Isten és az ember viszonyának, valamint a bűn és bűnhődés elválaszthatatlanságának vizsgálata, a megrázó sorsszerűség és az ember tisztulásvágyának legősibb rétegei plasztikus erővel jelennek meg. A tragikus ember a hős, az, aki bátran

szembeszáll a világgal, vállalja önmagát, egyedül harcol, általában valami magasztos célért küzd, majd erkölcsi győztesként bukik el.

A legsötétebb, letragikusabb görög mítosz Szophoklész *Oidipusz* királyának története, ahol Oidipusz emberi-lényegi alapvonása: a *leghátborzongatóbban otthontalan*-nak lenni, amely kifejezés létének legvégső határai felől ragadja meg az embert, rettentőnek beállítva, ami szorongást, félelmet vált ki. Oidipusz kezdetben az állam megmentője és ura, aki az Istenek kegyének fényében áll mindaddig, amíg kezdetét nem veszi egy tragikus eseménysor (Pelopsz átkának beteljesítéseként tudatlanul megöli apját Laioszt, majd feleségül veszi anyját, Iokasztét), melynek végül saját önkeze általi vaksága vet véget. Az optimista, büszke férfi, aki a természet urává hivatott válni tehát kipenderül az Istenek fényéből és kegyvesztetté, élete tragikussá, iszonyattá válik. Az ókori hiedelem szerint végzete elkerülhetetlen, hiszen ő is hozzájárul sorsának beteljesedéséhez. Ahogy az igazság megnyílik előtte és ráeszmél borzalmas tetteire, egyre megtörtebbé és boldogtalanabbá válik, s önmaga ellen fordul. Oidipusz király ekképpen a főbenjáró bűnök beteljesítőjeként rettentőnek, hátborzongatóan otthontalannak ismerhető meg. Szörnyű tetteket követett el, de nem szándékosan és nem tudatosan; jóhiszeműsége okán akár ártatlannak is tarthatná magát (saját nézőpontjából az is), csupán az erkölcsi világrend alapján bűnös. Oidipusz király alakját Szophoklész monumentálissá, tragikus hőssé és egyben a sorssal szemben védtelenné is formálta. A mű értelmezhető az identitáskeresés, az önmegismerés drámájaként is, hiszen arról szól, hogy deríti ki a tragikus hős a saját múltját, azaz hogyan jön rá, ki is ő valójában.

A szintén thébai mondanakörre építkező *Antigoné* (Oidipusz és Iokaszté vérfertőzésből született lánya) Szophoklész másik híres drámájának kórusa tánccal és énekkel magyarázza el a cselekményt, amely Heidegger sajátos értelmezésében kétféle fordításban is olvasható. A *Költemények A gondolkodás tapasztalatából* című, Heidegger költészettel való álláspontját megvilágító kötetben a *Kardal Sophokles Antigonéjából* versfordítás első sora, mely a tanulmány szempontjából idevágó, Keresztury Dezső fordításában ekképpen hangzik: „Sok van mi félelmetes, mégsincs az embernél félelmetesebb, felmagasulva magaslik.” (Heidegger, *Költemények*, 1995, 61). A létfogalom kategóriájának és görög történetének módszeres feltárásával foglalkozó kötetben pedig – *Bevezetés a metafizikába* – Vajda Mihály fordításában az alábbi található: „Sok van, mi *hátborzongató*, De az embernél nincs semmi *hátborzongatóbban otthontalan*.” (Heidegger, 1995, 75). Szophoklész *Antigoné* drámájában a kardaloknak kettős szerepük van, nemcsak elválasztják, hanem össze is kötik egymással a dialógusokat. Az 1-es kardalban, amely Szophoklész egyik legszebb és leghíresebb kardala, a kar arról elmélkedik, hogy az embernek milyen titokzatos, félelmetes hatalma van: átkel a viharos tengeren, termésre kényszeríti a földet, uralkodik a mezei és a



tengeri állatokon, fejlett értelme van, beszéddel kommunikál és törvényekkel tart rendet, hatalmának egyetlen korlátja a halál (ez különbözteti meg az istenektől). Ám ez a rengeteg tudás félelmetes, hátborzongató is egyben, mert hatalmát az ember rosszra is használhatja.

Nos, amelyik szó tehát hangsúlyt kap, az, az embert megnevező eredeti görög kifejezés το δεινοτατον – egyrészt rettentő [überwältigenden], másrészt erőszak-tevő [Gewaltige] –, ami heideggeri értelmezésben *hátborzongatóan otthontalan*-nak fordítva úgymond *az ember egész létéről ad tanúbizonyságot*. Heidegger interpretációja szerint az ember azért a legdöbbenetesebb, mert az életét nemcsak a szorongató erőfölény hatalmaskodásában éli, hanem mert ő maga is erőszakos oly módon, hogy erőszak-tevőként átlépi otthonossága határait a hátborzongató otthontalanság irányába, mindenbe beleavatkozik saját létét kockáztatva. „Útközben mindenütt utat talál, tapasztalatlanul kiút nélkül jut el a semmihez. [...] Fortélyos ő, mert a tudást felülmúlva mesteri módon egyszer csak már rosszra vetemedik, máskor meg bátor dolgok sikerülnek neki. A Föld törvényei és az istenek parancsoló hatalma közt halad.” (Heidegger, 1995, 63). Heidegger szerint az ember pályákat épít magának, bár valamennyi pályáról kipenderül, mégis kimerészkedik minden területre, próbára téve saját erejét. Ily módon nyílik meg számára az otthontalanság. *Ezáltal a jelenvalólet maga a történető hátborzongató otthontalanság.*

Az emberi létezés ilyen formán vett felfogása Jungnál is megjelenik mint a tudattalan egyik nézőpontja, ahogyan a görög Oidipusztól eredően Freudnál is képbe kerül, valamint Heideggernél is a szorongás kapcsán.

Jung, aki a mítoszokban a korai emberiség legérettebb gondolatait tartalmazó alkotásokat látja, úgy véli, hogy az ember ebben fogalmazza meg léte értelmét. „Egyházi tanítás szól az ördögről: gonosz princípium, melyet szívesen képzelnek el baklábúnak, szarvval és farokkal. Képe félig állat, félig ember, földadta istenféle, mintha egy dionüszoszi misztériumegyletből szökött volna meg, holmi bűnös-vidám pogányság még meglévő hitvallója. Találó ez a kép, pontosan jellemzi a tudattalannak azt a groteszk-hátborzongató látásmódját, mellyel az emberek nem tudnak elboldogulni”. (Jung, 1996, 15).

A hatalom és a rossz problémájával kapcsolatban jut el arra a sajátos meggyőződésre, miszerint az ember (antróposz) maga Lucifer. Ezzel összefüggésben arra mutat rá, hogy a Macht (hatalom) a machen (csinálni) ige származéka, s tulajdonképp inkább olyasmit jelölhetne, mint: „hatni”, „hatás”, „hatalom”. S mivel a „csinálás” emberi élettevékenység és éppen ez a legjellemzőbb életmegnyilvánulás, hordozhatja a „rossz” jellegét, így, ilyen formán az ember maga az ördög.

„Minthogy ebben a világban végtelenül sok rossz létezik, s mivel a jó-rossz antitézisben a gonosz a jónak elengedhetetlen ellenpárja, annak föltételezése, hogy Isten csak jó, önkényesen beszűkítené az istenfogalmat, a gonoszt pedig megfosztaná valós lététől. Ha isten csak jó, minden jó. Sehol

nem volna valami árnyék. A rossz nem léteznék, sőt az ember jó volna, semmi rosszat nem tudna tenni. Ez egy további paradoxon, amelyet kedvünkért tisztázni kell a lélektannak.” (Jung, 1996, 18).

Ami ezután, a fentiekkel kapcsolatosan filozófiáját illeti, nem kerül nagy fáradságba bemutatni, mily mértékben képviseli azt az irányt, mely szerint, ami jó a rosszban, vagy rossz a jóban az kitörölhetetlen tény. Véleménye szerint, aki nem akar tudatos lenni, az az ördögnek szolgál. Elméleteiben gyakran megfogalmazódik az a tézis, hogy az ember sose nézze levegőnek a benne leselkedő gonosz veszélyét, ami túlságosan is valóságos. „Bensők hangja a teljesebb élet hangja, egy tágabb, átfogóbb *tudat* hangja. Ezért esik egybe mitológiai értelemben a hős születése vagy a szimbolikus újjászületés a napkeltével, mivel a személyiség kialakulása ugyanazt jelenti, mint a *tudat gyarapodása*.” (Jung, 2008, 171). Úgy véli, a belső hang jellege Luciferi, ami az embert végső erkölcsi döntések elé állítja.

### **Az Ödipusz-komplexus**

A XIX. század végétől a német pszichoanalitikus iskolában Sigmund Freud, valamint munkatársai-, tanítványai munkájában jelent meg az a fajta törekvés, hogy megtartsák az egzisztencialista hozzáállásnak azt a módját, ami szerint a szorongás az ember problémáinak magyarázó fogalma legyen. A pszichoanalitikus felfogás szerint a szorongás központi magyarázó fogalom és egy olyan csomópont, ahol a legváltozatosabb és legfontosabb kérdések találkoznak. A szorongás biológiailag értelmezett pszichoanalitikus fogalma a szorongás és a félelem kapcsolatából, illetve megkülönböztetéséből indult ki. A pszichoanalitikus gondolkodók szerint a félelemnek külön tárgya van, azaz külön oka, amit valamilyen helyzet, tárgy, vagy élőlény válthat ki. A szorongás különlegessége viszont az, hogy nincs tárgya, nem lehet tudni, miből fakad.

A legjelentősebb demisztifikált pszichoanalitikus szorongás-fogalomnak néhány képviselője, mint pl. Hermann Imre szerint a szorongás a megkapaszkodási ösztön sajátos kudarcából fakad. Ferenczi Sándor úgy véli, a szárazföldi életmódra való áttérés traumája a felelős. Ottó Rank elmélete szerint már a csíraplazmából eredeztethető a szorongás, John Bowlby a csecsemőkutatásra épít és a kötődéseméletek fontosságát állítja előtérbe. A félelemre visszavezethető szorongás-eredetek felbukkanásával előtérbe kerül Watson és Rainer behaviorista-vonala, akik szerint a félelmi reakciók javarészt tanultak (csecsemőkori ujjszopás mint kompenzációs eszköz), illetve a Hermann–Spitz–Bowlby vonal, akik rheus majmokkal végeztek kísérleteket, ahol a kötődéseméletek tudósaiként (szorongás-kötődés rendszer és kutatás-leválás rendszer) váltak közismertté.

Freud, *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című könyvében olvasható a szorongás keletkezése, eredetének és kialakulásának értelmezése. Ezeket a gondolatokat továbbviszi későbbi előadásaiban, melyek a *Neue Folge der*

*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* címen jelennek meg, majd *Hemmung, Symptom und Angst* címmel további gondolatokat fogalmaz meg a szorongásról. „Freudnak az emberi természetről vallott felfogása lényegét tekintve a modern emberben fellelhető ösztönök tükröződése volt, amiként a korábbi pszichológusok elképzelései is az úgynevezett emberi alapösztönökről. Saját kultúrájának individuuma jelentette számára az embert. A modern társadalomban élő emberre jellemző szenvedélyeket és szorongásokat tekintette örök mozgatóerőknek, amelyek az ember biológiai alkatában gyökereznek.” (Fromm, 2002, 13). Erich Fromm számos példát említ Freud eme felfogására, többek közt az Ödipusz-komplexust, illetve a nők kasztrációs komplexusát is. Állítja, Freud mindig a többi emberhez fűződő viszony szempontjából vizsgálja a személyiséget, mégpedig annak tudatában, hogy a többi ember csupán csak eszköz az egyén törekvéseinek kielégítéséhez. Azaz, a másokhoz fűződő kapcsolat mindig valamilyen cél elérésének eszköze, sosem önmagában való cél.

Freud nem dolgozott ki egységes alapelvet a szorongásos neurózis kialakulására, hanem mindig újabb modelleket fejlesztett ki. Az 1916-os évben még komolyabban foglalkozik a szorongás fogalmával, még mélyebben bemutatva a születés és a szorongás kapcsolatát. Amit itt nagyon fontos megemlíteni, hogy itt vezeti be a szorongást az Én-rendszerbe, azaz, rámutat arra, hogy a szorongásnak az énhez köze van. A szorongást az anyától való elszakadás élményéből eredezteti. A születés az első szorongásélmény és további forrása az ezt követő szorongásoknak. Freud a gyermekkori szorongás tárgykapcsolati aspektusára is rámutat, azt állítja, a gyermeknek hiányzik valaki, akit azelőtt szeretett. Itt kapcsolódnak be az elszakadás, az egyedüllét és a hiány fogalmai. Arra a következtetésre jut, hogy a születés és a halál közötti szorongásban ugyanúgy megtalálható az elszakadás, elhagyás, védtelenség, amelyek mindkettőnél asszociálódnak. „Fenntartom azt a feltételezésem, hogy a haláltól való szorongás a kasztrációs szorongás analógiaként fogható fel, és a szituáció, amelyre az én reagál, a védő felettes-éntől való elhagyatottság.” (Freud, 1991, 64). A kasztrációs szorongás alatt az alábbiakat érti: Freud szerint a kisgyermek első szerelme az édesanya (itt tudattalan értelemben beszél szerelemről), az apa tekintélye azonban ellenáll ennek a tudattalan váagnak, ami a gyerek számára a kasztrációs-komplexus formájában jelenik meg. A kisgyerek, miközben anyjához a tárgyszeretés módján viszonyul, az apával azonosul. A Felettes-én ennek az azonosulásnak a tudattalan maradványa, egy tudattalan büntető instancia létrejötte a lelki szerkezetben.

A bűn eredetét az Ödipusz-komplexushoz köti (saját narratíváját Oidipusz mítoszára alapozza), amely összefügg a kasztrációs szorongással, mégpedig ezen a módon: Freud szerint a fiúk 3–7 éves korukban erős, vérfertőző vágyat éreznek az anya iránt és rivalizálnak az apával (a lányok

esetében ugyanez az Elektra-komplexus). Freud elmélete szerint mind a fiúk, mind a lányok kinövik a komplexust. Fiúknál ez átalakul kasztrációs félelemmé és az apával való fokozatos azonosulássá, a nőknél pedig az asszonyi szerep fokozatos betöltésévé. „Freud alkotására úgy tekinthetünk, mint olyan módszerre, amely az egyén élettörténetének megalkotásával és újraalkotásával hasonló funkciót tölt be, mint a Freud és a modernitás által kategorikusan elutasított mítikus-vallási narráció.” (Szummer, 2014, 133). Freud narratív struktúrái (Ödipusz-komplexus, pszichoszexuális fejlődés szakaszai, fixáció jelentősége) és metaforái azonban hasznos mitológiát alkotnak, mert megteremtik az önreflexió kereteit. A narráció szükséglete, vagyis az az igény, hogy értelmes, kerek, kifejező történeteket alkossanak önmaguknak az emberek a világról, lényeges jellemzője az emberi létnek.

A mítoszokat védelmező gondolkodók azzal az előmegértéssel dolgoztak, hogy a létnek van valamilyen ünnepélyes mélyszerkezete, amelyhez képest a tudományok igyekvő buzgalma csupán felszíni fecsegés, amin az autentikus emberi létezésnek túl kell lépnie. „Mi emberek jelentés kereső teremtmények vagyunk, akiknek az a balszerencse jutott osztályrészünkül, hogy bele vagyunk lökve egy olyan világba, amelynek nincsen belső jelentése.” (Szummer, *uo*). Freud tehát egy olyan narráció lehetőségeit teremti meg, amely az egyéni élettörténetekre korlátozza magát és az analizált életének fragmentálódott eseményeit egy élettörténet koherens egységévé szervezi. Mindazonáltal úgy véli, hogy a görög dráma kiválóan ábrázolja az emberek mindennapiságát, hiszen Oidipusz élete konkrétan bemutatja azt, amire a kisgyermek leplezetlenül vágyik, azaz minden kisfiú saját hibáján kívül sodródik tehát az Ödipusz-komplexus állapotába. Az Ödipusz-komplexus mint fejlődési korszak nagymértékben befolyásolja a fiúk szerelemhez, szexualitáshoz való hozzáállását és maradandó hatást gyakorol rájuk akár negatív, akár pozitív értelemben. A neurotikus módon Ödipusz-komplexusba szenvedő férfiak pl. gyakran választanak maguk mellé hasonló rendellenességgel küzdő nőt, kettejük gyerekei pedig nagy eséllyel szintén kórosan anya- vagy apakomplexusosak lesznek. A gyerekek Ödipusz-komplexusának lezajlása is sajátságos: fokozatosan erősödik, mígnem eléri csúcspontját, ekkor pedig eltűnik, és egy lappangási időszak veszik át a helyét.

Ugyanebbe a gondolatmenetbe illeszkedik Freud, 1919-es évek derekán végzett vizsgálata is, melyben megkülönbözteti a német *unheimliche* és *heimliche* fogalmakat. A *kísérteties*t több, egymáshoz fűződő jelentés jellemzi: az elfojtathoz való visszatérés, visszatérés az Én fejlődésének korábbi fázisába, a kasztrációs félelem és az ugyanaz megismétlése. Úgy véli, az elfojtott az ismétléssel párosulva alkotja meg a *kísérteties*t, ami a szorongást előidézni képes. Hosszasan vizsgálja az *unheimlich* és a *heimlich* szavak jelentésárnyalatait, majd az *unheimlich* fogalom etimológiai jelentését emeli ki, mint ismeretlen, *kísérteties*, *nem-otthonos*, *háborzongató*. Az *unheimlich*

eredetileg ugyanaz, mint ami nem idegen (zum Hause gehörig), vagy ami rejtve van. Ez a rejtettség-jelentés tovább fejlődik, úgy, hogy a heimlich *felveszi* az unheimlich jelentést. Freud ezt ekképp fogalmazza meg: „[a] heimlich tehát olyan szó, amely ambivalenciájával összhangban úgy bővíti a jelentését, hogy végül és egészen unheimlich egybeesik a saját ellentétével. Az Unheimlich valamiképpen egy módja annak, ami heimlich.” (Freud, 1981, 250). Egyszerre heimlich és unheimlich, rejtélyes, idegen, félelmetes és mégis otthonos, hiszen az ember benne van, vele történik, benne zajlik. *A kísérteties, háttorzongató élmények Freud szerint a már túlhaladott és elfojtott készletetek, komplexusok, hiedelmek, mágikus erejű gondolatok visszatérésén alapulnak.* A freudi értelemben vett kísérteties tulajdonképpen modern, szekularizált változata a vallási, mitológiai képzetek kísértetiességének. Freudnál az *otthonalanná* vált otthon, az *idegenség*, a *szorongás* ugyanúgy megjelenik, mint Heideggernél a *nem-otthon lét*, az *otthonalanság* és az *idegenség* (Busku, 2019, 86–87). A freudi otthonos-otthonatlan paradox egybeesésének fejtegetése során bekerülnek az élet és halál, *idegenség*, *otthonlét* fogalmak is, amik a heideggeri főmű, 40-es §.-ában szintén föllelhetők. „Ha az ember szorong, akkor „*háttorzongató idegenséget*” érez. [...] A háttorzongató idegenség azonban egyúttal nem-otthon-létet is jelent. [...] Az a mindennapi mód, ahogyan a jelenvalólét a háttorzongató idegenséget megérti, a hanyatló, az otthonalanságot „tompító” elfordulás. (Heidegger, 1989, 344–345).

### **A heideggeri nem-otthon-lét**

Heidegger a világba beágyazott, a világra utalt és a világban működő *én* „besorgendes Ich” felől közelíti meg a létezés problémáját. A jelenvalólét amíg egzisztál, faktikusan meghal többnyire a hanyatlás módján. Ugyanis a faktikus egzisztálás nem csak a belevetett világban-benne-lenni-tudás, hanem feloldódás a gondoskodás tárgyát alkotó világban. Ebben a hanyattlottságban következik be *a háttorzongató idegenség elől való menekülése a jelenvalólétnek, amit a szorongás konstituál.*

A világban-benne-lét megnyugtató magabiztosságot kölcsönöz a jelenvalólét számára, azaz *otthon-léttel* kecsegteti addig a pontig, amíg a szorongás el nem szigeteli és e világ jelentéktelenségét elé nem bocsájtja, amitől ő megborzong. Ez az elszigeteltség a háttorzongató idegenség érzésében tárul fel: „[a] szorongás visszarántja a jelenvalólétet a „világ”-ban való hanyatló feloldódásból. A mindennapi otthonosság összeomlik. A jelenvalólét elszigetelődött, de *mint* világban-benne-lét. A benne-lét az *otthonalanság* egzisztenciális »móduszába« lép. Ennyit és nem mást jelent, amikor »háttorzongató idegenségről« beszélünk.” (Heidegger, 1995, 344). Az idegenség érzését a Semmi és a Seholy meghatározhatatlansága kelti, illetve az *otthonalanság* (az otthonosság érzésének összeomlása), aminek a hiánya még

borzongatóbb. Ebből az idegenségből való menekülése a jelenvalólétnek az akárkibe [das Man] való feloldódás felé, azaz a hanyatlás felé tart. Ez a hanyatlás elhatalmasodik rajta, s ez az elfedő viszonyulás szinte állandóan tetten érhető lesz. A mindennapiságban a jelenvalólét sosincs egyedül, hisz az akárki nyilvánossága minden otthontalanságot elfed. Ez egy *álbiztonság* a számára. Ugyanis az otthonos-világban-benne-lét az egyik módusza a jelenvalólét hátborzongató idegenségének. Az biztos, hogyha az ember szorong, akkor hátborzongató idegenséget, azaz otthontalanságot érez. És ekkor mindenekelőtt a Semmi és a Sehol nyilvánul meg. „Heidegger filozófiájának fő jellemvonása, hogy a hagyományos metafizika ellenségének adja ki magát. Tehát a metafizikai tradícióval ellentétben a Létet nem Abszolútnak, hanem Semmi-nek (Nichts) fogja fel, ami sok félreértésre adott alkalmat. Így a Lét elérhetetlenné válik s vele együtt Isten is, akit metafizikai okoskodásainkkal első oknak, vagy első mozgatónak, tehát fogalmainkkal megközelíthetőnek tartottunk.” (Joós, 1980, 161–171). Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik* című írásában metafizikai kérdésként kerül elő a Semmi problematikája, amelynek szoros kapcsolata van a minket körbevevő egészszel. A Semmi teszi lehetővé a világ egészének vizsgálatát, így az a létező létéhez tartozik. A Semmi *semmítve* lebegteti az embert úgy, hogy az egészében vett létezővel együtt elsiklik az akárkibe. A Semmi a szorongás új oldalaira mutat rá. A szorongás támasznélkülisége egy lebegés egy üres térben, ahol csend van, amihez a jelenvalólét nincs hozzászokva, és mindenáron a meg nem gondolt beszéddel akarja megtörni. Azzal csapja be magát, hogy a szorongás elleni tiltakozásával önmagát is idegenként kezeli. A szorongást tehát a hátborzongató idegenség megélésén túl egy sajátos nyugalom is jellemzi. A Semmi – Heidegger szerint – olyan történés, amely nem éri el a szavakat, de a *hangoltság* (Befindlichkeit) *keresztül* a megértést igen. „Az ember, vagy ahogy Heidegger nevezi, a *Dasein*, elemi léttapasztalattal és elemi semmi-tapasztalattal rendelkezik, tudja, hogy a semmiből jön és a semmibe tart, és a tudatos lét éppen ebbe a semmibe való beletartottság, „belelógatottság”: »A *Da-sein* a Semmibe való beletartottság.« (Heidegger, 2004, 115). A Semmi nem a lét, a létező, a létezés mellett van, nem annak tagadása, hanem eredeti, a *Dasein* által *megérzett*.” (Boros, 2020, 38). A szorongásban benne rejlik egy valamitől való visszariadás, ami megigéző nyugalom. S ezt a nyugalmat idéző szorongást hatja át a Semmi, ami lényege szerint elutasító. A jelenvalólét a Semmi-be beletartottá lesz s ebben a Semmi-ben áll a létező egészének oltára előtt, e Semmi-n át tud viszonyulni önmagához és a létezőhöz. Ebben a Semmi-ben kellő távolságra kerül mindattól, amihez korábban kötődött, és pont ez a távolság adja meg a rálátását arra, hogy önmagát választhassa. Emiatt kitüntetett tehát a szorongás és emiatt szolgál a diszpozíció alapjául. Ha jól látható, a Semmi-be beletartottság tágít, azaz kellően megnyitja a horizont teljességét, ennek okán lehetővé teszi az

egészében vett létező meghaladását is, amit Heidegger *transzcendenciának* nevez. A szorongáshoz és a Semmi-hez köti az emberi transzcendencia lehetőségét, ami még inkább megnöveli a szorongás jelentőségét. „A létezőhöz való minden emberi viszonyulás mint olyan önmagában csak akkor lehetséges, ha képes megérteni a *nem*-létezőt mint olyant. Nem-létező és Semmi-ség csak akkor érthető, ha a megértő jelenvalólét eleve és alapjában a Semmi-hez igazodik, a Semmi-be van beletartva. A Semmi legbelsőbb hatalmát kell megérteni, hogy a létezőt mint létező hagyjuk lenni, és hogy a létezővel a maga hatalmában mint létezővel rendelkezünk és hogy azok legyünk.” (Heidegger, 2004, 366).

A *Lét és időben* arról szerezhető tudomás, hogy a szorongás ontikus megfelelőjében, a hangulatban tárul fel önmagának a jelenvalólét, önmagával úgy szembekerülve, ahogy faktikusan van. Belevettként odafordulhat belevetett önmagához és el is tud tőle fordulni elutasítva teher-jellegét. Önmagától való menekülése viszont nem a félelmen alapul, hanem a szorongásból indul ki. A szorongás célja és okának meghatározásakor nem valami fenyegető világonbelüli létezőt kell értelmezni. Okként a szorongó, megsemmisült, magányos, önmagát jelentéktelennek érző jelenvalólét a világban való lététől, az abban nem-lenni-tudástól szorong. Célja a tulajdonképpeni-világ, valamint önmaga ismerete és választása.

Ahhoz, hogy a jelenvalólét megtalálja önmagát, lehetséges tulajdonképpeniségében kell önmagának megmutatkoznia. Ehhez meg kell értenie a szorongásban feltáruló halálhoz-viszonyuló-létét. Ez a megértés viszont azon alapszik, hogy képes-e meghallani a lelkiismeret hívó szavát. Ehhez tehát szorosán kapcsolódik a jelenvalólét létmódjaként ismeretes lelkiismeret, mely hívó hangjának meghallása és annak feltáró képessége eljuttatja a választás választásához a jelenvalólétet. Hívása *felhívásjellegű*, azaz felszólítja a jelenvalólétet legsajátabb bűnös létére, azaz az akárkiből hívja elő önmagát. Ennek ellenére, mint hívó, nem válik ismertté önmaga előtt. „A hívás feltárási tendenciájában benne rejlik a lökés, a kimozdító felrázás mozzanata.” (Heidegger, 1989, 460). Ez a hívás a másokkal való gondoskodó együttlétben lévő akárkinek szól, aki önmagára lesz felhívva. Amit a hívó el kíván mondani, azt az egyedüllétben is meg lehet hallani, sőt a legsajátabb önmagában kizárólag önmagával van a jelenvalólét. Az önmagánál-lét legnagyobb biztonságát az *előrefutás* során kapott *legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan* lehetőség tudja biztosítani.

A jelenvalólét a lelkiismeretben önmagát hívja és a felhívott is ő maga. A hívó hangja a jelenvalólét hátborzongató otthontalanságában idegenként cseng, mert az önmaga közelségének ismerős hangját az önmagától távol lévő jelenvalólét nem ismeri fel. Ez az akárki közelebb kerülvén a hátborzongató idegenséghez menekülni kezd a lelkiismeret elől, így a hívás ellenállásba ütközik. A lelkiismeret tehát visszahív az akárki szétszóródásából, illetve a

nyilvános fecsegésből. Maga a hívás megértése pedig annál tulajdonképpenibb, minél jobban megérti, hogy csak neki szól. A lelkiismeret hívásának értelme: a jelenvalólét értésére adja, hogy bűnös. A bűn fogalmát Heidegger ekképp vezeti le: a jelenvalólétnek meg kell értenie, hogy a hívás neki szól, ehhez másnak nincs köze, és ennek megértése a lenni-tudás lehetőségének egzisztenciális feltétele. A hívás nem ruházható át másra, nem cserélhető fel, nem mond semmit, hiszen a hátborzongató idegenség közepette a semmibe állított. Úgy képes hatni a jelenvalólétre, hogy őt visszahívja önmagához, előrehívás abba a lenni-tudásba, amiben ő, mint jelenvalólét már mindenkor van. A bűn hasonlóan a lelkiismerethez a *gond* fenoménjében van lehorgonyozva, s nem kéznéllevő jellegű esemény. A bűn szókratészi definíciója: a bűn tudatlanság. Kierkegaard szerint ezzel az a baj, hogy Szókratész nyitva hagyta a kérdést, hogy miképpen értelmezhető konkrétan a nem tudás, illetve annak eredete. Heidegger szerint bűnt elkövetni annyit jelent – mindennapi belátás szerint –, hogy a jelenvalólét valamivel adós mások felé. A bűn fogalmának vizsgálata a fentiek tükrében tehát az a hely, ahol a jelenvalólét másokkal való együttélésének problémái felmerülhetnek. Ekképpen a jelenvalólét azért bűnös, mert nem tett eleget a másokkal való együttlét követelményeinek. A bűnös-létnek van további jelentése is, mégpedig az, hogy „oka vagyok valaminek”, „alkalmat adtam valamire”, tartozhat a jelenvalólét másoknak anélkül, hogy ő maga lenne az oka. A bűnös-létnek ezek a vulgáris jelentései meghatározzák azt a magatartást, melyet Heidegger „bűnt követtünk el”-ként definiál. A vizsgálat lényege viszont az a bűnfenomén, ami a jelenvalólét bűnös-léte felől ragadható meg. A bűnös formálisan egzisztenciális eszméjét Heidegger a következőképpen határozza meg: „Alap-oka lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen *semmisség alap-okának lenni.*” (Heidegger, 1989, 477). A jelenvalólét a legsajátabb őt meghatározó alap-okát nem Istentől kaphatja (a létanalitikába Heidegger nem hozza be az Isten-hitet), a világtól sem kaphatja, hiszen silánnyá lesz a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásakor. Akkor honnan kaphatja? „*Mint ez a létező*, melynek kiszolgáltatva csakis mint az a létező egzisztálhat, amelyik ő éppen, *egzisztálva nem más*, mint lenni-tudásának alap-oka.” (Heidegger, 1989, 478). Feltehetően a konkrét válasz az alábbiakban rejlik. A jelenvalólét maga fekteti le alap-okát, ami a legsajátabb önmaga, amit egzisztálva nem képes elérni, mindig elmarad e lehetősége mögött. A *hátborzongató idegenség*ben a jelenvalólét eredendően önmagával van, s ez a gyökértelenség szembesíti ezt a létezőt semmiségével, ami a legsajátabb lenni-tudásának lehetőségéhez tartozik. Ahogyan a jelenvalólétnek saját létére megy ki a játék, otthontalanságából önmagát (a hanyatló akárkit) saját lenni-tudására szólítja fel. Ez a lelkiismeret visszahívása a jelenvalólét belevettségébe, hogy megértse a semmis alap-okot, és ebből az akárkiből vissza tudja magát vinni önmagához, s emígy bűnös. Az időterminusokból ismert jövő felé tartó



előrefutás adja meg a hívás kiindulópontját, s ezáltal lép színre a bűn, mint alap-ok. A térbeliségben pedig az a távolság mutatkozik meg, ahogy az akárki eltávolodott önmagától, ezt az előbbi jövő felé futás mutatta meg. Ezt a távolságot le lehet küzdeni, mégpedig úgy, hogy a bűnösség elfogadása és a lelkiismerettel bírni akarás létrejön. Explicite kimondható, hogy a jelenvalólét cselekvéseinek origója kizárólagosan önmaga (így lehet felelősségteljes). Heideggernél tehát a bűn a hiány által kerül megvilágításra és a semmiség alap-oka rámutat a lelkiismeret hívására, melyben önmagát hívja. A lelkiismeret meghallását annak elfogadása követi – a teljes lelkiismeret-élmény kizárólag a felhívás megértéséből adódik –, illetve annak tudatában levése, hogy nincs tökéletes, makulátlanul tiszta ember.

A rossz az emberben annak képessége – olvasható Boros János, *Immanuel Kant, A rossz, a jó és az emberi természet* c. fejezet interpretációjában –, hogy tulajdonképpen megengedheti magának azt, hogy a rosszat választja és nem a jót. Ugyanis a jó és a rossz világba kerülése csakis az emberen keresztül történhet meg. „Annak ellenére, hogy Kant a rosszat az emberi természetben adottnak, tapasztalhatónak tartja, melyet tovább nem kutathatunk, mégis fölteszi eredetének kérdését, de végül az időbeli okokat és az észbeli eredetet is elvetve, nem találja meg a választ.” (Boros, 2018, 343). A rossz eredete tehát nem lehet időbeli és történeti, a rossz maga az ész tette, a rossznak nincs a racionalitásból fakadó magyarázata. Kant ama lehetőséget, hogy hogyan képes egy természetétől rossz ember jó emberré válni, több szempontból vizsgálja meg. Az egyik legfőbb kérdésnek azt tartja, hogy először vajon hogyan is került az emberbe a morális rossz. Ezzel kapcsolatosan a Bibliát idézi be, ami szerint a teremtett ember eleve jó, bár igaz elbukik a csábítás által, de a képessége a jóhoz való visszatérésre minden új cselekedetével megújul. Eljut arra a következtetésre, hogy az ember eredeti adottsága jó, s jóakarata által mindig képes a jobbra válásra. Kierkegaard szerint az első bűn révén jelent meg a bűn a világon, azaz Ádám első bűne által jöhetett létre, „[a]hogy Ádám a bűn [Skyld, Schuld] révén elvesztette az ártatlanságát, ugyanúgy elveszti mindenki más is”. (Kierkegaard, 1993, 45). Ádám bűnét, hogy evett a tudás fájáról, épp az a tilalom konstituálta, amely szerint nem tehetne volna meg, a kísértés. Az ártatlanságtól a bűnbeesésig Ádám a kísértés által jutott el, amit a vágy szült. Ha a bűnbeesés innen származtatható, akkor a vágyat pont a tilalom gerjesztette, s ezáltal a bűn fogalma is másképp értendő, hiszen a vétkezés előtti állapot fennállásakor a vágy tapasztalata volt érvényben.

A bűn heideggeri értelemben létfogalommá vált, ami a lelkiismereti kérdés újraértelmezését vonta maga után. *A Lét és időben* Heidegger szem előtt tartotta, hogy a bűnösség és felelősség között ontológiailag megalapozott kapcsolatot létesítsen. A bűnös-lét, ha vállalja a jelenvalólét, akkor a lelkiismeretesség és felelősség oly módozatait alakítja ki, melyek nem

szorulnak megbánásra, büntudatra. A bűnös-lét hozzátartozik a jelenvalólét alapjellegéhez, amit el kell fogadni ahhoz, hogy utána tovább lehessen lépni a legsajátabb-lenni-tudás felé. A bűn tehát a gond-struktúra egészéből értelmezendő, azaz a szorongásban feltárult hátborzongató idegenség és a Semmi az idő dimenzióját megnyitva megmutatja a halál fenoménjét, mely a lelkiismeret hívására a jelenvalólétet legsajátabb lenni-tudására szólítja fel.

A jelenvalólét *nyitottságából* következően felelősséggel tartozik. Mivel a nyitott-lét azt is jelenti többek közt, hogy megért, elfogad, az ilyen értelemben vett nyitottság a bűnös-lét felelősségét követeli. A lelkiismeret hívása a jelenvalólét teljes egészére terjed ki, s a benne rejlő lehetőségekre, melyekből csak keveset tud megvalósítani, így a többi tekintetében bűnös marad. Amíg nem tapasztalható a szorongás világa, amíg nem válik érthetővé az otthontalanság csendes és egyben hátborzongató hívása, addig a felelősség elkerülése áll fönn. A szorongás sok mindent világossá tesz: a választás és a felelősség komolyságát, az elmúlás valóságát, az otthontalanság és a semmi nyugodtságát, az akaratot mely által a jelenvalólét megérthet, választhat, és önmagává válhat.

## Irodalom

- Barta, János (1933). Martin Heidegger. *Atheneaeum* XIX, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1–3.
- Barta, János (1938). Magyar Líra – Magyar Verskritika. *Esztétikai Szemle* IX. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1–2
- Busku, Szilvia (2019). *A szorongás mint önsorsjavító lehetőség*, Pécsi Tudományegyetem, Pécs.
- Boros, János (2020). *Filozófiaművészet*. MMA MMKI, Budapest.
- Boros, János (2018). *Immanuel Kant*. MTA BTK, Budapest.
- Brandenstein, Béla (1939). Heidegger existenciális filozófiája. *Atheneaeum* XXV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1–2.
- Freud, Sigmund (1991). *A halálösztön és életöztönök*. Múzsák, Budapest.
- Freud, Sigmund (1982). *Psychologische Schriften. Studienausgabe*, Bd. IV, Fischer-Taschenbuch, Frankfurt.
- Fromm, Erich (2002). *Menekülés a szabadság elől*. Napvilág, Budapest.
- Heidegger, Martin (1989). *Lét és idő*. Gondolat, Budapest.
- Heidegger, Martin (1995). *Költemények A gondolkodás tapasztalatából*. Societas Philosophia Classica, Budapest.
- Heidegger, Martin (2004): *A metafizika alapfogalmai, Világ–végeesség–magány*. Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin (2004): Wegmarken, *Gesamtausgabe* 9, Vittorio Klostermann, 3. Auflage, Frankfurt.

- Jánosi, József (1939). Heidegger egzisztenciális filozófiája. *Atheneaeum* XXV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. 1–2.
- Joó, Tibor (1939). Heidegger egzisztenciális filozófiája. *Atheneaeum* XXV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. 1–2.
- Joós, Ernő (1980). Isten és a lét. *Vigilia* 45, Vigilia, Budapest, 3.
- Jung, C. G. (1996). *Gondolatok jóról és rosszról*. Kossuth, Budapest.
- Jung, C. G. (2008). *A személyiség fejlődése*. Scolar, Budapest.
- Kierkegaard, Søren (1993). *A szorongás fogalma*. Göncöl, Budapest.
- Mátrai, László (1939). Heidegger egzisztenciális filozófiája. *Atheneaeum* XXV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. 1–2.
- Nyilasy, Balázs (2016). *A magyar irodalomértés dilemmái és feladatai a harmadik évezredben*.  
<http://www.mma-mmki.hu/web/kutato/muhelytanulmany>, 5–11.
- Ortvay, Rudolf (1939). Heidegger egzisztenciális filozófiája. *Atheneaeum* XXV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. 1–2.
- Slatinay, Ernő (1939). Heidegger egzisztenciális filozófiája. *Atheneaeum* XXV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. 1–2.
- Szummer, Csaba (2014). *A pszichoanalízis apollóni arca = Freud avagy a modernitás mítosza*. Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan, Budapest.