

**Az idő kairológikus jellege
a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában**

Kiadói tanács:

Dr. Benedek József egyetemi tanár (Kolozsvár)

Dr. Gábor Csilla egyetemi tanár (Kolozsvár)

Dr. Rostás Zoltán egyetemi tanár (Bukarest)

DOKTORI DOLGOZATOK

5.



BETHLEN GÁBOR
Alap

Megjelent a Bethlen Gábor Alap támogatásával

Kerekes Erzsébet

**Az idő kairológikus jellege
a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában**



EGYETEMI MŰHELY KIADÓ
Bolyai Társaság – Kolozsvár
2013

© Szerző; Bolyai Társaság, 2013.

Lektorálta dr. Fehér M. István egyetemi tanár, az MTA tagja

Kiadja az Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár

A kiadó igazgatója: Veress Károly

Felelős kiadó: Köllő Zsófia

A kiadvány felelős szerkesztője: Veress Károly

Korrektúra: Xantus Boróka

Számítógépes tördelés: Oláh-Badi Melinda

Borítóterv: Makkai Bence

Nyomta az AmGraphis, Kolozsvár

ISBN 978-606-8145-44-0

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
KEREKES, ERSZÉBET

**Az idő kairológikus jellege a heideggeri
hermeneutikai fenomenológiában / Kerekes Erzsébet. -**
Cluj-Napoca : Egyetemi Műhely Kiadó, 2013

Bibliogr.

Index

ISBN 978-606-8145-44-0

TARTALOM

BEVEZETÉS	9
A vizsgált problémakör	9
A kutatás szakaszai	14
1. KAIROSZ ÉS FAKTIKUS ÉLETTAPASZTALAT	19
1.1. A kairosz fogalma	19
1.1.1. Kronosz és kairosz	19
1.1.2. Az Újszövetség kairosz-fogalma	20
1.2. A vallásfenomenológiát előkészítő munkálatok	21
1.2.1. Találkozás a kairotikus hagyománnyal	21
1.2.2. Az 1920-as nyári szemeszteri előadás	23
1.3. A faktikus élettapasztalat	26
1.3.1. Az élet mint kiindulópont	26
1.3.2. A világ	28
1.3.3. Az élet fakticitása	30
1.3.4. A fenomenológia mint a fakticitás hermeneutikája	32
1.3.5. A vallásos intencionalitás	34
1.3.6. A vallásos tapasztalat faktikus gyökerei	38
1.4. A vallásfenomenológiai előadások	40
1.4.1. A vallásfenomenológiai előadások recepciója	40
1.4.2. A <i>Bevezetés a vallás fenomenológiájába</i> című előadás	44
1.4.3. A Galatáknak szóló levél interpretációja	48
1.4.4. A Thesszalonikabeliekhez írt páli levelek interpretációja	53
1.4.4.1. <i>A thesszalonikaiak „átváltozott-léte”</i>	54
1.4.4.2. <i>Múlt, jövő, jelen: hit, remény, szeretet az időbeliség és megterés fényében</i>	58
1.4.4.3. <i>Az idői perspektívától az egzisztencia mozgottsága felé</i>	63
1.4.5. A formális jelzés	69
1.4.5.1. <i>A KNS-séma</i>	73
1.4.5.2. <i>A Thesszalonikaiakhoz írt I. levél diagramja</i>	75
1.4.5.3. <i>Az ágostoni séma</i>	77
1.4.5.4. <i>A kereszt sémája</i>	78
1.5. A heideggeri interpretáció problémái	79
1.5.1. Az őskereszténység mint teológiai téma	79
1.5.1.1. <i>Harnack és Troeltsch</i>	79
1.5.1.2. <i>A történeti eredetiségtől a tapasztalatstruktúrák eredetiségéig</i>	83

1.5.1.3. <i>Az eszkatológia: képzet vagy tapasztalat?</i>	87
1.5.1.4. <i>Heidegger Troeltsch kritikája</i>	91
1.5.2. Az idői struktúrához való átmenet	98
1.5.3. A faktikus ambivalenciája	103
1.5.3.1 <i>A faktikus élettapasztalat fenomenológiája</i>	103
1.5.3.2. <i>Exkursus: A fakticitás elvesztése?</i>	110
1.6. Összefoglalás. Időtapasztalat és hittapasztalat	114
2. KAIROSZ ÉS AUGENBLICK	117
2.1. A kairológikus jelleg a heideggeri Arisztotelész-interpretációkban	117
2.1.1. Heidegger „ifjúkori »teológiai« műve”	117
2.1.2. Az arisztotelészi ontológia (áthagyományozásának) kritikája ..	119
2.1.3. Pillanat és szituáció. Az arisztotelészi kairosz	120
2.1.4. Az 1924/25-ös marburgi előadás. <i>Platón: A szofista</i>	124
2.1.5. Az arisztotelészi kairosz hatása a <i>Lét és idő</i> Augenblick fogalmára	128
2.1.6. Kairológikus jelleg és pillanat	130
2.2. Szent Ágoston időfelfogásának hatása Heideggerre	132
2.2.1. Ágoston és a fenomenológia	132
2.2.2. <i>Distentio animi</i>	134
2.2.3. Az ágostoni idő kutatás jelentősége	138
2.3. Kierkegaard pillanat-fogalmának hatása Heideggerre	142
2.3.1. A pillanat Kierkegaard-nál	142
2.3.2. Kierkegaard hatása a <i>Lét és idő</i> pillanat-felfogására	144
2.4. Az idő fogalma a korai Heideggernél	149
2.4.1. <i>Az idő fogalma</i> előadás	149
2.4.2. Az időfogalom története	153
2.4.3. <i>Jeweiligkeit</i> (mindenkoriság)	155
2.4.4. <i>Appräsentation</i> (megjelenővé-válni-engedés, jelentésség)	156
2.4.5. Az időprobléma 1925 után	159
2.5. Az Augenblickké vált kairosz a Lét és időben	161
2.5.1. A <i>Lét és idő</i> pillanat-felfogásának recepciója	161
2.5.2. Egzisztencia és időbeliség	165
2.5.2.1. <i>Időbeliség és időiség</i>	165
2.5.2.2. <i>Az egzisztencia Kiesel által felvázolt sémája</i>	167
2.5.3. Gond és időbeliség	169
2.5.3.1. <i>A gond mint formális jelzés</i>	169
2.5.3.2. <i>Gond és intencionalitás</i>	170
2.5.3.3. <i>A gond ontológiai értelme</i>	171
2.5.3.4. <i>A gondozott világidő és a vulgáris most-idő</i>	173

2.5.4. Az időbeliség-konstrukció problematikussága.....	176
2.5.5. Az időbeliség eksztázisai a <i>Lét és időben</i>	178
2.5.5.1. <i>A jövő elsődlegessége</i>	182
2.5.5.2. <i>Jövő és voltság</i>	183
2.5.5.3. <i>A jelen</i>	185
2.5.6. A jelen időiesülmódjai.....	186
2.5.6.1. <i>A jelen elsődleges időiesülése</i>	186
2.5.6.2. <i>Az elhatározottság és a döntés jelene</i>	188
2.5.7. A pillanat és az autentikus jelen.....	190
2.5.7.1. <i>Állandóság (Ständigkeit) és mindenkoriség (Jeweiligkeit)</i>	191
2.5.7.2. <i>Meghatározottság, bizonyosság és mindenkoriség</i>	194
2.5.7.3. <i>A pillanat mint eksztatikus-horizontális fenomén</i>	196
2.5.7.4. <i>A pillanat mint az időbeliség-eksztázisok egységének eksztatikus időiesülése</i>	198
2.5.7.5. <i>A pillanat és a jövő elsődlegessége</i>	200
2.5.7.6. <i>A pillanat-eksztázis mindenkorisége</i>	202
2.5.7.7. <i>Az eksztatikus-horizontális pillanat és az eredendő idő</i>	203
2.5.7.8. <i>Pillanat (Augenblick), tekintet/pillantás (Blick), tisztás/világítás (Lichtung)</i>	205
2.5.7.9. <i>Pillanat, hívás, válasz</i>	207
2.5.7.10. <i>Pillanat, döntés, felelősség</i>	209
2.5.7.11. <i>Az idő mint horizont és a lét mint rendelkezésre-nem-álló</i>	210
2.5.7.12. <i>Az időfogalom radikalitása</i>	213
2.5.8. A pillanat, a létkérdés és a <i>Lét és idő</i> „kudarca”.....	215
2.5.9. A pillanat <i>A metafizika alapfogalmaiban</i>	220
3. KAIROSZ ÉS EREIGNIS	229
3.1. A <i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>	229
3.2. Időmegértés az <i>Idő és létben</i>	231
3.2.1. A vissza-lépés.....	231
3.2.1.1. <i>A hegeli „Aufhebung”-től való elhatárolódás</i>	232
3.2.1.2. <i>A létől az időig</i>	233
3.2.2. A másik kezdet.....	234
3.2.2.1. <i>Az adomány</i>	234
3.2.2.2. <i>Az ember mint egzisztáló transzcendencia</i>	236
3.2.2.3. <i>A lét mint jelenlét</i>	237
3.2.2.4. <i>A távollét visszavétele</i>	239
3.2.2.5. <i>A hagyománnyal való szakítás</i>	239
3.2.3. A tulajdonképpeni idő keresése.....	241
3.2.3.1. <i>A jelenlevőség mint elidőzés</i>	241
3.2.3.2. <i>Az egyidejűség esete</i>	243

3.2.3.3. <i>A tapasztalat elképzeltetlensége</i>	244
3.2.3.4. <i>Zeit-Spiel-Raum</i>	245
3.2.3.5. <i>A negyedik dimenzió</i>	245
3.2.3.6. <i>A tulajdonképpeni idő definíciója</i>	246
3.2.4. <i>A sajátot adó-sajáttá tevő Esemény (Ereignis)</i>	247
3.2.4.1. <i>A rejtélyes esemény</i>	247
3.2.4.2. <i>Ember és lét összetartozása</i>	248
3.2.4.3. <i>Az Ereignis fogalom eredete</i>	250
3.2.4.4. <i>A léttörténet vége</i>	251
3.2.4.5. <i>Nincs Über-Sein</i>	252
3.2.4.6. <i>A kisajátítás (Enteignis)</i>	253
3.2.4.7. <i>Az idő mint adomány</i>	255
BEFEJEZÉS	257
BIBLIOGRÁFIA	259
MELLÉKLETEK	273
NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ	277
EXTRAKT	283
REZUMAT	285

BEVEZETÉS

„Was ist die Zeit? – Mann könnte meinen, der Verfasser von »Sein und Zeit« müßte dies wissen. Er weiß es aber nicht, so daß er heute noch fragt. Fragen heißt: hören auf das, was sich einem zuspricht...”
Martin Heidegger¹

A vizsgált problémakör

Kutatásaim az idő problematikájára vonatkoznak, annak fenomenológiai-hermeneutikai megközelítésére, úgy, ahogyan ez Heidegger gondolkodásában körvonalazódik. Elsősorban Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* c. előadását vizsgálom meg: kiemelem a kairológikus vonásokat és követem ezek beépülését Heidegger későbbi sajátos időfogalmaiba, főként a *Lét és idő* c. mű *Augenblick*, valamint az *Idő és lét Ereignis* fogalmába. Amennyiben Heidegger filozófiáját általában, saját javaslata szerint – a létkérdés és időkérdés összetartozására utalva – , nem annyira onto-lógiának, hanem „onto-kroniának”², illetve Falkenhayn szerint „onto-kairológiának”³ nevezhetjük, annyiban vizsgálódásaim e gondolkodás kairológikus jellegére vonatkoznak, annak is főként keresztény gyökereire.

Martin Heidegger filozófiai útja kezdettől az idő problematikájával való konfrontáció által formálódott. Az első alkotói korszakától, amikor a *lét értelmére irányuló kérdést*⁴ vizsgálta, egészen az utolsó írásokig, melyek a *lét topológiá-*

¹ Válasz a *Die Zeit* hetilap körkérdésére. *Die Zeit* 1956 febr. 23. nr. 8. 14. In: Heidegger: *Denkerfahrten*. 81.

„Mí az idő? – azt gondolhatnánk, hogy a *Lét és idő* szerzőjének ezt tudnia kellene. Ő viszont nem tudja, ezért ma még kérdezi. Kérdezni annyit jelent: hallgatni/hajlani arra, ami valakit megszólít...”

² Vö. GA 32. 144.; GA 67. 95.

³ Falkenhayn: *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit in Frühwerk Martin Heideggers*. 17, 223. Falkenhayn ezzel lét és pillanat együttes elgondolására utal. A szerző azt is kimutatja, hogy Heidegger gondolkodása nem csupán a pillanatról való gondolkodás, a pillanat elgondolása (*Denken des Augenblicks*) és erről való beszéd (kairológikus), hanem a pillanatban/kairoszban végbement, megtörtént gondolkodás (kairotikus). Ennyiben egyszerre ontokairológikus és ontokairotikus Heidegger gondolkodása.

⁴ Mint ismeretes Martin Heidegger saját gondolkodását az ún. három fázisú modell szerint tagolta, melyet később munkájának néhány értelmezője – mint Otto Pöggeler vagy Emil Kettering – is átvett. Ez a három fázisú modell, mely felváltotta a heideggeri gondolkodás hosszú ideig bevett két részre osztását (a fordulat/*Kehre* előttré és utánira), a következő: 1) a lét értelmére irányuló kérdés (húszas évek), amikor a *Lét és idő* keletkezett; 2) a lét igazságára irányuló kérdés (harmincas és negyvenes évek első fele), mely az igazságot mint történést fogja föl; 3) a lét, a *Lichtung* (a tisztás, amelyet a lét topológiájaként határoz meg) helyére irányuló kérdés (kb. 1947-től).

jával foglalkoznak, az időre irányuló kérdés a heideggeri gondolkodás állandó ügye, törekvése marad. Évtizedekig tartó filozófiai tevékenységében két markáns, alapvetően különböző időmegértés ismerhető fel: először az időt, illetve az időbeliséget⁵ a *Dasein* (a jelenvalólét)⁶ struktúrájaként érthetjük, tehát mint a jelenvalólét eksztatikus jellegét lehetővé tevő alapot. Később azonban egy adományozás ajándékaként (*Gabe eines Gebens*)⁷ fogható fel, mely a (sajátot adó – sajátáá tevő) eseményen (*Ereignis*) alapul, és ezért semmi esetre sem érthetjük a jelenvalólét struktúrájaként.

Nem célom általában és egészében vizsgálni Heidegger időfelfogását (felfogásait). Ezt a munkát több híres kutató elvégezte, akikre támaszkodom is kutatásaimban. Közülük a francia Françoise Dasturt⁸ emelhetem ki, a német Fr.-W. von Herrmann,⁹ valamint a román kutatók közül Cătălin Cioabă, Virgil Ciomoșt.¹⁰ Az idővel kapcsolatos kérdésfeltevést főként a viszonylag későn (1995-ben) megjelent GA 60. kötet *Vallásfenomenológiai előadásai*ból (1920/21) kiindulva vizsgálom, ahol Heidegger a keresztény *kairószzal* szembesül. A fent említett szerzők munkája keveset foglalkozik Heidegger időfelfogásának keresztény-kairológikus gyökereivel, s ezt az űrt szeretném a kutatásaimmal kitölteni.

Kétségtelen, hogy Heideggerre nagy hatással volt Pál apostol, Ágoston, Eckhart mester, Luther, Kierkegaard, Dilthey, Schleiermacher stb. gondolkodása. Ebben a munkámban azonban nem vállalkozhatom arra, hogy filozófia és teológia viszonyát általában vizsgáljam Heidegger teljes életművében.¹¹ Célkitűzésem szűkebb ennél: a keresztény gyökereket csupán az idő

⁵ Heideggernél az idő „a létmegértés horizontja”-ként, az időbeliség „a jelenvalólét alapstruktúrájaként” értelmeződik.

⁶ Heidegger filozófiájában a *Dasein* fogalma az emberre korlátozódik, amennyiben ez olyan kitüntetett létező, amely létmegértéssel, tehát önmaga, saját léte, saját itt-léte (*Da*) megértésével rendelkezik. Heidegger maga úgy definiálja a jelenvalólétet, mint olyan létezőt, aki mi magunk volnánk, úgy, hogy többek között a kérdészés lételehetőségével bírunk. – Vö. *Sein und Zeit*. 7. Magyar fordításait: „jelenvalólét”, illetve „itt-lét” felváltva fogom használni, de dolgozatomban alapvetően igyekeztem a német „Dasein” terminust meghagyni.

⁷ Lásd Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 6.

⁸ Dasturt: *Heidegger et la question du temps; La Constitution Extatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger*.

⁹ Herrmann: *Der Zeitbegriff Heideggers*. (Lásd még a szerző más műveit is a bibliográfiában.)

¹⁰ Cioabă: *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger, Timp și temporalitate*, Ciomoș: *Timp și eternitate*.

¹¹ A „Filozófia és teológia Heidegger gondolkodásában” témakör nagyon sok könyvvezeti tért foglalt magában. Ezek közül kiemelek néhányat: Jung: *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*; Capelle: *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*; Britto: *Heidegger et l'hymne du sacré*; Schaffler: Heidegger és a teológia. In: Schwendner Tibor (szerk.): *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. A román szerzők közül megemlíthetjük: Ciocan: *Martin Heidegger. Reperle traiectoriei teologice*. Magyarországon e témában néhány fontosabb írást említhetünk: Nyíri Tamás: *A lét sorsa*

fogalma kapcsán követem, főleg a GA 60-ra összpontosítva. A *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* Heidegger azon korai előadásai közé tartozik, amelyekben elkezdődik a fenomenológia hermeneutikai átalakítása. Heidegger az 1920/21-es téli szemeszteri vallásfenomenológiai előadásában már útban van az idő eksztatikus-horizontális megértése felé: egy kairológikus időt lát meg a faktikus keresztény élettapasztalat alapjánál és általában a *megélt idő kairológikus jellegét* fedezi fel. A kairológikus vonásokat később beépíti sajátos időfogalma(i)ba (a *Lét és idő* előtti szövegekbe, a *Lét és időbe*, az *Idő és létbe*), melyekkel megpróbálja meghaladni a kronológikus időértelmezéseket.¹²

Kutatásaim során azt vizsgáltam, hogyan kapcsolódik össze idő és megértés a (hit)tapasztalatban. Az idő kairológikus jellegét emelem ki, és ezt követem a későbbi művekben is. Addig, amíg a „kairológikus jelleg” és a „pillanat” jelentése a korai előadásokban ingadozó, a *Lét és idő* szisztematikájában már a sajátosan heideggeri elgondolású *Augenblick*ké vált kairosz már központi jelentőségű. Az *Idő és lét*ben pedig az *Ereignis* kapcsán szintén központi jelentőségüként lép elő az időfogalom.

Amikor a fenomenológia hermeneutikai fordulatáról beszélünk az idővel kapcsolatosan, akkor a *hermeneutikai fordulat*on itt azt értjük, hogy az idő hermeneutikai problémaként jelenik meg. Az idő, akárcsak a lét, nem pusztá

Aquinói Tamástól Heideggerig; Fila Béla: Heidegger és a teológia. In: Fehér M. István (szerk.): *Utak és téntak*; Fehér M. I.: „Már csak egy Isten menthet meg bennünket”. In: Uő.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*; Vajda Mihály: Kierkegaard és Heidegger. In: Uő.: *A posztmodern Heidegger*; Fehér M. I.: *Experiencing Factual Life in Its Originality.: Heidegger's Phenomenology of Religion and His Hermeneutic Turn Against the Background of His Confrontation of Life-Philosophy and Early Christianity on the Way to „Being and Time”*.

¹² A *καιρος*/ *kairosz* és a *χρονος*/ *kronosz* mögött az időről való gondolkodás két nagy hagyománya áll. A *χρονος*-hagyományban megszületik az időfolyam és az idővonal elképzelése, melyekben közös az időnek 'most'-ok lefolyásaként való észlelése. A most-ból kiinduló idő Heideggernél a vulgáris időmegértéshez tartozik. Arisztotelész definíciója szerint az idő a mozgás száma, és ebből indít később mindenik próbálkozás az idő meghatározására (részben Ágoston, Kant, Husserl, Bergson). E fővonalhoz képest a *καιρος*-hagyomány egy másodlagos hagyományvonulat. Ebben a most-ok nem sokaságukban szemlélték (nem egy a jövőből a múltba tűnő most-sorozatról beszélnek), hanem egységükben. A *kairosz* tartalma szerint lehet esély (pozitív) vagy krízis (negatív) pillanat.

A *kairosz* az ógörögben a valamire alkalmas pillanat. Arisztotelész a *Nikomakhosz* *etikájában* az emberi cselekvéssel együtt gondolja el, tehát valamilyen cselekvésre alkalmas pillanatként. Megjelenik az evangéliumokban és a páli levelekben, később pedig Kierkegaard-nál és Paul Tillichnél nyer fontos szerepet. Heidegger ezt a hagyományt emeli ki a háttérből. De addig, amíg a kronológikus hagyományt vulgáris időmegértésben megragadja, rekonstruálja, és alkalmazva rá a destrukció módszerét, a kairológikus hagyományt nem építi fel újra, nem bontakozik ki e másik időfogalom története. Heidegger a *Lét és időben* nem használja a *kairosz* terminust, hanem *Augenblick*ként (pillanat) fordítja, interpretálja. Fontos azt is megjegyezni, hogy Heidegger ettől a kairológikus hagyományvontól valamennyire el is távolodik, és újragondolja a kairotikus/kairológikus időt.

fenomén (adottság), hanem fenomenre kell hozni – destrukcióval. Mivel a tradícióban¹³ az idő többnyire elfedett, torz, szimulákrumos módon jelenik meg, vissza kell menni az eredetéhez, és értelmezni kell.¹⁴ Itt fontos megjegyeznünk, hogy Heidegger nem azért értelmez, mert pusztán interpretált dolgok léteznének, nem pedig maguk a dolgok, hanem éppen azért, hogy magukhoz a dolgokhoz való hozzáférést készítse elő. Csakhogy a dolgok nem mindig tisztán adódnak, hanem elfedettek. A heideggeri fenomenológia az elfedettet kívánja fenomenre hozni.¹⁵ Azonban egy fontos dolgot nem szabad szem elől tévesztenünk: Heidegger esetében az időkérdés nem önálló kérdés, hanem a létkérdés kísérője. Heidegger tézise főművében, a *Lét és időben* úgy fogalmazható meg, hogy a lét idő(i), az idő felől kell megérteni, tehát a létkérdés és az időkérdés összetartoznak.¹⁶

Kutatásaim fő tézise: a heideggeri megközelítésben az idő nem aporetikus, csodálkozást keltő fenomenként kerül előtérbe, (mint az addigi filozófiában),¹⁷ hanem a lét bármely lehetséges megértésének a horizontja-

¹³ Heidegger szembeállítja a tradíciót az eredettel (*Herkunft*). Amíg az előbbi negatív, az utóbbi pozitív előjelű. A hagyomány elfedi az eredetet.

¹⁴ A hagyományos időfogalmakat (Arisztotelésztől Husserlig) Heidegger ontikus fogalmaknak tekinti, az általa felírt eredeti idő pedig ontológiai.

¹⁵ Lásd Grondin: *L'hermeneutique dans Sein und Zeit*. In: *De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Grondin egy hangsúlyeltolódásra hívja fel a figyelmünket: amíg Husserlnél a fenomenönadottságának leírásakor a kulcsszó az evidencia, addig Heideggernél az elfedettet, a torzítást fenomenre kell hozni destrukcióval. Tehát a fenomen nem adott.

¹⁶ Idő és lét összetartozásáról Heidegger gondolkodásában: „Előtte a *metafizikai hagyomány* általános, üres, meghatározatlan, magától értetődő fogalomként kezelte a létet, s mindez inkább az időtlenséget implikálta, minstem az idővel való kapcsolatot. (...) Heideggernél az idő a lét univerzális *horizontja*, a lét strukturális folyamata az idő univerzális *alapja*. Lét és idő a legmagasabb fokú általánosság ugyanazon szintjére emelkedő, egymást kölcsönösen megvilágító és értelmező fogalommal válik. Maga a lét – idő.” – Veress: *Bevezetés a hermeneutikába*. 127. Idő és lét egymáshoztartozását a létmegértés viszi véghez: „A létet csakis *megértő feltárása* révén lehet filozófiailag meghatározni. A megértés nem kívülről irányul a létre, mint tárgyra, mivel nem is olyasmí, ami kívül helyezkedne a léten; a lét időhorizontjában kibontakozó és strukturálódó folyamatként *hozzátartozik* magához a léthez. Az *önmagával megértésben levő lét* az idő horizontjában önnön értelmé felől világítja meg és tárja fel magát. (...) A létmegértésben az idő a lét legátfogóbb értelemhorizontjaként és értelemösszefüggéseinek belső rendjeként tárul fel. A lét mint idő – *megértető lét*.” – Uo.

¹⁷ A filozófia történetében természetesen már nagyon korán feltették az időre irányuló kérdést és próbálták megválaszolni. Arisztotelész a *Fizika* IV. Könyvében azt kérdezi: Mi az idő természetee, pontosabban „valami létező-e vagy sem?”. Ágoston a *Vallomásokban* ugyancsak azt kérdezi „Mi tulajdonképpen az idő?” Ő valójában az ember és Isten viszonyának problematizálásában találkozott vele. Ezek a próbálkozások apóriákhoz vezetnek, az idő aporetikusságához. Az első ezek közül az arisztotelészi, mely rámutat arra, hogy lehetetlen meghatározni, hogy az idő létező-e vagy sem? A második főleg Ágostont foglalkoztatta, de megtaláljuk Husserlnél és Bergsonnál is, és arra vonatkozik, hogy lehetetlen egy egységes időfogalmat megalkotni, amely átfogó megértését nyújtaná annak, ami egyfelől objektív kozmikus idő, másfelől szubjektív idő, a lélek ideje. Husserl például az *Ideen* 81. §-ában

ként. Heidegger esetében tehát nem olyan 'időfilozófiával' állunk szemben, melynek kizárólagos témája a „Mi az idő?” kérdés lenne (mint pl. Bergsonnál). A korai Heideggernél a „faktikus élet” a főprobléma, majd pedig a lét válik az igazi problémává, melyet az idő felől közelít meg hermeneutikai-fenomenológiai módon. Az időt nem annyira a fenomenológiai látásmód fedezi fel az élet(b)en, hanem a hermeneutikai. *Az idő horizontként, válaszhozóként lép fel e hermeneutikai megközelítésben: a létkérdésre az idő (felől) jön a válasz.*

Heidegger vallásfilozófiai előadásának kulcsfogalma a „végbemenéstörténeti megértés” (*Vollzugsgeschichtliche Verstehen*). Ezzel Heidegger a fenomenológia hermeneutikai fordulatán dolgozik, amely többek között az újtestamentumi kairosz-fogalommal, a páli és ágostoni szövegekkel való konfrontációban jön létre. Mindezek semmivel sem csökkentik Arisztotelész szövegeinek a heideggeri gondolkodásra kifejtett hatását, amire a kutatásunk folyamán ugyancsak tekintettel vagyunk.¹⁸

Módszertani vonatkozásban több „mélyfúrás” alkalmazunk. Ezek alaposabb elmélyülést feltételeznek az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, a *Lét és idő* és az *Idő és lét* című művekben, miközben a hozzájuk vezető összekötő utakat is igyekszünk feltárni, főként a kairológikus (keresztény) gyökekre koncentrálván.

megkülönböztet egy fenomenológiai időt, mint a tudatfolyam egységében megélt összes élmény egységes formája, és egy objektív vagy kozmikus időt, amelyet a fenomenológiai redukció zárójelbe tesz. Így Husserl kutatásai csupán az elsőre, a belső időtudatra vonatkoznak. Bergson számára is több idő létezik. Az *Essai sur les données*-ban megkülönbözteti az objektív, mérhető számlálható időtől (*temps*) a szubjektív tiszta tartamot (*durée pure*). A gondolkodás tehát több időt fedez fel, és ez vezet el a kérdéshez, hogy melyik az igazi, melyikből kiindulva lehet egységes fogalmat alkotni? Ezek az apóriák képezik az időfilozófiák sajátosságait. De Heideggernél nem találjuk a szokásos időapóriákat, mivel legyengülnek, elvesztik provokáló erejüket. Az első apória kezdettől fogva semlegesítődik, feleslegessé válik azáltal, hogy az idő a léttel együtt problematizálódik. A második pedig azáltal iktatódik ki, hogy a szubjektum-objektum viszony problematizálásánál Heidegger bevezeti a 'világ' fogalmat. Ezzel az idő 'objektívebb' lesz bármely lehetséges objektumnál és 'szubjektívebb' bármely lehetséges szubjektumnál. – Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. 419. (*Lét és idő*. 664–665.)

¹⁸ A heideggeri időfogalommal foglalkozók többsége részletesen vizsgálja Arisztotelész hatását Heidegger gondolkodására.

A kutatás szakaszai

Kutatásaim folyamán Heidegger gondolkodásának kairológikus vonatkozásait emelem ki, és végigkövetem ezek beépülését Heidegger sajátos időfogalma(i)ba. Ennek érdekében először a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* c. előadássorozatra összpontosítok, majd utána a későbbi műveket is megvizsgálom ebből a szempontból.

Heidegger felismeri, hogy Pál evangéliuma *végbemenés-jellegű*, nem egy teoretikus tanítás, hanem szorosan kapcsolódik az élet *hogyan-jához*. A keresztények faktikus élettapasztalata történetileg meghatározott, amennyiben mindig a kinyilatkoztatással való találkozással kezdődik, és azután ez a pillanat állandóan együtt él velük, egy új viszonyulást hozva létre az élet végbemenésében. Heidegger szerint kereszténynek lenni annyi, mint végbemenés-szerűen kereszténnyé válni, újra meg újra időesíteni/létrehozni a megtérést. Ezt jelenti, hogy a keresztény vallásosság az időbeliséget éli meg,¹⁹ nem pedig időben él. Minden végbemenés-összefüggés Isten előtt megy végbe. A (Krisztus második eljövételére való) várás Isten előtti várakozás. Pálnál nem egy jövőbeli tartalom (eszkatológikus képzet) fontosságáról van szó, hanem az élettapasztalat eszkatologizálódásáról, a jövő által áthatott jelen mindenkori véghezviteléről Isten előtt. Az időbeliség értelme – Heidegger szerint – az Istenhez való alapviszonyból határozódik meg úgy, hogy az örökkévalóságot csak az érti, aki az időbeliséget végbemenés-szerűen éli. Csak ebből a végbemenés-értelemből válik érthetővé Isten léte.²⁰

¹⁹ Vö. GA 60. 30.§.

²⁰ „Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, das die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßige lebt. Erst aus diesem Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden.” – GA 60. 117. Az időbeliség fontosságáról a kereszténységben álljon itt egy kortárs szövegrészlet is Slavoj Žižek: *A törékeny abszolútum* c. művéből: „A kereszténység előtti vallások megmaradtak a 'bölcsesség' szintjén, mely minden időbeli, véges dolog elégetlen voltát hangoztatja, és vagy azt hirdeti, hogy mértéket kell tartanunk az evilági örömmel szemben (...), vagy pedig azt, hogy háttal kell fordítanunk a temporális világnak, mert csak így juthatunk el az Igaz Isteni Tárgyhoz, amitől egyedül üdvözülést remélhetünk. Ezzel szemben a kereszténység halandó/temporális individuusként tárja elénk Krisztust, és határozottan állítja, hogy csak az Inkarnáció időbeli Eseményében való hit vezethet el az örök igazsághoz és részesíthet bennünket megváltásban. (...) Ugyanezzel a paradoxonnal szembesít bennünket a Megtérés és a bűnbocsánat sajátosan keresztény fogalma is: a Megtérés olyan időbeli esemény, mely magát az örökkévalóságot változtatja meg. (...) Az Isteni Kegyelem nélkül sorsunk változhatatlan maradna, végérvényesen rögzíténé a választás örökkévaló aktsa; a kereszténység 'jó híre' az, hogy az őszinte megtérésben bárki 'újrateregetheti' önmagát, azaz megismételheti ezt az aktsát, s ezzel megváltoztathatja magát az örökkévalóságot (semmissé teheti befolyását).” 166–168.

Heidegger éles szemmel kutatja, hogyan keletkezik e (hit)végbemenés-összefüggésből az igehirdetés, illetve a dogmák fogalmisága.²¹ A keresztény élet önvonatkozó, önkifejező jellegére figyel, a keresztény szituáció és megvilágítása, a vele kapcsolatos tudás összetartozására. Ez annak a korai „projektnek” a része, amelyet az önmagához viszonyuló élet spontán megértése felismerésének tekinthetünk.²² A korai Heidegger felismeri az élet dinamikus önviszonyulását, önvonatkozását: a tapasztaló spontánul viszonyul a már tapasztalthoz. Szerinte az életet a „faktikus” szintjén kell vizsgálni, semmiképpen sem kiszakítva a világából és történetiségéből, mint pusztá ideát. Az élet a világban való közvetlen szituáltságban zajlik. A fakticitás tehát nem vizsgálható másképp, csak a fakticitás pozíciójából magából, az önértés értelmében. A fakticitás nem felfedezi a tárgyát, hanem mindig egy történeti önmegértés körén belül mozog, mely megelőzi és igényli az interpretálást. Az élet ezért csak hermeneutikailag közelíthető meg.²³

A páli kairoz elemzésekor Heidegger arra az eredményre jutott, hogy a parúzia a beteljesedett időt jelöli, mely azoknak a keresztényeknek táruul fel, akik a faktikus éltevitelben/életvégbemenésben kairotikusan élnek. Kairotikusan élni azt jelenti, magunkat nyitva tartani a parúzia számára azért, hogy amikor az hirtelen ránk tör/eljön, megragadhatjuk. A *Lét és idő* tágabb pillanat-fogalma (*Augenblick*) hasonló struktúrával bír, mint a 2 Thessz. páli levél kairozsa, melyet Heidegger a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* c. előadásaiban vizsgál. A kairoz a parúzia ideje, úgy, mint az istenérkezés (mint a hívás) egzisztenciális lehetősége (ez a *Lét és idő*ben az egzisztenciális autentikus jelen), és úgy is mint a valóságos parúzia ideje (a *Lét és idő*ben a döntés pillanata). A kairoz azonban egyúttal a pillanat az egzisztens életben, amelyben a keresztény magát, mint a parúziára elhatározottat készenlétben tartja (*Lét és idő*ben az egzisztens autentikus jelen).

Heidegger az arisztotelészi kairoz-fogalmat is kutatja, és olyan aspektusait mutatja fel, melyek belefolynak a *Lét és idő* pillanatifelfogásába. Különösen a kairozbeli beteljesedést, bevégeztséget, végigvitelt, tökélyt (*Vollendung in Kairos*) emelhetjük ki, mely az Önmagalét egészének (a *Lét és*

²¹ Fehér M. István szerint Heidegger nézőpontjából hit és teológia között hasonló a viszony, mint a létmegértés és a filozófia között: „a létmegértés úgy viszonyul a filozófiához, miként a hit a teológiához.” – A teológia a vallás fogalmi önrtelemzéseként a hit fogalmi artikulációját dolgozza ki. Vö. Fehér M. István: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*. 94.

²² A korai freiburgi előadások programjáról van szó (1919-1923) (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*), amelyekben Heidegger a filozófia lényegét újra alapozza mint „hermeneutikai-fenomenológiai östudományt, illetve a faktikus élet eredettudományát.” („hermeneutisch-phenomenologisch Urwissenschaft bzw. Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben”) – Herrmann: *Gottsuche und Selbstanslegung*. 201–220.

²³ A fakticitás heideggeri hermeneutikája eltávolodik a tiszta tudat husserli fenomenológiájától.

időbeli *Ganzheit des Selbstsein*) megelőlegzéseként értelmezhető, amelyet a Dasein a döntésben megragad.

Az antik kairosz-fogalom és Heidegger pillanat-értelmezése között azonban fontos különbségek is vannak: Heidegger pillanata nem áll benne egy idősorban, nem előrelátható vagy lehetséges tárgya terveknek és előkészületeknek. Mihelyt a Dasein a lélehetőségeit mint a mindenkori Önmaga-lenni-tudás lehetőségeit érti meg, azaz mihelyt a Dasein elhatá-rozott, véghez is viszi magát a döntésben. Autentikus egzisztens Önmaga-lenni-tudás, ezért mindig egyúttal mint autentikus pillanatnyi önmagát *egzisztál*. Először és többnyire a Dasein mégis inautentikus, mivel az akárkibe szóródik szét úgy, hogy az egzisztenciális hívás a Daseint nem éri el.

A *Lét és idő* pillanatfogalma és az antik *Exaiphnesz* (váratlan, hirtelen)²⁴ összehasonlításával is megmutatkozik a heideggeri pillanat egyedisége és sajátossága. Mindkét fogalom hirtelenséget (*Plötzlichkeit*), egy ugrást (*Sprung*), egy átcsapást (*Umschlag*) jelöl. A döntés időiesülmódja Heideggernél mégsem egy előzetesből egy utólagosba való átcsapás mint az *Exaiphnesz* esetében, hanem inkább egy tisztán kvalitatív ugrás: a nem-megragadott lehetőségből a megragadott lehetőségbe, az elhatározottság időbeliségekstázisainak egységétől a döntés pillanatáig való ugrás. Bár a pillanatnyi döntés egyedül a Daseinból indul ki, mégis a szituáció mindenkorisága és ezzel az önmaga-lenni tudás hívása, mely „a Daseint érinti”, a Dasein által nem befolyásolható.

A *Lét és idő* pillanat-fogalmának kutatása fontos adalékokat nyújt az időbeliség felfogás hiányzó stabilitásának megértéséhez. Tézisünk a kutatás e szakaszában az, hogy a *Lét és idő*ben a pillanat konstrukcióját nem tekinthetjük kielégítőnek, és úgy látjuk, hogy nem sikerült teljességgel az időbeliségnek olyan felfogását kialakítani, amely eléggé teherbíró a lét értelmével összefüggésben. Ezzel a létnek magának az idői értelmét sem sikerült teljesen kibontakoztatni a *Lét és idő*ben. Meglátásunk szerint a heideggeri pillanat-fogalom a *Lét és idő*ben hol szűk értelemben (mint a döntés időiesülmódja), hol tág értelemben (mint autentikus jelen, tehát az elhatározottság egyik

²⁴ Lásd ehhez Platón: „Mert a pillanatnyi, úgy látszik, valami olyasmit jelent, hogy ebből csap át egyik állapot a másikba. Mert nem a nyugvásból – amikor még nyugszik – csap át az ellenkezőjébe, hanem a pillanatnyi, ez a különös valami, foglal helyet a mozgás és a nyugvás között – minden időtartamon kívül – és ebbe és ebből csap át a mozgó, mikor a nyugvásba megy át, és a nyugvó, mikor a mozgásba megy át.” – *Parmenidész*, 156 e. A pillanat tehát csodálatos létállapotnak bizonyul, átmeneti kategóriának, az idő atomjának, absztrakciónak. Kierkegaard szerint viszont „a pillanat tulajdonképpen nem az idő atomjaként, hanem az örökkévalóság atomjaként értendő (...) Az a mindent megújító fogalom, amely körül az egész kereszténységben minden forog, az idő teljességének fogalma, de az idő teljessége nem más, mint az örökké ismert pillanat, és ez az örök egyben a jövő és a múlt is.” – Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 105–107.

időiesülésmódja) jelenik meg. Ezeket Heidegger nem választja szét, de elemzésünk számára hasznos lehet a szétválasztás.

A döntés és annak időiesülésmódja, a pillanat az, ami a Daseinnak lehetővé teszi, hogy a létét maga meghatározza. A pillanat a Dasein létét időiesíti: az Önmaga-létet, mint végbemenést, az általában vett létet, mint történést. A heideggeri pillanatot (szoros értelemben) úgy érthetjük, mint a döntés időiesülésmódját²⁵ és ekként, mint az elhatározottság egységes időiesülésmódjának *végbevitelét*.

További kérdésünk az lesz, hogy hogyan időiesíti meg a döntés a pillanatot? Ebben az összefüggésben különösen a *Jeweiligkeit* (mindenkoriság) heideggeri fogalmára összpontosítunk. Ez mindenekelőtt a Dasein minden-kori (autentikus) létlehetőségeit jelöli az ismétlésben, előreszaladásban és utunkba-kerülni-engedésben. Vonatkozik azonban a Dasein egészére is, és ezzel a létlehetőségek megragadására a döntésben.²⁶

A *fenomenológia alapproblémáiban* Heidegger kifejti, hogy a létezők létének mindenkorisága a prezenciában időiesül.²⁷ A döntés pillanatában nem csupán a Dasein mindenkorisága időiesül, hanem a nem-Dasein-szerű létezők létének mindenkorisága is. Ily módon összefoglalva, *a pillanat az általában-vett-mindenkoriság végbemenése, időiesülése*.

Mivel Heidegger a *Lét és időben* a létre irányuló kérdést kiindulópontnak és ugyanakkor célnak is kitűzi, (feltárni az általában vett lét időiségét), ezért azt javasoljuk, hogy az időiséget általában, mint mindenkoriságot szemléljük/vizsgáljuk, a pillanatot pedig értsük úgy, mint a lét mindenkoriságként való időiesülését.

A *Lét és időre* irányuló eddigi kutatások a pillanatra szinte kizárólag úgy tekintettek, mint ami egyenlő lenne az autentikus jelennel. Mi sem vonjuk kétségbe azt, hogy Heidegger a pillanatot úgy írja le, mint autentikus jelent,²⁸ és mint a döntés időiesülésmódját.²⁹ Mégis megpróbáljuk kimutatni, hogy hasznos lenne a döntés időiesülésmódjaként felfogott szűk pillanatfogalmat az elemzés folyamán elválasztani a tágabb értelemről, mely mindkettőt ma-

²⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*. 344. (*Lét és idő*. 562.)

²⁶ Ez azt jelenti, hogy a Dasein akkor mindenkori, amikor mindenkori létlehetőségeit, mint Önmaga-létének mindenkori Egész-lenni-tudását érti, és ezeket egységükben, mint mindenkori pillanatot ragadja meg. A plurális mindenkori létlehetőségek egységét hívásként (itt egzisztenciális lenni-tudás) mutatjuk fel. Az egzisztens elhatározottság, melyet egzisztens-lenni-tudásként interpretálunk, a hall(gat)ni képes aktív tartás (a plurális mindenkori egzisztens létlehetőségek egysége). A döntés pedig az egzisztens Önmagalét végbemenésének „válasza”-ként az Önmagalenni-tudás megfelelőeként értendő.

²⁷ Vö. Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*.

²⁸ Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. 338. (*Lét és idő*. 553–554.)

²⁹ Vö. uo. 344. (uo. 562.)

gába foglalja.³⁰ A *Lét és idő* és a *Beiträge zur Philosophie* közti írásokban a döntés és elhatározottság terminusokat olyan módon használta Heidegger, melyek könnyen arra csábítanak, hogy egyenértékűeknek gondoljuk. Mégis, azt javasoljuk, hogy különböztessük meg egymástól a döntést és elhatározottságot, s ezt a különbséget a *Lét és idő* 60.§-ából érthetjük meg.³¹

Arra, hogy Heidegger a pillanat centrális jelentőségének tudatában volt, abból is következtethetünk, hogy a *Lét és idő* kiemelten fontos helyein a pillanatot mindig újra tematizálja (bár elég elszigetelten). Vizsgálódásunk viszont rámutat arra, hogy Heidegger a pillanatot nem különböztette meg az autentikus jelentől, ő maga az elhatározottság és a döntés közti különbséget csupán sejteti.

A pillanatnak a döntés időiesülésmódjaként való interpretációja, valamint az időiség-eksztázisok egységének időiesüléseként való interpretációja megnyitja a rálátást arra az útra, amely a *Lét és idő*től az *Ereignis* gondolatig vezet el.

A kutatásaimat vezérlő elgondolásom szerint a *pillanat a mindenkoriságot mint olyant időiesíti*, s utolsó mozzanatként azt a kérdést vizsgálom meg, hogy mennyiben tükröződik vissza a pillanatban a létesemény vagy az *Ereignis* (a sajátot adó–sajáttá tevő Esemény).

³⁰ A központi érvünk az, hogy Heidegger kifejezetten arra utalt, hogy az elhatározottság csak mint döntés egzisztál – Uo. 298. (Uo. 498.) Ha, ahogyan mi javasoljuk, az autentikus jelen az elhatározottság egyik időiesülésmódja, mely a döntés lehetőségébe hoz ugyan, de csak a döntés végbemenésében egzisztál, akkor könnyebben követhető gondolatilag, hogy az autentikus jelen miért csak a pillanatban *van*. Ebből kifolyólag szorosan összetartozik az autentikus jelen, mely a mindenkori lélehetőségek szituációjába hoz és annak végbemenése, a pillanat. Mégis a szűk értelemben vett pillanat és az autentikus jelent nem kell feltétlenül azonosakként értelmeznünk, terminológiailag különbséget lehet tenni a szűk értelemben vett pillanat és az autentikus jelen között. Nyitva kell hagynunk azt a kérdést, hogy Heidegger ezt a lehetőséget, mely pillanat-koncepciójából adódik, látta-e?

³¹ Uo. 298. (Uo. 498.)

1. KAIROSZ ÉS FAKTIKUS ÉLETTAPASZTALAT

1.1. A kairosz fogalma

1.1.1. Kronosz és kairosz³²

Az idő az ókorban mindenekelőtt nem mint *kairosz*, hanem mint *kronosz* került elgondolásra. A kronosz a világidő, idősor, időfolyam, amelyben a történések végbemennek.

A *kairosz* kezdetben nem idői jelentésű, hanem 'megfelelő hely', 'arány', 'testrés' Homérosznál; 'mérték', 'alkalom' Héssziodosznál; megismerhető alapmértékű 'kozmosz ritmusok' a Püthagoreusoknál. Később egyre inkább előtérbe kerül az *idői* aspektus: 'valamire való idő' (*Zeit für...*), 'helyes időpont', 'cselekvésre alkalmas idő', megfelelő idő, eseményre való idő, 'döntő pillanat', döntés ideje. Kívülről jön az emberre, semmi esetre sem az ember által meghatározott, hanem az ember által a körülmények formálódásában megragadható (hogy a cselekvés sikeres legyen) vagy elszalasztható. A cselekvés így sokkal inkább felelet, mint szabad kezdeményezés.

A kairosz mint sajátos idő benne áll a kronologikus idősorban, mégis kiemelkedik ebből valahogy. A kairosz-fenomén megértéséhez nem annyira az a fontos, hogy milyen viszonyban áll a kronosszal, mert az ókori kairosz mindenkor önmagáért jelentős. Ez nem jelenti azt, hogy ne létezhetne olyan kairosz-felfogás, mely szerint a kairosz (pl. Krisztus Parúziája) meghatározhatná a kronoszt. De a kairosz elgondolható éppúgy, mint a világidőt meghatározó, illetve ezáltal meghatározott, és úgy is, mint nem-meghatározó s nem-meghatározott. Az *időbeli értelem* összefoglalásakor elmondhatjuk, hogy szűkebb értelemben a kairosz kívülről az emberre hozott alkalmas idő, tágabb értelemben viszont a megfelelő idő mellé a belső döntés idejét is oda kell értenünk. A *térbeli* és *időbeli* jelentést összefoglalva elmondhatjuk, hogy a kairosz a soron következő cselekvéssel kapcsolatosan a döntés előtt álló embert nem absztrakt entitásként éri, hanem mint faktikus-konkrét szituációban élő személyt. Ennél fogva egy harmadik jelentésre is szert tesz a kairosz: azt jelenti, hogy egy szituáció térbeli-időbeli adottságai és lételemőségei kedvezőek, alkalmasak egy megfelelő döntés számára. Közömbös az, hogy a kairoszt várta az ember, vagy meglepődött rajta. Kvalitatíve jelentős, mert hozzájárul egy döntés, cselekvés, történet sikeréhez. A harmadik jelentést *etikai-felkészítő* jelentésnek is nevezhetjük: sajátos alkalmasság, mérték (Arisz-

³² Az alábbi összegzés a következő forrásokra támaszkodik: *Ógörög-magyar nagyszótár*; Katharina von Falkenhayn: *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit in Frühwerk Martin Heideggers*; Francis E. Peters: *Termini filosofici greco-latini*.

totelésznél), megfelelés. Végül negyedikként a *krisztológiai* jelentésről beszélhetünk: az Újtestamentumban a kairosz a Parúzia ideje, az idő beteljesedése.

A keresztény kairosz-értelmezés meghatározó lesz a fiatal Heidegger idő-felfogása számára, de a későbbiekben bizonyos mértékben el is távolodik tőle.

1.1.2. Az Újszövetség kairosz-fogalma

A Bibliában nem található teoretikus kifejtés arról, hogy mi az idő.³³ Mégis az idő a bibliai üdvtörténetben központi jelentőségű. Az Újszövetségben az idő – *chronos*; *kronosz* – Krisztus emberré válásával, a Krisztus-eseménnyel kairosz lesz. Például a Gal. 4,4-ben: „De amikor eljött az idő teljessége, Isten elküldte fiát, aki asszonytól született, a törvénynek alávetve.” Az emberré válás üdveseményében az idő középre tesz szert, mely minden múltat beteljesít, és minden eljövendőt eldönt.³⁴ A jelen, mely a Krisztusban való üdv által meghatározott, egyben megelőzi a jövőt. Márk 1,15-ben: „betelt az idő és elközelített már az Isten országa: térjetek meg és higgyetek az evangéliumban.” A 2 Kor. 6,2-ben: „mert ő mondja a kegyelem idején meghallgattalak és az üdvösség napján megsegítettelek, íme most van a kegyelem ideje, íme most van az üdvösség napja.” Lukács 4,21: Ő pedig szólni kezdett hozzájuk: „Ma teljesedett be az Írás fületek hallatára.”

A kairosz fogalma az Újtestamentumban megtalálható úgy az emberré válás és feltámadás idejével összefüggésben,³⁵ mint a Húsvét utáni gyülekezet jelenével és jövőjével kapcsolatosan. Máté a 26,18-ban írja, hogy a halálát váró Jézus ezzel az üzenettel küldi ki tanítványait az utolsó vacsora előkészítéséhez: „A Mester üzeni: az én időm (kairosz) közel van.” A Lukács 19,44-ben Krisztus a kairoszt úgy írja le, mint Isten kegyelmének jelen idejét Jeruzsálem számára, aki számára a Messiás nyilvánvalóvá lett. Mindegy hogy jelenben, jövőben vagy múltban, a kairosz az az idő, melyet egy isteni döntés az üdvtörténet egyik meghatározó pillanatává tesz.

A kairoszt csak egyedül Isten állapítja meg: „Nem a ti dolgotok, hogy időkről és alkalmakról tudjatok, melyeket az Atya a maga hatalmába helyezett. Krisztus maga éppúgy alávetett az Isteni kairosz követelményének, mint

³³ Ezt állapítják meg többek között a következő teológusok: Cullmann, Delling, Manzke, Manchester.

³⁴ Oscar Cullmann írja: „a kronológiai újdonság, amit Krisztus az őskeresztény hívők számára hozott, abban áll, hogy a keresztény hívő számára a központ Húsvét óta többé nem a jövőben található (...), az idő súlypontja többé nem a Messiás jövőbeli eljövele, hanem Jézus Krisztusnak már a múltban lezárult történeti élete és hatása. – *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung.* 70.

³⁵ 1Tim. 2,6; Titusz 1,3; 1Péter 1,11.

az ember, a kairosz napját és óráját ő sem ismeri előre, hanem csak belépésével ismeri fel.³⁶ Hogy a kairosz Jézus, illetve a keresztények számára az Atya által kerül megmutatásra, ez hozza létre az igazi bizonyosságot. A pusztán a világnak kedvező pillanat – ezzel ellentétben – nem tud bizonyosságot szerezni, ezt egyedül az ember dönti el és cselekszi. Jézus a kairoszban az embert ekölcsi-vallási *döntésre* szólítja fel, amely abban áll, hogy Krisztust mint Messiást elismerjük és követjük. Az 1Pét. 4,17 figyelmeztetése, hogy az ítélet ideje elkezdődik, egyben intés is arra, hogy az időt ne hagyjuk kihasználatlanul elmúlni,³⁷ fel kell készülni rá. Pál a kairoszt az éberségre való intésben említi: mivel a kairosz közvetlenül és hirtelen tör be, azért nem szabad a keresztényeknek aludni, hanem ébereknek kell lenniük, hogy felismerjék. „Vigyázzatok – írja –, legyetek ébren, mert nem tudjátok mikor jön el az az idő.”³⁸

A Messiás-eseménnyel egy radikálisan új diskurzus lép be a világrendbe. Amíg a politikai ihletésű görög-római, illetve vallási elkötelezettségű zsidó gondolkodás a kozmikus világrend kalkulálhatóságára épített, és a törvényhez való hűséget hangsúlyozta, addig Pál apostol az Isten világba történő belépésének a *kalkulálhatatlanságát* hirdeti, s ezzel egy nem *falszifikálható igazságot* jelent be.³⁹

1.2. A vallásfenomenológiát előkészítő munkálatok

1.2.1. Találkozás a kairitikus hagyománnyal

Heidegger már 1915-ös habilitációs írásában (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) Duns Scotus kategória- és jelentéseméletének a modern transzcendentálfilozófiához és fenomenológiához való affinitását törekszik felmutatni, megtéve a szükséges kiegészítést is, miszerint „a történelemnek a kategóriaprobléma meghatározó elemévé kell válnia”.⁴⁰ Itt megjegyzi, hogy a fenomenológiai intencionalitás nem-pszichologisztikus jellegét a skolasztikus pszichológia is feltárja. E tézis alátámasztása céljából, Heidegger kitér a középkori skolasztika misztikus, morál-teológiai és aszketikus irodalmának fenomenológiai vizsgálatát. Az intencionalitás fenomenológiai fogalmával kapcsolatosan Eckhart mester miszticizmusában mélyül el. Heidegger tévesnek tartja a skolasztika (mint a középkor keresztény filozófiája)

³⁶ Márk 13,32.

³⁷ Kol. 4,5: a kedvező alkalmakat jól használjátok fel.

³⁸ 1Thessz. 5,1–11; Márk 13,33.

³⁹ Kiss Lajos András: *Slavoj Žižek – Egy filozófus a perverzjó és szubverzjó között*. 288.

⁴⁰ GA 1. 408.

és a misztika szokásos szembeállítását.⁴¹ A középkori világnézet számára e kettő nem választható szét. A skolasztika-misztika páros nem fedi a racionalizmus-irracionalizmus fogalompárt. Ahol pedig mégis úgy állítják be, ott ez „a filozófia szélsőséges racionalizálásán nyugszik. A filozófia, mint az élettől eloldott racionalisztikus képződmény – *erőtlen*; a misztika, mint irracionális megélés – *céltalan*.”⁴²

Nem meglepő, hogy Heidegger a vallásos világon belüli intencionális dinamika fontosságát hangsúlyozza: ez egy olyan tapasztalati mozgásra összpontosít, mely az Isten megtalálásának folyamatában önállósodik. Heidegger azt tervezi, hogy feltérképezi a vallásos élet mozgalmait (a korrump világ visszautasításával kezdődően) Eckhart mester *Abgeschiedenheit* (elkülönülés) fogalmán keresztül, mely egy nem-teoretikus, hanem inkább „érzelmi semmi”-re – a forma isteni ürességére – irányul, melyet minden sokféleség, partikularitás progresszív felfüggesztésével ért el. Heideggert kimondottan érdekli, hogy hogyan megy végbe a vallásos élet, hogyan aktualizálódik. Ezt hamarosan „végbemenés-értelemnek” (*Vollzugsinn*) nevezi. Kiesel ezt „actualization sense”-ként fordítja.⁴³

Ebben az időben Heidegger nem csupán Eckhart mester (1260-1327/28) beszédeit olvasta, hanem Clairvaux-i Szent Bernát (1090-1153) *Beszédek az Énekek Énekéről*, Avilai (Nagy) Szent Teréz (1515-1582) *A belső várkastély*, Assisi Szent Ferenc (1181-1226) *Fioretti* és Kempis Tamás (1390-1471) *Krisztus követéséről* című műveit is. Az Istenhez tartó lélek útjának feltérképezése részben magában foglalja a formális irányok nyelv(tan)i vizsgálatát. Gustav Adolf Deissmann (1866-1937) német protestán teológus olvasatából kiindulva, a páli misztikára vonatkozóan, a fiatal Heidegger megvizsgálja a „-ban” (in) jelentését a következő páli mondatból: „Krisztus bennem, én Krisztusban.”

Heidegger jegyzeteit A *középkori misztika filozófiai alapjaihoz* (1918/19) és *A fenomenológia alapproblémáihoz* (1919/20)⁴⁴ az 1920-21-es *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* előadásorozat megelőlegezésének tekinthetjük. De Heidegger nem lépett ki a nyilvánosság elé a fenomenológia vallásos szférájának tárgyalásával 1920-21-ig, és akkor is csak nagy vonakodással, bár már meglehetősen jártas volt a témában.

⁴¹ GA 1. 410.

⁴² Fehér M. I.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 48.

⁴³ Kiesel: *Heidegger on Becoming a Christian*. 176.

⁴⁴ *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mistik*. (GA 60); *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20). (GA 58).

1.2.2. Az 1920-as nyári szemeszteri előadás

Heidegger *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck* című, 1920-as nyári szemeszteri előadásában első alkalommal utal az „élet” formális jelzésű jelentésére, melynek megértése egy időbeli folyamatot igényel. Ezáltal lesz hozzáférhető értelme és ezzel előtérbe kerül az egzisztencia-történetiség. Ebből a nézőpontból kiindulva lehetséges Jézus életének – az evangéliumi üzenet tömör formájában – egy különös formális-jelzésű értelmét felismerni. Ezután az „élet” és az „üzenet” fogalmak elválasztására tett kísérlet értelmét veszíti, mivel egy ilyen különbségtéves éppen e két fogalom összetartozását érti félre.⁴⁵

Az *élet* egy olyan hermeneutikai területet jelöl, mely egy „üzenet” közvetítését teszi lehetővé és egyben interpretációra ösztönöz, mindig saját egzisztenciám értelmezésére. A krisztifikált Jézushoz való viszony, mint a történeti viszonyulás paradigmája olyan problémaösszefüggésnek mutatkozik, mely Heideggernek alkalmat ad arra, hogy tisztázza a következő fogalmakat: (történeti) „vonatkozás”/*Bezug*, „történelem”/*Geschichte* (mint korrelátum, a vonatkozás tartalma/*Gehalt*) és a „végbemenés” (*Vollzug*) mint a vonatkozásnak magának az aktualizálása. Jézus személyének abszolút jelentésére való vonatkozás lehetővé teszi, hogy új keretben tárgyaljuk a neokantiánusok köréből származó témát: a történeti tény és annak ideális értelme közötti viszony témáját. Neokantiánus tematizálásban a *Bezug* (vonatkozás) első kiindulási pont (volt) a történelmi tapasztalat elméleti meghatározása számára.⁴⁶ Heidegger újra használja e fogalmat, azonban úgy, hogy végérvényesen áttöri a neokantiánus felfogás kognitív perspektívájának határait. Ebben a próbálkozásban úgy tűnik, vezető szerepet játszik a vallásos modellre való utalás, mellyel a történeti tematika új kezdetére talál rá. A történeti vonatkozás úgy értelmeződik, mint valamely „Máskkal” való találkozás-lehetőség, aki arra szólít fel, hogy saját történetiségemet olyan mozgatottságban éljem, mely a közös világot és környező világot bevonó önvonatkozás szüntelen megújulásában áll. Éppen ebben a fogalomban, az *Erneuerung*ban állapítja meg Heidegger az autentikus történeti önvizonyulás alapvonalát a GA 59-ben.

⁴⁵ „Jézus életében egy eseménynek (Lázár feltámasztása) tartalma (*Was gehalt*) szerint a legkevésbé sincs kapcsolata az Újtestamentum egzegézisének történeti forráskritikájával, tehát egy szinoptikus és egy jánosi tradícióra való szétválasztással. Nem szükséges történésznek lennem, azaz nem szükséges rendelkeznem a történettudomány által körülhatárolt eljárás-összefüggéssel, és mégis ismerhetem a történetet, lehet sokkal intímebben, élőbben és átfogóbban, mint egy szaktörténész.” – GA 59. 50.

⁴⁶ A „vonatkozás” formális felfogásának fő képviselői a történeti megismerés területén Rickert és Windelband.

A fogalmi tisztázás módszerét, a *fenomenológiai destrukciót*, Heidegger a fenti előadásban a *történelem* fogalmára is alkalmazza, mely szerinte veszélyezteti az *a priori* fogalmát.⁴⁷ Heidegger a történelem (*Geschichte*) fogalmának teljes szemantikai területét kutatja, terminológiai irányainak sokaságában:

I. A történelem mint elméleti beállítódás összefüggés, mint egy szakterület konkretizáló logikája;

II. A történelem mint az elmúló, a megtörtént a maga totalitásában;

III. A történelem mint saját múlt, kölcsönös viszonyban, korrelációban a megőrzött önmagában állandóan megújuló magával vivővel, a tradícióval;

IV. A történelem mint nem-saját, de az aktuális nem-specifikus saját világszerűen irányuló Dasein-hajlamok által kihangsúlyozott múlt;

V. A történelem mint legsajátabb múlt korrelációban egy csak saját világszerűen irányuló hajlamokban motivált „Haben”-nel (valakinek a java);

VI. Történelem mint történés a faktikus élet eseményjellegében, a faktikus saját világra, közös és környező világra vonatkozva.⁴⁸

A történelem fogalom jelentésének megragadása tehát a benne foglaltak szemantikai területére való vonatkozásban valósul meg. Mivel a vonatkozásmódok különböző hozzáférhetőségeket nyitnak meg a fogalom szemantikai hátteréhez, ezért a vonatkozás konstitutív mozzanatnak bizonyul az értelemmel kapcsolatosan. „A hozzáférés-viszonyt vonatkozásnak nevezzük. A viszony valami értelemszerű, ezért vonatkozás-értelemről beszélünk.”⁴⁹ A vonatkozás pedig a *végbemenés*-ben birtokolt („Der Bezug wird gehabt in Vollzug.”). Itt tehát egy mozgást, egy dinamikát fedezhetünk fel, mely visszavezet az egzisztencia olyan időbeliségéhez, melyben Heidegger a történelem alapvető értelmét látja. A Heidegger által felvezetett példák közül azok nyomulnak a *végbemenés* eredeti dimenziójába, amelyek közvetlen vonatkozással bírnak a saját történetre, úgy a hagyomány közösségi vonatkozásában, mint – még világosabban – a saját múlthoz való személyes viszonyban.

A „vonatkozás” a praktikus önvonatkozásra utal, mely az élettapasztalat mozgatóttségát és annak időbeli síkját fejezi ki. Heidegger egy „immanens Dasein-vonatkozásról” beszél, mint a saját múltjára vonatkozó.⁵⁰ A múlt azonban csak egyik idősíki, mely a praktikusra irányuló önvonatkozásba bevonódik. Mivel az önvonatkozás az egzisztencia időbeliségén alapul, ezért a történelem fogalma körülöleli az élettapasztalat időbeli horizontjának teljességét. E fogalom fenomenológiai vizsgálatával az egzisztencia történetiségét világította meg. Az egzisztencia praktikus önvonatkozásának átfogó hord-

⁴⁷ Lásd ehhez Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. 124–126.

⁴⁸ Vö. GA 59. 59.

⁴⁹ GA 59. 60.

⁵⁰ GA 59. 54.

ereje azonban leszűkül, amikor ezt átértelmezzük a történelemhez való viszonyra (*Bezug zur Geschichte*), és többé nem úgy értelmezzük, mint az önmagához való történeti viszonyt (*Geschichtlicher Bezug zu sich Selbst*). A történelemhez való teoretikus viszonyulás nem helyezhető az élet praktikus és történeti önvonatkozása helyére. E teoretikus viszonyulás a történelemhez ugyanis elveszti a lehetőség-fogalmát, melyre az egzisztencia történetisége utal. A tudományos történelem egy külsődleges összefüggését jelenti a világtörténeti eseményeknek, egy tényállásterületet, beszámolás-területet, mely tényösszefüggésbe fordul át, és ezzel eltávolodik az élettől. A vonatkozás autentikus értelmét, azaz az élet praktikus önmagára-való-vonatkozását, mint tapasztalatának alapstruktúráját Heidegger *Vollzug*-nak (végbemenés) nevezi, hogy kifejezhesse dinamikus jellegét.⁵¹

Az ismeretelméleti alkalmazottságú *Historie* terminus helyett Heidegger a *Geschichte* terminust választotta az előadásban, ahhoz, hogy az időbeliség átfogó területét és annak különböző szemantikai rétegeit feltárja. Ezzel olyan lényegjelentést tár fel, mely a történeti önvonatkozást, mint az önmagához való autentikus viszonyulásmódot mutatja fel.

Heidegger a vallásfenomenológiai előadás folyamatában majd tovább vizsgálja és kibontja a saját világra irányuló (*Selbstweltgerichteten*) önvonatkozottságú (*Selbstbezogenen*) történeti tapasztalat modelljét. Ebben az előadás-sorban újra megpróbálja a történelem értelmét a faktikus élettapasztalatból kiindulva meghatározni,⁵² melyet a keresztény tapasztalatról és annak belső történetiségéről való gondolkodás ösztönzött. Heideggert a páli írások érdeklik, Pál élete és tanítása/hitvallása (mint tematika). A páli levelek kiváló kontextusként jelennek meg ahhoz, hogy Heidegger felfedje *élet, történelem és kommunikáció* összetartozását. A saját történeti tapasztalat megújulására való utalás, melyet az előző előadásokban emelt ki Heidegger, kitágul egy vonatkozás-paradigmában, mely lehetővé teszi a saját világra való összpontosítást és az áthagyományozás intencionalitásában kirajzolódó közösségi dimenziójával való egyesítést. A megtérés szituációjába való közösségi részvétel egyúttal nem zárja ki azt, hogy ez a tapasztalat mindig első személyben véghezvitt. Az őskeresztény élettapasztalat példájára megvilágító szerep hárul Heideggernél, aki egy sajátos értelmezését nyújtja a *koinónia Christi*-nek. Heidegger az időbeliség tapasztalat középpontjaként az őskeresztény gyülekezet parúzia-vonatkozását tételezi. A parúzia a gyülekezet résztvevőinek nem

⁵¹ Nem szükséges történésznek lennem, azaz nem szükséges rendelkeznem a történettudomány által behatárolt feltárás-összefüggéssel, és mégis ismerhetem Lázár történetét, s lehet, hogy sokkal átfogóbban, intímebben értem, mint egy szaktörténész.

⁵² Vö. GA 60. 53.

Krisztus jelenét jelenti, hanem éppen a jelen elhalasztásának tényét.⁵³ Éppen Krisztus eljövételének késedelme teszi lehetővé egy Krisztussal való közöség, együttlét megteremtését, előállítását, mely a hívő történeti önvonatkozásán alapul, amennyiben megszólítottnak érzi magát. Egy új idői kinyilatkoztatás által az őskeresztény gyülekezet véghezviheti az eljövendővel való találkozást, mely a jelen léttapasztalata számára értelemadóan bizonyul. A Krisztusra való eszkatológiai vonatkozás aspektusa lehetővé teszi a történeti vonatkozás módszertani és egzisztenciális alapjának egy mélyebb megértését. Ez a vonatkozás nem csupán az egyént állítja saját időbeliségének véghezvitelébe, hanem gyökeresen ki is tépi, és egyszerre állítja őt egy olyan „még-nem” elé, amely az egzisztenciális struktúrák „már”-jában nem volt benne, és ezzel egy másik időbeliség eseményébe vonja be – az *Ereignis*-éba.

1.3. A faktikus léttapasztalat

1.3.1. Az élet mint kiindulópont

Az élet-fogalom Heidegger korai *freiburgi előadásainak* kiindulópontja. Ugyanakkor az 1920-as évek egyik filozófiai áramlatával, az életfilozófiával áll szoros összefüggésben. Helmuth Vetter⁵⁴ említi, hogy az életfilozófia egy okos, de alapvetően sikertelen próbálkozás arra, hogy az élet irracionális természetét a modernitás racionalitásába integrálja. Heidegger, nagyon sok korabeli életfilozófussal és életművésszel ellentétben, nem akarta szembeállítani az élet állítólagos irracionális hatalmát az intellektus gyengeségével, és határozottan kiállt a „szellem életének tudományáért”.⁵⁵

David Farrell Krell⁵⁶ hívja fel figyelmünket arra, hogy Heidegger egyik célja a „modern életfilozófia” bírálata Rickert nyomán, aki a *Die Philosophie des Lebens* c. művében a filozófia élete mellett foglal állást szemben az életfilozófiával.⁵⁷ Azonban Rickert téved abban, hogy elválasztja az alkotást, a tudást, a gondolkodást, filozofálást az élettől. Az életről filozofálni – Rickert szerint – pusztán ismétlése az életnek. A filozófia viszont kreativitás. Heidegger

⁵³ A páli levelek bizonyos értelemben a-teisták: Isten (fia) hiányáról beszélnek Jézus két eljövele között. Kitartásra buzdítanak: erősnek kell lenni, épp éjszaka van (Isten-nélküliség). A keresztények állandó Adventet élnek: az eljövételre való ugrás-készség. A hívők szituációja: Jézus éppen nincs. Kérdés: Mit kell tenni? Lazuljon-e a feszült várakozás?

⁵⁴ Vö. Vetter: *Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur „theologischen Jugendschrift“*. 81–103.

⁵⁵ Vö. GA 58. 3.

⁵⁶ Vö. Krell: *The 'Factual Life' of Dasein: from the Early Freiburg Courses to Being and Time*. 366.

⁵⁷ Életfilozófusok: Schelling, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Scheller, Simmel, Spengler. Számukra lényeges az intuíció.

kérdése: Az élet nem alkotás/kreáció? Heidegger nem akarja elválasztani az életet a tudástól. Az ismétlés (*Wiederholung*) kategóriája saját fundamentális ontológiájában is döntő szerephez jut. Az ismétlés éberség, megmenti az életet a degenerálódástól, megkövüléstől, és sajátosan visszahozza az életet önmagához. A filozófia az életnek magának alapkimentje (*ein Grundwie des Lebens selbst*), visszanyeri-visszahozza az életet a bukásból, hanyatlásból, az eltávolodásból.

Heidegger ugyanakkor észreveszi az élet-fogalom zavarosságát. Talán azért ilyen, mert az élet maga ilyen ködös? Félretolja az élet biológiai felfogását, s általában a filozófiának a tudományok fölötti prioritását hirdeti. Sokféleképpen (sok kontextusban) használjuk az élet kifejezést: „politikai élet”, „nehéz élete van, nehéz életet visz”, „elveszítette az életét”, stb. A 'leben' (él) ige lehet tárgyatlan (intranszítív): „intenzíven él”, „félíg él”, „csak túlél”, s lehet tárgyas is (transzítív): „életet élni”, „küldetést megélni”, „túlélni valamit”, „valamit megélni, átélni”, „eltölteni az éveket, eléldegélni”, stb.

A fenomenológiai kutatás, a filozófia, sőt minden gondolkodás feladata Heidegger szerint megmutatni, hogy az élet valami végsőt/utolsót jelent (*das Leben ein Letztes bedeutet*). A fenomenológiának készenlétbe kell helyeznie az előzetes meghatározásokat az életnek egy szigorúan fogalmi megragadása érdekében úgy, hogy kategóriáit a dolgokhoz mérve nyerje. Heidegger egy olyan fenomenológia-fogalomból indul ki, amelyik nincs már előre leszögezve. A módszertani nyitottságot hangsúlyozza, a dolgok javára történő állásfoglalást szorgalmazza. Heidegger itt impliciten Husserl-kritikát fogalmaz meg. Bár Husserl kétségtelenül hatással volt a fiatal Heideggerre, lényeges impulzust kapott a másik oldalról is: Georg Simmeltől és főként Diltheytől.

Amikor Heidegger esetében arról beszélünk, hogy rátalált az életre mint kiindulóponttra, akkor nem nem a szokásos értelemben vett természetfilozófiai kérdésről, nem az élet őseréjének a kiásásáról van szó, hanem valami teljesen másról. Amire rákérdez, az a legközvetlenebb (*Unmittelbarste*), és a legközelebbi (*Nächste*): valami, amihez képest nekünk nincs distanciánk, hogy azt magát általában láthassuk, a hozzá való távolság hiányzik, mert mi ő maga vagyunk, csak belőle vagyunk, ő minket van. Valami, ami minket van/alkot (tárgyas értelemben). Heidegger nem egy már ismert pozícióból fordul az élethez, hanem a saját értelemtartalmából kérdezve.

Az élet alapaspektusaként a *Selbstgenügsamkeit*ot nevezi meg Heidegger,⁵⁸ ami azt jelenti, hogy az élet önmagának elégséges. Ez döntő meghatározás. A *Selbstgenügsamkeit* szembeszegül minden olyan élet-meghatározással, amely az

⁵⁸ Lásd Heidegger 1919/20-as téli szemeszteri előadásait.

élet tökéletlenségét emeli ki.⁵⁹ A *Selbstgenügsamkeit* azt fejezi ki, hogy az élet önmagának elégséges akkor is, ha kiteljesedése állandóan új célkitűzésekkel függ össze. Heidegger együttgondolja a *Selbstgenügsamkeit*tal a jelenvalólétnek a Jóra való törekvését, a kiteljesedésre való hajlamot. Az *επιεσθαι*, egy jóra irányuló törekvés, az élet kiteljesedési hajlama egy *világban* bontakozik ki, amelynek alakításában saját maga részt vesz.

1.3.2. A világ

Szólnunk kell a továbbiakban Heidegger egy másik főfogalmáról is, amely a korai *freiburgi előadásoktól* a késői művekig egyaránt megtalálható: a világ fogalmáról. Azt, amiben, aminek alapján, amiért, amivel, amiből, aminek a horizontján, ami felé él az élet, Heidegger *világnak* nevezi. Az élet „világra-vonatkoztatott”. A korai előadások után a ’világ’ a *Lét és időben* is megjelenik a Dasein mindennapi életének semleges (majd talán kissé pejoratív/az inautentikussal kapcsolatba hozott) leírásában. A „világra-vonatkozás” felbukkan az 1929/30-as ún. biológiai előadásokban is: a Dasein világképző (átfogó metafizikai kérdéseket képes megfogalmazni), az állat világszegény, a kő világtalan Heidegger értelmezésében. Mindennapi beszédünk gyakran azonosítja az életet a világgal (kiállni/belépni az életbe=szembesülni a világgal).

A világ Heidegger számára a következőképpen strukturálódik:

- 1) a környező világunk (*Umwelt*): tájak, vidékek, városok, sivatagok;
- 2) a közös/együttes világunk (*Mitwelt*): szülők, testvérek, ismerősök, feleltesek, tanítók, tanárok, tisztviselők, barátok, az az ember ott a kalappal, stb;
- 3) a saját világunk (*Selbstwelt*): „amennyiben éppen nekem így és így előbukkan és életemnek éppen ezt a személyes ritmusát kölcsönzi”.⁶⁰

Ezeket nem lehet a torzítás veszélye nélkül egymástól élesen szétválasztani, egymás alá helyezni, rangsorolni.

Az élet *επιεσθαι*-ja, belső hajlama kihaz az ő mindenkori világára. Mivel az élet sok tekintetben bontakozik ki, Heidegger nem csupán a saját világgal foglalatostokodik, hanem kiteljesülését/elégségességét a közös és a környező világban is keresi. A kiteljesedés soha nem végleges (bár egész).

Az eddigiekből a következő eredmények adódnak: Heidegger kutatási témája az ’élet’, a szellem élete vagy (később) a Daseiné; az élet önmagának elégséges (*Selbstgenügsamkeit*): élni, hogy éljünk (ugyanazt jelenti, mint a kiteljesedésért élni); egy bizonyos élet kibontakozódásának játéktérét világnak

⁵⁹ Anélkül, hogy Heidegger ezt expliciten kimondaná, a kontingencia skolasztikus felfogására gondolhatunk itt.

⁶⁰ GA 58. 33.

(környező világ, közös világ és saját világ) nevezzük. A kérdés nem az életnek egy elméletére irányul, nem is az életfilozófiára mint filozófiai álláspont-ra, hanem az életnek magának a végbemenésére/végjgyitelére (*Vollzug des Lebens*), vagy, ahogy Heidegger 1920-tól nevezi, a „faktikus élettapasztalatra”.⁶¹ Ezzel egy különös visszahátrálás következik be: a filozófia (vagy fenomenológia, ami Heidegger számára ugyanannyit jelent) nem az életről leválasztott szemlélés, hanem magának az életnek egyik alakja, formája (életforma), melyet a faktikus élettapasztalattól nem szabad elválasztani, hisz e tapasztalatnak egyik eleme. Innen kétféle következtetés adódik:

1) A filozófia a történesekbe/történelembé/történetekbe keveredik. A filozofáló egy teljesen meghatározott történeti szituációba találja magát, nem egy előre adott külső szempontból figyel meg mindent, hanem a részt vevés módján úgy, hogy eredete és specifikus környező-, közös- és saját világa által befolyásolt, egyszersmind ezeknek a világoknak kiszolgáltatót. Még az is, aki saját fakticitásával tisztában van az ilyen szituációnak kiszolgáltatót marad.

2) A filozófiának mégis *átláthatóvá* kell tenni (*durchsichtiger zu machen*) a mindig már eleve adott belekeveredést.

A filozófia nem az élet melletti másik végbemenés, inkább azon erő kifejtés, mely az élet belső hajlamának/vonásának fogalmi kifejtésére törekszik. A filozófia feladata ezek szerint az, hogy saját faktikus élettapasztalatának szituációjából kiindulva rákérdezzen a ki-nem-ismertre, a nem (át)látható előzetes véleményekre, előítéletekre, ezzel nyugtalanítson.

A filozófia és a faktikus élet kapcsolatáról Heidegger az 1920/1921-es téli szemeszter ideje alatt tartott kurzus elején részletesen beszél, amint azt a GA 60. kötetéből (és más előadásokból) is tudjuk.⁶² Ha Heidegger szerint a filozófia a faktikus élettapasztalattól ered és ide tér vissza, feltehető az a kérdés, hogy mit kell értenünk pontosan a *faktikus élettapasztalaton*? Egyrészt a tapasztalás *aktusát*, másrészt azt, *amit* tapasztalunk. Az aktív és passzív értelmet egyaránt fenn kell tartanunk, soha nem szakíthatjuk szét, mintha két különálló dolgról lenne szó. A tapasztalás nem pusztán kognitív tapasztalat, nem azt jelenti, hogy pusztán racionálisan tudatossá tettem valamit. Másrészt nem is pusztán passzív találkozás, hanem aktív formálás és magabiztosság is kapcsolódik hozzá. A „faktikus” szintén nem passzívan (nem episztemológiailag) kell elgondolnunk, mint okságilag determináltat, hanem a „történetiből” kell megérteni.

⁶¹ GA 59. 36.

⁶² A GA 60-ban megjelenő kurzus első fejezete: *Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung* – GA 60. 3–18.

Az, amit tapasztalunk a faktikus élettapasztalatban, nem egy pusztá objektum (egy szubjektum számára), hanem több ennél: ez a világ, amelyben élünk.⁶³ Ezt – amint már láttuk – Heidegger formálisan tovább artikulálja, így jut el a környező világhoz (*Umwelt*), a közös világhoz (*Mitwelt*) és a saját világhoz (*Selbstwelt*). A faktikus élettapasztalat mikéntje nem tudatosodik, teljesen feloldódik abban, amit tapasztal. Magamat soha nem tapasztalom aktusok és folyamatok konglomerációjaként vagy különálló én-objektumként. Abban tapasztalom magam, amit teszek és elviselek, a gondomban, törődésemben vagy a mellőzésben, stb. A filozófia szempontjából az a következtetés lényeges, hogy a faktikus élettapasztalat lehet a filozófiai impulzus eredete, de ennek elnyomója is (a hanyatlásra való hajlam miatt). Kisiel úgy látja, hogy Heidegger erénye éppen abban áll, hogy elsőként problematizálja magát a faktikus élettapasztalatot.⁶⁴

1.3.3. Az élet fakticitása

A 'fakticitás' az 1920-as nyári szemesztertől használt heideggeri terminus. A filozófia feladata, hogy fenntartsa az élet fakticitását, és erősítse a Dasein fakticitását. A *fakticitás* a faktumot jelenti a maga *faktum-létében*, pontosan azt, ami mögé nem lehet visszamenni. A fakticitás az élet *mögémebetetlensége*.⁶⁵ Azt a kérdészi kísérletet, amely saját előfeltevéseinek fakticitásához hű marad, 1920-tól Heidegger „fenomenológiai destrukciónak” nevezi.

Kérdés, hogy mennyiben lehetséges, és szükséges a fakticitás destrukciója? A felelet magának a faktikus életnek a leírásából adódik. A faktikus élet önmagához való sajátos közelség által jellemezhető; kiteljesedésre való hajlamában arra hagyatkozik, ami neki, mint jó jelenik meg anélkül, hogy különbséget tenne az $\alpha\lambda\theta\upsilon\nu$ és egy pusztá $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\nu\omicron\nu$ $\alpha\lambda\theta\upsilon\nu$ között. Itt a *Selbstgenügsamkeiten*nek egy újabb vonása kerül előtérbe: a közömbösség a neki jöként megjelenő iránt. A faktikus élettapasztalat közömbössége a célok nivellálása (egy szintre hozatala) által mutatkozik meg. Mivel a fakticitás mindig a kiteljesedésre törekszik, és a kiteljesedés mikéntje (*Wie*) többnyire mintegy magától értetődő, ezért a fakticitás maga közreműködik abban, hogy a sajátlagos/tulajdonképpen ki teljesítésre való kérdés először ne terjedjen el.

⁶³ „One cannot live in an object” – idézi Heideggert angolul Kisiel ezzel kapcsolatosan a *The Genesis of Heidegger's Being and Time* 154. oldalán.

⁶⁴ Kisiel itt kiemeli azt, hogy e faktikus tapasztalat problematizálásával lehetőségünk van arra, hogy a hanyatló hajlamot megfordítsuk azáltal, hogy e tapasztalatban magában megtaláljuk az elfordulás motívumait. – Kisiel: i.m. 156.

⁶⁵ Gadamer utal a fakticitás fogalmának eredeti teológiai vonatkozásaira. Heidegger természetesen sajátosan használja ezt a szót, feltölti jelentését az élet „mögémebetetlenségével” (*die Unbintergebarkeit de Lebens*). – Vö. Gadamer: GW 3. 422.

A fakticitás maga építi ki a jóra való rákérdezés szükségtelenségét. Az autentikus célra való törekvés hajlamának elfedettsége miatt a Dasein elmegy saját maga mellett, lecsik, hanyatlík (a saját „lenni-tudásból”). Heidegger a latin „ruina”-t (*Ruinanz*) használja akkoriban. Ezt a következő mondattal határozza meg: „A hanyatlás a faktikus élet mozgatótsága, mely a faktikus életet önmagában, mint ő maga, magáért, magából és mind ebben maga ellen végbeviszi”⁶⁶. Az élet hanyatló, hajlík arra, hogy félreértse magát, messze essen magától: bele a világba.⁶⁷ A fakticitás konstitutív jevei egy későbbi mű, a *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk* szerint: a gondbavétel, a hanyatlási tendencia, a halál birtoklásának mikéntje. A „világra-vonatkozás” értelme a gond, törődés, aggódás.⁶⁸ Az élet az, amelyik zuhan lefelé, s ugyancsak az élet az, amelyik szenvedélyesen tudni akar magáról.

David Farrell Krell⁶⁹ az élet vonatkozás-értelmének négy kategóriáját különbözteti meg:

1) *Neigung*: hajlam, hajlandóság. Az élet a dolgok felé hajlík, ezek gravitációja lehúzza.⁷⁰ Krell anagrammos fordítással (*Neigung*→*Eignung*) a sajátlagosra való hajlamra is felhívja itt a figyelmet. A faktikus élet engedi, hogy a világ magával ragadja, de az élet megfordíthatja saját hajlamát. A gond szétszórhatja az életet, de éberen is tarthatja.

2) *Abstand*: távolság, el-távolítás. Az élet hamisan/rosszul méri fel magát, be akarja biztosítani magát, lezárja a távolságot (s ezzel örökre távol marad). Hangoskodás, látszat, félrekalkulálás, tévedés, hiperbolikus túlzás.

3) *Abriegelung*: elrekesztés, elszigetelés, bezárás, lárva-élet. Az önbiztosítás illúziója, menekülés: magammal foglalkozom azért, hogy felejthessem el magam, hogy ne legyen több gondom. A gond maszkja ez, mely az igazi törődés hiányát (*Unbekümmernung*) fedí el. A végtelenség/az örökkévalóság maszkját hordja a faktikus élet a világ előtt. Heidegger ezeket a modern életfilozófia részeiként bírálja. Jaspersnek is felrója, hogy kritika nélkül fordul az örökkévalóság és végtelenség fogalmához. Ezzel a kritikátlan használattal az élet elzárja magát, vakká teszi magát, eliptikusan (hiányosan) időiesíti önmagát.

⁶⁶ GA 61. 131.

⁶⁷ „A hanyatlási tendencia nem más, mint az élet önmaga előli kitérése. Ezt az alapmozgalmasságot a faktikus élet legerősebben azon a módon nyilvánítja ki, ahogyan a hálálhoz viszonyul.” – Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk*. 13.

⁶⁸ És „amire az élet gondja irányul, a mindenkori világ”. – Uo. 11.

⁶⁹ Krell: *The 'Factual Life' of Dasein: from the Early Freiburg Courses to Being and Time*.

⁷⁰ A bukás/hanyatlás analízisében a *világ* mellett a *semmi* fogalmára kell még figyelünk. A „semmi” kulcsszóvá válik, s folyamatosan jelen lesz Heideggernél (*Lét és idő, Mi a metafizika?*). Hová esik a faktikus élet, amikor hanyatlík? A semmibe/schová. Az élet esik, de sehohol nem ér talajt. Az élet mozgalmassága egyben megsemmisítés is.

4) *Das Leichte*: a könnyűség. Az élet könnyűvé akarja tenni a dolgokat, ezért az elliptikus tévedésébe esik. A tévedésnek több módja van: hiperbolikus (túlzó) és elliptikus (hiányos); a jó a középső (egyedüli).

Krell elemzésében azt is kimutatja, hogy Heidegger tulajdonképpen nem is a faktikus életet írja le, hanem a maskarádé és a hanyatlás genealógiáját.

1.3.4. A fenomenológia mint a fakticitás hermeneutikája⁷¹

Amint korábban már kifejtettük, Heidegger elgondolása szerint a filozófia mint *fenomenológia* nem szituáció-független elmélet, hanem az életnek egyik formája. Mint ilyen, veszélyeztetett: állandóan ki van téve a hanyatló mozgásnak. A fakticitás interpretációja maga is faktikus.

A fenomenológia a fakticitás hanyatló mozgásának ellentéte: ellenmozgás. Mindig a saját élettapasztalatból indul ki, mely először még fogalmilag artikulálatlan. A fakticitásprobléma (Heidegger fenomenológiájában és fenomenológiai Arisztotelész-interpretációján keresztül) eredeti élettapasztalatként tárul fel. A fakticitás az élet önértelmezésének problematikája, saját helyzetünk átvilágítása, átláthatóvá tétele. Maga a faktikus élet viszi végbe önmaga megszólítását és értelmezését. A faktikus élet önmagát időben végigviszi, s e végigvitelében önmagával beszél/ (*kategorein*).

Heidegger a faktikus emberi ittlétet a filozófiai kutatás tárgyaként határozta meg. Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy maga a filozófiai kutatás is a faktikus élet egy meghatározott mikéntjét alkotja, és mint ilyen, a maga végbemenésével együtt-időiesíti azt, tehát nem csupán egyfajta utólagos „alkalmazás”. A filozófia problematikája a faktikus élet létre vonatkozik. „Az életnek magában a fakticitásban hozzáférhető léte önmagában olyan, hogy csak a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás kerülő útján válik láthatóvá és elérhetővé. (...) Nevezzük ezt a faktikus életben önmaga számára hozzáférhető létet egzisztenciának. (...) Az egzisztencia önmagában csak a fakticitás kérdéssé-tételének véghezvitelében, a maga mozgató motívumaira, irányaira és szándékos hozzáférési lehetőségeire tekintettel történő mindenkori konkrét destrukciójában válik beláthatóvá.”⁷²

Amint láttuk az ember jóra való hajlama együtt jár azzal, hogy többnyire és elsődlegesen meglegszik egy éppen rendelkezésre álló jóval (hanyatlás, *Neigung*). Ez a fakticitás *Selbstgenügsamkeitja*. A filozofálás arra az igényre figyel, mely tulajdonképpeni/autentikus célt követel (a hanyatló hajlam ellen).

⁷¹ A „fakticitás hermeneutikája” kifejezés esetében a *fakticitás* elgondolható a genitívus *szubjektumaként* vagy a genitívus *objektumaként*: a fakticitás értelmez, vagy a fakticitást értelmezik. A faktikus élet mindkettőt teszi: értelmez és él.

⁷² Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 17.

A feladat a fakticitás értelmezése, melynek szembesülnie kell az elrejtési/elfedési hajlammal. Ez utóbbi a filozófiát magát is áthatja, ő sem menetes az előítéletektől. Ezeket tehát destruálni kell. A jelenkor filozófiája az ember eszméjének, az életeszmenyeknek, az emberi életre vonatkozó lételképzeléseknek a kiinduló meghatározásánál olyan alaptapasztalatok maradványaiban mozog, amelyeket a görög etika, és mindenekelőtt az embernek és az emberi ittlétnek a keresztény eszméje hozott létre. A fakticitás fenomenológiai hermeneutikájának feladata az áthagyományozott és uralkodó értelmezés rejtett motívumainak, értelmezési útjainak fellazítása, az eredeti forrásokhoz való előrenyomulás: a destrukció.

Heidegger *A fakticitás hermeneutikáját* 1923-ban (a nyári szemeszterben) dolgozza ki,⁷³ de a *Lét és idő* egyik lábjegyzetében utal arra, hogy erről a hermeneutikáról már korábban előadott: az 1919/20-as téli szemesztertől, amikor még nem a „fakticitásról”, hanem a „faktikus életről” beszélt.

A „hermeneutika” megnevezést, saját bevallása szerint Heidegger teológiai tanulmányaiból meríti.⁷⁴ A hermeneutika kifejezés a belépés, bevetés, hozzáférés, kérdésesség és explikálás egységes módján kell, hogy jelezze a fakticitást. Szándéka a Dasein éber-létének/éberségének kimunkálása: éberség a saját *φρονησις*-unkért.⁷⁵ A fakticitás hermeneutikájának célja a Jóért való tudás. Egy ilyen hermeneutikában építi ki a Dasein lehetséges önmegértését.

Az értelmezés tulajdonképpeni 'tárgya' a faktikus élet nyugtalansága lesz, mely önmagán belül található. Amit a Dasein a fakticitás hermeneutikájában elhatároz/elképzel, az *önmaga*. Heidegger a *Vorhabe* (előzetes bírás) szót használja itt. Ez a terminus, akárcsak Heidegger más terminusai, nem új szóképzés/szóalkotás eredménye. Helmuth Vetter⁷⁶ rámutat arra, hogy a Grimm-szótár (XVII. sz.) ezt a latin *propositio* fordításaként tartalmazza. Alapjelentése: elképzelés, megjelenítés (*Vorstellung*), idea, amit az ember magának valamiről alkot. A *proponere* ige alapjelentése pedig: elhatároz. Az előzetes bírás radikálisan új kezdetként érti magát, mely még az öröklött ember ideát (annak hozadékát) sem használja fel. Ez nemcsak az arisztotelészi meghatározásra (*animal rationale*) érvényes, hanem – Heidegger szerint – az ezen

⁷³ Itt csak néhány gondolatot emelek ki az 1923-as előadásból. „A *fakticitás* megjelölés a 'mi' saját *Daseinné* létjellegére vonatkozik. (...) lenni – tranzitív: a faktikus életet lenni. (...) Hogyha az 'életet' úgy vesszük, mint a 'lét' egy módját, akkor a 'faktikus élet' a mi saját Daseinunkat jelent, mint 'itt' bármelyik ontologikusan explicit megjelenésében”. – GA 63. 7.

⁷⁴ „Der Titel 'Hermeneutik' war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben.” – GA 12. 91.

⁷⁵ Arisztotelésznél a *φρονησις* magának a jónak a tudása, illetve annak, ami valakinek jó valamiért valamire. (Heidegger lelkiismeretként értelmezi.)

⁷⁶ Vetter, Helmuth (hrsg.): *Heidegger und das Mittelalter*.

nyugvó teológiai ember-értelmezésre is. Ezeket a tézis- és mondatszerű definíciókat (*animal rationale, vernünftiges Lebewesen*) a keresztény ittléttudat magátólértetődőségén belül nem vitatták tovább, mint az ember-idea meghatározásának teológiai fundamentumát, amelyből a személy-idea (*die Personidee*) építette ki önmagát.⁷⁷ Heidegger szerint nemcsak az emberi létnek egy meghatározott ideájától kell távol tartani magunkat, hanem a fogalmiság, a kategóriák státusát sem lehet egyszerűen átvenni.

1.3.5. A vallásos intencionalitás

Érdemes lenne utánnyomozni a fakticitás fenti értelemrétegei, illetve Husserlnek a fakticitásra vonatkozó fogalmi konstrukciói között fellelhető analógiáknak, melyek gyakran feltűnnek a tapasztalat intencionális struktúrájára irányuló fenomenológiai kutatások során. Husserlnél a faktikus dimenziója egy síkra tehető egyfelől az intencionális szubjektum felfogásával (annak természetével, mint teremtménnyel), másfelől az objektumhoz való viszonyral az intencionális élményen keresztül, e viszony lefolyásának idői, történeti jellegével. Magát az intencionális *élményt* Husserl nem egy empirikus szubjektumban létrejöttként kívánja szemlélni (azaz átláthatatlan esetlegességében), hanem eidetikus, strukturális oldaláról.

A „faktikus” e két különböző jelentését Husserl a *Logische Untersuchung*ban találóan jellemzi, amennyiben a fenomenológia formális jellegét megkülönbözteti az empirikus természet elméletének bármelyik módjától. Mert a fenomenológia „nem kívánja a megismerést, a faktikus eseményt objektív természetében, pszichológiai vagy pszichofizikai értelemben magyarázni, hanem a megismerés ideáját akarja felderíteni konstitutív elemei és törvényei szerint. Nem a koegzisztencia és szukcesszió valódi összefüggéseit követi figyelemmel, amelybe a faktikus ismeretaktusok bele vannak szőve, hanem azon specifikus összefüggések ideális értelmét szeretné megérteni, amelyekben a megismerés/ismeret objektivitása dokumentálódik.”⁷⁸

E ponton fel kell hívnunk a figyelmet arra a nehézségre, mely együtt jár a fakticitás keresztény doméniumának a fenomenológia fogalomvilágába való bevonásával. A vallásos intencionalitásról szóló beszéd azon a viszonyon alapszik, mely önmegértéséből kiindulva interpretálandó, azaz „faktikus” gyökerezettségéből. A vallásos intencionalitás akként érti magát, mint ami már megtelepedett egy számára faktumként fennálló viszonyban, amelybe ő

⁷⁷ Figyelemre méltó, hogy Heidegger csupán a személy biológiai ideáját veszi szemügyre (ami érdekes, tekintettel a Heidegger által is hangsúlyozott teológiai eredetére). Figyelmen kívül hagyja a személy trinitárius meghatározását, habár az ő intenciója nagyon közel jár ehhez.

⁷⁸ Husserl: *Logische Untersuchungen*. 26.

belehívatott/elhívatott. A hitviszony csak akkor tárgyalható intencionális viszonyként, ha a vallásos intencionalitást kontextualizáljuk egy, az Isten által faktumként már létrehozott 'viszonyban'. A hitviszony a reflexív mozzanat miatt is megfeleltethető az intencionális sémának. A viszony megmagához való visszatérésében paradox módon mégis saját ki-sajátítása révén identifikálódik. A 'reflexió' a vallásos intencionalitásra alkalmazva nem abban áll, hogy a viszony önmagát átlátja, ahogyan ez az eset állna fenn egy végeleges öninterpretációban, hanem inkább lemond a viszony-bizonyítékok fölöslegéről, amiből kiindul. A hitviszony vonatkozásában elismeri tehát a hívő és a hitt alapvető másletét, és következésképp egy elvileg 'átláthatatlan' Abszolútra utal. Ebből arra következtethetünk, hogy a hitviszony olyan viszonyként ábrázolódik, amelyben a „vallásos tudat” példaadóan reflexívként ismeri fel magát és ebben az értelemben különösképpen „fenomenológiai” viszonyról beszélhetünk. De úgy, hogy ezt a reflexiót átértelmezi, és olyan interpretációnak teszi ki, mely az *explanandum* faktumát, a hitviszonyt, mint olyat felvállalja és igazolja. Az intencionális viszony husserli sémája a hitviszony megértésének mintájaként hermeneutikai átalakuláson esik át Heideggernél. A kulcsfogalmak (mint amilyen a 'viszony' és 'reflexió') új felfogása kikerülhetetlenné teszik a teoretikus tételek revízióját. A vallásos viszonyulás megragadása a husserli intencionalitás sémája szerint elvezet az intencionalitás új felfogásához.

Husserl az *Ideen*-ben az intencionalitás vallásos módját nem vonja be közvetlenül a kutatásba: egy „vallásos tudat” lehetősége csak valamely Isten „transzcendenciájára” vonatkozhatna, amelyet Husserlnek zárójelbe kellett tenni (fenomenológiai epoché) hasonlóan ahhoz a világhoz, amely természeti tézisekhez fordul naivan. Az isteni transzcendencia megemléltése az *Ideen* 58.§-ban meglepő, hiszen Husserl az epoché-ról szóló reflexióit már megszemlően kidolgozta anélkül, hogy a transzcendenciát szóba hozta volna. Sőt a 42.§-ban kétfelé osztotta a létezőket: élményekről („Sein als Erlebnis”) és dolgokról („Sein als Ding”) beszél, ami megfelel az immanens versus transzcendens különbségnek. Husserl szoros közelségben gondolta el a „dolgot” és a „transzcendenciát”, anélkül, hogy látszólag teret engedne egy olyan transzcendencia-modell lehetőségének, mint amilyen az isteni transzcendencia. A Husserl által tárgyalt transzcendencia-modell kizárólag a dologhoz való észlelő viszonyuláson alapul, amely lépésenként beépül az élmények immanenciájába. A „dolog” megjelenésmódok sokasága által mutatkozik meg, innen lép elő végül saját alakja. A transzcendencia fogalmának a tárgyiség egyértelmű felfogása felel meg. A transzcendenciájában nyugvó dolog disponálhatatlansága (*Unverfügbarkeit*) tükröződik a dolog-észlelés hozzáférhetetlenségében. Ezzel összehasonlítva az intencionális élmény a reflexió aktusában tökéletesen visszanyúlhat önmagához.

Husserl nem próbálja meg az isteni transzcendencia (ontológiai alapvetésének) kifejezett problematizálását, mely isteni transzcendencia túllép minden más transzcendencia modellen, amire a megismerés-aktusok utalnának. Ennek következménye, hogy a vallási intencionalitást hozzáidomítja az intencionális viszony megismerésmódeljéhez, mely sokféle szempontból (szakrális, emocionális, stb.) önmegértését figyelmen kívül hagyja. A fent említett 58.§, amelyben Husserl az isteni transzcendencia zárójelzésének szükségességét húzza alá, tiszta teoretikus hozzáállást bizonyít. Amikor Husserl a vallásos tudat sajátos intencionalitásának leírásával is fogalkozik, e tudat intencionális objektumához való közeledését valójában egy végső alap lehetőségére irányuló filozófiai kérdés vezeti be, amire úgy a konstituáló tudat, mint a vele szemben álló világ visszavezetendő. Így nyílik meg az a lehetőség, mely a tudat és a világ régióinak topológiáját megváltoztathatja, mivel most a behatárolandó ontológiai sziget egy további térben egy „világon kívüli” isteni létté válik. „Az tehát egy teljesen más értelemben vett »abszolút« lenne, mint a tudat abszolútuma, ahogyan másfelől egy teljesen más értelemben vett transzcendens lenne, szemben a világ értelmében vett transzcendenssel.”⁷⁹ Az *abszolút* fogalmának az új értelmével kapcsolatosan a konstituáló tudat egy sajátos fakticitást mutat, melyben összefonódik az axiológikus és az értelmeteljes orientáltság. Ezzel teológiai faktumnak bizonyul, mely konstitutív az alapokra irányuló kérdés számára.

Husserl kognitív perspektívából közeledik a vallásos tudathoz, de itt is megmutatkozik az a paradox tapasztalat, mely az intencionális séma alapját felfordítani képes (egy további alapra, mint a tudat ontológiai terepére való visszavezettség módján). A Husserl által kidolgozott intencionális modell kritikai momentumát a vallási tapasztalattal való szembenállásban találja meg. Intencionális szövete nem esik egybe egyoldalúan egy, az intencionális tudatból kiinduló tapasztalattal. A tapasztalathoz való dialogikus hozzátoldás lehetetlensége a husserli értelemben vett intencionalitás-modellt problematikusá teszi a vallásos önmegértés szemszögéből és felrobbantja az inetncionalis tér topológiáját. A hívő viszonya egy olyan faktumot mutat fel, amely mögé nem lehet menni, amely az önértelmezésnek feltárja magát, de a husserli értelemben vett reflexív aktusok öntranszparenciájával nem egyeztethető össze. Egy vallási perspektívában nem beszélhetünk a sajátos „tárgyi” önadottságról (*Selbstgegebenheit*), sem pedig az intencionális hitaktus önadottságáról, mivel ez ajándékozottként (*Geschenkt*) értelmezi magát. Ez azt jelenti, hogy minden hitaktust, akkor is, amikor egy objektumhoz fordul, és akkor is, amikor önmagához viszonyul, inkább odaadásnak kell elismerni, egy idegen kezdeményező adományozásának, semmint önelőllító aktusnak. Lehetetlen

⁷⁹ Husserl: *Ideen...* 58.§., 111.

a vallási tapasztalatot a husserli intencionalitás koordinátáiba átvinni. Feltárul az abszolútnak egy másik értelme, mely többé nem a tudat tartományában található, és a transzcendenciának is egy másik értelme, mely szűk tárgyviszában többé nem áll szemben a tudattal. Éppen a szubjektum és objektum közti feszültség a felelős végső soron azért, hogy a vallási tapasztalat idegen marad a Husserl által felállított intencionális szövevtől. Ez utóbbit kizárólagos egyoldalúsággal jellemezhetjük, mely nem tud eleget tenni a viszonynak, mint köztesben fekvő zónának (*Daszwischen liegenden Zone*), mint az ember és Isten pólusok között elhelyezkedő történeti térnek.

Az eredendő (*Ursprüngliche*) és az abszolút túlhaladja a tudat területét, ez a túlhaladás még nem tudja egy olyan élettapasztalat egészét összegezni, melyet a *metánoia* (megtérés) pecsételt meg. A husserli fenomenológia nem vezet ezen eredeti dimenzió megragadásához. Ezzel szemben az eredetiség heideggeri felfogása nem egy szélsőségben, extrémben telepedik meg (sem az alapozás extrémjében, sem a hozzá kapcsolódó alap szélsőségében), hanem inkább az élettapasztalat közepén található. Mennyiben egyeztethető össze az eredendőnek ez a formája a vallásos önmegértéssel?

Heideggernél az *önmaga fenomenológiája* ölti magára azt a szerepet, hogy arra az önmaga-területre utaljon, mely a faktikus élet eredendő dimenzióját képezi. A saját világ (*Selbstwelt*) nemcsak eredete a fenomenológiai kutatásnak alaptémája értelmében, amire visszatér és állandóan vonatkoztat, hanem célja is dialogikus intencióit tekintve. Ily módon Heidegger fenomenológiája egy bizonyos ambivalenciában tartózkodik egy tisztán leíró tájékozódás, mely a faktikus élet topológiájára törekszik, és egy dialogikus magatartás között, mely az önmaga megértés végbemenésére irányul. A fenomenológiai fogalmak nem csupán azért utaló jellegűek, mert a faktikus élettapasztalat topológiai koordinátáit mutatják fel, hanem mert magukra vállalnak egy tulajdonképpeni dinamikus tájékozódási funkciót: a jelzés (*Anzeige*) funkcióját.

A saját világ heideggeri tematizálásában egy komplex *hermeneutikai kör* válik láthatóvá: a saját világ egyfelől a kommunikáció vonatkozáspontját ábrázolja (motivációinak múltját és értelme végbemenésének jövőjét), másfelől a megosztott „tartalmat”. Mint „tartalom” a saját világ paradox módon csupán dinamikus önmagát kifejező lehetőségére való utalás által határozható meg. A tartalmi értelmezéseknél is visszatérünk egy olyan sajátos önmaga-kifejezés dinamikára, amelyhez a fenomenológiai kutatás megpróbál egy kommunikatív hozzáférést találni. A saját világ fogalma paradigmatisa a formálisan jelző fogalmiság számára és alapja annak, amelyből bármilyen fenomenológiai meghatározás származik, és amelyre visszavezethető. Mivel a közlemény „tartalma” paradox módon igazságát az egzisztenciában rejlő alapjából meríti és csak korlátozottan fejezhető ki, ezért a formálisan jelző fogalmak konstitutív módon utalóak. A kifejezett (*Ausgedrückte*) sohasem ér fel az alapjánál levő

élet önkifejezéssel (*sich-ausdrücken*), és a fogalmiság igazság-krteriúma ezzel nyitvamarad. A fenomenológiai kutatás intencionalitása mint kommunikatív intencionalitás a síkok sokféleségével jellemezhető, melyek a saját világ tematizálásával mutatkoznak meg. A fenomenológiai perspektíva – fenomenológiailag kifejezni az élet önkifejeződését formális alapstruktúráiban – oly módon konstitutív, hogy dialogikus referenséhez (az önmagához) kapcsolódás által a megértés-végbemenés konkrét aspektusaira utal. Ezért a kommunikációs irány egy legyőzhetetlen átmenetet implikál a formálistól a konkrét felé.

1.3.6. A vallásos tapasztalat faktikus gyökerei

Ahhoz, hogy a filozófia úgy közelítsen az élethez, hogy közben megőrzi annak elevenségét, Heidegger szerint fontos volna egy pre-teoretikus nézőpontot megőrizni. Par excellence pre-teoretikus doméniumnak tekinthető a vallásos szféra; és így már érthető, hogy Heidegger miért szánja rá magát 1920-1921-ben arra, hogy a vallásos élet fenomenológiájáról tartson kurzusokat. Ezeken a kurzusokon fenomenológiai megközelítéssel próbálja meghatározni azokat az alapfogalmakat, amelyek körül artikulálódik a vallásos élet, mindenekelőtt az őskeresztények élete.

Heidegger több értelmezője is kiemeli, hogy a *fakticitás* Heidegger vallási tájékozottságával függ össze, és kulcsszerepet tölt be az élet és egzisztencia szituációs jellegének megértéséhez. Heidegger a *Phänomenologie des religiösen Lebens*ben megvizsgálja a vallási tapasztalat faktikus gyökereit, és azt, hogy milyen szellemi viselkedési formákban nyilvánul meg (mint pl. a *humilitas*-ban).⁸⁰

A vallási dolgok az időiség fontosságára mutatnak rá: gondoljunk a bűn és a megváltás már-meglevőségére, amikor az emberi létező saját élethelyzetével szembeül. A megváltás lehetősége már megvan, garantált. A *kairosz* tapasztalásakor a jövő bejelentkezik a jelenben, megvan a saját birtoklásának lehetősége. Heidegger a kairoszban egy kulcsra talált, mellyel áttöri az időiség hagyományos paradigmáját, a lineáris mozgást. Kritikája ugyanis a lineáris, kronológiai időfelfogásra irányul. Az őskereszténységben a megváltás már-megtörténéséhez való visszafordulás előrejelzi (anticipálja) a vég-idő/*eszkhaton* eljöveteletét. A kairosz az értelem-adó elem, mely által lehetővé válik a hívő önértelmezése és a lét értelmezése. Így a hívő faktikus élete konkrét példa az időiség inherens dinamikájának felvázolásához.

A kereszténység úgy borítja fel az idő lineáris felfogását, hogy beiktatja a személyes dimenziót. Heidegger a filozófiában is szeretné látni az impliká-

⁸⁰ Vö. GA 60. 305.

lódást, eltökéltséget, személyes felvállalást. Heidegger visszaállítja a praxis (jelentésség, eltökéltség) elsőbbségét, mert szerinte a modern filozófia a teoretikusba (a pusztá tárgyi-világi meglétbe) hanyatlott. Heidegger szerint a filozófia új kezdetet igényel, visszafordulást a pre-filozófikus kezdetekhez, a faktikus élethez vagy fakticitáshoz. Ez tény, amit nem transzcendálhatunk, semlegesíthetünk vagy zárójelezhetünk. A fakticitás radikalizálhatja a fenomenológiát. Lehetetlenség a világban-benne-lét fakticitása mögé menni, s nem mehetünk vissza faktikus kezdetünköz: ehhez képest már mindig is elkéstünk, a kezdet sűrűsége már mindig is hatott ránk a hátunk mögül.

Heidegger forradalmi változást akar, elevénné kívánja tenni a filozófiát. Ezt kategóriáinak változásában is nyomon követhetjük: az *ouszia* (meglét) logikai-grammatikai kategóriáitól (a habilitációs témájától) eljut a faktikus élet kategóriáihoz. A fiatal Heidegger elgondolása az, hogy Arisztotelész *Metafizikáját* vissza kell vezetni *Etikájára*, a metafizika *ousziáját* pedig vissza a faktikus életre.⁸¹

Heideggerre nagy hatással volt Luther kritikája, mely Arisztotelész metafizikájára irányult. Az ontológiatörténet destrukciójának prototípusa Luther, aki a középkori skolasztika metafizikáját bontja le azért, hogy újra felmutathassa a bibliai élet autentikus kategóriáit. A keresztény 'egzisztencia' kategóriájának Kierkegaard-i (forradalmi) elgondolása mögött is ez a lutheri terv áll. A bibliai, pre-filozófikus egyedi élettapasztalat fényében problematikussá válik a görög filozófia létfogalma. Pál, Pascal, Luther és Kierkegaard arra tanítják Heideggert, hogy a lét nem redukálható a görögök statikus jelenére, hanem inkább történeti mozgás. Az emberi létezőt nem *animal rationale*ként kell felfogni, hanem olyanként, mely döntéssel, elvárással szembesül, cselekvő, bizonytalan jövőjével kapcsolatosan, stb. (lásd a lét temporalitása). Heidegger az Újtestamentum narratíváiban rátalál a prefilozófikus paradigmák egy teljesen új csoportjára: nem a semlegességre és epochére, nem a görög metafizika érdektelen objektíváló gondolkodására, hanem a gondoskodó harc paradigmájára, a félelemre és rettegésre, a szenvedélyre és nyugtalan-ságra.

Heidegger azonban, Lutherrel ellentétben,⁸² nem akarja kikerülni az arisztotelészi metafizikát, hanem újraolvassa, újrainterpretálja. E hermeneutikai folyamatnak nagyon sok hallgatója volt, egész Németországból mennek Freiburgba egyetemisták. Heidegger egészen az alapokig felrzza a filozófiát.

Heidegger Kierkegaard gondolatait követi: a kereszténység nem azért tört be a világba, hogy kényelmessé tegye öregkorunkat, nem a nyugodt alvás

⁸¹ Az *ouszia* jelentése, mint „oikosz” a mindennapi háztartási életvitellel kapcsolatos: ház, birtok, háztartásban birtokolt jószág, stb.

⁸² Luther úgy gondolta, hogy Arisztotelész a mi bűneink büntetéseként küldetett a világba.

érdekében jött. A kereszténység Ábrahám tettehez kapcsolódik és a hit harcahoz. A keresztény élet ismétlés (ezt Constant Constantinus mondja), mely előre mozog, ellenétben a görög filozófia visszatekintő magatartására, mely a mögöttünk fekvő örökkévalóságra figyel (*anamnézisz*) és ellentétben a hegeli *Aufhebung* pszeudo-mozgásával. Johannes Climacus életműve meg akarja nehezíteni életünket (ellentétben pl. az enciklopédisták azon törekvésével, hogy könnyebbé tegyék). Heidegger szerette a „nehéz élet” robusztus logikáját.

1.4. A vallásfenomenológiai előadások

1.4.1. A vallásfenomenológiai előadások recepciója

1995-ben jelent meg Heidegger műveinek összkiadásában a 60. kötet, melynek címe *Phänomenologie des religiösen Leben*.⁸³

A GA 60 kötet megjelenésével tehát az első freiburgi fenomenológiai előadások szövegei váltak hozzáférhetővé, melyek jelzik Heidegger hermeneutikai látásmódjának korai csúcspontját és ennek beigazolódását a keresztény Dasein-végbemenés fenomenalitásának értelmezésében. Már régebről ismert volt többé vagy kevésbé megbízható tudósításokból legalább egy ilyen szöveg létezése, de hosszú ideig csupán másodlagos könyvészet állt rendelkezésre. Kritikai tanulmányok részleteket közöltek az előadásokból, röviden ismertették tematikájukat és felosztásukat, felkeltve ezáltal az érdeklődést e szövegek iránt.

Először Otto Pöggeler tesz említést erről a ciklusról. *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963) c. művében foglalta össze nagyvonalakban az *Einleitung in der Phänomenologie der Religion* és az *Augustinus und Neuplatonismus* előadásokat. Pöggeler a keresztény gondolkodás heideggeri értelmezését úgy vizsgálta, mint amiből a későbbi egzisztenciál-analitika magja kibontakozott. Ez a mag az „időbeliség” és „autenticitás” témáinak a kombinációján alapul. Pöggeler

⁸³ Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Leben*. A kötet a következő előadásokat tartalmazza:

- az 1920/21-es téli szemeszteri előadás: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Matthias Jung és Thomas Regehly gondozásában);

- az 1921-es nyári szemeszteri előadás: *Augustinus und Neuplatonismus* (Claudius Strube gondozásában);

- 1918/19-es vázlatok egy meg nem tartott előadáshoz: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Claudius Strube gondozásában).

Fehér M. István írja, hogy szerencsés volt a GA 60. kötet címében a vallásos „élet” fogalmát használni, amely Diltheyre és az életfilozófiára emlékeztet, szemben a vallásos „tudat” fogalmával, amely Husserlre és a fenomenológiára utalna. – *Religion, Theology, and Philosophy on the Way to "Being and Time": Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity*. 115–116. Lásd még. Fehér M. I.: *Experiencing Factual Life in Its Originality*. 9–45.

főleg a páli eszkatológia (az 1Thessz. 4,5) heideggeri értelmezését emeli ki. Két fő pont bilincseli le Pöggelert:

1) a „kairológikus időbeliség”, mely az eszkatológikus időbeliség őskeresztény tapasztalatából származik (kronológiai meghatározások hiányával);⁸⁴

2) az a modell-funkció, melyet ez a keresztény élettapasztalat betölt a faktikus élettapasztalat általános leírása számára.

K. Lehmann *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger* című tanulmányában, mely önálló disszertációjának egy fejezete, Pöggeler állításait követi. Gazdag utalásokat találunk a kairosz rendelkezésre-nem-állóságára, diszponálhatatlanságára (*Unverfügbarkeit*) és hirtelenségére (*Plötzlichkeit*), hivatkozásokat egy ennek megfelelő időbeliségmódra, és végül hatásaira és implikációira, a praxisra, mellyel kapcsolatosan Pál az éberség⁸⁵ (*Wachsamkeit*) fogalmát emeli ki, a visszajövetel felé való fordulást. Itt a heideggeri előadás elemzése kifejezetten a *Lét és idővel* kapcsolatos archeológikus kutatás keretében történik. Lehmann megjegyzi azt is, hogy a korai előadások kairosz fogalma prefigurálja a fordulat utáni *Ereignis* fogalmat (a harmincas években) a diszponálhatatlanság vonatkozásában.⁸⁶

Th. Sheehan *Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion* (1979/80) c. tanulmánya nyújt először alapvető áttekintést erről az előadásról, egyelőre még a források megnevezése nélkül. Először adja meg tematikus felosztását: az előadás első részét Heidegger a fenomenológiai módszer és a faktikus élettapasztalat viszonyának szenteli; a második, egzegetikai részben pedig páli leveleket értelmez.

1983-ban O. Pöggeler egy újabb összefoglalást közöl *Zeit und Sein bei Heidegger* címmel.

Nagyobb jelentőséggel bír Th. Kiesel *Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität in Frühwerk Heideggers* c. írása, mely az előadást kizárólag a *Lét és idővel* val kapcsolata alapján vizsgálja meg. Jól dokumentált geneológiai megértést mutat. Két fő pontot emelt ki ő is:

1) az őskeresztény vallásosság egy síkra helyezését a faktikus élettapasztalattal;

⁸⁴ A „kairológikus” itt Pöggeler kifejezése, maga Heidegger ezekben az előadásokban utal a kairoszra, de nem használja itt a kairológikus melléknevet. Ezt a melléknevet először az 1921-es Arisztotelész-előadásban használja, és ott már más hangsúlyokat kap, kritikailag viszonyul hozzá. Heidegger gondolkodása ekkor erős arisztotelészi hatás alá kerül. A „kairológikus” arisztotelészi kontextusban már más jelentéstartalommal bír.

⁸⁵ Az *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* GA 63. kötet is újraszövezi az éberség témáját. Itt már a Dasein saját magával szemben tanúsított éberségéről van szó.

⁸⁶ A harmincas években fordulat áll be az időbeliség megértésével kapcsolatosan is (lásd ehhez dolgozatunk vonatkozó fejezetét). Az *Ereignis*ra utalást találunk már pl. a GA 60. 93. oldalán is.

2) annak a ténynek a megállapítását, hogy az őskeresztény élet történeti, mert tapasztalata alapvetően az időbeliség maga.⁸⁷

Kisiel különös figyelmet szentel az előadás érvelés-struktúrájának, módszertani tételeinek, az egezetikai kommentárok sajátos fenomenológiai felépítésének. Kisiel szóbeli tanúbizonyságokra is támaszkodik, amikor kimutatja, hogy Heidegger az igazi hangsúlyt előadásában a módszertan problematizálására helyezte. Ezt Pöggeler és Lehmann meg sem említették.. Átfogó művében, a *The Genesis of Heidegger's Being and Time*-ban, Kisiel a 149–191. oldalakon foglalkozik a vallásfenomenológiai előadásokkal. Fontos megjegyezni filológiai hozzáértését és a módszertani program iránti érzékenységét. Kisiel 1994-ben jelenteti meg ebben a témakörben tanulmányát, *Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian. A conceptual Picture Show* címmel. Ebben összefoglalja a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* és az *Ágoston és a neoplatonizmus* című előadásokat. Az összefoglalást kiegészíti saját sémájával, amelyet a heideggeri táblavázlatok alapján készít el.

A vallásfenomenológiai előadások 1995-ös publikálása közvetlen betekintést nyújt a heideggeri gondolkodás folyamatába, mely még így is sokszor nehezen követhető, vázlatos. Az eredendő szöveg saját nyelvén vált hozzáférhetővé. Fontos megjegyeznünk, hogy ez a nyelv más mint a *Lét és időben* használt nyelv és más ahhoz képest is, mint ahogyan az első tudósítók próbálták bemutatni. Ezek ugyanis normatív visszautalással az egzisztenciál-analitika szókinszét próbálták megmagyarázni vele tulajdonképpen. Más annyiban, amennyiben egy sajátos és komplex fenomenológiai összefüggés feltárását szolgálja, mint ahogyan ezt a freiburgi előadásokban is láthatjuk.

G. Imdahl *Das leben verstehen: Heidegger formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)* (1997) című művében sajátos interpretációját nyújtja a freiburgi korszaknak. Ezt önmagában és önmagáért vizsgálja, tehát nem csupán a *Lét és idő* szemszögéből. A publikált írások „rugalmas” és nyitott jellege, a három egymással szorosan összefonódó sík széles teret nyit az interpretációhoz:

- 1) a faktikus élettapasztalat kategóriáinak leírása;
- 2) a módszer, amivel az értelmekritériumok megállapíthatók;
- 3) egezetikai igazolás: a páli levelek konkrétságában a módszer igazolását célozza: megtalálni a faktikus tapasztalatban az alkalmazást.

A heideggeri előadások érvelésükben nem csupán egy struktúrát mutatnak fel, ahogyan Kisiel szisztematikus kutatásaiból előtűnik, hanem aporetikus töredékek, melyek megoldatlan problémákat is jeleznek⁸⁸

⁸⁷ Kisiel itt majdnem szó szerint átveszi Heidegger argumentációját a GA 60. 80. oldaláról.

J. Brejdaks *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus* című írásában az egzisztetikai rész relevanciáját emeli ki. A keretet itt Heideggernek a teljes páli gondolkodással való konfrontációja képezi. Különbösen a hit és törvény, szellem és test, kereszt és világ ellentéte jelenik meg hermeneutikai alapvetésként egy fejlődéstörténeti interpretáció számára, mely Heidegger korai fenomenológiájára irányul. A szerző rávilágít az autentikus és inautentikus egzisztencia-végbemenésmód különbségére. A „kereszt” témája a „halál-felé-való lét” témáját vetíti elő. A kereszt mint a halál páli szimbóluma átvezet a faktikusból a lehetőségek játékerébe.

Gerhard Ruff 1997-ben publikálja az egy évvel előtte megvédett disszertációját: *Am Ursprung der Zeit: Studie zur Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen”*. Ruff kiemeli a fenomenológiai módszer jelentőségét és azt, hogy Heidegger központi belátása a vallásfenomenológiai előadásaiban a keresztény Dasein-végbemenés időbeliségéhez kapcsolódik. Néhány teológiai terminusra utal, mint amilyen a kegyelem és a kinyilatkoztatás, melyeket Heidegger sajátos módon gondol el. Nem vonja be kutatásaiba az eszkatológiát és a kairológiát.

Az eszkatológia heideggeri értelmezése viszont M. Zaccagnini *Christentum der Endlichkeit* (2003) c. művének egyik fővonalát képezi. A kairosz fogalma pedig fő témája K. von Falkenhayn: *Kairos und Augenblicke* című művének.

A magyarországi recepció kapcsán leginkább Fehér M. István munkásságára kell utalnunk.⁸⁹ Itt főként *Experiencing Factual Life in Its Originality: Heidegger's Phenomenology of Religion and His Hermeneutic Turn Against the Background of His Confrontation of Life-Philosophy and Early Christianity on the Way to "Being and Time"*, valamint *Létmegértés és filozófia – hit és teológia (in Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról)* című tanulmányait emeljük ki.⁹⁰

⁸⁸ Kisiel újabb kutatásai már teljesebbek és megpróbálnak hű képet mutatni az előadásokról. Előtérbe kerül általában a módszertani téma és háttérbe az egzisztetikai értelmezés, mely először keltette fel a figyelmet.

⁸⁹ Lásd a Bibliográfiában (a teljesség igénye nélkül) felsorolt fontosabb tanulmányokat.

⁹⁰ Megemlíthetem itt még a kutatásaim részeredményeit közlő tanulmányomat is: Kerekes E.: *Távolság és időbeliség Heidegger „Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/21)” című előadásában.*

1.4.2. A *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadás

Az első fontosabb alkalom, amikor Heidegger a kairologikus hagyománnyal bírkozik meg, az 1920/21-es téli szemeszteri előadás: *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*).⁹¹

Ezt az előadást Heidegger a filozófia önmegértéséről való meditációval kezdi, arról, hogy hogyan építi ki a filozófia a fogalmi apparátusát. Heidegger szerint a filozófia nem eshet valamilyen tudomány-ideál áldozatául, sőt neki kell a fogalmaknak olyan sajátosságát nyújtania, hogy az „élet faktikus tapasztalatát fejazzék ki”. A radikális értelemben vett filozófia a faktikus élet-tapasztalatból nő ki.⁹² De hol található egy ilyen tapasztalat, mely kiindulópontként szolgálhat? Ott, ahol nincs még meghamisított tradíció. Ilyen például az őskereszténység.

A második részben Heidegger Pál apostolnak a Thesszalonikabeliekhez írt I. és II. levelét magyarázza fenomenológiai módszerrel.⁹³ Ezek a páli levelek az Újtestamentum legrégebbi iratai, Krisztus után 53-ban írottak, a kresztrefeszítés után 20 évvel. Heidegger e szövegekkel nem teológiai-történeti érdekből foglalkozik, hanem tisztán fenomenológiai céllal: hozzáférést próbál találni az élet faktikus tapasztalatához. Mindenekelőtt részletesen elemzi Pál szituációját, pozícióját, ahonnan írja ezeket a leveleket. Pál maga mint apostol az Úr visszajövetelének várakozásában él (*die Erwartung der Parusie*).⁹⁴ Ezzel a várakozással örömet él át, de egyben nyugtalanságot is (*Bedrängnis*), beszorítottság-érzést, „félelemet és reszketést”.⁹⁵ Ezeket szem előtt kell tartanunk ahhoz, hogy megértsük a levelekbeli magatartást – mondja Heidegger. Kiemeli, hogy Pál *állandó harcot folytat* a saját életében jelenlevő kísértővel, a Sátánnal. Heidegger nyomtatékosítja a *παρουσια* mozzanatát, melynek nem jelölhető meg a *mikroņa*. Ennek várása nem vonatkozhat egy bizonyos mikorra. Ebből

⁹¹ Ez a szöveg a GA 60-ban jelent meg 1995-ben. Összesen 35 §-t tartalmaz. Két nagy részből áll, valamint a függelékekből (jegyzetek és vázlatok). Az Első rész módszertani bevezető: *Filozófia, faktikus élettapasztalat és vallásfenomenológia* címet viseli. Ezen belül az első fejezet: *Filozófiai fogalomképzés és faktikus élettapasztalat*; a második fejezet: *A jelenkor vallásfilozófiai tendenciái*; a harmadik fejezet: *A történeti fenoménje*, a negyedik fejezet: *Formalizálás és formális jelzés*. A Második rész konkrét vallási fenomének fenomenológiai explikációját tartalmazza a páli levelekkel kapcsolatosan. Ezen belül az első fejezet: *A Galatáknak szóló levél fenomenológiai interpretációja*; a második fejezet: *A vallásfilozófia feladata és tárgya*; a harmadik fejezet: *Az 1Thessz. levél fenomenológiai explikációja*; a negyedik fejezet: *A 2Thessz. levél fenomenológiai explikációja*; az ötödik fejezet: *Az őskeresztény élettapasztalat jellemzése*.

⁹² Vö. GA 60. 8.

⁹³ Akkoriban a fenomenológiát többen próbálták a vallásra alkalmazni és maga a vallásos fenomén sokakat érdekelt. M. Scheler, P. Natorp, R. Cohen, R. Otto egyaránt foglalkozott vele.

⁹⁴ GA 60. 98.

⁹⁵ Ez Kierkegaard egyik főművének címe is.

adódóan a keresztény reménység struktúrája teljesen különbözik bármilyen más várakozástól. Az eljövés pillanata nem jellemezhető bizonyos vonatkozásokkal, hanem teljesen spontán, hirtelen bekövetkező. Az Úr úgy jön, mint a tolvaj éjjel, mint a szülési fájdalmak a terhes asszonyra. Az eljövétel nem áll rendelkezésre, bármikor jelenné válhat, s ez állandó bizonytalansági horizontba helyezi a várakozót.⁹⁶ Ebben látja Heidegger a keresztény vallásosság meghatározó vonását, mint egy olyan vallásé, mely megéli a temporalitást mint olyat,⁹⁷ és amelyben a kairosz döntő fontosságúvá válik.⁹⁸

Ez a hirtelen eljövő, rendelkezésre nem álló jövő visszahat a jelenre és egy más szituáltságot vált ki. A „mikor” megtalálásának problémája átalakul a „hogyan élek a jelenben?” problémává. Az eljövétel pillanata egy kairosz, kitüntetett idő, kvalitatívan jellemezhető, előre láthatatlan, rendelkezésre nem álló. S ez úgy hat vissza a jelenre, hogy az is kairotikus lesz: úgy kell megélni, hogy bármely pillanatban *lebetséges* a második eljövétel, és ezt a lehetőséget nem szabad megszüntetnie, hanem a jelent épp e lehetőség horizontjában kell megélni. Ezért Pál azt kéri a thesszalonikaiaktól, hogy legyenek éberek, őrkdjenek, így éljék meg jelenüket, így töltsék be a jelenbeli életet. Ne legyenek olyanok, mint akik azt mondják, béke és nyugalom van, és éppen akkor jön rájuk a pusztulás. A keresztény várakozás a saját élet betöltésének adekvát (a Krisztus által elvártnak megfelelő) módját implikálja.

A fenomenológiai megértés számára lényeges, hogy Heidegger a hangsúlyt Pál *szituációjára* helyezi,⁹⁹ vagyis arra a jelenre, amelyet megél, amelyből beszél. Ez pedig a jövő (Krisztus második eljövele) által áthatott jelen. „Amit Pál mond, azáltal jellemezhető, hogy ezt a dolgot a thesszalonikaiaknak és galátabelieknek *most* (akkor) mondja.”¹⁰⁰ Ez a „most” éppoly bizonytalan, mint a második eljövétel pillanata, a „szükséges bizonytalanságban” megélt most. Pál alázatát is interpretálja Heidegger, aki csupán gyengeségben és reszketésben kívánja láttatni magát, az idő által meghatározott tapasztalat – nem pedig egy elszállt misztikus tapasztalat – értelmében. A jelen megélésére kerül a hangsúly, de ezt folyamatosan áthatja

⁹⁶ Lásd ehhez 38. lábjegyzetünket.

⁹⁷ Vö. GA 60. 80.

⁹⁸ Vö. GA 60. 150. Míg a keresztényeknél a világ végéhez való állandó előrefutással történik meg az időbeliség megélése, addig a heideggeri Dasein a halálhoz való lét által időiesül, a halálhoz való előrefutásában. Egyes új protestáns kutatások szerint a világvége személyes, az utolsó ítélet a halál pillanatában következik be egyénenként. – Lásd Varga: „*Idő többé nem lesz!*” *Vitatott eszkatológiai kérdések bibliai alapja*. 49.

⁹⁹A szituációhoz való odafordulásban mutatkozik meg a tárgy történetéről (*Objektgeschichtlichen*) a végbemenéstörténetire (*Vollzugeschichtlichen*)² való áttérés (GA 60. 90-91).

¹⁰⁰ Vö. GA 60. 150.

a jövő és ugyanakkor a múlt is, mivel Pál állandóan elbeszéli azt is, hogy ő ki volt. Állandóan utal a megtérés előtti és utáni Pálra.¹⁰¹

A „szituáció” itt fenomenológiai terminusnak számít. Minden szituációhoz hozzátartozik egy én-szerűség. Pál gondolatvilágának paradigmátikus jeletet tulajdonít Heidegger, ami azt jelenti, hogy a személyesen túllép a fontossága. Ez képezi a heideggeri interpretáció magját. A saját világ fogalmának elmélyítése nem cserélhető fel a páli írások pszichológiai értelmezési kísérletével. A GA 60. 118. oldalán Heidegger felhívja a figyelmet arra, hogy meg kell különböztetni a saját világot a tulajdonképpeni Önmagától (*Eigentliche Selbst*). Lehetetlen, illetve csak korlátozottan lehetséges pontosan belehelyezkedni Pál szerepébe. Heidegger alternatívát próbál kidolgozni a beleézés (*Einfühlung*) problematikájára, amely akkoriban a történetfilozófia teljes területét uralta. A páli levelekben kifejeződő saját világban egy olyan tapasztalatterületet azonosít be, amelyet maga alakíthat ki, és felmutat egy alapstruktúrát, melyet a fenomenológiai kutatás módszertanilag tematizálhat anélkül, hogy a „tulajdonképpeni önmaga” (belső én) kifürkészhetetlen területébe merészkedne. A saját világ elválaszthatatlan a közös világtól (*Mitwelt*), a közösségi tapasztalat helyzetétől, mely nélkül nem beszélhetünk történeti dimenzióról. Az evangélium hirdetésében való közösségi részvétel szituációjában gyökerezik minden hívő saját életvitele.

Heidegger a *Vallásfenomenológiai előadásokban* fenomenológiai megközelítéssel próbálja meghatározni azokat az alapfogalmakat, amelyek körül artikulálódik a vallásos élet, mindenekelőtt az őskeresztények élete a páli levelek alapján. A páli írásokhoz közeledő Heidegger célja az 1920/21-es előadásban: megvilágítani a vallásos kinyilatkoztatás fenomenológiáját. A páli levelek

¹⁰¹ A kereszténnyé válás után voltságunktól egzisztensen elszakadunk, de egzisztenciálisan ez nem elmúló, hanem velünk levő. A *Lét és időben* a jövő ugyanúgy visszahat a jelenre az autentikus és eredendő idő szintjén. Míg Pál állandó éberségre utasít, annak kitartására (mint az élet betöltési módja a jelenben), addig a *Lét és idő*beli pillanat (*Augenblicke*), melynek közege az elhatározottság, nem alakítható át állandó állapottá, hanem spontán, hirtelen marad, mint a jövő. A pillanat kipattan és ez lehet az oka annak, hogy a *kairoszt* Heidegger *Augenblickra* fordítja, mely szó szerint szempillantás, azaz nem örökíthető, nincs tartalma, nem hosszabbítható meg éberséggel. – Heidegger: *Sein und Zeit*. 344. Heidegger a jelent éppúgy rendelkezésre nem állóként gondolja el, mint a jövőt. Azt hangsúlyozza, hogy lehetetlen birtokba venni a megélt időt, és amennyiben az idő a Dasein léte, ennyiben nem rendelkezhetünk saját létünk felett.

Az autenticitás pillanatai ritkák, a Dasein először és többnyire hanyatlott. A pillanatot hanyatlás követi. Egy valami marad utána: a szituáció. Így a rövid pillanat esélyt nyújt annak szemügyrevételére, hogy mi a teendő, tehát mi a szituáció. Bármely kis gesztus jelentése óriási (eltökéli, hogy viszonyul a halálhoz, hogy meghal). – Vö. GA 29-30. 427; GA 3. 290. A heideggeri pillanat tehát a *cselekvés*hez kapcsolódik, de nem állandósítani akarja, hanem a szituációt meglátni és ebben cselekedni egy pillanatra. A *Lét és időben* a *kairosz* megfelelője a *szituáció* fogalom is lehetne, mely intímen kapcsolódik a pillanathoz. Így a *kairosz* már nagyon arisztotelészi hangzású lesz.

interpretációjaker – ahogy maga állítja – nem szándékszik egy dogmatikai vagy teológiai-egzegetikai értelmezést nyújtani, de történeti vizsgálódást vagy vallásos elmélkedést sem, csupán útbaigazítást ad egy fenomenológiai megértéshez.¹⁰²

A páli üzenet (*Verkündigung*) fenomenológiája esetében a hangsúly az üzenet (igehirdetés, kinyilatkoztatás)¹⁰³ intencionalitására esik. Az igehirdetésben olyan fenomén vagy tanúság-összefüggés (*Bekundungs-zusammenhang*) mutatkozik meg, amellyel Heidegger a *Grundprobleme der Phänomenologie* óta az élet kifejezését írja le. Itt egybeesik a *Verkündigung* fogalom a *Bekundung*gal és ezáltal kibővül eredeti jelentése, a komplex szituáció összefüggésére, amelyből az üzenet mint logosz a motivációit meríti.¹⁰⁴ Így a *Verkündigung* egyfelől egy sajátos tapasztalatösszefüggést jelöl, másfelől visszatükrözi önmegvilágítása pillanatát és annak kifejezését. Ebben az értelemben a szituációnak egy olyan logoszát mutatja fel, mely nem idegenként ráerőltetett fogalom-meghatározás, hanem olyan önértés, melyet Heidegger a faktikus élettapasztalat jellemvonásaként látta.

A *Verkündigung* (üzenet, kinyilatkoztatás) az élettapasztalat azon artikulációi alapján értelmezhető, amelyeket Heidegger (már a korábbi freiburgi előadásokban is) értelemirányokként mutatott fel: *Gebalts-*, *Bezugs-* és *Vollzugsinn*, azaz tartalmi-, vonatkozásbeli- és végbemenés-értelemként.¹⁰⁵ Ilyen fogalomséma szerint megkülönböztethetjük az evangélium tartalmát, az apostol és a közösség közötti vonatkozás-mozzanatát, valamint az igehirdetés-végbemenés dinamikus mozzanatát. Ezek hermeneutikai körben mozognak.

Itt azt is megjegyezhetjük, Heidegger esetében a fenomenológia tudományként való felfogása a kommunikációra való tekintettel határozódik meg: „nem logikai absztrakt, hanem konkrétan vett, mint tudomány-végbemenés, mint valódi kutatás, közlemény (*Mitteilung*), tudósítás, nem tisztán racionális rendszerként kell érteni.”¹⁰⁶ Ebben a vonatkozásban az üzenet/közlemény olyan fomális helyként jelenik meg, ahol egymással találkozik Heidegger fenomenológiai kutatása és Pál igehirdetése. Analógia jön létre az *explanans*

¹⁰² „Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.” *Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an Paulinische Briefe.* – GA 60. 67.

¹⁰³ A *Verkündigung* kifejezés magyar megfelelői: kinyilatkoztatás, közlés, hirdetés, örömhír, evangélium. Ezek közül a páli levelek esetében leggyakrabban az igehirdetést és üzenetet fogjuk használni.

¹⁰⁴ Heidegger szerint a hirdetés fenomenológiai jellemzése hozzájárul a tudás problémájának megoldásához, ami hozzátartozik a fakticitáshoz – GA 60. 10.

¹⁰⁵ Vö. GA 60. 79, 132.

¹⁰⁶ GA 60. 6.

(Heidegger fenomenológiája) és az *explanandum* (Pál levele) között, a közlés-stratégiákra és a faktikus élettapasztalat mindenkor leíró kategóriáira támaszkodva, amelyet mindkét szerző kifejít. Valójában azért kell mindkettőt (*explanans*-ot és *explanandum*-ot) egy körmozgásba bevonni, mivel mindkettő egy harmadikhoz, az élethez viszonyul. Ebben az esetben az *explanandum* a maga során *explanans*ként mutatkozik: a faktikus élettapasztalat fenoménjének vonatkozásában, mely a heideggeri kutatás célja. Így két interpretációs síkot különböztethetünk meg:

1) a páli levelekét, a közösségi hittapasztalat vonatkozásában, melynek kifejezései. Ennek a síknak az élethez való viszonya közvetlen;

2) a fenomenológiai kutatását, mely indirekten (közvetetten) kutatja az élet fenoménjét, a levelek által már véghezvitt analízist figyelve.

Mindkét síkra mindenkor érvényesek különböző, de analóg kritériumok is. A páli levelekben az élet (*Leben*) és a megvilágítás (*Erbellung*) olyan összetartozása bukkan fel, amely formális alap-jellegzetessége annak, amit Heidegger abban a periódusban faktikus élettapasztalatként ír le.¹⁰⁷

1.4.3 A Galatáknak szóló levél¹⁰⁸ interpretációja

Heidegger az egzegetikai tanulmányozást a Galatáknak írt levél kommentárjával nyitja, és mindenekelőtt kiemeli az apostol megterésének tapasztalata-

¹⁰⁷ „Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander, aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren.” – GA 60. 94.

¹⁰⁸ A levél a Galáciában (kis-ázsiai tájegység, központja Ankyra/Ankara) élő keresztény gyülekezeteknek szól Pál második missziói útja során járt ezen a területen, s igehirdetése nyomán itt alakultak meg az első olyan keresztény gyülekezetek, amelyeknek tagjai többségükben pogány eredetűek voltak. Harmadik missziói útján Pál ismét megkeresi őket. Nem sokkal ezután riasztó híreket kapott arról, hogy olyanok jelentek meg a gyülekezetben, akik azt állították, hogy a keresztény hit teljességéhez hozzátartozik az ószövetségi törvény megtartása, különösen a körülmetélkedésnek a vállalása. Pál úgy látja, hogy ez veszélyezteti a Galaták hitét, ezért egy határozott, hogy levelet ír, amelyben nyomatékos intés, teológiai érvelés, meggyőzni akaró kérés mély benyomást keltően kapcsolódik össze. Pál a levél bevezetésében élesen óv a enagélium meghamisításától. Ez az evangélium azért érvényes, mert azt számára apostollá történt elhívásakor maga Krisztus jelentette ki, s azt követően a keresztény gyülekezet mértékadó tekintélyei is elismerték. A levél második részében az evangélium és törvény egymáshoz való viszonyát világítja meg Pál. Utal a galaták tapasztalataira, arra, hogy a Szent lelkét nem a törvény cselekvése, hanem a hitet ébresztő igehirdetés alapján kapták, felmutatja az ígérlet, a törvény és Krisztus eljövele közötti összefüggést. Isten munkájának célja nagykorú gyermekeinek szabadsága, ezért óv a törvényeskedésbe való visszaeséstől. A levél harmadik része azzal foglalkozik, hogyan kell helyesen élni, miután megszabadultunk a törvény alól. A törvény betöltése a szeretet, melyet Isten Lelke munkál. Ez kell, hogy az élet princípiuma legyen, és a keresztények egymáshoz való viszonyát meghatározza. – (Ld. *Biblia*.)

tát.¹⁰⁹ Ezt Heidegger „eredendő tapasztalatként” fogja fel, és bevonja az „eredet fenomenológiájá” projektjének területére. Heideggert a Galatáknak írt levél egyik kulcsfogalma kiemelten érdekli: a tapasztalat (*páthein*) fogalma. Az előadás egyik lényeges gondolata, a tudás bevonása a tapasztalatba, amelyet a páli kinyilatkoztatás (*apokalypszeisz*) fogalomban is megtalál. A levél elején a tapasztalat fogalma összekapcsolódik az evangélium igenlésével, Pál megterésével. Pál szituációja megváltozik: ő is a maga során az evangélium hordozójává lesz. Pál mint igehirdető a kinyilatkoztatásban gyökerezik és ő maga is kinyilatkoztatóvá lesz.¹¹⁰ Másfelől az igehirdetés tapasztalata az, ami összeköti Pált a gyülekezettel. A Gal. levél utal az ige elfogadására, illetve a vele szemben tanúsított passzív magatartás lehetőségére¹¹¹ a konkrét tapasztalat talaján. Csak az üzenet meghallgatása, befogadása, elfogadása által tárul fel egy új szituáció lehetősége, egy új állapotra való hívás: Isten gyermekeivé válni.¹¹² Csak az ige befogadásából származhat a szeretet bármely hatékonysága (*energeia*), mely a hit „hatalmát” jelenti.¹¹³

Mivel Heidegger nagyon röviden beszél a Galata levélről, nem lesz haszontalan, ha mi kicsit bővebben tárgyaljuk Zaccagnini alapján¹¹⁴. A Gal. levél tematikájának rövid felvázolásából már előtűnik az a sajátos, *körszerűen* kialakuló páli logosz-dinamika, mely átterjed a kinyilatkoztatás intencionalitásának mindkét pólusára. Egyfelől Pál igehirdetése (beszéde) mint kimondott szó egy eredendő szó megismétléseként jelenik meg, mely eredendő szónak *dynamisz* (lehetővé tevő) jelleget tulajdonít Pál. Ez bekerül saját szavaiba is. Egyfelől tehát az eredet, mint Jézus kinyilatkoztatása, másfelől éppen az összó dinamikus jellege lesz „tárggyá” a páli igehirdetés számára. Az üzenet eljuttatásában a páli szó „lehetővé teti”-ként magyarázódik (utalva lehetőségfeltételére: a megterés tapasztalatára), és önmaga is lehetővé tevő

¹⁰⁹ Tudotokra adom testvéreim, hogy az evangélium, amelyet én hirdettem, nem embertől származik, mert én nem embertől vettem, nem is tanítottak rá, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából (*apokalypszeisz*) kaptam. – Gal. 1,11–12.

¹¹⁰ Hogy kinyilatkoztassa Fiát énbennem, hogy hirdessem őt a pogányok között. – Gal. 1,16. Kinyilatkoztatástól indítatva mentem fel és eléjük tártam az evangéliumot.” – Gal. 2,2.

¹¹¹ „Hiába tapasztaltatok ilyen nagy dolgokat?” – Gal. 3,1–4.

¹¹² Mert ti mindnyájan Isten fiai vagytok a Krisztus Jézusban való hit által” – Gal. 4,7: „Azért nem vagytok többé szolga, hanem fiú, ha pedig fiú Istennek örököse is Krisztus által.” – Gal. 3,26.

¹¹³ Mert Krisztus Jézusban sem a körülmétkedés nem ér semmit, sem a körülmétkedtelenség, hanem a szeretet által munkálkodó hit. – Gal. 5,6. (Itt megjegyezzük, hogy Pál már a Gal. 3,21-ben utal törvény és hit feszültségteli viszonyára.)

¹¹⁴ Zaccagnini: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

lesz. Következésképpen hatékony lesz annak vonatkozásában, akinek a kinyilatkoztatást továbbadja.¹¹⁵

Egy másik fogalom is előtérbe kerül, mely gyakran visszatér a levél gondolatmenetében: a szolgaság (*douleia*, *Knechtschaft*), mely különösen alkalmas arra, hogy a fent említett kapcsolatháló megvilágítsa és kiemelje a logosz lehetővé tevő erejét. A levél elején Pál „Krisztus szolgája”-ként (*Christou doulos*) nevezi meg magát.¹¹⁶ Ez a kifejezés a bevezetésben az alázat jegyének tűnik (hiszen ezzel az alázzal kezdődnek szokásosan a páli levelek), a levél összefüggésében azonban nagyobb szerepet kap: pontos tematikus elővetítés, nem csupán egyszerű retorikai stíluselem. A levél alaptémája ugyanis a szolgaság-viszony témája körül forog. Először a vallásos viszony olyan módját írja le a szolgaság fogalmával, melyet éppen az evangélium üzenete szüntet meg. Ugyanis ezzel (a szolgasággal) jellemzi úgy az ótestamentumi Istenhez való viszonyt, mint a pogány istenkultuszokat. A fogalom első jelentésében „to theo douleuein” az istenhez való olyan viszonyt jelöl, mely törvénynek való alávetettségen alapszik. Így a törvény az Isten és a hívők közötti viszony közvetítője, a viszony lehetővé tevője, de egyben meg is öli a viszonyt, mivel kivitelezhetetlen. Ez az aporetikai feszültség, mely a hívő (szolga) és az Isten (Úr) közötti viszonyra jellemző, Krisztus megváltásának köszönhetően oldódik fel, aki önmagát a hívő helyett szogaként ajánlja fel, és így megszabadít a törvénytől. Hasonló megváltás munkát észlelhetünk a pogány istenekhez való babonás függőségtől való megszabadításban. Krisztusban a nem hívők is az igaz isten ismeretéhez jutnak, aki lehetővé teszi nekük, hogy végelegesen eloldódjanak azon „gyenge” és „nyomorúságos” világelemekről, amelyeket eddig tiszteltek.¹¹⁷ Krisztus áldozata által nyilvánvalóvá lett a fiúság/örökös állapot, melynek kinyilatkoztatása „az idő teljességére” várt.¹¹⁸ A hívő fejlődik: a kiskorúság előzetes állapotából (a törvények védelme alól vagy még rosszabb esetben a pogány kultuszok kényszere alól) a saját nagykorúságának érettségéig. A keresztyén üzenet a szabadságra való felhívás s egy teljesen új szituációt hoz létre. Az új feltételek között a szolgaság megszűnik, átfordul istenfiúságba (*huiotheszia*), és éppen egy paradox módon felszabadító új alázatosságot módján. Krisztus megváltó munkájában szol-

¹¹⁵ „mi is hálát adunk az Istennek szüntelenül, hogy ti befogadván az istennek általunk hirdett beszédét, nem úgy fogadtátok, mint emberek beszédét, hanem mint Isten beszédét (amint-hogy valósággal az is), amely munkálkodik is ti bennetek, akik hisztek.” – 1Thessz. 2,13.

¹¹⁶ „Bizonyára ha még embereknek igyekeznék tetszeni, Krisztus szolgája nem volnék.” – Gal. 1,10; Kol. 4,12.

¹¹⁷ „Most azonban hogy megismertétek az Istent, sőt, hogy megismert titeket az Isten, miként tértek vissza az erőtelen és gyaló elemekhez, amelyeknek újból szolgálni akartok?” – Gal. 4,9.

¹¹⁸ „Mikor pedig eljött az időnek teljessége, kibocsátotta Isten az Ő Fiát, aki asszonytól lett, aki törvény alatt lett, hogy a törvény alatt levőket megváltsa, hogy elnyerjük a fiúságot.” – Gal. 4,4.

gává tette önmagát, ezzel munkálva a hívők szabadságát (a megszabadított most Krisztus üzenetének „alávetett”). Ebben az összefüggésben Krisztus és a hívők között keresztződő viszony-konfiguráció mutatkozik meg. Krisztus önmegalázkodása a hívő felemelkedésének felel meg: felemelkedik egy előtte ismeretlen szabadság állapotába. E látszólagos helycseréből következik az eredendő egyensúly helyreállítása. A hívő újonnan létrejövő állapota Krisztus áldozatának köszönhető, aki ezzel a hívőt magának megnyeri és sajátjává teszi. Innen származik a páli önleírás (Krisztus szolgálja) mélyebb értelme. A keresztény Isten gyermeke lesz, önadaadó (szeretet-törvény). Krisztus szolgálása, mely áldozatában érte el csúcspontját, egyúttal a hívő szolgálására is utal: a keresztény szabadság praktikus gyakorlása a szolgálásban (*douleuin*), szeretet-szolgálatban jut kifejezésre.¹¹⁹

A Gal. levél olyan képét nyújtja a hitintencionalitásnak, melyben körmozgás köti össze a különböző pólusokat. Így Pál, aki hirdet, szolgál, szolgál a kinyilatkoztatott Krisztus is, és szolgálak a galaták, hívők is. A Krisztussal való kapcsolat által ösztönöz Pál a felelős, kölcsönös, szolidáris cselekvésre. A kinyilatkoztatásnak a *logosz* sok módja felel meg: a törvény logoszából, mely a Krisztus szolgálását szükségessé tette, egészen Krisztus megszabadító kinyilatkozásáig, mely Pál saját igehirdetését szolgálattá teszi, egészen a páli figyelmeztetésig (*parakleszisz*), intésig: egymást szolgáljátok, amelyben a hívő praktikus szabadsága konkrét alakot ölt. Ilyen módon a logosz sajátossága egyidőben *dynamisz* és *energeia*. Az evangélium logosza teremtőnek bizonyul abban, hogy új életösszefüggést tárhat fel. A szituáció és a logosz közti viszony nem írható le egyszerűen a tartalom és kifejezés viszonyával, amennyiben a logosza mindenekelőtt az jellemző, hogy új hitszituációt enged létrejönni.

A *logizeszthai* lehetővé teszi úgy a logosz teremtő funkciójának felmutatását, mint a hit-intencionalitás pólusainak kölcsönös implikációját, ahol a közlő és beszédpartnere közti kapcsolat olyan közlemény által valósul meg, mely éppen a kapcsolat szituációját magát ábrázolja. Amennyiben a közlés egy új szituációt hív elő, annyiban nem csupán az isteni hívás és a hallgató beszédpartnerek közti kapcsolat alapját képezi, hanem a hívők egymás közti kapcsolatának alapját is, az együttlét egy új dimenzióját jelenti. A *logizeszthai* itt is megőrzi hatékony jellegét: a végeredmény a beszédben kifejezésre juttatni egy megújult praxist.¹²⁰ A *logizeszthai* egy „tudás” (*Wissen*), mely egy bizonyos történeti szituációban fejlődik ki, a hit adja és ez is tartja fenn. A *logizeszthai*

¹¹⁹ Gal. 5. rész alcíme: *Az igazi szabadság a szeretetben való szolgálat*. „mert ti testvéreim szabadságra vagytok elhívva, csakhogy a szabadság nehogy ürügy legyen a testnek, hanem szeretetben szolgáljatok egymásnak.” – Gal. 5,13.

¹²⁰ „he géape ou logizeszthai tó kakón.” – 1Kor. 13,4–5.

praktikus érvelése lehetővé teszi, hogy a hívő tájékozódjon a saját szituációjában, és ezt nem egy időfeletti kritérium elfogadásából teszi vagy önmegalapozási próbálkozásból kiindulva, hanem a Krisztus-faktumból kiindulva, mely magát történetiként jellemzi. A *logizészthai* ennyiben megmutatja, hogyan ad a faktikus élettapasztalat önmagának saját megértési eszközt arra, hogy a szituációt (amibe belevetett) megvilágítsa. Heidegger kétszer is utal a Fil. 3,13-ra,¹²¹ ahol Pál a *logizészthai* által a cselekvésben való tájékozódást (*Wissen-können*) írja le, mely által saját egzisztenciájának eredendő történeti megértését keresi.

A szolgaság/törvény és a hitben való szabadság ellentétét vizsgálva, Pál érvelésében utal az 1Móz. 15,6-ra: „Ábrahám hitt az Istennek, és az Isten őt azért igaznak fogadta el.”¹²² (Amire a bibliai összefüggés vonatkozik, annak az állapotnak a létrehívása, ami előtte nem volt). Analóg módon, Krisztus áldozatát e szavak ismétléseként lehet felfogni, interpretálni, amely szavakat Ábrahám már igazolt, és most az egész emberiségnek kinyilatkoztatott. Az ige maga Krisztusban történeti faktum lett, itt világosan megmutatkozik az isteni ige végbemenés-jellege. Krisztus a keresztfeszítése által megszabadította a hívőket a törvény átkától, igájától.¹²³ Miből is szabadít meg Krisztus a halálával? Hiszen nem veszi ki a hívőt a (gonosz) világból, hanem megtartja abban, hogy a „föld sója” legyen, de kiszabadítja a Gonosz jelenvaló korából. John Stott így magyarázza ezt meg: A Biblia két szakaszra osztja a történelmet: a jelenkorra és az eljövendő korra. Azt is feltárja, hogy az eljövendő kor már megérkezett Krisztussal, bár a jelenkor még nem múlt el teljesen. Vagyis a két korszak egyidejűleg, egymást átfedve halad. A hívő ember megtérésekor megmenekül az előző korból, és átlép az új korba, az eljövendő korba. A keresztyén élet nem más, mint az eljövendő kor megélése a jelenkorban.¹²⁴

¹²¹ Mert Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a munkálást jókedvűből. – Fil. 3,13.

¹²² E hely görög fordításában található a *logizészthai* ige, mely az isteni logosz teremtő hatalmát jelzi. (Miképpen Ábrahám hitt az Istennek, és tulajdonított neki igazságot. – Gal. 3,6.) A *logizészthai* magyar jelentése: fogalom elemzése, kibontása, értelmezése, a logosz teremtő ereje.

¹²³ Krisztus váltott meg minket a törvény átkától, átokká lévén értünk, mert meg van írva: átkozott minden, aki fán függ.” – Gal. 3,13. Utalás az 5Móz. 21,23-ra.

¹²⁴ Stott: *Pál levele a galatákhoz*. 14.

1.4.4. A Thesszalonikabeliekhez írt páli levelek¹²⁵ interpretációja

Heidegger kommentárjának nagy részét a Thesszalonikabeliekhez írt két páli levélnek szenteli.¹²⁶

Amikor a páli levelek megértésére törekszünk (szem előtt tartva, hogy az 1Thessz. levél az I. században, i.sz. 53-ban íródott, tehát a legkorábbi újtestamentumi dokumentum), Heidegger szerint feltehetjük a következő kérdéseket:

1) Milyen tárgyörténeti összefüggésbe helyezhető Pál a levél írásakor? A válasz a tárgyörténeti összefüggések teljes leírását adná meg: a levél a Korinthusba vezető első missziós úton íródik, ez előbb Philippibe, onnan Thesszalonikába vezet.¹²⁷ A tárgyörténeti ábrázolás Pált mint misszionáriust, mint szokványos vándorprédikátort mutatja be.

2) Ha többé nem a tárgyörténeti összefüggést kutatjuk, akkor tekinthetünk a szituációra úgy, hogy mi is Pállal véghez visszük a levélírást, diktálást. Akkor a következő kérdés adódik: milyen viszonyban áll Pál a thesszalonikabeliekkel, hogyan tapasztalja őket, hogyan adódik a levélírást szituációjában együttes világuk (*Mitwelt*)?¹²⁸

¹²⁵ Thesszalonika Macedónia legfontosabb kikötővárosa volt. A via Egnatia mentén feküdt, amely a Római Birodalom legfontosabb kelet-nyugati irányú összekötő útvonalának számított. A település egyúttal Macedónia provincia fővárosa is volt, és a helytartó székhelye.

¹²⁶ Vö. GA 60. 87–127.

¹²⁷ A thesszalonikai gyülekezet Pál és Silvanus (Szilász) igehirdetése nyomán jött létre. Miután Philippiben megkorbácsolták és bebörtönözték őket, kiszabadulásukat követően jutottak Thesszalonikába. Igehirdetésük azonban néhány zsidóban istenfélelmet ébresztett, s a zavargások innen is távozásra kényszerítették őket. Mivel Pál felismerte, hogy egy általa tervezett második látogatás lehetetlen volna, Timóteust küldte Athénből Thesszalonikába, hogy meggyőződjék róla, vajon a gyülekezet – az üldözések ellenére – hűséges maradt-e a Jézusban való hithez. Timóteus rövid idő múltán jó hírekkel tér vissza. Minderről értesülve, Pál őszinte hálaadással ír a gyülekezetnek, s egyúttal válaszol is néhány kérdésükre, amelyek Timóteus útján érkeztek hozzá.

¹²⁸ Heidegger megfogalmaz néhány ellenvetést, melyek módszertani nehézségre utalnak: lehetetlen, illetve korlátoltan lehetséges Pál eredeti szituációjába áthelyezkedni, hiszen egyáltalán nem ismerjük környezetét (*Umwelt*). Ez az ellenvetés Heidegger szerint abból a felfogásból származik, mely szerint egy tárgyszerű előzetesen adott (valami), elsődleges a szituáció számára, amelybe az ember „bele kell, hogy élje magát”. Csakhogy az ember a környező világot Pálnál személyiségéből kiindulva ítéli meg. A „beleézés” problematika többnyire az ismeretelméletben állítódik fel, és ezért kezdettől fogva téves. Heidegger megemlíti még a *kiemelés* problémáját is az ellenvetések kapcsán: hogyan emeljük ki, határoljuk el a környező világot, az együttes/közös világot és a saját világ adottságát, mely a faktikus tapasztalatban együtt zajlik? Heidegger szerint bármelyik kiemelés nem absztrakció, mivel a többi tényező mégis állandóan együtt-adódik. A fenomenológiai fogalmak és magyarázatok teljesen különböznek a teoretikus beállítódás minden tárgy-absztrakciójától. A teoretikus elvonatkoztatás esetében az absztrahált értelme számára közbülső marad az átmenet az alaptól az absztraháltig. A fenomenológiai fogalomban az ember a végbemenés-összefüggést is bírja. Mi nem Pál környező világának tárgyi jellegéhez kell, hogy hozzáférjünk, hanem szituációjához a végbemenés-megértésben.

Felmerül egy fontos kérdés/ellenvetés: a tárgy történeti összefüggéstől a végbemenéstörténeti szituációhoz való átfordulással nem kerülünk-e ki a történelemből? Hol kezdődik a fenomenologikus/filozofikus? Heidegger szerint ez az ellenvetés akkor jogos, ha a háttérben az a meggyőződés áll, hogy a filozofikus egy sajátos dimenzió. Ez viszont félreértés. A filozófia „az eredendő-történetibe való visszatérés”.¹²⁹

1.4.4.1. *A thesszalónikaiak „átváltozott-léte” („alakulás folytán előállott léte”)*

A tárgy történetiből a végbemenés-történetihez való átfordulás magában a faktikus élettapasztalatban rejlik. Ez pedig a *szituációhoz* való fordulást jelenti, mely nem az objektív összefüggések feltárása. A szituáció hozzátartozik a végbemenésszerű megértéshez, a szituációk sokféleségét pedig Heidegger szerint nem szabad rend-összefüggésként felfogni. Egy szituáció elhatárolásának kérdése független egy történeti periódusból való tárgy történeti keresztmetszet kivágásától. Heidegger szerint a szituációt mi csak a formális jelzésben nyerhetjük el. Egysége nem logikai, hanem pusztán formálisan jelzett. Minden szituációhoz hozzátartozik az énszerű.¹³⁰ Lássuk, mit mondhatunk Pál szituációjáról? Kiindulópontként vegyük az emberek viszonyulását Pálhoz, mégpedig úgy, ahogyan Pál látja ezt.

Heidegger azt kutatja, hogy Pál „mi”-ként (*als Was*) és „hogyan” látja a thesszalónikai gyülekezetet? Itt hozzákapsolódik az objektív-történeti leírás egy meghatározott mozzanatához: „Néhányan hívőkké lettek közülük, csatlakoztak Pálhoz és Szilászhoz.”¹³¹

Hogyan jut ez kifejeződésre a levélírás szituációjában?

A gyülekezet sajátos állapotába Pál maga is bevonódik, és fordítva: a thesszalónikaiak is Pálhoz tartoznak. Pál a thesszalónikaiakat két meghatározottságban tapasztalja:

1) megtapasztalja valamivé-való-változásukat, átváltozásukat, alakulás folytán előállott létüket (*genészthai*);

2) megtapasztalja, hogy változásukról/e létükről valamiféle tudással (*oidate, eidenai*) bírnak.

Ezzel kapcsolatosan Heidegger megjegyzi: „Mi széttépjük, elválasztjuk egymástól a fakticitást és a tudást, de ezek eredendően együtt tapasztalnak.”¹³² Heidegger észreveszi, hogy feltűnő a *genészthai* és az *oidate* (emellett

¹²⁹ GA 60. 90.

¹³⁰ Uo. Nem beszélhetünk „A pont szituációjáról B és C között, ez ellen a nyelv is protestál. A pont nem énszerű.” („*Ichliches?*”).

¹³¹ ApCsel. 17,4.

¹³² „Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus word sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten

pedig az *emlékezés*, mely szorosan a tudáshoz kapcsolódik) sokféle előfordulása.¹³³ Ezt nem csupán külsődleges ismétlésként kell felfognunk, hanem a végbemenés-történeti megértés motívumaként.

Heidegger hangsúlyozza, hogy a thesszalonicaiak átváltozott léte/alakulás folytán előállott léte (*Gewordensein*) Pál átváltozását is jelenti. Az ő kereszténységre való változásuk Pált is érinti. Pál horizontja és a thesszalonicaiaké kölcsönösen konstituálják egymást. Pál ugyanakkor, intő nyelvezete által, bennünket is, mai olvasókat is bevonni kíván e közös horizont-formálódásba, melyet éppúgy magunkra kell vonatkoztatnunk, mint a thesszalonicaiak. Heidegger kiemeli, hogy akkor értjük a páli leveleket, ha magunk is véghezvisszük, illetve végbemeneni engedjük átváltozásunkat, megváltozásunkat, mint a thesszalonicaiak. Nem arról van szó csupán, hogy az ő megtérésükbe (élettapasztalatukba) „belehelyezkedjünk” „kívülről”, hanem a megtérés mozgását saját magunk életében véghez kell, hogy vigyük. Saját életünk mozgottságát kell felismernünk. Be kell engednünk Pált a mi világunkba. Nem Pál korának fogalmaiba és szellemébe kell behelyezkednünk, hanem Pál világának és a mi világunknak összeolvadását kell dialogikusan véghezvinnünk a megértésben, megtérésben. Ezzel előtérbe kerül az idegen és az ismerős közöttinek a problémája, melyet a végbemenés-történeti/alkalmazás-történeti megértés dinamikája tölt ki Heideggernél.¹³⁴

Heidegger az ígéhirdetés intencionalitásának kifejezését a *parakalein* igében látja, amit a *parakalészisz*¹³⁵ főnévből vezet le. Ezt a fogalmat használja Pál az 1Thessz 2,3-ban – „Mert a mi buzdításunk nem hitetésből van...” – , amikor az általa hirdetett evangéliumra úgy utal, mint az eredendő Krisztus-

Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren.” – GA 60. 94.

¹³³ Az *eidenai* terminus tizenháromszor, a *genészthai* tizenkétszer fordul elő az 1Thessz.-ban (ld. a Mellékletekben a sémát).

¹³⁴ Ehhez a heideggeri felismeréshez kapcsolódik Hans-Georg Gadamer elgondolása, amikor elismeri, hogy a hermeneutika igazi helye az idegenség és az ismerősség közötti hely. „Az idő immár elsődlegesen nem szakadék, melyet át kell hidalni mert elválaszt és távoltart, hanem valóban a történés hordozó alapja, melyben a jelenlegi gyökerezik. Ezért az időbeli távolság nem valami olyasmí, amit le kellene győzni. A historizmus naiv előfeltevése volt, hogy bele kell helyezkedni a kor szellemébe, hogy a kor fogalmaiban és képzeiteiben kell gondolkodnunk, nem pedig a saját fogalmainkban és képzeiteiben, hogy így eljussunk a történeti objektivitáshoz. Valójában az a feladatunk, hogy az időbeli távolságban a megértés pozitív és termékeny lehetőségét ismerjük fel.” – Gadamer: *Igazság és módszer*. 211. Gadamer figyelmeztet arra, hogy az időbeli távolságnak nincs meghatározott nagysága, hanem állandóan mozog és kiterjed. Amennyiben jelen és múlt-horizontokról beszélhetünk, annyiban ezek nyitottak és mozgásban vannak. Az emberi lét történeti mozgása miatt eleve mozognak ezek a horizontok. Az emberi lét eme mozgását, mozgottságát, dinamikáját, gondszerűségét Heidegger már korai előadásában hangsúlyozza (éppen Pál *thlipsiszisz* valamint Ágoston *distentio animi* és *cura* fogalma kapcsán).

¹³⁵ Magyar megfelelői: intés, felhívás, kérés, odahívás, segítségül hívás, buzdítás.

evangélium megismétlésére. A fogalom előfordul az 1Thessz. 2,11–12-ben is: „Intettünk és buzdítottunk és kérve kértünk titeket: éljetez az Istenhez méltó módon, aki az Ő országába és dicsőségébe hív titeket.” A páli igehirdetés alapvonása, hogy megnevezi az igehirdetés célját is: a hallgató erősítése hitében, bátorítása, intése.¹³⁶ A *paraklészisz* egy hatékony logosz (*energeitai*), melyre a Krisztus, Pál és thesszalónikai közösség által alkotott körben bukkantunk, és amelyek egyetlen tulajdonosa sem sajátíthat ki, mindig tovább hat.¹³⁷ A *paraklészisz* logosza a megtérés mozgásának princípiumává válik. A *parakalein* utal a megtérés (*peripathein*) kimeríthetetlen jellegére, és egyben fontos jelzése annak, hogy az etikai intések, óvások, felhívások az igehirdetést összekapcsolják a praxis síkjával.¹³⁸ Ebben az értelemben a *paraklészisz* kifejezi azt a kritikai és intő felhívást, melyet a továbbiakban kiegészít megerősítő oldala. Ugyanis a *paraklészisz* mint intés nem azzal a céllal bír elsősorban, hogy a hallgatót saját cselekvéseinek végső hiányosságaival szembesítse, hanem éppen erősíteni kíván (*oikodomein*).¹³⁹

Az evangéliumi ige a hívőben munkál (*energeitai*) és saját erejévé (*dynamisz*) is válik. A *paraklészisz* jelentését mint felhívást az őskinyilatkozás fényében kell szemügyre venni, az üdvesemények olyan konstellációjában, amelyben az intő szó először a lélek adománya által megerősített szón keresztül jutott kifejezésre. Ez olyan szónak a hatása, mely Krisztus által vált lehetővé és eszkatologikus igazolásra vár: arra, hogy az örök vigasztalás szavává váljon.¹⁴⁰ A *parakalein* ige szemantikai felosztásának áttekintéséből előtűnik az, hogy magában foglal egy időbeli teljesség felé való orientálódást, egy orientálódási tapasztalat-dimenziót. A kinyilatkoztatás befogadásának múltja kihat az élettapasztalat jelenére, mely maga az eszkatologikus ígért fényében szemlélendő: a lélek olyan vigasztalásának és buzdításának perspektívájában, mely lehetővé teszi a jelenbeli praxis-nehézségeknek egy más megvilágításba helyezését. A *paraklészisz* belső magja a végbemenés-irányok sokféleségének ütközési pontjává válik.

Az eddig felvázolt összefüggésben a páli levélvilágot a faktikus élettapasztalat heideggeri elemzésének fényében szemlélhettük: Heidegger kiemeli a tapasztalat-struktúra mozgatóttségét, időbeliségét. A páli nyelvezet az idői

¹³⁶ „a Krisztus evangéliumának hirdetésében, hogy erősítsen titeket és intsen titeket a ti hitetek felől.” – 1Thessz. 3,2. (A teológia dolga, Gadamer szerint is, a szó mint történés – keresni a szót, mely megtalál és megtart a hitben – nem pedig istenbizonyítékok faricskálása).

¹³⁷ Lásd 1Thessz. 2,13.

¹³⁸ 1Thessz. 5,12–28.

¹³⁹ Ezek a szavak találhatóak a *parakalein* közelében: „Mert a mi evangéliumunk nemcsak szavakban jutott el hozzátok, hanem erővel szentlélekkel és teljes bizonyossággal...” – 1Thessz. 1,5; „Vigasztaljátok azért egymást és építse egyik a másikat.” – 1Thessz. 5,11; „kérve kértünk, bizdítottunk...” – 1Thessz. 2,12; „erősítsen titeket és intsen titeket?” – 1Thessz. 3,2.

¹⁴⁰ 2Thessz. 2,16–17.

perspektívák összefonódását mutatja, melyet Heidegger a keresztyén élet interpretációjába bevon. Pál gondolatvilágát megérteni azt jelenti, hogy véghezvisszük az idői vonatkozások sorát, és ezáltal aktualizáljuk azt az életösszefüggést, amelyet ők kifejeznek. Az eredendő léttapasztalat megértése azáltal történik, hogy az interpretáló a rá utaló fogalmiság intés-összefüggésében érti magát. Az interpretáló akkor kerül be a *végbemenés-összefüggésbe*, ha kész arra, hogy saját léttapasztalatába áthelyezze a fogalmiság időbeli intését és aktualizálja.¹⁴¹ A megértésnek egy olyan síkja mutatkozik meg, amely a páli gondolatvilág alapján a fenomenológiai fogalmiság alapjává válik: a tapasztalat és az interpretáció együtt-véghezvivése. Heidegger ezt írja az GA 60. 85. oldalán: „A végbemenés-összefüggés maga hozzátartozik a fenomén fogalmához.”

A páli levelekben megjelenik az önmaga „proto-fenomenológiája”:¹⁴² egyfelől ki kell emelni a kifejezések dinamikáját (mint az léttapasztalat végbemenésmódját), másfelől a konsitutív utalást egy az önmaga által előállított tapasztalatra. Ez az első személyben véghezvitt tapasztalat teszi lehetővé azt is, hogy a beszélgetőpartner részt tudjon venni az eredendő közölt üzenetben, amennyiben kész arra, hogy átvigye saját tapasztalatának szituációjára. A páli fogalmak sajátossága, Heidegger szerint, hogy szemantikai struktúrájuk arra épül, hogy a beszélgetőpartner önmagájára vonatkozzanak. Ezt Heidegger *formálisan jelző* (*formalanzeigende*) fogalmiságnak nevezi. A jelző (*anzeigende*) jelleg arra a saját szituációbeli döntésre utal, mely nem ragadható meg az absztrakt fogalmiság keretei között, hanem nyitott teret követel. Így az önmaga fenomenológiájának módszertani szerkezete döntően elmélyül a páli bizonyágtétel konkrét interpretációjakor: ezáltal lehetővé vált a továbblépés a saját világ kifejezésétől a saját világ *idő* dimenziójához. E fogalmiság idői komponense garanciát jelent a nyitott perspektíva fenntartásához és a saját tapasztalathoz való kapcsolódásához. A páli levelek heideggeri inetrpretációjával megnyílik a hozzáférés egy olyan fogalmisághoz, amelyben a közölt „micsodá”-ja utal a közlés „hogyan”-jára, az alapjául szolgáló életpraxisra és végül az időbeliség egy bizonyos tapasztalatára. A Gal. levél kommentárjában – ha mélyebben szemügyre vesszük a heideggeri szöveget –

¹⁴¹ Ezzel összhangban áll 2Kor. 2,3 is (ezt Heidegger nem említi): „A mi levelünk ti vagytok leírva (...), amelyet ismer és olvas minden ember. Akik felől nyilvánvaló, hogy Krisztusnak a mi szolgálatunk által szerzett levele vagytok, nem tentával, hanem az élő Isten lelkével írva, nem kőtáblára, hanem a szívnek hústábláira.” Itt utal Pál arra, hogy misszióként a hitetlenekhez tulajdonképpen a hívőket küldi el, az igazi levél tehát a hívő *életmódja*, az, ahogyan befogadja és véghezviszi életében Isten ígését. A hívő élete kell hogy felmutassa a Bibliát, a hívő élete a Biblia olvasata: az a mód, ahogyan él (pl. hálaadással Isten ajándékaiért, stb.).

¹⁴² Lásd Zaccagnini: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. 45.

arról van szó, hogy Heidegger megpróbál a páli megfogalmazás látszólag dogmatikus felszínétől utat találni a benne levő tapasztalati háttérhez.¹⁴³ A Thessz. levélben az üzenet hogyanja, idői nyitottsága megfelel a közlemény „micsodá”-jának, (eszkatologikus tartalmának), úgy hogy lehetővé válik az időbeliség fenoménjébe való mélyebb belátás. A Gal. levél heideggeri kommentárja első lépésben megmutatta az őskeresztény élettapasztalat jelentését, amelyből az önkifejezés struktúrája különös világossággal előbukkan. A páli kifejezések dinamikája által történik meg a faktikus mozgatottság idői dimenziója felé történő módszertani lépés.

1.4.4.2. *Múlt, jövő, jelen: hit, remény, szeretet az időbeliség és megtérés fényében*

A Thessz. levelek¹⁴⁴ heideggeri interpretációját kutatva lehetővé válik a vallásos intencionalitás témájában való elmélyülés és a vallásos intencionalitás időbeli jellegének kidolgozása. A levél elején Pál megvilágítja a hívő életszituációját három olyan fogalom mentén, amelyek szorosan összefüggenek (paradigmatikusan). A thesszalónikaiak életmódját példaként mutatja fel a keresztény magatartás számára, kiemelve „hitből eredő munkájukat”, „szeretetből jövő fáradozásukat”, reménységük állhatatosságát”.¹⁴⁵

Egy rövid egzisztenciális kontextualizálás hasznos lehet ahhoz, hogy Heidegger gondolkodását jobban követhessük és kiemelhessük a vallásos intencionalitás dinamikáját, melynek konstitutív magja az időbeli struktúrában rejlik (ez teszi lehetővé az intencionális pillanatok összekapcsolását).

Először kiemelnénk a *hypomoné* (állhatatosság) terminust, mely szemantikai sokrétűsége miatt példaszzerű e mozzanatok összekapcsolódását tekintve. A *hypomoné* fogalma szemantikai mélységének kutatásához kiindulhatunk a benne foglalt *ménein* ige jelentéséből: marad, időzik, kitart. Ez elsősorban Isten „állhatatosságára” utalhat, szemben a világi, földi dolgok változásával, állhatatlanságával. Mindenekelőtt azonban egy viszonyban, kapcsolatban való megmaradásra utal. Isten állhatatossága, közel maradása – bibliai összefüggésben – az adott szó, az Ige visszavonhatatlansága által közvetített. Ez jelöli ki a határokat, amelyen belül kialakul a hitviszony. Az állhatatosság ennyiben nem valami statikus jelöl, nem valami önmagánál maradás, hanem sokkal

¹⁴³ Vö. GA 60. 75.

¹⁴⁴ Heidegger a Thessz. leveleket az újtestamentumi íráskor legrégebbi bizonyítékai közé sorolja. Ez érvényes ugyan az első levélre, amely Kr.u. kb. 50-re datálható, de nem érvényes a másodikra, amely egyesek szerint nem is autentikus. Lásd ehhez Pesch: *Die Entdeckung des Ältesten Paulus Briefes*.

¹⁴⁵ 1Thessz. 1,3: το εργον της πιστεως, η κοπος της αγαπης, η ηζπομονη της ελπιδος munka a hitben (a hit munkája), fáradozás a szeretetben (a szeretet fáradozása), állhatatosság a reményben (reménység állhatatossága).

inkább egy kapcsolatban való bennmaradást, egy közös nyitott intencionális tér megosztásának értelmében, mely tér átjárható úgy az Istentől az emberig, mint fordított irányban is. A megmaradás témája kielégítően szemügyre vehető a hívő szemszögéből is, ahonnan az állhatatosság az ember beleegyezését, hozzájárulását jelenti az Istennel való viszonytal kapcsolatban. Ez egy bizonyos viselkedésminta megmaradását jelenti. Keresztény körben ez a minta a *hit*, *remény*, *szeretet* triásszal azonosul, mely magatartás-módként a keresztény egzisztencia modelljét képezi.¹⁴⁶

A *ménein* ige egy további különlegessége, abban áll, hogy a megjelölt „maradás”, bár a vonatkozás jelenbeli állhatatosságára, szilárdságára vonatkozik, egyúttal annak jövőbeli beteljesülésére irányul. Ha ez a jövőbeli beteljesedésre való projekció már az Ószövetségben is beteljesülhet éppen a prófétaik jövődőlés által (amely az Istenhez való viszony helyreállítására vonatkozik az eljövö idők dicsőségében), akkor ez a szemantikai jellemző az evangéliumban felerősödik az eszkatológiai dimenzió küszöbön állásával. A jövöre irányuló tekintet vonatkozásában Heidegger az *anaménein* igét emeli ki, melyet *erharren*-re (türelmesen várni) fordít, és központi szerepet tulajdonít neki az 1Thessz. levél interpretációjában. A GA 60. 96. oldalán kiemeli az *anaménein hypoméné*hez való szemantikai közelségét. Éppen a hitviszony beteljesedésének eszkatologikus halasztása képezi az alapot arra, hogy ez a viszony a jelen végességében kibontakozhasson. A *hypoménein* ige, mint ahogy a belöle levezetett *hypoméné* ige is egyfelöl azt jelenti: Krisztus visszatérésére várni, mely a hívöt a jövö dimenziójába helyezi. Ez a jelentés egybeesik az *anaménein*-ével (türelmesen várni). Másfelöl, állhatatosságot, kitartást jelent a jelen dimenziójában, mely tartalmazza a keresztény megbirközását a világgal. Ez a *hypoménein* különös jelentése. A *hypoméné* mint szenvedés/elviselés és a *hymononé* mint remény között nem csupán egy idöi, hanem egy intencionális különbség is van. Az egyik értelemirány a világgal szembeni nehéz kitartás próbálkozását jelöli, a másik e szenvedés eszkatológiai projekcióját ábrázolja.¹⁴⁷

Mindkét szemantikai lehetőség előfeltételezi, hogy a múltban a hit igenlése megtörtént, és a jelen és jövö dimenziójában is hűségre szólít fel. A múlt-hoz való kötöttség által, melyet a jelenben mindig újra igazolni kell, megmutatkozik a megmaradás, kitartás (*Verbleiben*) azon szemantikai sokrétúsége, amelyben gyökerezik úgy a jelen által megkívánt ellenállóerö (*hypoménein*), mint a megszabadító *novum* reményteljes várása (*anaménein*). A *ménein* tehát sokféle idöi dimenziót implikál. Az 1Thessz. levél elején felbukkanó foga-

¹⁴⁶ 1Kor. 13,13.

¹⁴⁷ A 2Thessz. 3,5-ben a „hypomoné tou Christou” fordítható úgy is, hogy állhatatosság a Krisztusban, és úgy is hogy állhatatosság Krisztus türelmes várásában.

lomszövevényben¹⁴⁸ az *ergon* (cselekvés) a jelenre utal és Pál összekapcsolja a hittel (*pistis*), a jövőbeli parúziára való várással: a hit ebben a levélben erős eszkatologikus vonásokkal is bír.

Az „állhatatosság a reménységben” (*hypomoné tés elpidos*) kifejezésben egy szokásos szemantikai rokonság előtt állunk (*hypomoné* és *elpis* között a jövő dimenzióját tekintve), ugyanakkor utalás történik a *hypomoné* szónak egy különös jelentésére is, mely egy autentikus reménység számára szükséges jelenbeli szilárdságra utal (inkább *anaménein* jelentésben). Az „állhatatosság a reménységben” kifejezés a hitviszony két egymásra utaló alapvonalát mutatja: a hívó saját jelenbeli életösszefüggésébe való gyökerezettségét (*hypomoné*) és a kontingens életösszefüggés transzcendálását a remény horizontjában (*elpis* mint *anaménein*). Ez a szemantikai kettősség képezi a triász más elemihez való kapcsolódását.¹⁴⁹

A „cselekvés a hitben” (*tó ergon tés pisteos*) által a cselekedet fontosságát emeli ki, amelyben a hit a világgal szemben aktívan nyilvánul meg. Ez a mozzanat ismét csak akkor érthető meg teljesen, ha a további mozzanat („fáradozás a szeretetben”) mellé helyezzük. A fáradozás nyújtja a cselekedet döntő jegyét. Ez azt jelenti, hogy túl kell lépni mindenkori konkrétcióján, túl a munkán, amelyben megnyilvánul, a kimeríthetetlen szeretet-parancsig. Ebben az értelemben a fáradozás nem az emberi cselekvés és az általa alkotott tárgy között áll fenn, hanem inkább a kimeríthetetlen feszültséget jelzi, mely a szeretetparancs követésével együtt jár. Másfelől figyelembe kell venni azt is, hogy egyedül „a hit képes gyümölcsöt teremni”.¹⁵⁰ A nyert perspektívából a genitívus, mely a munkát/cselekvést és a hitet összeköti („a hit cselekvése”) nem annyira objektív értelmű, mint inkább szubjektív: a hit nem egy előállítható nóvum, hanem egy spontán önmaga-adódásban az evangélium által gyümölcsöző termékeny valami. A hit és szeretet, a fáradozás és munka szemantikai közelségének e rövid ábrázolása által a *hypomoné* jelentését erősítettük meg: hű maradni, helyben maradni, kitartani a kivívott helyen, azaz a hit befogadásánál. Itt fontos szerepet játszik a kísértésekkel szembeni ellenálló mozgás, melynek célja az elnyert pozíció megtartása, a szilárdság a kísértések ellen. A hit helyettesíthető olyan hűségben való megmaradással, mely az Istenre vonatkozik. Ez az egzisztens hű-maradás (*Treubleiben*) utal a múltbeli kapcsolatra, az ótestamentumi összefüggésre, amelyben gyökerezik Pál hitfogalma. Ebben a hagyományban egy már létező viszony nyer igazolást a Bibliában összegyűjtött történeti beszámolókból és a próféták szavaiban, és a látszólag látens időszakokban is hatékony marad. Éppen, mivel az Istennel

¹⁴⁸ „cselekvés a hitben”.

¹⁴⁹ Lásd 1Thessz. 1,3.

¹⁵⁰ Gal. 5,22.

való viszony fennállóként posztulált (az egzisztáló Isten alapja és nem objektuma az őszövétségi hitnek, bizalomnak) ezért a hit-fogalom nem direkt módon érinti Istent magát, hanem sokkal inkább először azt, amit a vele való viszony nyitva hagy a jövő számára: az eszkatologikus ígéretet.¹⁵¹ Az egymást keretező idői perspektívák, melyek a hit fogalmának analiziséből tűnnek elő annak őszövétségi felfogása óta, kiemelik a hit keresztény megértésében jelenlevő, növekvő fokozódó mozgás újdonságát. Ezért a *pisténein* ige újtestamentumi használata az *eis* prepozícióval (a klasszikus dativus egy accusativus helyett) példamutató, mivel így a mozgás túlsúlyba kerül a szilárdsággal szemben.

A megtéréssel kapcsolatosan pedig Heidegger felhívja a figyelmet annak irányára. „És miként törtétek meg az Istenhez a bálványoktól, hogy az élő és igaz Istennek szolgáljak és várjátok az ő fiát az égből...”¹⁵² Itt feltűnnek már a hit különböző dimenziói, melyeket Pál példaként említ minden hívő számára. Heidegger megjegyzi, hogy egyik idői dimenzió előlépésével a másik nem kerül véglegesen a háttérbe. Az elfogadott hit múltja, a cselekvés jelene és az eszkatologikus ígéret jövője dinamikusan egymásra utalnak. A megtéréssel kapcsolatosan pedig elmondható, hogy Pál (a Gal. levélben) beszél a helyes irányból való eltérésről is: a tévedésről, a bálványokhoz vagy a törvényekhez való visszatérésről. Ez utóbbiak, mély különbségük ellenére abban hasonlítanak, hogy példát szolgáltatnak a szolgálai viszonyra, mellyel szemben a keresztény üzenet egy új alternatívát mutat.

Az Istenhez való viszony megújult a Jézus Krisztusba vetett hit által. Erről az új kezdetről beszél a Gal. 2,16-ban. Pál nézete szerint a Krisztusban (*eisz*) való hit elengedhetetlen feltétel a kapcsolat megújulásához és következésképpen az Istenbe (*pros*) vetett hit kiteljesedéséhez.¹⁵³ E felfogás szerint a Krisztusba vetett hit nem rakódik rá egyszerűen az Istenbe vetett hitre, úgy hogy az ótestamentumi hit-intencionalitás súlypontja elmozduljon, hanem inkább egy új kikötést állít fel. Ezen az alapon a Krisztusban való hit első sorban nem egzisztenciájában való hitként értelmezendő, s nem is olyan ótestamentumi bizalomként, hogy annak egzisztenciája, akiben hisz, egyszerűen előfeltételezett, hanem sokkal inkább azt jelenti: hinni abban, amit ez az egzisztencia jelent, és amit okozni tud az üdvtörténet síkján. Ezért a Krisztusba vetett hit a Krisztusból és Krisztusról kinyilatkoztatott üzenet igénylését jelenti.

¹⁵¹ Lásd ehhez: Bultmann: *Die Theologie des Neuen Testaments*. 90.

¹⁵² 1Thessz. 1,8–9.

¹⁵³ 1Thessz. 1,8.

A „Krisztusban való hit”¹⁵⁴ kifejezés magyarázatát az 1Thessz. 4,14-ben találjuk, ahol az apostol emlékezteti a gyülekezet tagjait, hogy miben kell hinnünk: „Mert ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadott, azonképpen az Isten is előhozza azokat, akik elaludtak a Jézus által, ő vele együtt.” Itt Pál bevezet egy olyan *principium individuationist*, mely nem egy ítélet Jézus egzisztenciájáról és nem is egy lényegmeghatározás, hanem Jézus különösségét egy történet adja: meghalt és feltámadt. A drámai szerepcseréről már szoltunk: Krisztus átveszi a szolgáló szerepét, azért hogy a hívőt felemelje egy nem önmaga által kiérdemelt fűséghez. Ezek a megjegyzések azt szolgálták, hogy szintetikus formában felfedjék a „Krisztusban való hit” tartalmi implikációit és jobban megvilágítsák a Krisztushoz való intencionális viszonyt. Krisztus megszabadító munkája által lehetővé válik a hívőknek Krisztussal való közössége, melyet Pál így tapasztalt: „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve, többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem.”¹⁵⁵ A hívő együtt viszi véghez, azaz részt vesz a keresztfeszítésben, ezáltal megismételheti a halál átfodulását az életbe: a törvénybe való haláltól átmehet a Krisztusban való élethez. Itt tehát egy olyan egzisztenciális kulcsot kapunk a hívők Krisztussal való közösségének (*koinónia*) megértéséhez, amely a hívő öninterpretációját Krisztus egzisztenciájának történeti sémájába alapozza. Visszatérünk egy pillanatra ahhoz a gondolathoz, hogy Krisztus nem a hitt objektumot jelöli, azaz nem lehet egyszerűen egy doxológiai hit-referencia, mivel ez által éppen olyan tartalmi meghatározásra korlátozódna, mely a megtérés folyamatát annak folyamatos mozgásában feltartóztatná és ezt egy lineárisan véghezvitt lefolyásra kényszerítené, ahogyan ez a kognitív intencionalitás sajátja. A megtérés folyamat: mozgásban kell, hogy maradjon. Ezt segíti elő a páli nyelvezet Heidegger szerint.

A „Krisztusban való hit” kifejezés/rövidítés kibővíthető egy mondatá. Páli kontextusban azt jelenthette: „hinni, hogy meghalt és feltámadott”, mivel értelme nem bontakozik ki teljesen a nominális formában, és verbális formában dinamikája jobban utal a hitintencionalitás mozgottságára. Megfigyelhetjük a Krisztus-definícióról való lemondást, mely megválaszolná a Krisztus jelentését *Vorhandenheit* (előzetes bírás, meglét, kéznéllet) módján (bezárva egy általános viszonyrendszerbe).¹⁵⁶ Nem az a cél, hogy statikusan meghatározzuk „micsodáját”, hogy ez a „mi” felértékelésével bénítóan hason és háttérbe szorítsa a megtérés-mozgásra való felhívást. Ha Krisztus a megtérés-mozgás vonatkoztatási pontja, akkor tematizálása vissza kell, hogy tükrözze a mozgottság jelleget, és az Istenhez való viszonyulás epochális

¹⁵⁴ Gal. 2,16.

¹⁵⁵ Gal. 2,20. Az egyidejűség fogalmával sokat foglalkozik Kierkegaard és Gadamer is.

¹⁵⁶ Például egy olyan mondatforma, mely azt állítaná, hogy Krisztus Isten Fia (*est, ist*).

megújulását, mely az általa kinyilatkoztatott megtérésből következik. A megtérés meghatározása a „Krisztusba vetett hit” mondatszerű megfogalmazása: hinni Krisztusban annyi, mint hinni halálában és feltámadásában.¹⁵⁷ Ebben a szakaszban Krisztus olyan történeti meghatározottságokkal definiált, melyek nem egy objektum definiálásához ragaszkodnak, hanem Krisztustól átlépnek a hitviszonyra és ezáltal lehetővé teszik a mozgatótságot, mely megalapozza a vallásos intencionalitást. Felhívjuk még egyszer a figyelmet arra, hogy Krisztus feláldozása lehetővé teszi a meghatározások kicserélhetőségét (*koinónia Christi*) Krisztus és a hívők között: a krisztusi kereszthalálnak megfelel a hívő halála a törvénnyel szemben, és a Krisztus felemeltetése megfelel a hívő szabadságának, mint új életformának. Krisztus és a hívő a haláltól az élet felé való átmenetében egyesül (*koinónia*). A *koinónia* egyszerre utal a Krisztusban való közösségre egy esemény értelmében, ugyanakkor etikai következményre is: a felebarátunkkal való viszonyt többé nem a törvény követése szabályozza, hanem az *agapé* instanciájának alávetett.

Heidegger megtérés-értelmezése a „végbemenés-történeti megértés”¹⁵⁸ igazi példája: nem bénítja le egy kognitív tétel, hanem az *időbeliségre* és *mozgatótságra* utal. Formális aspektusában a megtérés a mozgatótság tematizálásaként jelenik meg. A megtérés végbemenésszerű mozzanata egy új életre való döntésre vonatkozik. A Krisztus-közösség (*koinónia*) azáltal megy végbe, hogy a hívő bevonódik az evangélium által kinyilatkoztatott Krisztus történeti meghatározásaiba.

1.4.4.3. Az idői perspektívától az egzisztencia mozgatótsága felé

Heidegger elemzése szerint a hit, remény, szeretet fogalmak szoros viszonyban jelennek meg a Thessz. levél elején. Ezek koordináták, melyek segítségével felvázolható a hívő számára egy viselkedésminta. A fogalmak esetében egybecsengő szemantikai dimenziókra is találtunk és egyik fogalom fő jelentése már többé vagy kevésbé elrejtve a másik jelentéseiben is benne van és utal ezekre. Mindenik fogalomban a vallási intencionalitás egészében képviselt, mégis minden egyes fogalom jellemzése egy bizonyos idői dimenzió elsőbbségét nyújtja. Ám ez a dimenzió egyúttal utalást tartalmaz a többi látens mozzanatra. Ezek a szemantikai dimenziók találhatóak az életpaszta- lat történeti struktúrájának alapjánál. A különböző jelentések kapcsolatát magyarázza és kiemeli idői irányultságukat. A páli kommunikáció már fenomenológiai alapokra utal, hisz fogalmisága idői módon tagolt.

¹⁵⁷ 1Thessz. 4,14.

¹⁵⁸ GA 60. 93.

Ahhoz, hogy Heidegger magyarázó modelljét felvázoljuk, vissza kell nyúlnunk az 1Thessz. levél elemzéséhez. Előbb a hit témáját tárgyaljuk, mely Heidegger szerint egybeesik a kinyilatkoztatás befogadásával.¹⁵⁹ A vezérfonalat egy bizonyos üzenet igénylése képezi, mely valakit hívóvé tesz. Ez képezi a levél vezérmotívumát Heidegger szerint, és ezért válhat az elemzés alapvonalává. Itt az üzenet befogadása megfeleltethető a hit jelentésének. A thesszalonikaiak kereszténnyé válásukban az üzenet befogadásával példaképekké (*typon*) lettek minden más gyülekezet számára. A befogadás nem passzivitást jelent, hanem itt egy üdvhozó hatásról beszélhetünk (*en dynamei*), melyen keresztül az isteni cselekvés teljessége jut kifejezésre.¹⁶⁰ Az evangélium „valamivé válik” a hívónél, és a hívó gondolkodása jelenében tovább hat. Nem egyszerű beszámoló(k)ról van szó tehát, nem pusztá ismeretek átadásáról-átvételéről, hanem arra kell figyelni, hogy hasson. Nagyon fontos megjegyeznünk azt is, hogy Pál és beszélgetőpartnere(i) egy közös alapeseményre utalnak, ugyanabban az emlékezési dimenzióban találkozhatnak. Ki kell emelni tehát az *emlékezés* fogalmát.¹⁶¹ A dialógus megtörténését ez a közös alap teszi lehetővé. Heidegger az intencionális struktúra szubjektivitással szembeni merevségét helyettesíti egy olyan csatorna (az intentum és a hívó között) képével, mely mindkét irányban átereszt. Heidegger kiemeli úgy az isteni logosz aktív jellegét, mely az időben hat (*energeitai*), mint epochális kinyilatkoztatási módját. A thesszalonikaiak „valamivé vált léte”/„alakulás folytán előállott léte” (*Genwordensein*) egy elsajátított múlt, mely egy eseményösszefüggésben áll és bevonódik az istennel való hatásösszefüggésbe.¹⁶² Az elfogadással az elfogadó belép az istennel való hatásösszefüggésbe. Amit elfogad, önviszonyulása hogyanját érinti a faktikus életben. Az elfogadás önmagában egy fordulat, életváltozás (*peripathein*) Isten előtt.

A tapasztalat időbeli struktúrájának hasonló feltárására alkalmas a *remény* fogalma is: arra utalja a hívőt, hogy kitegye magát az eszkatológiai időnek és ennek jelenére való bebiztosíthatatlan hatásának. Itt is a viszony végbemelés-összefüggése az isteni kezdeményezésre hagyatkozik, mely ez esetben nem egy felhívás pozitív módján jut kifejezésre, hanem inkább a jelen (a *parúzia* előtti idő) visszatartása által, mely egyúttal bebiztosíthatatlan és meg-

¹⁵⁹ Vö. GA 60. 97.

¹⁶⁰ Az üdvhozó hatás a következőképpen jut kifejezésre: „Hogy a mi evangéliumunk tinalatok nem áll csak szóban, hanem isteni erőkből is, szentlélekből is, sok bizodalomban is, amiképpen tudjátok milyenek voltunk közöttetek tiérettetek.” – 1Thessz. 1,5; „de miután eljött a hit”, „többé nem vagyunk a nevelőnek alávetve”. – Gal. 3,25; „Mikor pedig eljött az időnek teljessége...” – Gal. 4,4. Ezek mind valamilyen eseményre utalnak, történésre, mely új viszonyt nyit a hívő és Isten között.

¹⁶¹ 1Thessz. 1,2–3; 1Thessz. 3,6.

¹⁶² GA 60. 93.

terhelt. A hitvégbemenés a helyzet bizonytalanságára figyelmeztet, mely csak a reményben győzhetik le. A reményben impliciten meglévő „tudás” két ellentétes tapasztalásmódra bontható:

1) éber remény, mely kész nyitottnak lenni a teljességében soha át nem látható szituáció instanciája számára és melynek tudása éberségben jut kifejezésre;

2) hamis remény lép fel az elsővel szemben, mely az eszkatologikus kitörést előrelátni szeretné, és ezzel egyidőben praktikus követelése elől menekül. Heidegger ezt *einstellungsmäßige Erwartung*nak nevezi.¹⁶³

Itt a beállítódás kifejezés az intencionalitás saját struktúrájára való reflexív visszatérését implikálja, mely megakadályozza az eseménnyel szembeni nyitottságot. A GA 60 104. oldalán Heidegger ezt mondja: „Hogy hogyan áll a parúzia az én életemben, ez visszaül az életnek magának a végbemenésére.” A 106. oldalon pedig: „A *mikor* a viselkedés *hogyanja* által meghatározott, melyet a faktikus élettapasztalat végbemenése határoz meg mindenik pillanatában.” Az eszkatológiai üzenet visszavezet a hitvégbemenésre mint a kinyilatkoztatásra adott egyedüli válasz-lehetőségre. A kairosz bizonytalanságának páli tematizálásában belép a nyugtalanság (*tblüpsziisz*) egzisztenciamódja.

A nyugtalanság keresztény terminológiáját Heidegger átfordítja fenomenológiára a „das Vollzugshafte” terminussal¹⁶⁴: „az időbeliséget végbemenésszerűen megélni”.¹⁶⁵ Az így interpretált eszkatológiai üzenet szembeállítható azoknak az üzenetével, akik békét és nyugalmat hirdetnek. Pál ez utóbbi esetben olyan életmódra irányuló tanítást lát, mely letagadja az időbeliség alapdimenzióját. Hogy az időbeliség negációja nem tagadhatja az idő negáció-végbemenést, ez a 2Thessz. levél értelmezésében tűnik elő. Heidegger kiemelten vizsgálja a 2Thessz. 2,10-t is: „és a gonoszságnak minden csalárdságával azok között, aki elvesznek (*apollymenoi*), mivelhogy nem fogadták be az igazságnak szeretetét az ő üdvösségükre.” Heidegger az *apollymenoi* jelen partícipiiumi alakjára hívja fel a figyelmet, amely nem visszavonhatatlan ráta-padását jelzi valamely sajátosságnak. Heidegger az ebbe a versbe belefoglalt negációkat „végbemenésszerű nem”-ként szemléli. Ez a „nem” ellenáll a hitvégbemenésnek, de nem tudja tagadni az alapjánál található tapasztalati időbeliséget: „Az *ouk* (nem) nem egy privatív nem, és nem is egy negatívum nemje, hanem a *végbemenésszerű nem* (*Vollzugsmäßige Nicht*) értelmével bír.”¹⁶⁶ A *végbemenésszerű nem* nem a végbemenés elutasítása, nem a végbemenésből való ön-kiállítás. A „nem” értelme csak a történeti összefüggésből világítható meg.

¹⁶³ GA 60. 103.

¹⁶⁴ GA 60. 109.

¹⁶⁵ GA 60. 117.

¹⁶⁶ GA 60. 109.

Hogy ezt a végbemenésmódot tovább pontosítsa a békehirdetőket az 1Thessz. levélből egyenrangúvá teszi az elveszőkkel: Ők rombolnak, mivel rendelkeznek a parúzia képzetszerű felfogásával, és ez nem tudja feltárni a saját életvitelre utaló lehetőségeket. A negáció-végbemenés ennek megfelelően tapasztalás-végbemenés: a teoretikai beállítódásnak megfelelően várni egy most elképzelt parúzia jövőbeli beigazolódására. Itt arról van szó, hogy az időbeliség explicit megtapasztalása átváltozik egy teoretikus, elképzelésszerű tapasztalássá, mely félreismeri az időbeliséget. A negáció burkolt jellege világosan a *mysterium iniquitatis* interpretációjából származik és e misztérium Antikrisztusban való megszemélyesítésének interpretációjából. Az Antikrisztust Pál törvénytípróként (*antikeimeno*),¹⁶⁷ hittől elszakítóként, félvezetőként azonosítja, aki bizik abban a hatalmában, hogy megtéveszthet, eltéríthet.¹⁶⁸ E szemfényvesztés leleplezése „a tudás fakticitását” követeli Heidegger szerint, azaz a békétől és biztonságos képzetektől való eltávolodást, mert ez egy olyan jövőelképzelést implikál, mely misztifikálja az élettapasztalat fakticitását. Krisztus parúziájának témája saját idejének késleltetése által behatárolja azt a történeti teret, amelyben a hívő egzisztenciája benne áll. A mostani hittapasztalat már végbemegy, ugyanakkor megnyitja az idői teret a *még nem* számára. Heidegger a keresztények szituációjának határvonalait a következőképpen vázolja fel: egyrészt kiemeli a *douleuim* (az élő és igaz Istennek szolgálni-t), a hit elfogadásának múltját és az *anaméim* (várjátok a mennyből Jézust, az ő Fiát),¹⁶⁹ mely a parúziára kivetülő reménység. A reménység idői perspektívájában gyökerezik a megmaradás, az állhatatosság. Az *episzterfain* (megtérés) a bálványoktól az Istenhez tehát ennyiben az idői perspektíva megnyúló-mozgásaként érthető, úgy hogy a páli triász (hit, remény, szeretet) a faktikus élettapasztalat konstitutív mozgatottságára vezethető vissza. A *douleim*nek és *anaméim*nek megfelelően két viszonyulásmód a *déceszthai* és a *paralambánein* (a hirdett igéhez való viszonyulásmódok). A *déceszthai* az ige befogadását jelenti, a hitsituáció megnyitását, a *paralambánein* pedig inkább azt jelöli, hogyan éljük meg a situációt és milyen tudást implikál ez.¹⁷⁰

Ebben a keretben rajzolódik ki a hívő élet végbemenés-összefüggése, melyet különböző perspektívából lehet megvilágítani: a megtért élettapasztalatának nézőpontjából kiindulva, vagy intencióból kiindulva. A vallási kommunikáció intencionális összefüggése következőképpen két pólusra választható szét: egyik a kinyilatkoztatás/igehirdetés mint a konverzió-

¹⁶⁷ 2Thessz. 2,3.

¹⁶⁸ 2Thessz. 3,4.

¹⁶⁹ 1Thessz. 1,10.

¹⁷⁰ GA 60. 94–95.

végbemenés intencionális „objektuma”, és másrészt mint „szubjektum” az eseményben. Heidegger az „Istennel való esemény-összefüggésről” (*Ereigniszusammenhang mit Gott*) beszél, mely a Thessz. levélben gyakran viszsztatőr kifejezés: „az Isten színe előtt”.¹⁷¹ A végbemenés-összefüggés és az esemény-összefüggés (*Vollzug und Ereigniszusammenhang*) egzisztenciális megerősítést nyer az 1Thessz. 2,13-ban: „Ezért mi szüntelenül hálat adunk az Istennek, hogy amikor hallottátok az Istennek általunk hirdetett ígését, nem emberi beszédként fogadtátok be, hanem Isten beszédeként, minthogy valóban az, és annak ereje munkálkodik is bennetek, akik hisztek.” Ebben a versszakban feltűnik a hittapasztalat mindkét intencionális pólusa: a *déceszthai* és a *paralambánein*, hogy az isteni ige *energein*-jét körülírja, mely az általa lehetővé tett intencionális struktúra végbemenéseként és a lehetővé tevés eseményeként is megragadható. Végbemenés és esemény a két pólusra, emberre és istenre utal, e kettő viszonyára, ahol az *energein* az érintkezési vonal.

Heideggernek már az 1Thessz. levél elemzésekor sikerül eljutni a hitviszony intencionalitás-struktúrájának elmélyítéséhez, amelyben a *déceszthainak* (befogadásnak) megfelelteti a *Gewordenseint* (*génezsthai*, valamivé/kereszténnyé-vált-lét) és a *paralambáneimek* (a szituáció megértésének) a *Wissent* (*eidénai*, tudás). Ezek az igeformák a hit perspektívájába helyezettek, ha azonban ezt a perspektívát zárójelbe tesszük, akkor megmutatkozik az élettapasztalat alapstruktúrája, mely nem kötődik a hit területéhez.¹⁷² A heideggeri analízis a tapasztalat olyan rugalmas struktúráit tárja fel, mely megfelel időbeli véghezvitelének, irányultságának. A faktikus élettapasztalat megértése az őskereszténység ábrázolásának mintájából indul ki és ebből következképpen adódik a strukturális implikációk szövevénye: a tapasztalat múltbelisége – a *Gewordensein* (kereszténnyé lettek), amire a páli felhívás vonatkozik – megszilárdul minden olyan szituációban, mely megvilágítja a tudást. Ezen időbeli irányultságoknak egymásra utalása által az élettapasztalat alapstruktúrájaként az időbeliség lepleződik le. Heidegger figyelmesen tárgyalja azon páli írásokat, amelyekben gyakran előfordul az *eidein* (*mnemoniéuein*, *mnéianéchein*) és a *génezsthai* igék, s arra a következtetésre jut: „Mí széttépjük, elválasztjuk egymástól a fakticitást és a tudást, de ezek eredendően együtt tapasztaltak.”¹⁷³

¹⁷¹ 1Thessz. 1,3; 2,19; 3,13.

¹⁷² Néhány bibliai példán világosan megmutatkozik, hogy a „jenni” és „tudni” vagy „emlékezni” igék csak akkor szolgálnak egy keresztény tapasztalat leírására, ha őket a páli írásokbeli kiegészítésekkel társítjuk, melyk kifejezik a hit tartományához való hozzátartozásukat. „*emlegetjük* a mi Istenünk színe előtt hitből eredő mintákat, mivel *tudjuk*, hogy választottak.” – 1Thessz. 1,3–4. „követőinkké *lettetek* (...) a Szentlélek örömevel *fogadtátok* be az Igét. *Példává* is lettetek minden hívő számára Makedóniában és Akhájban.” – 1Thessz. 1,6–7.

¹⁷³ „Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus word sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten

Heidegger kiemeli, hogy itt nem egy lineáris lefolyás mozzanatainak sorozatáról van szó, hanem a tapasztalásmódok és időbeli síkok között kölcsönös eloldthatatlan implikációk léteznek. A páli fogalmak fenomenológiai feltárása bizonyítékot nyújt a tapasztalat olyan struktúráihoz, melyek a faktikus élettapasztalat sajátjai, és megerősítik Heideggert abban a feltételezésében, hogy összhang van az őskeresztény tapasztalat szerkezete, tagoltsága és idői jellegű eredendősége között. Heidegger egy mögöttes struktúrát kutat: a tapasztalat időbeli körforgását, mely többé-kevésbé minden tapasztalat-összefüggésben benne rejlik. A heideggeri analízis végeredményben kimutatja:

1) A keresztény vallásosság benne van a faktikus élettapasztalatban, ez tulajdonképpen ő maga. („Urchristliche Religiosität ist *in* der faktischen Lebenserfahrung, und ist eine *solche selbst*.”);

2) A faktikus élettapasztalat történeti:¹⁷⁴ a keresztény tapasztalat az időt magát éli meg. („Die faktische Lebenserfahrung *ist* historisch. Die christliche Religiosität lebt¹⁷⁵ die Zeitlichkeit als *solche*.”)¹⁷⁶

Ebből a gondolati alapvetésből a megtérés magyarázó végbemenés-megértésként tűnik fel, mivel éppen az a célja, hogy a kinyilatkoztatás új aktualizálását ösztönözze, mely az összes idői dimenziót játékbá hozza, és ezzel magyarázza. Formálisan tekintve a konverzió olyan történeti dimenziót (*das Historische*) jelent, mely az életösszefüggés dinamikus jellegének alapjánál található Heidegger szerint. A megtérés ennek megfelelően végbemenéstörténeti megértésként ragadható meg, amennyiben azzal a funkcióval bír, hogy az egzisztencia mozgatottságának idői kiterjedését hozzáférhetővé tegye. A magyarázat mozzanatát a végbemenéstörténeti megértés (*vollzugs-geschichtliche Verstehen*) mozzanatával kölcsönhatásában kell szemügyre venni: a szemantikai és idői dimenziók egymásmellettiségét eredetükhöz kell visszavezetni, azaz a megértés- és tapasztalás-végbemenéshez. A heideggeri kommentárokból különbséget kell tennünk a végbemenéstörténeti megértés különböző formái között:

1) egy olyan forma, amely teljesen interpretálódik a hívó élet egzisztenciájában, a megértésben;

Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren.” – GA 60. 94.

¹⁷⁴ Azért történeti, mert a kinyilatkoztatással keletkezik, amely az embert a pillanatban megérinti, és aztán állandóan vele él az élet-végbemenésében. („Die christliche faktische Lebenserfahrung ist dadurch historisch bestimmt, daß sie entsteht mit der Verkündigung, die den Menschen in einen Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im *Vollzug* de Lebens.” – GA 60. 116–117.

¹⁷⁵ A *Leben* itt tranzitív igeiként értett.

¹⁷⁶ GA 60. 80.

2) a mozgás, mozgatottság, amit a megtérés követ és a fenomenológia kutat;

3) végül megvilágít egy olyan lehetővé tevő struktúrát, az időbeliséget, amely konstitutív alapja az élet tapasztalásmódjainak és a tapasztalás hívó verziójának példaszerejű konkretizálását adja.

A fenomenológiai megértés azért veszi igénybe a páli írásokat, hogy saját eredendő szándékát megvilágítsa: az élet struktúrájának mélyebb hermeneutikájához jusson el. Hogy elérje ezt a fenomenológiai célt, Heidegger elemzése nem korlátozódik a páli levelek magyarázatára, hanem sokkal tovább megy a *redukcio ad essentiam* felé, ami által ezeknek a fogalmaknak a lényege megelérhető az élettapasztalat struktúrájában. Ez az eljárás sajátosságos, amennyiben a fenomenológiai szándék miatt kizárja a specifikusan keresztényit, hiszen az élettapasztalatnak mint olyannak alapstruktúráit kívánja feltárni. Heidegger egy sor zárójelezést visz véghez, úgy hogy a páli kifejezésmód valódi intenciójától a hitvégbemenéstől átugorhasson a fenomenológia alap-témáig, azaz a faktikus élettapasztalat alapjánál rejlő időstruktúrákhoz.

1.4.5. A formális jelzés

1919/20-tól használja Heidegger a „formális jelzés” terminust,¹⁷⁷ először anélkül, hogy explicitté tenné. Az 1929/30-as téli szemeszteri előadásában, ahol utoljára használja ezt a kifejezést, Heidegger kiemeli ennek univerzális karakterét is: „Minden filozófiai fogalom formálisan jelzett, és csak akkor nyújtják a megragadás/felfogás valódi lehetőségét, ha így értjük ezeket.”¹⁷⁸ Az 1923-as nyári szemeszteri előadásban Heidegger kifejti, hogy a „formális jelzés” egyszerre „hinweisenden” (utaló, rámutató) és „prohibitiven” (destruktív) jellegű. Ez a ’negatív’ jelleg (prohibitív, destruktív) egyben egy pozitív értelmet is kap: egy utaló jelleget. A filozofálás végbemenése mint a fakticitás hermeneutikája, a filozófiai faktikus interpretáció harca lesz saját faktikus bukásával szemben.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Vö. GA 59. 62.

¹⁷⁸ GA 29/30. 425. Példaként a halált, a történelmet, az eltökéltséget, az egzisztenciát nevezi meg. Heidegger „formális jelzés” fogalma majdnem ekvivalens a kierkegaard *Aufmerksammachens* fogalommal. Kierkegaard vallásos témájú műveiben fontos az indirekt közlési mód – ellentétben az egyenes/direkt módon közölt ismerettel (*Wissen*) – ezzel pedig egy ’tudást’/képeséget (*können*) céloz meg, azaz egy végbemenést.

¹⁷⁹ A formális jelzés (*formale Anzeige*) kifejezés abban a periódusban jelenik meg Heideggernél, amikor a faktikus élet állt vizsgálódásai középpontjában. A formális jelzés védekező eljárás a természetes nyelvvel szemben. (Egyben kiemeli a fogalmak végbemenés-jellegét (*Vollzugscharakter*), mely döntő fontosságú a Dilthey által „élet”-nek nevezett fenomén esetén.) A formális jelzésnek csupán formálisan kell jeleznie a fenoménetet, tehát nem határozhat meg előre valamit, felfüggeszt (*in der Schwebe halten*) bármilyen meghatározottságot. A formális jelzés –

A fakticitás hermeneutikájának formális jelzésű jellegével csak az irány (*Richtung*) jelentkezik be, miközben minden Önmagának az útját önmagáért meg kell járnia. A formális fogalmak mint olyanok csak pre-fogalmak, és nincs bennük más/több, mint utasítás a beteljesítésre (a beteljesítést mindenkinek egyénenként kell véghezvinni a megértésben). A mindig sajátba történő visszavetés viszont azzal a veszéllyel járhat, hogy kivonja magát a tartalmi vitákból. Carl Friedrich Gethmann mondta ezzel kapcsolatban: „Minél inkább összeolvad a filozofálás a faktikus életvégbemenéssel, annál inkább elveszti interszubjektív érvényesség-igényét, annál inkább priváttá és ezzel irrelevánssá válik a filozófia kijelentése.”¹⁸⁰

A GA 21-ben Heidegger megállapítja, hogy az időre vonatkozó kijelentések nem világi/érzéki kijelentések (*weltliche Aussagen*), hanem kategoriális¹⁸¹

Kiesel szerint (Kiesel: *Heidegger on Becoming a Christian*. 178.) – Heidegger korai „titkos (módszertani) fegyvere”, mellyel a *Lét és idő* sok eredeti fogalmát vadászta. Egyik ilyen az idő, a történetiség. Fontos kérdés, hogy hogyan hat a formális jelzés, mit mond ki és mit nem? Heidegger nem kívánja a husserli hangzású időfogalmat használni, amely a tárgyiság belső tudati konstitúciójával függ össze. Ha a jelzés nem lépne közbe, akkor a terminus már eleve egy keretet rögzítene az időfenomén megértéséhez, ami az időprobléma meghamisítását jelentené. Heidegger az időiség faktikus tapasztalatából kiindulva szeretné irányítani e fenomén megértését, eltekintve bármely tiszta tudattól és tiszta időtől. Ebből tehát az következik, hogy az időre bármely elméleten kívül próbál rákérdezni. „Micsoda erendő ez az időbeliség a faktikus (élet)tapasztalatban? Mit jelent a faktikus tapasztalat mezejében múlt, jelen és jövő? A mi utunk a faktikus életből indul ki, ahonnan az idő értelmét nyerjük.” – GA 60. 65.

A formális jelzés mint módszertani eszköz „védelmet nyújt” a predeterminált, előre meghatározott jelentésekkel szemben. Így a szokásos szavaknak saját jelentés nyújtható. Heidegger később olyan jelzésről beszél, mely ontológiai töltettel bír: ez teszi lehetővé az emberről mint Daseinról való beszédet, a fordított világról való beszédet. Az ember többé nem egy világon belüli létező, melyhez csupán egy „különös képesség”, *differentia specifica* adódik hozzá, hanem létmegértő és intim kapcsolatban áll az idővel, melyet belsejében tapasztal.

¹⁸⁰ Elhangzott a Heideggernek ajánlott „Fakticitás és történetiség” szümpozionon.

¹⁸¹ Ahogyan már Arisztoteléstől tudjuk, a lét nem egy nem-fogalom (*genus*). Amikor Arisztotelész a lét sokféle értelméről beszél, nem teszi fel a kérdést, hogy miért osztható fel a létező (pl. két típusra). A létezőtől magától függ, vagy tőlünk emberektől, hogy a dualitásnak megfelelően kell kimondanunk a létezőt? Vagy valami mástól függ? Mitől? Arisztotelésznél megjelenik a lét és a szubjektivitás kapcsolatának problémája, de mégis hiányzik a lét adottságának a tematikus kifejtése. Egyre jobban kieleződik az a hajlam, hogy az ontológiát és a szubjektivitást két külön témaként gondolják el. Descartes az újkorban visszautasítja a lét adottságát: a lét nem afficiál, nem is érezzük, bármely dolog léte nem észlelhető számunkra. A szubsztancia nem észlelhető a léte mentén. Így egyre kevésbé merül fel az „implicit” létmegértés problémája. Kant *A tiszta ész kritikájában* megnyitott egy új dimenziót a szubjektivitás kutatásában a transzcendentalitás által, ám visszautasítja – a hagyomány hatása miatt – azt, hogy explicit kapcsolatot teremtsen a transzcendentális szubjektum és az ontológiai probléma között. Heidegger felrója neki azt a mondatot, hogy „a lét nem egy reális predikátum”. A lét nem található meg egy dolgon, mint a nagyság, forma vagy szín. Nem észlelhető. Heidegger szerint azonban a lét affekciója mint olyan létezik. Valóban a lét nem reális predikátum, ha a reális alatt a természet realitását értjük tág értelemben, amelyben a dolgok pusztán jelen vannak. Minden pusztán jelenlevő dologról elmondható viszont, hogy van, de ez a „van” nem található a dolgok

kijelentések (*kategoriale Aussagen*). Ezek egy fordulatot okoznak a megértésben (*Umstellung des Verstehens*), mert jelzés (*Anzeige*) jelegűek: minden kijelentés, melynek tárgya a Dasein léte, akárcsak minden időről szóló kijelentés, „jelzés jellegével bír”. A jelzés kifejezi a létező nem-pusztán-jelenlétét. A jelzés eljárással a kijelentések előzetesen egy plusz információval felszereltek, tekintettel arra a módra, ahogyan értenünk kell őket. Tehát jelzik hermeneutikájuknak irányát is. Mégis az eljárás sikeressége kétségbe vonható, hiszen mint kimondott kijelentések, elsősorban a pusztán jelenlevő létezőre vonatkoztattak.

közt, realitása más típusú. Kant Istenre vonatkoztatva az „objektív realitás” fogalommal dolgozik, de Isten realitása nem esik az objektív (az érzéki tapasztalat tárgyaként) pusztán meglévő dolgoké alá. A lét tapasztalása „eredeti” és realitása nem objektív, nem egy *res* realitása, hanem kategoriális realitás. A kategoriális azok a kijelentések, amelyeknek elsődlegesen ontológiai jelentésük van. Azt a kitétetett logoszt képviselik, ami által a létező léte megragadott.

A kategoriák felfedezése már Arisztotelésznél megtalálható, de e területhez való problematikussá hozzáférést csak a fenomenológia mutatja fel. Heidegger a *Prolegomenák az idő történetéhez* (GA 20) c. művében a fenomenológia három alapvető felfedezéséről beszél. 1) az intencionalitás, 2) kategoriális intuíció, 3) az *a priori* eredendő értelme.

Mi a kategoriális intuíció? Husserl tárja fel a *VI. Logikai vizsgálódás*-ban. A szubjektum élményei és ítéletei nem pusztán az érzéki intuícióna támaszkodnak, hanem olyan intuíciókra is, melyek nincsenek megtöltve érzéki anyaggal. Látjuk tehát, hogy Husserl ismeretelméleti téren vizsgálódik. Az intuíció (*Anschauung*) a megismerés forrása mint olyan, definíció szerint: valaminek észrevévése, mely maga testi módon jelen van úgy, ahogyan megmutatkozik. Husserl két realitásról beszél: egyrészt az objektívról, másrészt a kategoriálisról. Ez utóbbi is adottság, *das Gegebene*. Ilyen adottság a lété is. Heidegger 1973-ban mutat rá arra, hogy a *VI. Kartezianus meditáció* az ő kiindulópontja. A lét nem egy egyszerű fogalom, nem egy tiszta absztrakció, mely dedukcióból származna, de Husserl, amiután eljut odáig, hogy ez a lét egy adottság (*das Gegebene*), nem kérdezi tovább, mit jelent a lét (*Vier Seminare* 116.) Heidegger a *VI. meditációt* arisztotelészi szemmel olvasta, megtalálta a *prima philosophia*-ja területét. Rájött arra, hogy az ismeretelmélet is eljut a különböző realitás-szintekig. Ha igaz az, hogy az ontológiai problematika mindig magába foglalta a szubjektivitását, Husserlnél a fordítottja történik: a szubjektivitás szélsőséges vizsgálata (az ismeretelmélet) ontológiai vizsgálódásokhoz küld. A „van” nem egy dolog, hanem tényállás. Az ismeretelmélet egy fordított világban (*die verkehrte Welt*) találja magát, ez a fordított világ az ontológia, mely az új objektivitást vizsgálja, a másik létmódot – Vö. GA 24. 23–27. Ez a tautológias objektumok világa, a nem-objektumoké: egyik ilyen például az idő, mely nem „van”, hanem „időiesül/létrejön” (GA 21. 410; *Lét és idő.* 540.), a világ „világlik” („es weltet”) (GA 56/57, 71–72.), a semmi semm(is)it („das Nichts nichtet”) (GA 9. 114.). A nyelv beszél („die Sprache spricht”). Minedezekben a mondatokban Heidegger helyettesíti a „van”-t, mely pusztá meglétet, jelenlétet jelentene. Előterbe kerül tehát a nyelvi probléma, fontos szerepe lesz a *jelzésnek* az időről való diskurzusban is. Döntő fontosságú tehát a „van”-beli sokféleség nyelvi kifejezése. A filozófia nem halad többé a logika útján, mely formális szigorával – melyet az igazságnak egy sajátos felfogása diktált, azaz az igazság a kijelentés sajátossága – akadályokat emelt. Megjelenik a filozófó logika gondolata. A filozófiának saját logikája lesz: ugyanazt a dolgot mondani (*ταυτα λεγειν*) nem azt jelenti, hogy semmit se mondok. – Vö. GA 21. 410. De kibírja-e a nyelv e tautologikus határhelyzetet? Hisz kompromisszumot kell kötnie szándéka és a természetes kifejezés lehetőségei között.

A *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* c. kurzusban Heidegger megjegyzi, hogy az előadás címének operatív filozofikus szava nem a „vallás”, még csak nem is a „fenomenológia”, hanem a látszólag ártatlan „be-vezetés”. A filozófia lényege: soha meg nem érkezni a válaszokhoz, de mindig be-vezetni a kérdésekbe, ezeket állandóan szem előtt tartani. A filozófia állandó be-vezetesként való önmegértésében e fenomenológiai gyakorlat legfontosabb terminusa Kisiel szerint a „*formális jelzés*”, mely Heidegger hermeneutikai módszerének magját képezi (már 1919 óta). Heidegger elárasztja egyetemi hallgatóit a fenomenológia módszerének és tárgyának vizsgálatához kapcsolódó fogalmakkal és nehezen követhető gondolatokkal, finom különbséget tesz *Objekt*, *Gegenstand* és *Phänomen* között, amikor az élettapasztalat központi fenoménjét vizsgálja. Ez mindig egyben aktív tapasztalás és passzívan tapasztalt, menthetetlenül szituált és történeti jelleggel bír. Hogyan lehet ezt a történeti jelleget csupán a formális jelzés útján magyarázni, átmeneti prefogalmakkal? A formális jelzés módszere közelebbi szemügyrevételre hív: megvizsgálni hogyan alakulnak ki a filozófiai fogalmak, mi a különbség az általánosítás és a formalizálás között, a nem-fogalom általánosa és a formális általános között. A humán tapasztalat ontológiájának pedig Heidegger szerint formális ontológiának kell lenni, az ’intencionalitás’ nem-objektív formalizálásának, mely megelőzi a szubjektum-objektum különbségtételt.

Valószínű, hogy az előadás e pontján, az intencionalitás formális jelzésének sajátosságait taglaló vizsgálódás közepén, valami váratlan történt. A módszertani kérdéseket követni nem tudó diákok a dékánnak panaszkodtak arról, hogy a vallásfilozófiai előadásból (tíz óra után) hiányzik a vallásos tartalom. Ezek után Heidegger kénytelen hirtelen bejelenteni, hogy a konkrét vallásos fenoménekre tér át. Ez a megszakítás nem egyezett terveivel, és főleg számunkra jelent nagy veszteséget a „formális jelzés” módszertani vizsgálatának hirtelen megszakítása. Soha többé nem fog visszatérni erre a vitális témára ily szisztematikus módon, passzívan/látenszen kívánja megtartani a filozófiai fogalomképzés kontextusában, kevés vagy semmilyen plusz magyarázattal. A formális jelzés (Heidegger módszertani eszköztárának „titkos fegyvere”), melyet a közvetlen emberi szituáció szókereséssel történő artikulálási igénye magyaráz, Heidegger egész életművének rejtett témája.

Az 1920/21-es téli szemeszteri előadás később a megélt idő kairológikus jellegének felfedezése miatt vált híressé, mert második részében Heidegger a páli levelekben leírt vallásos fenomént veszi szemügyre. De hangsúlyoznunk kell, hogy nem kevésbé fontos a formális jelzéssel kapcsolatos fejtegetés az első részben. Tehát kettős fontosságú az 1920/21-től a *Lét és idő*ig vezető út, amennyiben a „*kairológia*” és a „*formális jelzés*” együtt képezik (*kimondatlanul*) az

1927-ben publikált főmű lényegét.¹⁸² E kettő természetesen belső kapcsolatban áll egymással, ahogyan erre Otto Pöggeler és Thomas Sheehan is rámutatott. Mert amiután megszakítja a formális jelzés felvezetését, Heidegger mesterpedagógusként bepótolja a veszteséget formális megközelítésének pedagógiai erejét szemléltetve. Kiemeli táblavázlatban (diagram) a legfontosabb struktúrákat Pál Thesszalonikaiakhoz írt I. leveléből (görögül), valamint Ágoston *Vallomásainak* X. Könyvéből (latinul). Ezek az ábrák, melyekben a keresztény lét (kereszténnyé válás) dinamikáját ragadja meg, grafikusán illusztrálják a tapasztalati struktúrák sematizálását. Az élettapasztalat formalizálása elvezet struktúrák sematizálásához, felvázolásához. Heidegger formális ontológiájánál (melyet az ember szituációjára vonatkoztat) fontos szerep jut a nyelvi vizslódásoknak: a nyelvtani struktúrák elemzésének (infinitívuszok, reflexív struktúrák, genitívusz vizsgálata, személytelen megfogalmazási módok, tranzitív-intranzitív viszonyok, stb.). A legismertebb gyümölcse ennek a „gramma-ontológiának” a prepozicionális és adverbialis sematizmusok különös nyelvjátéka, amely annyira megnehezíti a *Lét és idő* olvasását még német anyanyelvűek számára is.

A következőkben megvizsgáljuk a Kisiel által bemutatott három táblavázlatot.¹⁸³

1.4.5.1 A KNS-séma

1919-ben írja fel a táblára Heidegger az előadás záró perceiben azt a négyrészes sémát, amely nagymértékben tisztázza a témát és az egész kurzus vázát az egyetemisták számára (1. sz. melléklet).

Kettős megfeleléseket fedezhetünk fel: A – A és B – B között a preteoretikus és a teoretikus, az egyedi és az egyetemes, a lét és a nyelv vizsgálatában. A diagram hét évi munka eredménye (1912-19), mely az univerzálék klasszikus problémájával kapcsolatos és a filozófia logikájával, mely az egész filozófiatörténet áttekintésével járt együtt: Arisztotelész létanalogiájától (a lét soha nem genus, hanem inkább konkrét egyetemes), Duns Scotus spekulatív nyelvtenán át, a neokantiánus Emil Lask különbségtevéséig (konstitutív és reflexív kategória között). Ez utóbbi különbségtevést találjuk meg az általánosítás (B – B) és formalizálás (A – A) között. A séma szerint az általánosítás egy absztrakt „tárgy-szerű” egyetemeshez vezet el, lépésenként a fajfogalmak és nemfogalmak mentén a partikuláris életvilágtól vagy regionális tapasztalati szférából kiindulva. Ezzel szemben a formalizálás formális egyetemeshez vezet, *das Etwas überhaupt*, mely közvetlenül az

¹⁸² Kisiel: *Heidegger on Becoming a Christian*. 178.

¹⁸³ A sémákat lásd a könyv végén a Mellékletben.

Ős- valamihez (*Ur-etwas*) kapcsolódik: az „élet elsődleges valamije” mint olyan, az élet magában és önmagáért. Tehát a formalizálás és nem az általánosítás az, ami közvetlenül érintésbe hoz a létnek magának igazi konkrétságával. Óvatosan kell most különbséget tennünk hagyományos logikai formalitás (melynek tárgya/*Gegenstand* mindig az Objektum) és fenomenológiai formalitás között (aminek *Gegen-standja*/tárgya, szemben-állója először egy reláció, az intencionális viszony, mely az életet mint olyat határozza meg és artikulálja önmaga számára). Itt tárja fel Heidegger „titkos fegyverét”, az intencionalitás dinamikus és formális megértését, hogy megnevezze, jelezze az élet mozgását nem-szubsztantizáló terminusokban, valamint imperzonális mondatokban.

Heidegger fejlődésének ebben a szakaszában a formális jelzés maga az intencionalitás relacionális értelemben, szemben a tartalmával. Kisiel végigköveti az intencionalitás fogalmát, mint „valamire irányulás” a *Lét és idő* három „(elő)variánsában/felvázolásában”, mely formális jelzéssé válik annak érdekében, hogy az élet, Dasein, lét fogalmunk kialakítását vezesse: először a majdnem statikus világban-benne-lét 1924-ben, aztán az aktív *Zu-sein* 1925-ben, harmadszor az etimológiai hangsúlyozású *ek-sziszteancia* 1926-ban, és végül, a *Lét és idő* után, *transzcendencia* (1927 nyári szemeszter).

Fontos megjegyeznünk, hogy 1919-1922 között Heidegger az intencionalitást nem csupán a KNS-sémába bevett két formális értelemre redukálja: az élet relacionális értelme, mint „valami felé irányulni”, és a világ meg a benne levő dolgok tartalmi értelme. E kettő egy harmadik értelem-erővonalban teljesedik ki és be: a *Voll-zugban* (*véghez-vitelben*).

De vajon itt egy eredendően üres intenció betöltéséről lenne szó a husserli értelemben? Natorpnak a fenomenológiával (a tapasztalat közvetlen közelségének hozzáférési és kifejezhetőségi lehetőségeivel) szemben megfogalmazott kifogásaira válaszolva, Heidegger elejétől fogva visszautasítja a szubjektum-objektumra hasadó/hasító reflexivitás terminust a tapasztalattal kapcsolatosan. Husserl „intuáció”-ja helyett, mely az észlelési tapasztalat alapján alakult, a korai Heidegger a tapasztalat spontán tapasztalásáról beszél, amely az élet spontán meghittségét nyújtja, (ön)ismertségét a tapasztaló élet áramló visszatéréséről a már megtapasztalt élethez. Ezzel az aktív-passzív viszonytal magában az életben benne van egy (immanens) történetiség. Az életnek ezt az ön-referens meghittségét, amelyet formálisan *végbemenés-értelmenek* nevez Heidegger, prereflektív megértésként mutatja be. Erre az étellel való inherens, meghitt viszonyra szüksége van a fenomenológiának, meg kell ismételnie. De hogyan tegye ezt reflektív torzítás nélkül? Az étellel való együtt-menéssel teheti ezt, odaadóan (*Hingeben*) és nem oda-tekéntően (*Hinsehen*) lenni engedve azt. Itt Lask és Schleiermacher hatását kell látnunk. A probléma tehát: megismételni az életben már bennelevő ismétlést, leírni a

non-reflektív belső ön-referenciáját. Az intencionalitás e hármas értelmezési sémája utal a hermeneutikai visszatérés „kör”-képeére is, melyet Heidegger a 20-as években többször megemlít.

A lét prereflektív megértésének ön-vonatkozó jellege tulajdonképpen a legelső és legfontosabb formális jelzés a *Lét és időben*. Amikor azt írja Heidegger, hogy „létében létére megy ki a játék” (*es geht um dieses Sein*), akkor a lét nem-reflektív ismétlési dinamikájának strukturális problémájáról van szó. Megfigyelhetjük, hogy az intencionalitás három-értelmű sémája bonyolodik, ha figyelembe vesszük, hogy mindhárom irány „köztes/semleges” („middle-voiced”)¹⁸⁴ nyelvtani megfogalmazású:

a) a „valamire irányulás” (*Sich richten auf*) lefordítható úgy aktív, mint passzív alakban: „magát irányítja valamire”, valamint „ráirányított valamire”; a *Lét és időben* kivétel és belevettség lesz;

b) a tartalmi értelem vonatkozásában is beszélhetünk aktivitás és passzi-vitás formális jelzéséről: világ vagy régió, valamint az önmagának a tárgyak fogságába való esése;

c) a végbemenés/véhezvitel/aktualizáló értelem esetén szó lehet önvéghezvitelről, valamint mások általi véghezvitelről. Ezt majd látni fogjuk a következő két diagram vizsgálatakor, melyek a kereszténnyé válással kapcsolatosak.

1.4.5.2. *A Thesszalonikaiakhoz írt I. levél diagramja*

Ebben a vázlatban (2. sz. melléklet) görög infinitívuszokat találunk, melyek ugyanolyan szerepet töltenek be, mint az imperszonális mondatok: olyan cselekvést jeleznek, amellyel kapcsolatban nem kívánjuk megadni sem a szubjektumot, sem az objektumot. Bibliai kontextusban a γενεσθαι, γενεται közepes igealakú, meghatározatlanul aktív és passzív között (megtörténik, végbemegy, be fog következni). Amit ezek verbálisan jeleznek, az nem puszta lét, üres szó, hanem egy erővel felruházott cselekmény és δυναμις, mint az a milliő, amelyben az én kiemelkedik az „alakulás/valamivé válás” és „tudás” elsődleges összetartozásából.

Pál leveleinek központi fogalmai azt tükrözik vissza, hogy Pál úgy tapasztalja a Thesszalonikabelieket mint, akik már Krisztus követőivé váltak. E változásuk együttjár az erről való tudásukkal. Pál a befejezett jelen terminusaiban emlékezik erre az „eseményre”, amely maga középúton van mint igealak: amennyiben valamivé válásuk fakticitása nem teljesen múlt és elmúló, hanem egyszersmind jelen létüket is képezi. Az átalakulásnak ez az *a priori* befejezett jelene, valamint az őt kísérő hallgatólagos tudásnak mint a vala-

¹⁸⁴ Uo. 182.

mivé vált létnek/alakulás folytán előállott létnek preteoretikus megértése vezet el bennünket oda, hogy a teljes diagramot a végbemenés-értelem szintjére helyezzük. Itt a tudás (megértés) és valamivé válás (végbemenés) egyek, ameddig a változás teszi ki a tudás létét, és a változás létét pedig leginkább a tudás képezi.¹⁸⁵

Jobban szemügyre véve a diagramot, azt látjuk, hogy a valamivé válás, az átváltozás a hallott Ige befogadása, „vétele” a nagy szorongatásban (megpróbáltatásban) és saját állapotunkként/feltételünként való elsajátítása. „Ezért mi is hálákat adunk az Istennek szüntelen, hogy miután befogadtatok az Istennek tőlünk hallott beszédét, nem emberek beszédének vettétek, hanem annak, ami valósággal, Isten beszédének, mely munkálkodik is bennetek, akik hisztek.”¹⁸⁶ Az „Isten beszéde” dupla genitívusz (’Istent beszélni, szólni’ és ’Isten beszél’). Istentől való beszédként (*παρὰ-λαμβάνειν*) értve elismerjük azt, hogy ő bennünk munkálkodik. Működési kontextusba kerülünk: munkaviszony Isten fele, Istentől az ő jelenlétében. Befogadni, fogadni a beszédet azt jelenti, hogy megváltozunk Isten előtt és Isten által. Döntő fontosságú a kereszténnyé válásban az „Istenhez való megtérés”, másodlagos fontosságú az, hogy ez „bálványoktól” való elfordulás.¹⁸⁷ A megtérés két konkrétabb temporalizációban nyilvánul meg: Isten szolgálatában a mindennapok folyamán, valamint Isten várása a kitartó reménységben. Szolgálni az „élő és igaz Istennek” kell, aki nem a spekulációnak a tárgya (*Objekt*), hanem az, aki felé irányulunk (*Gegen-stand*), a velünk szemben levő, temporálisan kapcsolatban levő. Hogy mit jelent számunkra az „Isten előtt” (az ő jelenléte, parúziája), az attól függ, hogy az „Istenre várás”-t az objektív idő terminusában értjük-e vagy a remény eleven kitartásában. A remény kitartása (állhatatlanság) elvezet bennünket az idő kairológikus értelméhez.

Az 1Thessz. levél végső üzenete az, hogy a *καίρως* (a döntés, az éleslátás pillanata) az által kitartott, hogy „az Úrban állnak” („mert most élünk, ha ti az Úrban álltok”).¹⁸⁸ Ezáltal elviselik a nyomorgatásokat, félelemben és rettegésben, és munkálkodnak a hitben, fáradoznak a szeretetben a hétköznapokban. Ez a feszült nyitottság a munkában vagy a várakozásban a vonatkozás-értelem, mely a parúzia várásához kapcsolódik. A parúzia egy kitartó, állhatatos élet teljes idői véghezvitelében áll velem szemben, s nem pedig egy elmúló/eljövő mikor-ban. Röviden: ne az objektív történelem parúziájára figyeljetelek, hanem inkább magatokra – int Pál. Mert a reális döntés (mely a

¹⁸⁵ „Here ’knowing’ (or understanding) and becoming (or actualization) are one to the point that becoming makes up the being of knowing, and knowing the very being of becoming.” – Uo. 183.

¹⁸⁶ 1Thessz. 2,13.

¹⁸⁷ 1Thessz. 1,9.

¹⁸⁸ 1Thessz. 3,8–9.

második eljövétel kérdésében rejlik) a ti életeteken múlik, a „alakulás folytán előállott léteteken”, amint „ti magatok igen jól tudjátok”.¹⁸⁹ Feltűnő Pál buzditásaiban az „én, itt, most” szituáció bizonyító-reflexív és indexikus jellegének hangsúlyozása.

Az 1Thessz. levél dia-grammatikus olvasata által Heidegger (formális jelzéssel) alátámasztja azt a tételt, hogy „a keresztény vallásosság az időbeliséget mint olyat éli meg”, és összekapcsolja ezt az időbeliséget egy olyan autentikus mindennapi formával, mely stabil infrastruktúráját nyújtja a keresztény vajúdásnak. A keresztény fakticitás és receptivitás állapotának felvázolásával egyidőben bevezetést nyertünk Pál saját világába, olyan terminusok által, melyek minden pillanatban mozgósítják szituációját, és motiválják saját változását.

1.4.5.3. *Az ágostoni séma*

A kereszténnyé válás páli sémája, melynek középpontjában a megtérés áll, a végbemenés-értelmet hangsúlyozza. Az ágostoni séma (3. sz. melléklet), az 1921-es nyári szemeszteri diagram, a 'gond' vonatkozás-értelmét húzza alá. A *curare* infinitivus rögtön magára hívja a figyelmet, mint a diagram középpontja. A központi helyen találjuk még gondunk célját, az élvezetet (*delectatio*), mely a boldog élet (*vita beata*) locusa. *Finis curae delectatio est. De a kísértés ugyanott lakik, mint az élvezet, és ebben az élvezetben két alapelethetőséget ölel fel: sokféleségre való szétforgácsolódás vagy egységbe foglalt önmaga. Az élvezet végének ismételt kiemelése a diagramnak döntően esztétikai és kvietisztikus tónust kölcsönöz. Míg Ágoston kevésbé keresztény, inkább neoplatonikus életcélja a *fruitio Deiben*, végső soron nyugalomban csúcsosodik ki, a jelen élet gondokból és megpróbáltatásból/kísértésből áll, de reméljük a nyugalmat. Heidegger meglátásában, a megpróbáltatás fogalmának teljesen történeti (nyugtalanító) jellege Ágostonnál hatástalanítódik (ebben a célorientált sémában).*

A kísértés támadása és a gond bizonytalansága található a mögött a híres ágostoni mondat mögött, hogy „önmagam számára kérdésessé váltam” (*quaestio mihi factus sum*). Ha a baj (nehézség, zavar) és a viszontagság (*molestio*) a fakticitás esszenciájához tartozna, akkor a faktikus élet terhe és helye a kérdés kérdésében van és nem az élvezet kielégítésében. Heidegger a „*curare*”-t itt még nem „*Sorgen*”-nel fordítja, hanem a passzív „*Bekümmertsein*”-nal (nyugtalanítotttnak lenni). Az élet nyugtalanított szituációjának fakticitására adandó első válasz a nyugtalanítás aktusának magára vétele. Az ágostoni haszon-élvezeti elméletből, mely a gondozást

¹⁸⁹ 1Thessz. 5,2.

kettéválasztja egy aktív használatra és a receptív élvezetre, hiányzik az élet cselekvése (a bajban és kísértésben levő önmagának a cselekvése), a teljesség szenvedélye. Ezt leszűkíti, korlátozza a neoplatonikus hierarchizálás, melynek csúcsa a *summum bonum*. Csak a legmagasabb jó, Isten élvezendő, minden más csak használható mint eszköz a végcélhoz. Minden más végcélként való szemlélése (pl. a pénz) perverz. Ha az ember élete a földön kísértés, megpróbáltatás, akkor ezt az életet el kell viselnünk, és nem szeretnünk vagy élveznünk.

Heidegger úgy zárja a kurzust, hogy megvizsgálja a „tisztá félelem” (*timor castus*) ágostoni kifejtését, mely együtt jár az Isten élvezetével. „AZ Úr megbízásai egyenesek, megörvendeztetik a szívet (...) Az Úr félelme tiszta, örökké megáll.”¹⁹⁰ Isten tapasztalata egy örökkévaló „misterium tremendum et fascinans”, megfélemlítő és elbűvölő misztérium, ahogyan Pál „Isten előtti” keresztény tapasztalata is elejétől fogva rettegésbe burkolt élvezet.¹⁹¹

1.4.5.4. *A kereszt sémája*

Heidegger megvizsgálja a fiatal Luther írásait is, aki különbséget tesz a kereszt teológiája és a dicsőség teológiája között.¹⁹² A dicsőség teológiája igazolását a gyakran idézett Róm 1,20-ból nyeri: „Isten láthatatlan dolgait a teremtett világból kell meglátni”. Ezt a patrisztikus, skolasztikus félreolvasást már Pál levelének következő sorai megcáfolják, melyek a világ dolgaira irányuló esztétikai bölcsességet a bálványimádás sajátos formájának tekintik és az ilyen teológusokat Pál „bolondoknak” tekinti.¹⁹³ A világ jelei és csodái utáni vágyódás abban végződik, hogy érzeki dolgokat Istennek neveznek, s ráadásul a kielégítetlen keresés, a kíváncsiság hasztalanságába is belebonyolódik, amit Ágoston a szem vágyának nevez. A Luther felől olvasott Ágoston arra buzdít, hogy tegyük félre Istennek minden kozmológiai reifikációját és emberi konstrukcióját és ehelyett a belső élet végbemenés-értelmében való jelenlétére figyeljünk. Nem a kozmosz nagyságában, hanem a faktikus élet intimitásában fedezzük fel Istent végtelen természetében. Ezek után az Efézus 3,18–19¹⁹⁴ elemzése következik. Az Isten teljességének a Krisztus szeretetében való szélessége, hossza, mélysége és magassága nem

¹⁹⁰ Lásd a Zsoltárok 19,9.

¹⁹¹ „Befogadván az igét sok nyomorúság közt, Szentléleknek öröme.” – 1Thessz. 1,6.

¹⁹² GA 60, 282.

¹⁹³ Róm. 1,2 1–23.

¹⁹⁴ Hogy lakozzék Krisztus hit által a ti szívetekben, szeretetben meggyökerezvén és megfundáltván, hogy teljesen fel bírjátok fogni minden szentekkel együtt, mi a szélessége és a hosszúsága, mélysége és magassága és megismerjétek a Krisztusnak az ismeretet meghaladó szerelmét, hogy legyetek teljessékké az Istennek egész teljességéig. – Efézus 3,18–19.

kozmológiai dimenziók. Szélesség esetében jótetteinek gazdag és teljes kiterjedéséről van szó, mely kinyúlik az ellenségre is. Hosszúsága a hosszan tűrő kitartás a végig. Magassága a remény emelkedettségében van (keresztén elérni azt, ami rajtunk túli). Mélysége az eltemetett, elrejtett rész, Isten kifürkészhetetlen itéletében van: a szabadon nyújtott kegyelem titka, amelyben mi mint keresztények gyökerezünk. Ezek az Isten végbemenés-értelmének dimenziói a faktikus keresztény életen belül. Heidegger felvázolva a kereszt jelét hangsúlyozza, hogy ez nem egy pusztán objektíven felfogható szimbolizmusra való törekvést szolgál, hanem inkább egy kivonat, körvonal, „formális jelzés”, mely azt szolgálja, hogy visszaállítsa a faktikus keresztény életet teljes végbemenésébe. Luther szerint Ágoston magára vállalja a kereszt teológusának szerepét.

1.5. A heideggeri interpretáció problémái

1.5.1. Az őskereszténység mint teológiai téma

1.5.1.1. Harnack és Troeltsch

A heideggeri előadás egzegetikai része nem csupán egy már meglévő módszer alkalmazás-lehetőségének tűnik, mivel a tényleges hermeneutikai tételek a páli gondolkodással való konfrontáció által bontakoznak ki. A páli levelek interpretációja egyben kikerülhetetlenné teszi Heidegger teológiai felfogásával való konfrontációt (az előadás korában). Már az őskereszténység tematikus kerete bevonja ezt az előadást egy teológiai vitába, amelyben úgy a liberális gondolkodási irányok, mint az ún. vallásfilozófiai iskola is részt vesznek. Ez vezethetett oda, hogy az előadás különböző nézőpontokból liberális, protestáns alakot ölt (lásd bizonyos kérdésfelvetések kiemelését, mint a praxis tematizálása), bizonyos témák hiányát (a krisztológiai problematika) és az antidogmatikus kritikai magatartást. Másfelől az egzegézis azonban egyidejűleg legyőzi az uralkodó interpretációs sémákat (a pszichologizmust mint a hitviszony empatikus interpretációját; az eszkatológia kronológikus behatárolását) és eredeti vonásokkal bír, melyek éppen az akkori teológia argumentációs modelljeivel való összehasonlításban tűnnek elő.

Ahhoz, hogy ezt a teológiai-filozófiai konfrontációt megvizsgálhassuk, két vonatkoztatási pontot szükséges kiemelni: Adolf von Harnack és Ernst Troeltsch felfogását. Az eddig megjelent könyvek kevés figyelmet szenteltek a korai Heideggernek a korabeli teológiai gondolkodáshoz való viszonyára. Pöggeler csupán Kierkegaard-ra utal, amikor a 2Kor. levél kapcsán a tövis motívumot emeli ki. Ezzel kapcsolatosan azt mondhatjuk el, hogy az

Ágostonról szóló 1921-es nyári szemeszteri előadásban Heidegger ugyan idézi Kierkegaard *A szorongás fogalma* és *A halálos betegség* c. műveit, ám a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* nem utal kifejezetten Kierkegaard-ra. Pöggeler először a *Heidegger in seiner Zeit*-ben említi Heidegger kapcsolódását Troeltsch-hez.¹⁹⁵

K. Lehman utal R. Otto és M. Scheler vallásfenomenológiájára. Az 1921-es nyári szemeszteri előadás címválasztását: *Augustinus und der Neuplatonismus* „zseniális fogás”-ként interpretálja Lehmann, anélkül, hogy megvizsgálná, hogy egy liberális talajon álló konszolidált témáról van szó, mely a Troeltsch és Harnack közti vitához kapcsolódik. Sheehan idézi Husserl leveleit ahhoz, hogy kimutassa: Heidegger abban az időben az ő szemében vallásfenomenológus szerepét töltötte be. Csak Kisiel figyel az előadás kapcsán Troeltsch-re és nem felejt el a Harnack-ra való utalást sem. De mindezen szerzők számára döntő marad a Dilthey kereszténység-ábrázolásához való kapcsolódás az imporvizált egezetikai kommentár felépítése alapján.¹⁹⁶

Az őskereszténység aktualitása sokféleképpen bizonyítást nyert a heideggeri vallásfenomenológiai előadásokat megelőző időszakban is: Dilthey az *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883)¹⁹⁷ c. művében ismerteti az őskeresztény élettapasztalat mélyreható benyomulását az antik világba. 1892-ben jelenik meg J. Weiss műve: *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, mely a konkrétan megélt eszkatologikus dimenziót tárja fel (később Bultmann előszót ír majd hozzá). Az eszkatológiai perspektíva azonosítódik a valódi keresztény tapasztalattal F. Overbeck kezdeményezésében (1918). De mindenekelőtt nagyon fontosak a történeti dogmakutatások: ezek egy olyan őskereszténységet tárta fel, amelyre hosszú idők óta ráakódott egy nem megfelelő fogalmi forma.

A páli igehirdetést Heidegger vallásfenomenológiai előadásában az őskeresztény tapasztalati szituációhoz való paradigmátikus hozzáférésként szemlélhetjük. Ebből a perspektívából az előadás ideális helynek mutatkozik arra, hogy megvilágítsa a fenomenológiai eredet heideggeri fogalmát. Az eredet (*Ursprünglichkeit*) fogalmának fenomenológiai variánsát el kell határolni a teológiai variánstól, bár ez a határvonal cseppfolyós. Az egyik teológiai motívum, amivel az előadás elmélyülten fogalkozik és vitatkozik, az az eredendő kereszténység témája úgy, ahogyan az Harnack gondolkodásában megjelenik.

¹⁹⁵ Pöggeler: *Heidegger in seiner Zeit*. 25; 255.

¹⁹⁶ Lásd Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*.

¹⁹⁷ E szövegnek a Heideggerre gyakorolt hatásáról lásd: Kisiel: *Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität*. A keresztény tapasztalat itt kiemelt értelme Diltheynek Schleiermacherhez fűződő viszonyára vezethető vissza.

A legfontosabb hivatkozási pontok Heidegger számára közvetlenül *Adolf von Harnack* könyvei: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* és *Das Wesen des Christentums*. Ezekben Harnack a kereszténység lényegét megpróbálja történeti és egezetikai kutatás által meghatározni. Azon fáradozik, hogy visszanyerje a keresztény tapasztalat egy eredendő közösségi formáját. Együttal e kutatások antidogmatikus következményei egy fogalmilag megkövesedett kereszténység ellen irányulnak.¹⁹⁸ Heidegger egyfelől átveszi Harnack bizonyos tételeit, elmélyülten foglalkozik velük, másfelől kritikai távolságot is tart, vitatja felfogását. Harnackra különböző kritikai utalásokat találunk a kereszténység dogmatikai kifejeződésével kapcsolatos kutatásaira vonatkozóan. Heidegger szerint a dogmát vissza kell vezetni eredetéhez, az életbe. Ezt csak tapasztalás-módjának fenomenológiája által lehet kivitelezni. Heidegger útja alternatív jellegű a történelmi kutatáshoz képest, kiemelkedik Harnack gondolati háttérvilágából. E tekintetben látni fogjuk, hogyan változik át a történeti eredetiség (mely Harnack őskereszténység ábrázolásán alapul) Heideggernél, és hogyan vonódik be a faktikus élet struktúrájába. Ez az átértelmezés érinti az őskereszténységgel szorosan összekapcsolódó eszkatológia témáját is, mely Heidegger szerint megnyitja a hozzáférést a tapasztalat időbeli lehetőségfeltételeihez. A harnacki tételek olyan motívumokat is tartalmaznak, melyek elősegítik az őskeresztény tapasztalat heideggeri tematizálását: Harnack tematikusan kiemeli a Jézusi élet és üzenet összhangját és hangsúlyozza a hit praxisbeli következményeit; megelőlegezi a kommunikáció és tapasztalat-végbemenés belső kötelékének heideggeri felvázolását. A hitélet praktikus dimenziójának hangsúlyozása Harnacknál összhangban áll a tapasztalat-végbemenés heideggeri koncepciójával és előkészíti történetiségének fenomenológiai értelmét.

Ernst Troeltsch (1866-1923) a vallásfilozófia vezető tekintélyének számított, jó ismerője a vallásfilozófia problémátörténetének. Szerinte a vallásfilozófia célja a vallás lényegének formális definíció-szerű kidolgozása négy tudományos diszciplína mentén: pszichológia, ismeretelmélet, történetfilozófia, metafizika.¹⁹⁹ Úgy látjuk, hogy a kereszténység lényegéről való Troeltsch-i

¹⁹⁸ Lásd Harnack programját: „Was ist das Christentum? – lediglich im histrosichen Sinn wollen wir diese Frage zu beantworten versuchen, d. h. mit den Mitteln der Geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung der aus erlebter geschichte erworben ist.” – *Das Wesen des Christentums*. 16.

¹⁹⁹ Az első diszciplína mentén a vallási pszichológiai esszenciájának keresésére törekszik: etnológia, statisztikai, pszichopatológiai módszerek segítségével. A második mentén azt vizsgálja, mi az a racionális mozzanat mely lehetővé teszi a vallást, illetve felteszi a kérdést, hogy a vallásos *a priori* racionális vagy irracionális? Megállapítja azt, hogy az ész univerzális igényéről és szükségletéről beszélhetünk. A harmadik mentén megvizsgálja a vallásos *a priori* realizációját, megvalósulását a humán történelem folyamán. Negyedikként pedig a vallás metafizikájáról beszél, mely egyesíti a többi *a priori* a vallásosban.

(módszertani) felfogás szimptomatikusan anticipálja Heidegger fenomenológiai fejlődését, a lényeknek az élettapasztalatban való gyökerezettségével kapcsolatos elgondolását.

Heidegger a *Phänomenologie der Anschauung und der Ausdrucks* című előadásában (GA 59) kapcsolódik Troeltsch-nek a kereszténység lényegére irányuló definíciós törekvéseihez. Itt világosan megmutatkozik Heidegger Troeltsch iránti érdeklődése. Heidegger Troeltsch-nek szentel egy döntő paragrafust (5.§. *Die Religionsphilosophie der Troeltsch*), előadásának második fejezetében, ahol besorolja a szerzőt a jelenkor vallásfilozófiai irányzatainak képviselői közé. A vallásfilozófia sajátos kérdéseit illetően saját fenomenológiai programjának kritikai vonatkozási pontjaként tekinti. Ez a paragrafus a meghatározás-problematika tematizálásával kezdődik, mely a címben szereplő fogalmaknak szentelt elemzés: *Phänomenologie, Ausdruck, Anschauung*. A „Phänomenologie” terminus hordozó alapfogalomnak bizonyul, amely elsőként igényel módszertani kutatást. Troeltsch kereszténység-meghatározási eljárása a *Phänomenologie* nézőpontjából a kereszténységre mint nyitott fogalomra irányulva a meghatározás végbemenésére utal, mely végbemenés a definíció alakját lehetővé teszi, és ennyiben felül is múlja azt (a definíciót) a meghatározásba bevont élet egzisztenciális mozgásával. A fogalomnak ez az ismertetőjegye, hogy az élettapasztalatba beágyazott, Heideggernél a *Vollzug* (végbemenés) témájára való visszanyúlás által jut kifejezésre. A filozófia lényege aktualizálás, filozófiai gondolkodás/praxis végbemenése.²⁰⁰

²⁰⁰ „A filozófia lényegének e magyarázata és meghatározása [...] végbemenésszerűen kell hogy megértett legyen” (GA 59. 8.); „A filozófiai fogalomképzés elmélete [...] a filozófiának magának végbemenésszerű és egzisztáló kieszközlése/elérése.” – GA 59. 7. „Ez a praxis nem különíthető el egy történeti összefüggéstől és nem is asszimilálódik általa kritikátlanul, hanem a volt újraelakítása”. A „filozófia újraelakítása” Troeltschre utaló kifejezés, mely geneológiai eredetének értelemirányait a jövőbe vezeti. A Troeltsch által felvázolt definíció-összefüggést Heidegger hermeneutikai módon revidálja: Az absztrakció mozzanata, mely a múlthoz való viszonyt tartja fenn, átfordul a *Vorgriff*-ba – GA 59. 5. „A lényeg egy intuitív absztrakció, egy vallási-etikai kritika, egy mozgó fejlődőfogalom és a jövő alapító és újrapcsoló munkája számára felállítandó ideál.” – Troeltsch: *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*. 440. A kritika mozzanata a destrukció fenomenológiailag jellemzett pillanatává értelmeződik át, és az állásfoglalás mozzanata anticipálja az élettapasztalatba beágyazott végbemenést (*Vollzug*). – Uo. 426–427. Heidegger tematizálja a kapcsolódási pontot, mely a definíció szintjét a tapasztalatelbeli eredetével összeköti, és kiemeli a definíció olyan sokértelműségét, mely a döntéshelyi eredetéből és az egzisztencia mozgásából ered.

Már ebben az előadásában is Heidegger módszertani megoldása a definíció problémájára a formális jelzéshez (*formale Anzeiße*) nyúl vissza. – GA 59, 8. Az *Anzeiße* a végbemenés mozzanatát állítja kommunikatív intenciójának központjába: nyitva marad a megértés, végbemenés számára és a hermeneutikai döntés számára, melynek belső tartalmi meghatározása nem adódhatott előzetesen, hanem egy formális magyarázatot követel. – Uo.

Heideggernek Harnack-kal és Troeltsch-el kapcsolatban megfogalmazott kritikai tételein túlmenően megpróbáljuk feltárni a fenomenológiai kutatás által átvett konstruktív előfeltevéseket is. Nézetünk szerint Heidegger vallásfenomenológiai előadása olyan fenomenológiai-hermeneutikai olvasási módot követel, mely a fent említett két vonatkoztatási pont viszonylatában folyamatosan az elsajátítás és eltávolodás között mozog.

1.5.1.2. *A történeti eredetiségtől a tapasztalatstruktúrák eredetiségéig*

A történeti perspektíva belebonyolódik abba az apóriába, mely saját tárgyának azonosítását megnehezíti.²⁰¹

A kereszténység lényegéről való vitában később Troeltsch mutatja meg, hogyan győzhető le ez az apória a kereszténység azonosítását elősegítő történet-feletti kritérium bevezetése által. Heidegger vallásfenomenológiai előadásában indirekt választ találunk Harnack problémafelvetésére. A megoldás, amelyet Heidegger ajánl a *történeti* eredetiség fogalmának a *strukturális* eredetiség fogalmában való átalakulásában áll. Míg a „hellenizálódás” terminus a görögség és kereszténység közötti kontrasztos szembenállást emeli ki, addig a strukturális tétel arra céloz, hogy megmagyarázza az integrációra való hajlamot mint olyat, mely egy bizonyos tapasztalat-struktúrát jellemez és nyit meg. Ez az eredet-fogalom olyan tapasztalat-struktúrára utal önmagában, mely az őskeresztény tapasztalatban átlátható és a fenomenológiai kutatás kifejezetten tematizálhatja. Heidegger az előadás szövegének 29.§-ában megpróbálja a dogma és végbemenés kapcsolatát megvilágítani: „A dogma genézise csak a keresztény élettapasztalat végbemenéséből érthető.”²⁰² Ebben az összefüggésben a dogma mint „leválasztott tartalom” (objektív ismeretszerű kontraszt-kiemelésben) definiálódik. Kiemeli a tartalomszerű elemet és annak fogalmi ábrázolásmódját a dogmában úgy, ahogyan már Harnack

A GA 59-ben a „fenomenológia” terminus sokértelműségét úgy mutatja be Heidegger mint egy találó módszertani fogalom jellemzését. A fogalom többértelműsége feltárja a faktikus élet köréből származó eredetét, amelyben ő a megértés végbemenésére utal. A többértelműség e különös értelme bevonható az „élet”-fenomén értelemfelosztásába, éppen a végbemenés-mozzanat révén. „A végbemenés strukturálisan hozzátartozik az 'élet' fogalom megvilágításához, melynek keretei közé mint értelemirány bevonódik.” – Zaccagnini: i.m. 122.

²⁰¹ Például nehéz válaszolni arra a kérdésre, hogy hol vannak a kereszténység pontos határai a zsidó valláshoz képest vagy a görög filozófia irányában. Jézus üzenetében erőteljes zsidó elemek vegyülnek, Pálnál meg betör a filozófiai fogalmiságra való törekvés. Neokantiánus szempontból ezt az apóriát Simmel tematizálja: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnisstheoretische Studie*. Lásd még ehhez: Grossheim: *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*. Rickert 1924-ben (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*) megerősíti, hogy a történeti tárgya azonosítása egy axiológiai vonatkozásparadigmát igényel.

²⁰² GA 60. 112.

vizsgálódásaiban már láttuk. Harnack „Inhalt” fogalmát Heidegger „Gehalt” terminussal helyettesíti, ezáltal a tapasztalat-struktúra fenomenológiai hármas osztatúságára utal vissza (*Gehalts-, Bezugs-, Vollzugsinn*). Heidegger tematizálásában a dogma genealogikus levezetése tudományos értelemben Harnack gondolatait tükrözi. Ebből a szempontból szükség van a tapasztalat struktúráinak történetére, a tapasztalási mód kutatására, mely dogmatikus reflexiókban fejezi ki magát.²⁰³

Úgy, ahogy Heidegger konfrontálni szerette volna Husserl fenomenológiáját az élettapasztalatból való genealógiájával, úgy a dogma – nézete szerint – a hittapasztalatról való tudományos reflexió, melyet vissza kell vezetni életbeli eredetéhez. A dogma levezetett, tudományos jellege miatt a dogmaelemzés a genealogikus perspektívát igényli. Ezt megtaláljuk úgy Heidegger-nél, mint Harnacknál. Már említettük, hogy a *Gehalt* (tartalom) említése az *Inhalt* helyett a dogma esetében lehetővé teszi Heideggernél a *Gehaltsinn*hez való átjutást. Ez a tartalomjelentés egyben utal a más tapasztalatirányok részvételére (*Bezugs* és *Vollzugsinn*) egy közös értelemterületre úgy, hogy ez értelem e három tapasztalat-vonal kölcsönös utalásfunkciójából ered. Ezt a dinamikát láthatjuk már az 1Thessz. levél elemzésénél a hit, remény, szeretet fogalmak kapcsán. Ezek a fogalmak csak egymásrautaltságuk által világosodnak meg, mely feltételezi a tapasztalat komplex idői struktúráját. A tartalom jelentős értelemmel bír annak, aki a tapasztalatot vele együtt véghezviszi, és ez csak akkor, ha ezáltal a tapasztalat valamelyest reflektált és motivált lett. Heidegger számára példaértékű a páli fogalmiság sejtető, célzó jellege, mely a tapasztalat eredeti dimenzióján alapul. Ezzel ellentétben a dogma egy fogalmiság kicsúcsosodását jelenti, mely elveszítette játékba hozó/célozgató erejét (*Anspielungskraft*) és az élettapasztalatra való vonatkozását. A dogma megítélési kritériumaként Heidegger átveszi ennek abszolútumra irányuló igényét

²⁰³ E problémaösszefüggés megvilágításához lásd a GA 60. 12.§-t, *Generalisierung und Formalisierung*, mely kimondottan Husserl tudományosság modelljét érinti. Itt Heidegger kétségbe vonja, hogy a husserli fenomenológiai kutatásnak tulajdonított formalizáló szint megfelelné saját tárgya előítéletmentes feltárásának. A dolog (*Sache*) besorolása a tárgyak (*Gegenstand*) kategóriája alá, a tapasztalat bizonyos jelenségről árulkodik. A fenomenológia formálisan a tárgyi kutatás-terület olyan tudományos módja, mely alkalmazkodik az általánosító folyamathoz. Heidegger itt felismeri a tárgyiság uralmát, mint a világ értelem-paradigmáját. Az intencionális aktusok kutatásában Husserl a tapasztalóhoz való vonatkozást kitépi az életösszefüggés integritásából és egy tudományos tétel tárgyává teszi. Ezért az élettapasztalat vonatkozás-iránya megfordul: miközben az élettapasztalat szintjén a vonatkozás tulajdonképpen saját végbemenésében áll, és ezáltal konkretizálódik, addig Husserlnél a megélt egy „micsodára” rövidítődik le, amelyre a kutatás irányul. A tudat valamely tárgyhoz való viszonyulásmódja a maga során a husserli fenomenológia magyarázati tárgyává lesz. A fenomenológiai beállítódás így egy olyan tapasztalatra vonatkozik, mely nem közvetlenül véghezvitt és megélt, hanem a tárgy mesterséges kategóriájában rögzített és kutatott. Az eredeti élettapasztalat tudományos síkon való pótlékának, helyettesítőjének bizonyul.

azért, hogy megmagyarázza az élettapasztalat eredetiségéből való levezetett-ségét. A keresztény élettapasztalat értelmének problémája nem talál megfelelő választ a dogmatikus kereszténység variánsaiban. Ezekből ugyanis már eltűnik a páli írásokban még eleven egyensúly a tapasztalatstruktúra és a hermeneutikai explikáció között. Úgy Harnack, mint Heidegger számára, a teoretikus beállítódás az élettapasztalat tudományos levezetése, tehát származékos. A tudományos tapasztalásmód történeti kontextualizálásának harnacki útját Heidegger továbbviszi strukturális összefüggésének elmélyítésével. A megértés azonban nem helyezhető a praxis *mellé* – ahogy Harnack fogalomkombinációjában láttuk: „Gesinnung und That”,²⁰⁴ mely az őskeresztény vallás egyensúlyát jelölné – hanem Heidegger kiemeli e tapasztalat-dimenziók kölcsönös implikációját. Egy konstitutívan értelmeszerű tapasztalatban megmutatkozik a tapasztalat-végbemenésnek és értelmének eredeti összefonódása, mely mögé nem lehet menni, s amely a Heidegger által javasolt hármasságban csak formálisan darabolható szét. A tapasztalás síkján egy olyan integritás adódik, mely az értelem síkján csak az értelemirányok (tartalmi-, vonatkozásbeli és végbemenésértelem) kölcsönös egymásrautalása révén tartható fenn. „A dogma tulajdonképpeni problémája a vallási magyarázat értelmében rejlik az őskereszténységben.”²⁰⁵ Az őskereszténységben megmutatkozik az a dogmatikai megfogalmazással szembeni alternatív fogalmiság, mely kifejezésre juttat egy strukturálisan eredeti tapasztalatot. Ez a vallási magyarázat tekinthető a dogmához képesti eredeti analógonnak, melynek konkrét formáját a páli nyelvezet célzatos időformáiban találja meg. A nyelvi utalások spirálisában megmutatkozik az időbeliség, mint dinamikus tapasztalati mag. A dogma által kifejezett vallásos igazság egy bizonyos kifejezésmóddal, a tantétellel kapcsolódik össze. A dogma történeti funkcionalitását tekintve (a görög világot saját nyelvével és lehetőség-feltételeivel megszólítani) az igazságnak csupán egy meghatározott formájaként legitimált, nem mint az igazság önmagában. Éppen végessége és nem abszolút igénye miatt szavatolt igazságként való érvényesülése. Ebben az összefüggésben az önmegértésre való hajlamnak, amely a keresztény tapasztalatot együtt-konstituálja, *szükségyszerűséget* tulajdoníthatunk, miközben a dogma történeti meghatározottságát és teológiai visszavonását a *lehetőség* kategóriájába sorolhatjuk be.²⁰⁶ Ami a kereszténység történetében stabilizálódott, a dogmába vezető egyenes út, faktikus alapjából szemlélve „nem szükséges és nem lényegi” definíciója számára. Sőt a kereszténység definíciója kritikailag kell, hogy mobilizáljon, egy kör alakú mozgást írva le. Harnack

²⁰⁴ Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 18.

²⁰⁵ GA 60. 72.

²⁰⁶ Lásd ehhez Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 19.

szerint a lutheri reformációban tudatosult újra az evangéliumi kezdet, Luther az, aki tendenciózusan megszünteti a dogma elidegenítő közvetítését.²⁰⁷

A dogmával bekövetkezik az az eset, amikor a teljes, egész és sokrétű keresztény igazság leszűkül egy „tudományos levezetett” tapasztalási módra. Az eset (*Fallen*) fogalom megnyit egy termékeny ambivalenciát. Egyfelől lehetővé teszi, hogy a dogmatizált igazságot hanyatlásként (*Verfallen*) jellemezzük, másrészt megtörténését (*sich-ereignen*) szükségesnek tekinti az igazság konkrét meg-történetiesítéséhez (*Vergeschichtlichung der Wahrheit*), mely által különböző történeti korszakaihoz jut el. A tapasztalat síkjáról a mondatok síkjára való igazságetelődés implikálja a nyelvi megformálást, és ezzel lehetővé teszi az igazság megtörténetiesítését. Különbséget kell azonban tenni az igazság szükségszerű nyelvi síkja és a teoretikus mondatokban való (lehetőség?) hanyatlása között. A dogmatikus tantétel csupán egy módját képezi az igazság fakticitásának, amíg a nyelv az őt átfogó terület maga. Az igazságnak a nyelvvel való összekapcsolódása az igazság fakticitásának bizonyul, mely mögé nem lehet menni (*unhintergehbare*) és egyben a nem-igazság árnyékoldalához való eloldhatatlan kapcsolódásnak is.²⁰⁸

Módszertani szempontból e problémához példaként szolgál a páli nyelvezet. Itt a keresztény igazság (az élettapszlaté) kifejezése elkerülhetetlenül egy nyelvi közvetítéshez kapcsolódik, amivel a vallásos igazság konkrétan kimunkálhatóvá válik, és úgymond létrejön. A páli igehirdetést módszertanilag két pontban jellemezhetjük:

1) magyarázó jellege van, melynek megfelelően Pál érvényesülni engedi az életdinamika „értelmeszerű/értelmeteljes” területét és annak időbeli artikulációját;

2) másfelől jelző (*Anzeigende*) jellege van, mely a nyelvi közlés igazságát ráutalja címzettje öntapasztalatának megerősítésére. Csak az önmaga, akire a közlés irányul, kölcsönözheti a beszéd-összefüggésnek az élettapszlatban gyökerező igazság teljes értelmét. Az igazság e végső értelme ugyan jelezhető közlés által, de teljes dimenziójában csak az önmaga élettapszlatata által vihető végbe (*Vollzogen*), ami viszont az előreláthatatlan lehetőség-szférájába tartozik.²⁰⁹

²⁰⁷ Lutherrel feléled a kereszténység páli szelleme. A reformáció nem csupán az egyház autoritását vitatja, hanem hat a hit önmegértésére. Persze azt is szem előtt kell tartanunk, hogy Luther is visszaállít néhány régi dogmát.

²⁰⁸ Hanyatlás és nyelv kapcsolatához lásd: „Durch die Sprache verfallt jeder Ausdruck sofort in ein Einstellungsmäßiges.” – GA 60. 88.

²⁰⁹ Ha a dogmának egy modern alternatíváját szeretnénk kidolgozni, az paradox módon a lehetőségre kell, hogy utalj: csak így tudja az *energeia* a *dynamisz* értelmét kifejezésre juttatni és hátterét nem elsötétíteni. Meg kell jegyeznünk, hogy már Harnack kritikája nem általában a dogma *genus*-át (nemét) érinti, hanem azt a meghatározott fajtát, hellenisztikus formáját, mely az

1.5.1.3. Az eszkatológia: képzet vagy tapasztalat?

Harnack eszkatológia-elemzését (eszkatológia mint misztikus képzetösszefüggés) Heidegger bírálja a vallásfenomenológiájában. Ahogy korábban a dogmát, most így az eszkatologikus képzetet vezeti vissza Heidegger a faktikus élettapasztalat fenomenológiai-hermeneutikai elemzésének alapjára. A GA 60. 111. oldalán írja: „Az eszkatologikus elsődlegesen soha nem képzet.” Heidegger nem tagadja, hogy az eszkatologikus elemek képzetszerű jelentésre tehetnek szert, de kiemeli az eszkatológia eredendő hozzátartozását az élettapasztalathoz, és annak időbeliségére vezeti vissza. Heidegger kommentárjában az archetipikus eszkatologikus tapasztalat a megtérés határszituációjában megismert: mint a hívő Isten előtti szituációja (*émprosthen tou theou*). Ebből a szempontból Isten közelsége az egzisztencia-módok (hit, remény, szeretet) szövevényére vezethető vissza, melyek által konkretizálódik a hit. A megtérés témája Heidegger és Harnack számára egyaránt hermeneutikai kulcsot képez a parúzia mozzanatának a vonatkozásában. De Heidegger eszkatológia interpretációjára az őskereszténység vonatkozásában nem a harnacki képzetszerű felszín/héj-kép (mely a hitélet meghatározott formáját betakarja és határolja) van döntő hatással, mert Heideggert a *jelzési* lehetőségek iránti kutatás jellemzi. Heidegger perspektívájából Pált a leggazdagabb lehetőség-jelzés jellemzi az eszkatológia témájával kapcsolatosan. Az eszkatológia mint kommunikáció-tartalom az élettapasztalat egy meghatározott „hogyan”-jához kapcsolódva marad utalás-funkciója által. Ebben az értelem-konstellációban a parúzia bizonytalan „mikor”-ja a „hogyan”-ra hívja fel a figyelmet, az egzisztencia-módra, amelyben egy autentikus és eredeti élettapasztalat az eszkatologikus időbeliséghez viszonyul. Ezzel szemben a „várás” magatartásmódja, melyet Heidegger az 1Thessz. levél egzegézisében tematizál, egybeesik Harnack képzetszerű „eszkatológia” felfogásával, amely egy teoretikus iránynak felel meg. A várt kinyilatkoztatás egy abszolút *epiphánia* értelmét nyeri, mely azt a területet ábrázolja, ahol egy kognitív beállítódás kibontakozhat. Heidegger szembeállítja ezzel a „tudás” egyszerű értelmét, mely a hitvégbemenés legyőzhetetlen bizonytalanságához kötődik, és az átláthatatlan faktikus életszituációban való tájékozódást keresi. Heidegger kiemeli, hogy a hitértelem keresése csak véges tapasztalat-szituációban bontakozhat ki: nincs igény egy előzetesen nyújtott és lezárt élet-értelemre, hanem az értelemvégbemenés kizárólag a saját tapasztalat korlátai között történik meg. Heideggernél egy olyan tudásformáról van szó, mely nem iste-

antik világ alapján képződött. Ez a harnacki gondolat képezi azt a konstellációt, amelyben Heidegger a páli kommunikáció fenomenológiai-hermeneutikai kibontását véghezviszi.

ni misztériumok ismerete, hanem önmegértés Isten előtt (*émprosthen tou theou, sich-selbst-Verstehen vor Gott*).

Heidegger átveszi Harnacknak azt a felfogását a keresztény üzenetről, hogy lényege a *metanoia* és a szeretet parancsához való kapcsolódás. A keresztény hitviszony a hívő és Isten kapcsolatát átértelmezi fiú-anya viszonyra, Isten fiai leszünk. Heideggernél felértékelődik a *metanoia* és a praktikusság, és ez visszatükröződik a végbemenés tematizálásában (mint a hit-intencionalitást hordozó értelemeirány). A tapasztalás végbemenése által alakul az életpraxis értelemsíkja. Az értelem nem kognitív beteljesülést jelent (Husserl jelentésbetöltés modellje szerint, melynek megfelelően az eszkatológia értelme megvalósulásában kellene feltáruljon). Heidegger nézete szerint az eszkatológia értelme nem egy jövőbeli kinyilatkoztatásban áll, hanem *az élettapasztalat eszkatologizálásában*.

A praxishoz kötődő eszkatológia elolthatatlanul hozzákapcsolódik az életszituációhoz, amely csak egy véges és konstitutívan beteljesületlen megértés-végbemenést engedélyez és ki kell hogy zárjon egy végleges kinyilatkoztatást – Heidegger perspektívájából. Az eszkatológiai dimenzió ennek megfelelően az önmegértés keresztény határfogalmává lesz, amely véges összefüggésében feltárja a praxis lehetőségeit, és ezzel végességének egyben teljes lehetővé-tevő értelmet kölcsönözhet. Ebből a perspektívából a keresztény tapasztalat hittapasztalatként írható le végbemenésének végességében. Olyan tapasztalatként, amely a saját egzisztencia végességében és értelemkövetelésének megszüntetve-megőrzésében megy végbe. Szembeszegül tehát egy dogmatizált keresztény verzióval, ugyanis e verzió a véges életszituációban nem egy bizonytalan tájékozódásra utasít, hanem egy rendszerben mindenkor érvényes jelentésekhez kapcsolódik, amelyeket tapasztalata előtt már egy lerögzített keretben interpretál.²¹⁰

A strukturális utóvizsgálat nyomán az őskereszténység többé nem az *eredeti* kereszténység *történeti* értelmét kapja. E keresztény tapasztalat eredetisége egybevág az élet eredeti mozgatósságával, mely értelmét a saját önértelmezés időbeli útján viszi véghez (utánaalkotja) és nem egy rögzített, végleges jelentésben kövül meg. Meg kell érteni tehát az átmenetet az eszkatológiától az eszkatologizált egzisztenciamódig. Az eszkatologikus közlés tartalma formális jellegében időbeli meghatározottságú. A küszöbön álló parúzia, annak kairosza az életvitelre utal, amely az egyedüli neki megfelelő tapasztalásmód. A hitvégbemenés, mely az időbeliségre utaló eszkatologikus üzenetet áthelyezi az élettapasztalatba, feltár egy további, mögötte rejlő horizontot. Ezt az utolsó horizontot Heidegger a vallásfenomenológia előadásában „das

²¹⁰ Zaccagnini: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. 90.

Historische”-nek („a történeti”-nek) nevezte. Ez a terminus jelzi az élettapasztalat és az időbeliség olyan kapcsolatát, mely a végbemenést is kifejezi, és éppen mint dinamikus ön-vonatkozást. De a „történeti” ismeretőjegy inkább a tapasztalat *struktúrájaként* világítódik meg, és ezzel bármely önvonatkozás lehetőség-feltételeként. Az eszkatologikus utalás jelzésrendszerként tárul fel, melynek közlési módja megfelel az életvitel struktúrájának. A közlés maga is életvégbemenés, és az eszkatológiai közlés konvergál a tapasztalat rejtett struktúráival melyből időbelisége ered. Ezek nem csupán kommunikációjának lehetőségfeltételei, hanem éppen témájává válnak. Az utaló mozgás (a közléselemek között) az élet mozgatottságát jelzi. Az életvégbemenés és az eszkatológiai közlés viszonya nem csupán egy közelséget állít elő e két mozzanat között, hanem egy határvonalat is meghúz. Az utalással az értelem nem fogható fel egy rajta túlmutató szituáció nélkül: ez a szituáció többé nem az önmaga tapasztalat-összefüggéséhez tartozik, hanem ennek legvégső határát mutatja. Heidegger ezt a tapasztalati struktúrán túlra kinyúló igazságszituációt *Ereignis*-nak nevezte. Így az utalásmozgást egy teljesen más perspektívából vizsgálhatjuk meg a tapasztalatstruktúra elemzéséhez képest, melynek megfelelően az utalás visszavezetendő a tapasztalatstruktúrabeli lehetőség-feltételére. A visszavezetés önvonatkoztató körét csak az *Ereignis* mögémehetetlen dimenziója tartóztatja fel és töri meg. A végbemenés időbelisége tehát találkozási helyként tárul fel: egy teljesen más, tovább nem magyarázható időbeliséggel való találkozás helyeként. Az *Ereignis* egy olyan idői horizontot ábrázol, amely, noha az élettapasztalat időbeli struktúrájának epochális alapja, mégis ezzel szemben független időbeli dinamikát mutat, az eseményyszerűségét (*das Ereignishafte*). Ez az élettapasztalattal való érintkezési pontok által lepleződik le. Az élettapasztalatra az *Ereignis* úgy hat, mint egy elidegenítő arché, mely megkérdőjelezi a közlés-végbemenés és annak időbeli struktúrája közötti visszavonatkozás kimerítő jellegét. Heidegger vallás-fenomenológiai előadásában az *Ereignis* a parúzia kairoszával egybeesik²¹¹ és rendelkezésre-nem-álló alapként mutatkozik meg.

A későbbi kérdés pedig arra vonatkozik, hogyan tapasztalható meg az eseményyszerű a szituációösszefüggésből. Az eszkatologikus közlés az utolsó mozgás paradigmaticus konkretizálásaként mutatkozik meg: érinti úgy az élettapasztalat síkját, mint ennek a síknak az *Ereignis*-szal való találkozását, amely vele szemben másféle és egyben meghatározó marad. Az eszkatológiai közlés elemzése lehetővé teszi, hogy a formális jelzés módszertani eljárását egy példaszerű konkretizálásában tárjuk fel. Hogy az eszkatologikus üzenet és a formális jelzés metszetét megvilágítsuk, a következő definícióból indulhatunk ki: „Den methodische Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für

²¹¹ GA 60. 149.

die fenomenologische Explikation, nennen wir formale Anzeige.” Ezt Heidegger a *Vallásfenomenológiai előadás* módszertani fejezetében vezeti be, az GA 60. 55. oldalán. Heidegger átértelmezi Husserl intencionalitás fogalmát, s ennek következménye, hogy az értelem egybeesik végbemenésével, és nem azonos az utalás struktúrájával. Heidegger beszél egy alapvető értelemről, az időbeliségről, mely szükségszerűnek bizonyul a fenomenológiai magyarázat utalásmozgása számára. A történeti (*das Historische*) megegyezik a formálisan jelzettel, amennyiben identitása módszertani végbemenésében áll. A történeti valamely definiálási folyamata implikálja az időbeliséget, mely éppen a történeti fogalmának értelmét teszi ki. A formális jelzésben bennefoglalt időbeli implikációk világosan előlépnek a jelzésnek az eszkatologikus üzenettel való azonosításával.

Heidegger az élettapasztalat időbeli struktúráját „a történeti” terminussal jelölte. Mindenekelőtt azonban különbséget kell tennünk a „történeti” és az „objektív-történeti” között. Ez utóbbi egy olyan interpretációs modellt jelöl, mely az időbeliséget egy képzetszerű keretbe vetíti bele és lemerevíti a mozgását. Ebből a perspektívából érthetjük meg mélyebben Heidegger polémiáját a Harnack által képviselt eszkatológia-felfogással. Az eszkatológiából egy meghatározott képzet-világ kontúrait leolvasni és eltekinteni jelentésétől (mint őskeresztény tapasztalásmódtól) azt jelenti, hogy Harnack megtagadja az eszkatologikus közlés formális-jelző jellegét és ezáltal eltorlaszolja az utat az élettapasztalat időbeliségének módszertani megközelítéséhez. A keresztény tapasztalat specifikus jellege alternatíva a hellenisztikus teoretizáló folyamattal szemben. Harnack bevezetett egy képzetszerű történetiség-értelemet az őskeresztény élettapasztalatba és ezzel csökken ellenállóképessége a dogmával szemben (ahol a dogma éppen a saját történeti gyökerezettségünk perspektivikus megrövidítése által jellemezhető). Ezen az alapon kárba vesz az a lehetőség, hogy egy olyan értelemsíkot nyerjen, amelyből egy másik, alternatív fogalmiság épüljön ki szemben a dogmával (mely utóbbi immunis az időbeliségre). Ebben az értelemben Harnack „görögebbnek” és „dogmatikusabbnak” lepleződik le, mint ahogyan azt maga mutatni akarja, mivel nem sikerül neki hozzáférést nyerni az őskeresztény élettapasztalat teljes időbeliségéhez, és mivel gondolatai az „objektív-történeti” (tárgytörténeti) perspektíva keretében maradnak. Ez összefügg a tapasztalat időbeli struktúrájának teoretikus félreismerésével.²¹²

Az eszkatón képzetszerű interpretációjának heideggeri kritikája a dogmatörténeti programot nem csupán a peremén érinti, hanem törekvéseinek közepét is: az eredetit értelmezni és aktualizálni. A tapasztalat-struktúra megfelelő értelmezése nélkül, valamint jelentésének idői dimenziója nélkül az

²¹² GA 60. 110–111.

eszkatologikus elveszíti utaló funkcióját, és átveszi egy történeti kategória szerepét, mely mint ilyen, csupán egy elmúló, korszerűtlen kereszténységet jelölhet.

Heidegger fenomenológiai perspektívájú kritikája Harnack ambivalens magatartását érinti. Ugyanis, Harnack egyfelől visszanyúl a személyközpontú elmélethez: Krisztus és a hívő személyének beleélészerű találkozásához. A hívő, az evangéliumi elmesélés alapján átéli, utánaéli Jézus életét. Ez az interpretáció olyan személyiségelméleten alapul, melyben a személy kategóriaként értett: átfogja úgy Jézus Krisztust, mint a hívőt, s így azt az ontológiai háttérrel jelenti, mely által lehetővé válik koinóniájuk. Másfelől Harnack a kinyilatkoztatásban egy olyan viszony garanciáját látja egyúttal, mely csak a mondott végbemenésében lel megerősítést. Ebben az esetben a „mondott” nem az elmúlt, melyet belsőleg megjeleníteni kell, hanem Jézus üzenetének követésére való felszólítás. A hívő viszonyulhat az evangéliumi üzenet olyan érvényességéhez, mely őt egy univerzális hitben részesíti.

Heidegger gondolati tételeket keres a történetileg elsajátított Jézus-élet és lényegi üzenete között fennálló dichotómia feloldásához. Heidegger tétele: az az elgondolás, hogy az élet önmagában kifejezésként értett és következképpen strukturálisan hasonlít a kinyilatkoztatáshoz, leegyszerűsítőnek bizonyul.

1.5.1.4. Heidegger Troeltsch kritikája²¹³

A heideggeri Troeltsch-kritika arra a kényes pontra mutat rá, hogy Troeltsch a vallást kezdettől fogva objektumként vizsgálja (az objektumok objektumaként ugyan, de ez a viszony még mindig külsődleges, tudományos). Ez a vallásfilozófia nem a vallás lényegéből ered, hanem egy előzetes vallásfilozófia-fogalomból, amelyet a tudomány dominál. A vallás a filozófiához mint a tudás tárgya kapcsolódik. Heidegger szerint viszont a vallást teljes fakticitásában kell megvizsgálni, mielőtt ilyen filozófiai attitűddel közelítenénk hozzá. Egy belső fenomenológiai-hermeneutikai kapcsolatot keres filozófia és vallásos tapasztalat között. Például tudatosan törekszik arra, hogy sem Pált, sem Ágostont ne pusztá „történeti objektum”-ként vizsgálja (ahogyan ezt Troeltsch teszi). E kiemelkedő keresztények nem tekinthetőek pusztá tárgyakká egy kronológiailag rendezett „idő”-ben, melyeket korokkal együtt a jelen távlatából mintegy kívülről vizsgálhatnánk. Ami őbennük valóban történeti az az, hogy kimutathatóan nagyon is „élnek”, jelen vannak, működnek bennünk ma is (ezáltal lehetnek akár történeti „instanciákká”).

²¹³ A GA 60 második fejezete (*Religionsphilosophische Tendenzen der Gegenwart*) Troeltsch vallásfilozófiájával való kritikai szembesülés. GA 60. 19–30.

Először meg kell tanulnunk a történelem ránk gyakorolt hatásának jelentőségét. Heidegger nem tárgy-történeti megközelítést alkalmaz tehát, hanem aktualizáló/végbemenés-történetit. Kiesel úgy látja, hogy az 1920/21-es akadémiai év legfontosabb hozzájárulása Heidegger fejlődéséhez nem a vallási tartalomban áll elsősorban, hanem a hermeneutikai fenomenológia homályos kidolgozásában.²¹⁴

Heidegger maga is utal arra, hogy előadásának címe (*Bevezetés a vallás fenomenológiájába*) megtévesztő lehet: azt sugallja, hogy a vallásos tapasztalat tárgya a fenomenológiai megközelítésnek. A cím tisztázásához megállapítja, hogy a három fogalom: „bevezetés”, „fenomenológia”, „vallás”, közös magjára kell irányítani a figyelmet, mely Heidegger szerint „a történeti”.²¹⁵ A történeti az, ami találkozik velünk eleven módon, és nem neokantiánus, halott történettudományi tény. Ez az új értelem képezi a tárgy történetének az alapját. A történeti mi magunk vagyunk, mozgó-mozgatott életünk, törődésünk. A történeti vonatkozást Heidegger úgy is értelmezi, mint valami másikkal való találkozási lehetőséget. Ez a másik arra szólít fel, hogy *saját történetiségemet* olyan mozgatottságban éljem, mely a közös világot és környező világot bevonó önvonatkozás szüntelen „megújulásában” (*Erneuerung*) áll. A megújulás fogalomban látja Heidegger az autentikus történeti önviszonyulás alapvonalát.²¹⁶

Heidegger nem csupán az objektív történettudományt bírálja, hanem az objektíváló történetfilozófiákat is.²¹⁷

²¹⁴ Vö. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. 218.

²¹⁵ Evidens, hogy mindhárom valamilyen értelemben történeti fenomén (történeti kontextusfüggő, fejlődő, alakuló fogalmakról van szó), de vajon nem történeti-e ily módon bármi más is, mint pl. a tudomány, a művészet? Hogyan vezet el a történeti heideggeri fogalma a filozófia autentikus önértéséig, mely ennek a kurzusnak a célja? Heidegger ismételt felhívja a figyelmet arra, hogy filozófiát és vallást nem történeti tárgyként szemléli. A történeti tárgy alatt ezt értjük: létrejön és lefolyik az időben (történetisége tulajdonsága). Heidegger a történetinek nem erről az értelméről beszél. Nem tárgyként, hanem fenoménként vizsgálja a történetit.

²¹⁶ Lásd ehhez a GA 59-t: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Ebben az előadásában Heidegger a „történeti” (*Geschichte*) fogalom teljes szemantikai területét kutatja.

²¹⁷ Heidegger három történetfilozófiái irányt említi, amellyel a jelen bebiztosítja magát a történelemmel szemben:

- a) a platonikus mód: radikális lemondás a történetiről;
- b) radikális kapituláció a történelem előtt (Spengler);
- c) kompromisszum a) és b) között (Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband).

Mindhárom áthatja a platonikus séma: az időtől és történetitől való szabadulás a teória útján. A biztonságot egy kognitív attitűd nyújtja a történetinek nevezett objektummal szemben. Heidegger fölteszi a kérdést: miért kell a biztonság? Mert van valami nyugtalanító. Pontosan mi nyugtalanít? Az élet maga nyugtalanító. Az élet nyugtalanóságát (*Beunruhigung*) ezek a filozófiák nem önmagában tekintik, hanem objektumként eltávolítani kívánják, s mint ilyen egy objektív történelemben helyezik. Heidegger tehát felhívja a figyelmünket arra, hogy nagyon sok filozófiai elgondolás, mint amilyen a Platóné is, a faktikus élet hanyatlásra való hajlamából nőtt ki, mert

A *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*-ban (GA 59) Heidegger felvázolja azokat a fenomenológiai kutatásait megelőző filozófiai és teológiai gondolati összefüggéseket, kérdésvetéseket és vitákat, amelyek őt is ösztönözték, provokálták. A történeti tudat kidolgozásával a platóni ideatan által felvetett abszolútum kérdéssé vált. A kortárs filozófia az abszolút érvényesség *a priori* problémáját vitatta, a relatív és az abszolút közti viszonyt, a történelem problémáját (időbeliség és időfelettség), a kultúrproblémát (abszolút értékérvényesség és relatív értékialakulás) és az abszolút lehetséges megismerésének problémáját. A modern protestáns teológia paradigmanyújtó abban a tekintetben, hogy problematizálja a kereszténység abszolút voltát, az ősgyülekezeti hit abszolút igényének érvényességét, Jézus személyének abszolút jelentését. Ez a probléma a keresztény hittan, tanítás és dogmatika számára a történeti tudat kialakulásával éppen a vallástörténeti és összehasonlító valláskutatások nyomán egy új stádiumba lépett. Ehhez szorosan kapcsolódik a keresztény teológia értelmére, struktúrájára és módszereire irányuló kérdés a XIX. században. Persze a kereszténység értékfölnyét próbálták biztosítani a többi világvallással szemben. De figyelni kell arra, hogy maga az őskereszténység nem bírhatott vallástörténettel, hitmeggyőződésért „extra Christum nulla salus”-ból nyerte, nem vallástörténeti összehasonlításokból, hisz akkor még a kereszténységnek nem is volt története. Heidegger megemlíti, hogy az ő korában logikai-etikai-esztétikai sőt még vallásos aprioriról is beszéltek. Felhívja a figyelmet arra is, hogy amennyiben elzárjuk a történeti aspektust, az eleven életet, akkor szükségszerűen feszültség keletkezik az apriori érvényesség, valamint a történeti relativitás között. A kérdés tehát ezen ellentét legyőzése, a feszültség feloldása. Ugyanaz a régi platonikus probléma áll fenn tehát, csak a történeti élet fenoménjével bonyolódott, felerosódott.²¹⁸

úgy látja, hogy az életnek az ideák felé való vonzódása azzal a céllal történik, hogy magát tudományosan biztosítsa a történelem ellen (Platón), a történelemmel (Spengler), vagy a történelemből (Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband).

Heidegger a jelenvalóletet vissza akarja téríteni önmagához, hogy az a saját léttapasztalatából értse meg önmagát. Eredeti gondjában, nyugtalanságában, aggodásában. Ez a történeti problematikájának fordított megközelítése. A történetinek tehát a következő értelme rajzolódik ki: aggodó törődés (*Bekümmernng*), ami a *Lét és időbeli Sorge* (gond) fogalomnak az előképe. Ez az aggodás, szorongás (szorongattatás, veszélyeztettség), törődés nem ragadható meg kognitív attitűdben, vagy történeti tudományban. Az aggodás kivetítésétől vissza kell térni a Daseinhoz magához, megérteni azt saját léttapasztalatában, eredeti törődésében.

Heidegger tehát a történeti fogalmában előtérbe hozza a törődés (gond), nyugtalanság, mozgatottság dimenzióját. Saját gondunkban, törődésünkben, életvitelünkben kell beteljesítenünk a páli buzdításokat. Ezt jelenti végbemenésszerű megértésük.

²¹⁸ GA 59. 20–29.

Ez foglalkoztatta többek között Troeltsch teológust is, mivel a teológia hagyományos dogmatikus alapja megkérdőjeleződött, megingott. Ezért akoriban a történeti kutatástól nem csupán egy kritikai szerepet vártak el, hanem felépítő szerepet is: egy új fundamentumot.

Troeltsch etikai tájékozódást keres, melyre szüksége van a történeti megértésnek, amikor a praxis-struktúrát elemzi, mivel ez utóbbi konstitutívan bevonódik a történeti élet fejlődésébe. A teoretikai megalapozás célja és a praktikus érdek összekapcsolódik a történeti megismerésben. Nem a történelmi valóság tántoríthatatlan visszaállításáról kell beszélni ezentúl, hanem lehetővé válik a múlt aktualizálása, melyet átitat praktikus felértékelődésének perspektívája. A történeti valóság megértésében Troeltsch Rickerthez fordul, aki számára a történeti megismerés egyfelől logikailag strukturáltként jelenik meg, másfelől logikai kategóriaként, amely létrehozza egy történeti tárgy identitását és egy átfogó értelemösszefüggésben kontextualizálja azt. A történelmi tárgy *principium individuationis*a ezzel egyszerre igazodik egy logikai és egy axiológiai vezérfonalhoz. A történeti valóság idői meghatározottsága, egyedisége, egyszerűsége nem ütközik össze egy logikai fogalmisággal, mivel ez (másként, mint a természettudományok determinisztikus törvényszerűsége) egy axiológikus értelemkulcsot léptet közbe és a történelmi fenoméneket individualizáló eljárással elemzi. Troeltsch néhány ponton változtat Rickert felfogásán: kevésbé absztraktnan fogja fel a történeti valóságban megtestesült értékeket. Ezeket Troeltsch visszavezeti a történelem teleológikus mozgására úgy, hogy a történeti folyamatnak visszaadja azt a mozgatottságot, mely ontológiai síkon megelőzi a megismerő szubjektum ítéletvégbemenését.²¹⁹

Troeltsch első körben nem akart a történeti megismerés és ítéletképződés folyamatába benyomulni, hanem inkább egy axiológiailag definiált múlt és jelen interakciójára összpontosított. Axiológiai szempontból az egyediségben vett történeti valóság és az ebben bennelakó érték apriori dimenziója közti viszony problémája bonyolult. (Megszületik pótlólagosan egy újabb probléma: a „tényszerű történeti érték” és egy végső, ezzel szemben álló kritikai és abszolút érték közti viszony problémája.) Az axiológiai szövevény mindkét pólusa: az abszolút és a tényleges ebben a hermeneutikai körmoz-

²¹⁹ 1919-ben a *Historische Zeitschrift*-ben jelenik meg Troeltsch tanulmánya: *Über den Begriff einer Historischen Dialektik: I-II. Windelband-Rickert und Hegel*, amelyben fenntartásokat fogalmaz meg Rickert gondolataival szemben. Heidegger is utal erre az írásra az GA 60 26. oldalán. Troeltsch kritikai észrevételei talán három lényegi pontra vezethetők vissza: a) elégedetlen azzal a kiélezett formaizmussal, mely a történelemhez való teoretikus viszonyulás Rickert-i módszerét jellemzi. Ebből az ideografikus módszerből Troeltsch szerint hiányzik a természet és a történelem közötti ontológiai különbségtévis. Megjegyezhető, hogy itt Troeltsch gondolatai összhangban vannak a Dilthey-éival; b) a történelemben kirajzolódó értékrendszer feltárása a történelem ítéletének függvényében megy végbe; c) hiányzik a bármely történeti egységben (korszak, irányzat) benne lakó teleológia elismerése.

gásban egymásra vonatkoztatott az aktuális praxis-alakítás mellett való döntésben. Véges jellege miatt a praktikus megértés a múltban realizált praxisformákra és ezek paradigmatis értékeinek megismerésére utalt, melyek a történetileg meghatározott életmód súlypontjainak számítanak. Ezek az elmúlt etikai konkretizálások a praxis újraalakítása számára vázolnak fel lehetőségeket. Ezek az egymás melletti etikai modellek egy hierarchikusan artikulált rendszerben struktúrálnak a jelen idő döntései által, melyekkel egy kritika is együttjár. Abból a követelésből, hogy a történeti értékeket egy értelmesen struktúrált rendszerbe soroljuk, egy végső értékre való szükségszerű vonatkozás származik, mely kritikai módon kell, hogy hasson a faktikus érték-rangsorolásra. Ez a végső érték azonban csak a hagyományozott praktikus lehetőségekre való utalás nyomán ábrázolható. Az abszolút érték végérvényes szemben a tényleges praktikus opciók egyformán érvényes, közömbös jellegével. Troeltsch az ítélet végbemenését figyelmesen vizsgálta, mely által a múlt a jelenben és jövőben tovább alakulhat. A döntés egy olyan tett, mely a maga során egy bizonyos értékrendszer alapját képezi. Jellemezhető egy tovább nem megalapozható alapértékkel: azt Troeltsch a döntés „etikai értéknek” nevezi.

Heidegger a vallásfenomenológiai előadásban is, a GA 59-ben is összhangban látja Troeltsch és Rickert gondolkodását, bár megjegyzi, hogy Troeltsch a döntés konstitutív vonatkozását visszanyeri a praxis dimenziójának, mely Rickert teoretikus irányultságából kiszorult. Mégis, Troeltsch átértelmezésében is (az ítéletaktus, mint konstitutív történeti cselekedet), egy ítélő szubjektum gondolkodásmozgása válik elismertté, mely a történelem után kutat, ahelyett, hogy ő maga „első személyben történelem lenne”. Hasonló módon tárja fel Troeltsch az időbeliséget is, mely benne található a praktikus tájékozódásban, azonban teológiai mozgásának megnyitását egy ítélő aktus függvényévé teszi.

A történetiség és praxis összefonódását Troeltsch nem viszi véghez teljesen egészen az egzisztencia időbeliségében való gyökerezettségükig, hanem a világtörténelem síkjára szorítja ki, melynek megközelítését egy tudományos történeti módszer biztosítja. Heidegger kritikája szerint Troeltsch a történelemhez való viszonyulást elsősorban nem történeti végbemenésében szemléli, hanem egy reflektáló tekintet alapján „történetiként” jellemzi. A „történeti” kategóriája egy kognitív ítélőaktussal jár együtt Troeltschnél, amely mellékesen praktikus konnotációkkal bír. A saját szituált-léttől való teoretikus távolság nem csupán a történeti ítéletet jellemzi, hanem etikai értelmezését is. Troeltsch ráadásul ontologizálja a végső érték regulatív funkcióját, és nem úgy gondolja el, mint a praktikus gondolkodásban benne lakó mozzanatot. Heidegger nézetében Troeltsch gondolkodását a praxis értelem-szerűségének hiányos elismerésével jellemezhetjük, mely visszavezethető egy

teoretikusan felfogott ítéelőaktus alá való besorolásra. A faktikus élet önvo-
natkoztatottsága – Heidegger nézetében – tartalmazza azt az értelemirányt,
amely az élethez konstitutívan hozzátartozik és csak mesterségesen vetíthető
ki egy értékrendszer koordinátaiba. A GA 60 16. oldalán írja: „De az érték
már egy teoretizálás produktuma, és mint minden teoretizálásnak el kell tűn-
nie a filozófiából. Troeltsch szerint az etikai vezérmódelld kidolgozása a törté-
ténelemhez való olyan közeledés eredménye, amit végső soron egy megismerő
szubjektum visz keresztül. A történeti megismerés *a priori* tartománya
megmutatja, hogy a történelem valami olyan, melynek megértése specifikus
kognitív közvetítőt igényel.

„Annak szükségessége, hogy minden valóságot egy végső értékre vonat-
koztassunk, inkább az ismeretelméleti szubjektumból indul ki, és az „általá-
ban vett tudat” lényegében rejlik.”²²⁰ Éppen e miatt az előfeltevés miatt
Troeltsch történelemfelfogása elfogadhatatlan Heidegger számára. Heidegger
és Troeltsch gondolkodása nemcsak történelemfelfogásuk miatt különbözik,
hanem radikálisan különbözik a felfogás alapjánál található praxis vagy életvitel
értelmezése kapcsán. Heidegger nézetében az életpraxis értelme nem egy
axiológiai azonosításból ered. Értelmének megfelel az intencionális össze-
függés időbelisége, és az élettapasztalat mozgatóttségát mint kifejezés-
végbemenést szemléli. Az értelem végbemenésének időbeli struktúrájából nő
ki, úgy, hogy nem számíthat kritériumnak egy praxis axiológiai alakulásában.
Az értelem tehát az időbeliséggel adódik, ezen túl nincs is értelem-adási lehe-
tőség. Ellenben Troeltsch az érték fogalmat a történeti valóság mozgásáról
való reflexióból meríti, amely az ítéelő szubjektum helyzetéből következik be.
Csakhogy ezzel a történeti értelem feltárása rászorol a faktikus felfüggeszté-
sének mozzanatára, ami a múlt axiológiai átláthatóságát garantálja. Ebből a
szempontból egy fenomén történeti jelentése genealógiájának megértéséből
ered, vagy egybeesik a visszatekintéssel, mely lehetővé teszi sokféle rétegének
megértését.

Szót kell ejtenünk az „abszolút” ellentétes felfogásáról/interpretációjáról
is a két szerző esetében.

Troeltsch szerint az abszolút egy értéket jelöl, mely egyfelől kritikailag hat
ki történeti megtestesüléseire, másfelől todalékszerűen tűnik elő a történe-
lemben. Éppen a konkretizálás e dialektikáján és mindenkori megszüntetve-
megőrzésén alapul a kereszténység abszolútumáról való felfogás, amely egy-
felől egy átváltozó történeti szubjektumot, másfelől egy axiológiai instanciát
mutat fel. Ez a vallások történeti sorrendjét értelemadásával teljesíti ki, és
egyúttal önmagán túlra mutat. A kereszténység átfogja az öt megelőző vallás-

²²⁰ Troeltsch: *Zur religiösen Lage...* 707.

formák axiológiai pizícióit, úgy hogy igazságértékében ezeket elismeri és megszüntetve-megőrzi.

Heidegger szerint ellentmondásos az abszolút témáját a történetivel aszociálni, mivel ez utóbbi az egzisztencia időbeliségére és végességére vonatkozik: ebben a keretben az értelem axiológiai fokozása úgy hat, mint az értelemre irányuló bármilyen kérdés meghamisítása. Ha az értelem csak olyan tapasztalási irányokban adódik, amelyekben a tapasztalás értelmes mozgatottsága artikulálódik (tartalmi-, vonatkozás- és végbemenésértelem), akkor az abszolúthoz való visszatérés minden értelemkérdés misztifikációját jelenti, a faktikus élet összefüggéséből való kiszakítást. Ezzel az értelmeköveteléssel egy történelmen kívüli instanciára projektálódik, amely normatívként hat az egzisztáló megítélésében. A történelem egy axiológiai szegmentálása nem felel meg kellőképpen a történeti végbemenés mozgatottságának. Éppen a mozgatottság (*Bevegtheit*) fogalma által fejezi ki Heidegger az időbeliség és praxis (vagy élettapasztalat) kölcsönös önimplikációját, és leleplezi le egyúttal minden olyan értelemkérdés értelmetlenségét, mely az abszolút hamis perspektívájába belevetett és túlmegy a történelmen.

Anélkül hogy a Heidegger és Troeltsch közötti különbséget lecsökkentenénk, szükséges kiemelni a történelem tematizálásában azokat a Troeltsch-i elemeket, melyek prefigurálják Heidegger fenomenológiai vázlatát. Heidegger kritikáján túl, sokhelyütt összhangot is találunk kettőjük történelemértelmezésében. Ilyen pl. a kereszténység lényeg-definíciójának módszertani vázolata. E téma tárgyalásában Troeltsch fogalmi kulcsot nyújt ahhoz, hogy a történelmi fenomének struktúráját feltárja, és egyúttal számításba vegye a történelmi tapasztalat perspektivikus kötöttségét, mely tapasztalat a maga módján mindig első személyben autentikus. Ehhez a kérdésselvetéshez Heidegger egy sajátos megoldást nyújt, amennyiben ő a faktikus élettapasztalat értelemteljes struktúráját az őskereszténység példáján elemzi: a fenomenológiai fogalmak olyanok, hogy jelentősen megjelenítik azt, amiben az önmaga intencionalitásához fordulnak, illetve nyitottak maradnak az értelemadás számára, mint ahogy a páli kommunikációban is. Ezzel ők a megértés-végbemenéssel szemben a nyitottságot bevonják a fogalom struktúrájába anélkül, hogy le kelljen mondani az élettapasztalat lényege és annak történetisége közötti struktúrált szövevényről. A történeti fogalom konstitutív sokértelműségének témáját Heidegger először a kereszténység lényegéről szóló Troeltsch-értelmezésében gondolja végig. A kereszténység lényege Troeltsch-nél egybeesik megvallásának tevékenységével, és ezzel benyomul a végbemenő tapasztalat területére. E tevékenység annyiban történeti, amennyiben az egzisztencia történetiségében gyökerezik, és erről tanúságot tesz: a történeti sokértelműsége, ami itt előtűnik, anticipálja a tapasztalat végbeme-

nését (*Vollzug*), amely Heidegger fenomenológiájában a történeti értelmi magját teszi ki.

1.5.2. Az idői struktúrához való átmenet

A következőkben szemügyre vesszük a Heidegger által javasolt átmenet/ugrást. Az őskeresztény élettapasztalattól az alapjánál található idői struktúrához való átmenetről van szó. Heidegger megpróbálta a hittapasztalatban található előfeltevéseket formalizálni, és ezeket egy másik, fenomenológiai előfeltevessel cseréli ki: a keresztény élettapasztalat helyére tolta a tapasztalatstruktúra fakticitását és annak idői tagoltságát.²²¹ Egy *intencionális interferencia* lép fel Heidegger fenomenológiája és a páli levelek kommunikációformája között. Ez a közös kommunikációs alap (az alkalmazott kifejezésstratégia és hasonló módszer) jelenti a fenomenológiai „benyomulás” feltételét.

Egy első hasonlóság a fenomenológia és a páli igehirdetés között abban áll, hogy mindkettőnek sajátos viszonyulása van a *logosz*hoz. Az igehirdetést egyfelől az Isten okoz(hat)ta – az üzenet kibocsátott *logosz* –, másfelől olyan *fenomén*ként tekinthető, amelyben az eredendő isteni *logosz* nyilvánul meg. Ez utóbbi értelemben a *Verkündigung* fenomenológiai kontextusként tekintendő, mivel az a fenomén, amelyben van éppen a *logosz*, mely kifejezés-összefüggését alkotja. Az igehirdetés felmutatja az elválaszthatatlan kölcsönviszonyt a *fenomén* és *logosz* között, vagy Heidegger szavaival élve, a fenomén kifejezés-struktúráját. Az így interpretált igehirdetésben megállapítható a szituáció és megvilágításának összetartozása, ami Heidegger első fenomenológiájának tematikai magját képezi. A fenomenológiát mint megvilágítást (*Erhellung*) kell értenünk, következésképpen, mint saját eredendő szituációjának, az életnek „logosz-szerű” (logikai) folytatását. Azzal a funkcióval bír, hogy címzettjét beállítsa alapszituációjába, az élet megvilágított összefüggésébe, úgy ahogy a páli igehirdetés arra irányul, hogy címzettjét a hit szituációjához kösse. A fenomenológia úgy utal az életre, mint bármely megértés eredendő összefüggésére. Így az élet nagy összefüggését nyitja meg és utal a tudás és szituáció elválaszthatatlan bonyodalmára, az önmegnyilatkozásra. Ebből a gondolat-vonalból következik, hogy Heidegger előfeltevése a páli igehirdetés egzegézisében éppen a tudás és szituáció együtt-tapasztalása. Ez ugyanis további alapozást nem igényel Pálnál és Heideggernél. A tapasztalat fakticitásában bennefoglalt előfeltevés mindenkor a megvilágítási szint szerint mélyíthető el: ezáltal jutunk el a nem-reflektált élettapasztalattól az alapjá-

²²¹ „Der Sinn der Faktizität (...) bestimmt sich als Zeitlichkeit.” (A fakticitás értelme időbeliségként határozódik meg.) – GA 60. 119.

nál található idői struktúrákhoz, melyek a tudás és tapasztalás szövevényének lehetőségfeltételét képezik. Hogy ezt az előfeltevést tematizálja, Heidegger a *formális jelzés* módszeréhez folyamodik. Az előfeltevés hasonló elfogadása és tematizálása a páli ígéhirdetésben is megjelenik, amennyiben a megszólító logosz hatása és egy bizonyos életösszefüggésben való lecsapódása mindenestre előfeltételleztettek. Ebben az esetben sem alkalmazza Pál a bizonyítás eljárását, hanem – ahogy Heidegger maga hangsúlyozza – egy életsituáció valóságosságára vonatkoztat, amelyben beszélgetőpartnere is részt vett.

Heidegger kiemeli, hogy Pál a thesszalonikaiakat két meghatározottságukban tapasztalja:

- 1) tapasztalja alakulás folytán előállt létüket (*geneténai*);
- 2) tapasztalja, hogy erről egy tudással bírnak (*oídate*).

Heidegger úgy látja, hogy valamivé-vált-létük (kereszténnyé-vált-létük) egyben Pálnak is egy valamivé-vált-léte. Együttal Pált is érinti alakulás folytán előállt létük. Mivel a páli közlés egy közösségi megértés keretében mozog, ezért használhat Pál könnyedén célzásokat és utalásokat, melyek nem azt szolgálják, hogy a beszélgetőpartnernek pusztán fogalmakat közvetítsenek, hanem ösztönözniük kell a hallgatót arra, hogy a hozzájuk intézett fogalmakat saját tapasztalatukkal tovább és mélyebben betöltsék. Ebből következik, hogy a hirdetett „micsoda” (*Was*) – pl. az 1Thessz. megfogalmazásában: „Krisztus meghalt és feltámadt” – olyan visszavonatkozó eljárásként szolgál, melynek valakit ösztönöznie kell a részvevő értelemre irányuló megértés-folyamatra. Az értelem a jelzésben tételszerűen megosztott. Az egyes egyén akkor részesedik igazán a tartalomban, ha a hit által megismételi a haláltól az életre vezető utat. Ezek a páli nyelvben fellépő fogalmak olyanok, hogy az egyén tapasztalatának történeti dimenzióját szólítják meg és vonják be. Ebben az értelemben a történeti a páli hirdetésben elsődlegesen formálisan jelzettként van jelen, azaz mint olyan, mely indirekten meghatározott kifejezőmód által jelzett.²²²

Az *Anzeige* (jelzés) alapjellege abban áll, hogy a „tartalmat” úgy tematizálja, hogy visszavezeti ismét a végbemenés tartományába, ami által napvilágra kerül a tapasztalat történetisége. Ebből a nézőpontból a közlés által ösztönzött végbemenés nem csupán tartalmaként tűnik fel, hanem bármely megértési mód előfeltevését ábrázolja, melyet a közlés fel szeretne kelteni. Ha egy ilyen megértés lehetősége (a végbemenéstörténeti megértése) nem lenne a közlés hatékony előfeltevése, akkor kommunikatív intenciója tévedésbe esne. Ezen interpretáció szerint az *Anzeige* egy módszertani stratégiának bizonyul, mely különválik egy tisztán formális (fenomenológiai) verzióra és egy „alkalmazott” verzióra. A Heidegger által választott út a

²²² Heidegger: GA 60. 94–95.

keresztény előfeltevések bizonyos fokú hozzákapcsolása a fenomenológiai előfeltevésekhez. A páli hirdetés egyfelől párhuzamosan mozog a fenomenológiai közléssel Heidegger felfogásában és egyik sem redukálható a másikra: „A formális jelzés lemond a végső megértésről, mely csupán az eredendő vallásos megélésben adódhat.”²²³ Másfelől azonban a fenomenológiai értelemirány mélyebbre hat Heidegger szerint, mint a keresztény. Ebben az értelemben a fenomenológia rendelkezik a jelző fogalmak eredendő jelentésével. Az eredet mélyebb feltárása végül azt okozza, hogy a fenomenológia egy másik értelmet szolgáltat magából. A fogalomnak e jelentése megértés-végbemenésének egy másik módját is implikálja.

A fentiekkel kapcsolatosan néhány megjegyzést tehetünk:

1) Heidegger fenomenológiája kimondatlanul előfeltételez egy bizonyos kereszténységfelfogást, melyet Zaccagnini „Christentum der Endlichkeit”-ként ír le, mivel ez egyedül az élettapszalat földi dimenziójára irányul és nem egy transzcendens túlvilági dimenzióra. Heidegger éleslátással ragadja meg az eszkatológiai perspektíva páli lefordítását a hívő világi egzisztenciája számára. Ez az egzisztencia az evangéliumi üzenet „már”-ja, és beteljesedésének „még-nem”-je között lakik.

A heideggeri egzisztist egy *jelenbeli eszkatológia* dominálja. Pl. az *elpisx* (remény) fogalom interpretációjakor, melyet Pál az 1Thessz. levélben bont ki. Ez arra szolgál, hogy a hívő egzisztenciáját eszkatologizálja és praxisát helyes fénybe helyezze. A heideggeri értelmezés mégsem tematizálja tudatosan Isten üdvös hatását, amit remélnie szabad a hívőnek tekintettel mindennek előtt a halálra mint végességének határtapasztalatára.²²⁴ A hívő nem csupán saját élettapszalatának végességében és az ehhez kapcsolódó praxissal való kikerülhetetlen összeütközésében reménykedik, hanem ezeken túl is.

2) Második észrevételünk a fenomenológia és a páli hirdetés viszonyát módszertani szempontból érinti. A kérdés az, hogy a módszertani közelség, amelyre a heideggeri interpretáció támaszkodik, alapjában nem laposítja-e el a páli tételek sajátosságát? Az *Anzeige* (formalizálás) módszere, ahogyan már kimutattuk, szándékos határozatlansággal bír, amely nyitva hagyja egy végső és végérvényes fogalommegértés lehetőségét (lásd a végbemenés területét)²²⁵. A vallási közlés fogalmainál, melyek sajátosságuknál fogva objektíválhatatlan

²²³ GA 60. 67.

²²⁴ Megjegyezzük, hogy a levél vezérmotívuma éppen a közösség halál-tapasztalatában áll: néhányan meghalnak a közösség tagjai közül, mielőtt a várt eszkatologikus betörés megtörténne. Az apostol ezért utal Krisztus halálára és feltámadására, hogy megmutassa, mihez kapcsolhatók reményeink, és válaszoljon ezzel a „Mi lesz az elhunytakkal?” kérdésre.

²²⁵ Fehér M. István hívta fel a figyelmet arra, hogy itt a filozófia szándékos „szerénységéről”, „visszahúzódsáról” van szó. (A filozófia felerősíti a döntést, de hátravonul abban, hogy mire határozom el magam.)

fogalmak, beszélhetünk az indirekt jelzés módján való kommunikációról. Ám ezeket nem egy specifikus tartalomtól elválasztva érthetjük meg. Ennyiben ez a kommunikáció nem esik egybe a fenomenológiai interpretáció által felmutatottal. Heidegger túl kíván menni az őskeresztény tapasztalaton a faktikus élettapasztalathoz mint olyanhoz, és ebben végső soron megmutatkozik az eredendőség/eredet (*Ursprünglichkeit*) kétértelmű felfogása: ez egyfelől csak a hit önmegértése számára hozzáférhető, másfelől a fenomenológiai elemzés formális sémájában ragadható meg.²²⁶ Heidegger úgy látja: „a teológiai módszer kiesik a mi vizsgálódásunk keretei közül”, de tudja, hogy „csak a fenomenológiai megértéssel nyílik meg egy új út a teológia számára.”²²⁷

Az eredet fogalmában több jelentést állapíthatunk meg: a fenomenológiai eredet (*Ursprünglichkeit*) a tapasztalat központi struktúrájának feltárását jelenti szemben a páli írások eredet-fogalmával, amelyek valamilyen teológiai elmélyüléshez vezetnek. Különbözik az *intentum* (keresztény tapasztalat vagy fenomenológiai közlés) és a módszer (formális jelzés vagy *paraklézisz*/intés) is. Példaértékű ebben az előadásban a megfogalmazott fenomenológia-definíció: „visszatérés az eredeti-történetibe” (*Rückgang ins Ursprüngliche-Historische*).²²⁸ Ha a fenomenológia elsősorban módszerként felfogott, akkor ebben a definícióban arra találunk módszertani utalást, hogy a fenomenológia meg szeretne nyitni egy megértési eljárást. Az eredeti-történetibe való visszatérés az, amit a filozófia maga szeretne annak javasolni, aki elhatározta magát a megértésre és együtt-véghezvitelre. Az „eredeti-történeti” egyidőben azt az előfeltevést mutatja fel, amibe egy ilyen megértés beléphet: az élettapasztalat és megvilágítása történeti dimenziójának eredendőségét. Ez a megértés analóg és párhuzamos azzal, amely a páli igehirdetés által motivált. Ez maga is egy meghatározott megértést feltételez: a kinyilatkoztatás-jellegben való hitet, ahhoz, hogy ezt expliciten tematizálhassa. Ami a fenomenológia területét mégis világosan megkülönbözteti a páltól, az az átmenet, amely a megértésmódnak egy nem tematizált módszertani előfeltevésként való felfogásától a tapasztalat alapstruktúráját jelző interpretációig nyúlik. Egy bizonyos megértési mód előfeltevézése Heidegger terminusa szerint „ontológiai előfeltevéssé” válik. Itt Heidegger egy olyan elemet vezet be, mely a páli felhívásból hiányzik: a kommunikáció lehetőségétől (hogy egy végbemenés-

²²⁶ Pl. abban a kijelentésben, mely szerint a fenomenológiai megértésnek hajlama van arra, hogy „a tárgyat eredetében megértse” (GA 60. 76) ambivalenciát fedezhetünk fel. Itt látensen eldöntetlen marad, hogy a kérdéses tárgy a fenomenológiai elemzés utolsó objektuma-e, azaz az élet és annak alapstruktúrája, vagy ennek hermeneutikai „helytartója”-ról van szó, azaz a páli kifejezés által megszűrt őskeresztény élettapasztalatról. E két irány nem helyezhető egyszerűen egymás mellé: egyfelől ott a teológia, másfelől a fenomenológiai kidolgozás.

²²⁷ GA 60. 67.

²²⁸ GA 60. 90.

történeti megértést javasoljon) áttér e lehetőségnek idői struktúraként való ontológiai lecsapódásához, a történetihez. E lépés által a fenomenológia-definíció (visszatérés az eredendő-történetibe) kiegészül egy további értelemmel: nem csupán a közlés egy „módja”, mely a megértés végbemenés-jellegére utal, hanem a „történeti” időbeli struktúráinak felderítése mint olyan struktúráké, melyek a tapasztalatban magában benne laknak.²²⁹

Heidegger a fenomenológiát radikalizálja a hermeneutika, a teológia és az ontológia segítségével, és ugyanez elmondható egyenként a felsorolt diszciplínák mindenikéről.

3) A fenomenológiai kutatás összefüggésében a kereszténység arhetipikus eredetének problémája átváltozik a keresztény élethez mint az eredendő dimenzióhoz való hozzáférési lehetőség problémájává. Itt az eredendő dimenzió az önmagát megértő élettapasztalaté, és annak időbeli struktúrájé. Heidegger perspektívája az evangéliumi kommunikáció formális, illetve módszer-tani aspektusát emeli ki. Az eredeti kereszténység radikális heideggeri interpretációja előfeltételezi a protestáns, liberális teológia hermeneutikai irányát a páli dokumentumok értelmezésével kapcsolatosan. Heidegger osztja a dogmatizált kereszténységgel szembeni kritikai tételeket, és ő is megpróbálja a keresztény üzenet eredendőségét visszanyerni a praxis rehabilitációjának. Ennek megfelelően a prioritás az ige hirdetés áthelyezése az élettapasztalatba, és ezt az a próbálkozás kíséri, hogy leépítse a teoretizáló, a görög spekulációval való érintkezésből származó kereszténység-állványzatot. Ehhez kapcsolva pedig megpróbál egy eredendő tapasztalatot feltárni. Heidegger egy új interpretációval szolgál: a faktikus élettapasztalattal. Így a kereszténység eredeti formáinak a keresése az élettapasztalat strukturális eredendőségének megvilágítását célozza. Ezzel kapcsolatosan az őskereszténység eszkatologikus alakja különböző nézőpontokból kerül tárgyalásra. Míg a liberális teológia az őskereszténységet besorolja egy meghatározott történeti korszak koordinátáiba, Heidegger számára előnyben részesített fenoménné válik, ahhoz hogy a faktikus élet időbeliségének hordozó struktúráit megvilágítsa. Feltárul tehát az átmenet az eredet mint történeti kategória értelmétől az időbelien strukturált élettapasztalat „lényegi” magjaként felfogott eredet értelméhez.

²²⁹ „Unser Weg geht von faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet.” – GA 60. 65.

1.5.3. A faktikus ambivalenciája

1.5.3.1 A faktikus élettapasztalat fenomenológiája

Az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* előadás-sorozatot mozgató kérdés: hogyan lehet a vallás a fenomenológia „tárgya”? A választ megelőlegezve, látni fogjuk, hogy Heidegger a vallást nem a filozófiához képest vett külsődleges történeti tárgyként vizsgálja (mint ahogy ezt pl. Ernst Troeltsch vallásfilozófus teszi), hanem eleven fenoménként, mely utunkba kerül, mellyel találkozunk. Megjegyezzük, hogy amikor ebben az előadássorozatban Heidegger vallásról beszél, voltaképpen a vallásos élet fenomenológiájáról beszél; itt nem a vallásos tudatra, hanem a vallásos *életre*, élettapasztalatra kell gondolnunk. A vallásos élet pedig magába tömöríti az élet jellemzőit. Heideggert az foglalkoztatja, hogyan válik valaki hívővé és hogyan marad az, ismételten hívővé válva. Meglátása szerint a hívő élethez (a megváltozott élethez) szükségszerűen hozzátartozik az élet fenomenológiai-hermeneutikai leírása (a megváltozott életről való „tudás”), hermeneutikai fogalmak kialakítása. Az interpretáció véghezvitele – lásd pl. a páli levelek interpretációját – nem valami utólagosan hozzáadott függelék egy teoretikusan-semlegesén megragadható tényleíráshoz, hanem benne van a tényleírásban, a tapasztalásban.

Az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* előadásciklus egyik kulcsfogalma a „faktikus élettapasztalat” (*faktische Lebenserfahrung*) terminus. E fogalom esetében hiányzik az előzetes definíció. Azért, hogy felfoghassuk, szükséges egy fenomenológiai út, vagy pontosabban fenomenológiai utakra van szükség. Ebben az összefüggésben Heidegger a vallásfenomenológia útját javasolja. Szemantikai meghatározatlansága kezdettől fogva irányítja a fogalom tematizálását és létrehoz egy olyan nyitott teret, amelybe az olvasó hermeneutikai elsajátító folyamata kell, hogy bekapcsolódjon. A faktikus élet azt a fogalmi különlegességet mutatja, hogy visszavonatkoztat a tapasztaló-referensre.²³⁰ Éppen mert e fogalom a Dasein gyökerezettségéből származó elérhetetlen szemantikai alapra utal, ezért definíciója elválaszthatatlanul az indítványozott öninterpretációs olvasói folyamathoz kötődik. A szövegek és a bennük tartalmazott fogalmak interpretációja egy további hermeneutikai síkra utalnak, az önértelmezés végbemenése síkjára. Heidegger szövege kifejezetten ösztönzi ezt, ahogyan a páli is, mélyebb értelemben azonban ez az életnek magának egy alapvető vonása. A fő ok, amiért a faktikus élet megvonja magát egy kizárólagos definíciótól, abból a tapasztalati referensből származik – az életből –, amely egyrészt állandóan értelmezi önmagát, más-

²³⁰ „Der Begriff der Faktizität: je unser eigenes Dasein.” – GA 63. 29.

részt meg is vonja önmagát a fogalmi megragadás követelményétől, azaz minden lerögzítésnek ellenáll. A fenomenológia hermeneutikai kutatása állandóan szembesül e paradoxonnal.²³¹ Az ember az életről csak a definíciós alapok revíziójának feltevése mellett beszélhet, és éppen ez az alap, amely az élet és annak fogalma, valamint e fogalom és az ő konkrét tapasztalati referense közötti viszonyra utal vissza. Az élet szemantikai területére vonatkozóan három megállapítást tehetünk:

- a) definíciós alapjainak legyőzhetetlen nyitott jellege van;
- b) a fogalom visszavonatkozató szereppel bír a tapasztalati referensével, az egyes számú, első személyű étellel szemben;
- c) a fogalom jelentése és az értelmező öninterpretációja között kölcsönös kapcsolat van.

Ha a faktikus élettapasztalat absztraháló definíciós fogalom által nem is fejezhető ki, Heidegger értelmezései mégis az életstruktúrák együttesébe való artikulált bevezetést nyújtanak. A tapasztalat (*Erfahrung*) azzal a terminológiai szereppel bír, hogy az élet strukturáltságára utaljon. A faktikus élettapasztalat kifejezésre eső választása valamely rövidebb megfogalmazással szemben (pl. a faktikus élet) azon alapul, hogy az élet strukturáltságát próbálja terminologikusan jelezni.

Az élettapasztalat több, mint pusztán tudomásul vett, veendő tapasztalat: az ember teljes aktív és passzív világhoz való viszonyát jelenti. Ha mi a faktikus élettapasztalatot csak a tapasztalt tartalom irányából vesszük szemügyre, akkor azt, amit tapasztalunk a megélt világként, nem pedig objektumként írhatjuk le. A világ az, amiben élni tudunk; egy „objektumban” nem élhet az ember. A világ formálisan artikulálható mint *Umwelt*, milieu, környezet, mint ami velünk találkozik, ahová nemcsak materiális dolgok, hanem ideális tárgyak, tudományok, művészet stb. tartoznak. Ebben a környezetben található a *Mitwelt*, azaz más emberek meghatározott faktikus jellemzőikben: mint egyetemisták, docensek, rokonok, felettes, stb. Végül itt áll a *Selbstwelt*, az én-magam: a faktikus élettapasztalatban. Csak a módra kérdezhetünk rá, bármely világ tapasztalatának jellemző milyenjére. Azt jelenti, hogy a faktikus élettapasztalat (*Bezugs-sinn*) vonatkozásértelmére kérdezhetünk.²³²

A faktikus élettapasztalatnak ez az első megközelítése már bevezet bennünket az élet komplex struktúrájába, mely a sokféleképpen egymással összekapcsolódó síkokra való felosztást hozza magával: a) a tapasztalat tranzitív formájának elválasztása attól, aki/amit tapasztal; b) a világ körszerű felosztása, amire már utaltunk (*Umwelt* – környező világ, *Mitwelt* – együttes világ, *Selbstwelt* – saját világ), amelyben a bizonytalan és egymásra rakódó

²³¹ Es is die Urparadoxon des Leben an und für sich. – Vö. GA 58. 29.

²³² GA 60. 11–12.

tapasztalati-értelmi határok rajzolódnak ki; c) és végül egy értelemkoordináta, mely a tapasztalatot magát alakítja: *Gehalts* (tartalmi), *Bezugs* (vontatkozásbeli), és *Vorzugsimm* (végbemenésszerű) értelem. Lássuk a tapasztalás (*Erfahren*) és a tapasztaló (*Erfahrenen*) közti szakadékot. Mindkét aspektust megtaláljuk az élettapasztalat terminus tartalmában. Ezt a két aspektust tovább pontosítja a három irányú beosztás:

- a tapasztalat aktív módja *Vollzug*-hoz vezet;
- a tartalma a *Gehalt*-hoz vezet;
- a kölcsönös vonatkozás a *Bezug*.

E mozzanatok dinamikus összetartozása szolgálja az alapot az élet értelemteli mozgathatóságának („sinnvolle Bewegtheit des Lebens”), mely Heidegger első előadásainak alaptémája. Az élettapasztalat (kétértelműségében: az élet tapasztal, az életet tapasztalja) egy olyan dimenzió tehát, mely magába öleli a dolgokhoz való viszonyt, amelyeknek másletét megszüntetve megőrzi, és állandó azonosításuk visszavezet a tapasztalatbeli jelentésükhöz. Amíg „az életet és a tapasztalatot” összekötő értelemkapcsolódást vizsgáltuk, rálátás nyílt az élet fogalmára és strukturáló síkjaira, valamint a benne zajló mozgathatóság konkrét jellegére. A „faktikus” jelzés bevezet egy korábbi jellemzésbe: a konkrét dimenzió és annak fogalmisága közti kapcsolat jellemzésébe a mozgathatóság és strukturáltság jellemzésébe.

Az „élet” és a „tapasztalat” fogalmak közti mozgásba bele kell számítanunk a fakticitást. Kikerülhetetlen annak megvizsgálása, hogyan fonódik össze az élet és a tapasztalat a faktikus jelleggel. Az életnek azon lehetősége, hogy magát faktikusan tapasztalja, egy alapvető élet-dimenziót rejt magában. Innen a „faktikus” kifejezés mint főnév: *das Faktische*, mely a főnevesítés által az élet eredetiségének egy külön síkjára utal: arra a dimenzióra, melyben az élet maga gyökerezik. A *Bevezetés*ben Heidegger a faktikust elsősorban a tapasztalat teoretikus oldalával szemben vázolja fel. A teoreticitás eltávolodott a maga eredetétől, bár alapja az élet. A teoretikus tapasztalásmóddal összehasonlítva faktikus alternatívának, de alapvető dimenzióknak is bizonyul, amiben a tapasztalat összes teoretikus levezetése újra egyesül. Itt arról van szó, hogy Heidegger felmutatja a faktikus élet sajátos eredetiségét, mely megmutatkozik teoretikus foglalatosságainak eltorzult felszínén is. Ezek alapján a faktikus fogalom sajátos *ambivalenciáboz* jut: egyfelől olyan tapasztalattartományra utal, amely a számára meghitt praxisvilágban, illetve társadalmi életvilágban mozog, és még nincs alácsúszva a teoretikusba, másfelől kifejezi a tapasztalás eredendően kétarcú jellegét, amelyhez hozzátartozik a világ teoretikus vizsgálatába történő kitérés. Ebből származik a faktikus élet kettős helyzete: „kiindulópontot” képez, illetve Heidegger reflexióvázlatainak alapja, és ugyanakkor az az elem, amelyben mozog, és amelynek ellenálló erejével meg kell küzdenie. A faktikus élet tehát azt a talajt képezi, amit a fenomeno-

lógiai kutatásnak megművelhetővé kell tennie, és meg kell művelnie, következőképpen átalakítandó, átforgatandó alapot képez.²³³

A faktikus ambivalenciája e kifejezés genealógiájában már impliciten ott volt: a korabeli filozófia ismeretelméleti területéről, Husserl fenomenológiájából és a neokantianizmusból lép elő. Heidegger nyelvhasználatával e kifejezés teljesen más területre megy át: az élettapasztalat értelmében a dolgokkal való hétköznapi érintkezés területére. Heidegger az élettapasztalat interpretálásával vezeti be e kifejezést, s ily módon régi fogalmi koordinátákat arra használ, hogy elmélyítsen egy újonnan meghatározandó megértést. Ilyen értelemben a „faktikus” terminus egy polemikus komponenssel is bír. Heidegger többé nem beszél az „elmélet elsődlegességéről”, az ő nézőpontjából a faktikus nem a tapasztalat ismeretelméleti értelemsémájának körülhatárolásaként vizsgálendő, nem egyezik meg azzal az átláthatatlan anyaggal sem, mely az ismeretfolyamatban feldolgozódik, és ezzel átláthatóságra tesz szert. Itt a faktikusra való utalás egy új dimenziót nyer, melyet eddig az elmélet komplexitása kiszorított. Nem az elmélet ellenpólusaként ábrázolható. Heidegger faktikus fogalma a látószög radikális változásának szükségességét jelzi, többé nem az elméletitől a faktikushoz vezet az út, hanem fordítva. A faktikusra való utalás tehát kritikussá hangszínt nyer: arra az eredendő tapasztalati dimenzióra utal, amelyet a korabeli ismeretelmélet is tematizált és egyúttal Heidegger felmutatja az addigi problémafeltevés elégtelenségét.²³⁴ „A faktikus itt nem jelenti a természetest, a tényszerűt, a kauzálisan meghatározott dologi tényt. Klasszikus fogalmát nem szabad meghatározott ismeretelméleti előfeltevésekből kiindulva érteni, ez csak a történeti (*Historischen*) fogalmából érthető meg.” Polemikus érvelést találunk tehát a neokantianizmussal szemben.²³⁵ A faktikus tehát átfogó fogalom, az élettapasztalatot jellemzi, és következőképpen annak elméleti szerzeágazásait is. Heideggernél arról van szó, hogy a tapasztalat teoretikus dimenziója visszavezetendő egy mögöttes dimenzióra – a faktikus életére –, mely konstitutív hajlamot rejt magában arra, hogy a tudomány levezetett tapasztalásmódját hozzáadja.²³⁶ Heidegger kifejtése strukturális síkon mozog: az „élet” és „tapasztalat” fogalom strukturális jellemzése meghatározza a faktikus mozzanatot is.

²³³ „A faktikus élet a filozófiának a kezdete és éppúgy a célja. Amikor a faktikus élet a filozófia kiindulópontja, és amikor mi faktikusan a filozófia és a tudományos ismeret között elvi különbséget látunk, akkor a faktikus élet nem csupán a filozofáló kiindulópontja kell hogy legyen, hanem éppen az, ami a filozófiát magát lényegileg akadályozza.” – GA 60. 15.

²³⁴ Zaccagnini: *Christentum der Endlichkeit*. 14.

²³⁵ A történetiről pedig ezt írja Heidegger az GA 60. 34. oldalán: „Wir müssen daher das historische aus den faktischen Leben entnehmen.”

²³⁶ „Egyben azonban »a faktikus élettapasztalat« az önálló filozófia egy veszélyes zónája, mert már e tartományban a tudomány ambíciói érvényesülnek.” – GA 60. 9.

A faktikus fogalmát Heidegger a tapasztaló (*Erfahren*) és tapasztalt/tapasztalandó (*Erfahrenen*) közti különbség alapján interpretálja ebben a keretben. Egyfelől, melléknévi szerepben, egy olyan tapasztalásmódnak a jellemzését nyújtja, melynek alapjánál az élet található, másfelől, a főnévi formával azonosítja azt, amit tapasztalni fog, annyiban amennyiben egy eredendő és ismerős tapasztalásmód közelében tartózkodik, beleértve egy, a tudományosba való esetleges lecsúszást is.

A faktikus, amelyet ismeretből veszünk, nem bír tárgyi jelleggel, csupán csak jelentésséggel, ami szabadon egy kialakított tárgyösszefüggéssé fejlődhet ki.²³⁷ A faktikus tapasztalat átfogja a világgal, a szituációkkal, tárgyakkal és emberekkel való találkozás összességét, ami a tapasztalatot mint alapvetően jelentéssé (*bedeutsam*) tárja fel. „Minden, amit a faktikus élettapasztalatban tapasztalunk – mondja Heidegger –, a jelentésség (*Bedeutsamkeit*) jellegét viseli magán, minden tartalom magán hordozza ezt a jelleget. Ezzel azonban még semmi nem dőlt el ismeretelméletileg, sem a realizmus, sem az idealizmus értelmében. A jelentésség e módján, mely a tapasztalat tartalmát magát határozza meg, tapasztalom meg én az összes faktikus életszituációm.”²³⁸ Ebből a szempontból következik be a faktikus dinamikus kontextualizálása általi beazonosítása. Ehhez az átfogó, sokféle szemantikai lehetőség által jellemzett életszituációt kell visszanyerni, hogy a különböző „tartalomszerű” tapasztalati elemet azonosítsuk, ahelyett hogy a ’faktikus’, sokféleségétől megfosztva, csupán mint meztelen vázat, állványt, mint ’objektumot’ táránk fel.

Ilyen megközelítésben a faktikus fenomenológiája szembeeszik a Husserlével: a faktikusnak egy, az életből mint eredetből kiinduló új genetikai definíciója akként rajzolódik ki mint ami a redukciófolyamat radikálisan új megértésén alapul. Ez többé nem a „tiszta tudat” és tárgyi korrelátumainak csupasz elemeihez vezet, hanem ezeket ismét a faktikus élettapasztalat szövevébe, szövevényébe helyezi vissza. Heideggernél arról van szó, hogy perspektívát kell változtatni: többé nem a redukció kanonikus szabályai szerint történik, folyik le a vizsgálódás a faktikustól a teoretikushoz, hanem inkább egy konverzióra (megfordításra) szólít fel: az elméletitől a faktikushoz!

Heidegger a *Grundproblem der Phänomenologie* című 1919/20. téli szemeszteri előadásban meghív egy módszertani kísérletre, melynek eredményeként azoknak a jelentéseknek a „horizont-összefüggés”-e tárul fel, amelyek látnesen benne laknak az élet intencionalitásában és szemantikai szövödményét képezik annak.²³⁹ A vallásfenomenológiai előadásban – melyben megtalál-

²³⁷ Vö. GA 60. 14.

²³⁸ GA 60. 13

²³⁹ Vö. GA 58. 123; 126.

ható már a *Grundproblemen*ben részletesen kifejtett „sinngenetische Sicht” („értelmegenetikai látás”) mozzanata – a Husserlrel való vita mindenekelőtt módszertani reflexiókra koncentrált.²⁴⁰

Husserl gondolata a fenomenológiai kutatás tudományos beállítódásáról (*Einstellung*) arra ösztönzi Heideggert, hogy átdefiniálja a fenomenológiát. A *beállítódás* fogalma Heideggernél „új töltettel” bír a husserli előzetes felfogáshoz képest, és az első freiburgi előadások keretében negatív fénybe kerül. Míg a husserli fenomenológiára és a neokantianizmusra való utalások lényegükben kritikai jellegűek maradnak, és ebből az okokból a faktikus élettapasztalat „lehanyatló” aspektusának leírásába integrálódnak, addig a faktikus fogalmában „keresztény” szemantikái rétegeket is felmutat Heidegger, melyek pozitív előjelt hoznak. Heidegger *perspektíva-váltásra* szólít fel, a faktikus élettapasztalatot új fénybe helyezi, és megnyitja annak az ellen-mozgásnak a lehetőségét (*Gegenbewegtheit*), amely szembemegy a hanyatló (*abfallenden*) tendenciával.²⁴¹

A ’tárgyban’ egyúttal bennefoglaltatik a módszer – ez képezi Heidegger számára a fenomenológiai program döntő mozzanatát. A fenomenológiai megközelítés a *faktikus élethez* való olyan módszertani hozzáférést biztosít, melyet Heidegger a vallásfenomenológiai előadásaiban mindenképpen előnyben részesít. A páli levelek világának egzisztenciális folyamatában Heideggernek sikerül egy hermeneutikai átváltozást véghezvinni a faktikus élet vonatkozásában a husserlihez képest: a faktikus tapasztalat strukturális magját történetiségében (*Geschichtlichkeit*) fedezi fel Heidegger, ahogyan ez az őskereszténység konkrét életmódjában feltárul.

A keresztény életvitel mint végbemenés feltárja az autentikus tapasztalásnak azt a lehetőségét, hogy mélydimenziójának, a történetinek kifejezést kölcsönözzön. A faktikus eredendőségének egy olyan jelentése mutatkozik meg itt, amely különbözik az eddig kutatott strukturális jelentéstől. Az eredendőség értelme egy autentikus tapasztalásmódban lepleződik le: ez utóbbi nem helyezhető egy síkra valamely értékkel axiológiai paraméterek alapján, hanem a tapasztalat strukturális dimenziójának mélyén marad. A faktikus tapasztalat elmélyített strukturális síkja, mely a páli levelek kapcsán tárult fel, a „fakticitás”-nak abból a terminológiai kiegészítéséből származik, ami által történeti fakticitásként határozódik meg.²⁴²

²⁴⁰ Vö. GA 60. 57–62. Lásd a *Generalisierung und Formalisierung* c. 12. §-t, amelyben a faktikus élettapasztalat eredendő dimenziójának keresése módszertani problémaként jelenik meg az élet megfelelő megközelítéséhez.

²⁴¹ GA 61. 132.

²⁴² GA 60. 84.

A keresztény tanítás síkjáról szemlélve a 'fakticitás' kifejezés az Istennel való szembesülésre vonatkozik (*facere Gottes*). A fakticitás történeti magjának hermeneutikai kibontása fokozatosan hatol be a páli levelek fogalom-összefüggésébe, ami lehetővé teszi az őskeresztény élet tapasztalásmodelljének felvázolását. A történetinek a faktikussal való összekapcsolását hermeneutikai meditációk gazdagságának kell végeznie. Az őskereszténység eredendősege²⁴³ úgy mutatkozik meg, mint az igazi keresztény tapasztalat²⁴⁴ történeti dimenziójának felfedezése. A keresztény tapasztalattól a történeti fakticitásig továbbhaladó átmenetben a faktikus élettapasztalat történeti dimenziója tapasztalati struktúrájában konstitutívnek tűnik, még ha a mindennapi önértésben túlnyomórészt elfedett marad is. Ebben a vonatkozásban a páli levelek kutatása az eredethez való visszatérésnek bizonyul: az abszolút-történeti eredendőséghez. „Nem arra megy ki a törekvés, hogy elpárologjon a történeti fakticitás azért, hogy általános vallásfilozófiai tételeket nyerjünk egy példa alapján. Nem egy elméleti konstrukció ideálját célozza meg, hanem az abszolút-történeti eredetiségét (*die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen*) az ő abszolút megismételhetetlenségében.”²⁴⁵

Az 1Thessz. levél kutatási folyamatában a fakticitás strukturális értelme terminológiai átvitelben „történetivé” egészül ki és igazolódik. Ebből a szempontból elmondható a levél értelmezéséről, hogy egy új megközelítést talál a faktikus homályosság és annak konkrét manifesztációjában rejlő ambivalencia feltárásához, a faktikus újszerű, mélyebb értelemű tematizálásához, mely betekintést nyújt az alapjánál nyugvó időibe: „Der Sinn der Faktizität bestimmt sich als Zeitlichkeit.”²⁴⁶ Ezáltal a fakticitás fogalma egy behatárolt értelemre tesz szert, egy specifikus jelentésre, amely az élettapasztalat múltjára utal. Minden „voltság”-ot kifejez, mely az élet öntudásába és kivetítésébe beleértett. A fakticitás fogalma tehát a „történeti” és „idői” fogalmak által körülzárttá válik. Ezzel a tapasztalás szituációhoz-kötöttségét emeli ki Heidegger. A tapasztalati végbemenésben a következő koordinátákra bomlik az ittlét időbelisége: önmegértés, végbemenéstörténeti megértés és ennek saját múltba való gyökerezettsége: a fakticitás. Ebben az interpretációs összefüggésben az őskeresztény fogalmak utaló, jelző funkciója nem csupán arra korlátozódik, hogy felmutassa a történeti dimenziót mint a faktikus tapasztalat alapvető dimenzióját, hanem emellett bármely teoretikus kortárs filozófia alternatívája számára is kulcsot nyújt. Heidegger újradefiniálja a fenomeno-

²⁴³ GA 60. 117.

²⁴⁴ GA 60. 121.

²⁴⁵ GA 60. 88.

²⁴⁶ GA 60, 119.

lógiai kutatást Husserl eredettudományához képest:²⁴⁷ az eredet nem a tudat abszolút területe, hanem a „történetinek az abszolútuma”, mely nem követi egy objektíváló tudomány paradigmafonalát.²⁴⁸

1.5.3.2. *Exkursus: A fakticitás elvesztése?*

John D. Caputo hívja fel figyelmünket arra, hogy úgy tűnik, mintha valami hiányozna a korai freiburgi előadások *hermeneia*jából, mintha Heidegger valamilyen új 'redukciót' vagy 'kizárást' működtetne.²⁴⁹ Heidegger lehetővé teszi, hogy a prefilozófikus bibliai paradigma megrendítse az emberi élet (mint *szubsztancia*, *animal rationale*) és a lét (mint *ouszija*, *Anwesenheit*) metafizikai megértését. De nem mutat érdeklődést a bibliai narratívák és Arisztotelész metafizikai kategóriái közti különbség iránt. Két destrukcióról beszélhetünk. Egyrészt az arisztotelészi metafizika kategóriái de(kon)struálódnak: vissza az *Etika*ban található faktikus kategóriákhoz! Másrészt a skolasztika metafizikai kategóriái de(kon)struálódnak: vissza az Újtestamentum faktikus élettapasztalatához! Az eredmény, Caputo szerint, azonos. A faktikus kategóriák ugyanazon táblázata jön létre és szolgál alapul egy olyan univerzális ontológiai váznak, mely se nem görög, se nem keresztény.

Heidegger nem vesz tudomást a különbségekről, vagy irrelevánsnak tartja azokat.²⁵⁰ Pedig az arisztotelészi etikával összevetve, a bibliai narratívák egyáltalán nem a *phronimosz*ra orientálódnak, nem az óvatos emberre, a jólnevelt, mérsékletes, ítélő emberre, arisztokratára. Arisztotelész görög: ő a *phronészisz* igazi, dicső csillogását akarja látni. Az ő hermeneutikája az *arisztoz* és *araté* hermeneutikája, azoké, akik széppé, a jó megítélés, ízlés, érzék és értelem embereivé teszik magukat; a legjobb, a legokosabb, a legszebb, a legdicsőbb hermeneutikája. A Biblia figyelme a marginalizáltak felé fordul, azok felé, akik kimaradnak a hatalomból, pénzből, szerencséből, akik neveletlenek, törvénszegők stb. Nem az egészségesekkel, hanem a betegekkel foglalkozik, a leprásokkal. A Biblia nem a dicsőséggel foglalkozik, hanem épp ellenkezőleg, a megalázottakkal.

A faktikus élet szövete tehát lényegesen különböző a két esetben.²⁵¹ Heidegger e tekintetben nagyon is görögnek tekinthető. Heidegger az arisztote-

²⁴⁷ A történelemmel kapcsolatban „objektivitást” hajszolni Heidegger szerint az élet hanyatlását jelenti. Husserl és Heidegger különböző eredetfelfogásáról lásd: Ruin: *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger works.*

²⁴⁸ „Rückgang ins Ursprünglich-Historische ist Philosophie.” – GA 60. 94.

²⁴⁹ Vö. Caputo: *Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart.*

²⁵⁰ Itt Caputo érvelését követjük.

²⁵¹ Ellentétpárokban megragadva: Arisztotelész – Biblia
dicsőség – megalázás

léshi szövegben a *phronészisz* fogalmát veszi szemügyre. Ez azt a képességünket nevezi meg, mely által képesek vagyunk szigorú szabályok nélkül operálni. Ellentétben a változatlanról való tudással, a *phronészisz* a 'tudni-hogyan' egy állandóan változó világban.²⁵² Az Újtestamentumban is az emberi jólét a szabályok betartása elé helyeződik. De Heidegger soha nem hangsúlyozza ki a lényeges különbséget. Pedig a *phronészisz* rugalmassága dominánsan kognitív, noetikus jellegű. A bibliai értelemben vett törvénnyel kapcsolatos rugalmasság nem a *nousz*-ból ered, hanem a környötletességéből, kegyelemből, nem kognitív, hanem mélyen praxis jellegű: a szív útja ez, amely a másik szükségletére figyel. Aquinói Tamás szerint az erény esetében a *caritas* a konstitutív, nem pedig a *prudentia* (okosság, körültekintés, óvatosság). *Caritas* nélkül az erény puszta szabálybetartás.²⁵³

Caputo felrója Heideggernek,²⁵⁴ hogy „mindennapi világából” az árnyékos oldal hiányzik (a 'világlik' ellentéte): nincsenek betegek, hontalanok, gyerekek (akiké az Isten országa), állatok, nincs jelen a 'hús', a test kategóriája. Heidegger faktikus életvilágában azonban sok a szék, asztal, ház, az eszköz. Persze el kell ismernünk, hogy Heidegger a hétkönapie eszközöket jelentésségükkel mutatja fel, hogy ezzel radikálisan bírálja a 'Ding an sich'-ot. Azt is, hogy Arisztotelész túl kényelmes világával szemben a kényelem és burzsoázia kereszténységével szembeszálló kierkegaard-i kritika oldalára áll. Caputo rámutat, hogy Heidegger kognitív-aletheológikus világmegközelítése semlegesíti a 'húst'. Caputo Heideggernél egy új, szubtilis epochét fedez fel: a fundamentálonológia levágja, kizárja a világon kívülre vetetteket (szemben a belevetettséggel), a szenvedőket stb.

A fentiek alapján kítűnik, hogy Heidegger „faktikus élet” fogalma nem eléggé faktikus, praxiszos. A *Faktizität* kifejezés latinból ered (*facere, factus sum*: készíteni/csinálni, készített/csinált), s túlságosan az előállított/mű világhoz kapcsolódik. Kimarad a 'hús praxisa', az 'élet húsa', mely viszont lényeges a Biblia életvilágában. Caputo a faktikus életnek egy radikálisabb megvilágítását követeli, több konkrét fakticitás szükségességét fogalmazza meg, mely az élet

hős – gyengeség

nagy – kicsi

szép – csúnya

atléta – beteg

boldogság – nyomorúság

prudentia – környötletesség, kegyelem

logosz – polémosz

²⁵² Heidegger *phronészisz* elemzése nagymértékben hat Gadamer és Arendt filozófiájára. – Vö. Caputo: i.m. 331.

²⁵³ Caputo egyik érve így szól: a *phronészisz* időnként össze lehet mosni a *technével*, de a környötletességet soha nem tévesztjük össze a *technével*. – Vö. uo. 331–332.

²⁵⁴ Lévinas és Merleau-Ponty nyomán. – Vö. uo. 332.

húsába, a praxisba, a konkrét világban-benne-létben gyökerezik. A Biblia országa a „világtalanoké”. A faktikus világ nem kevésbé azoknak a világa, akiknek nincs élelmük, otthonuk, ruhájuk, akik nem hagynak semmit maguk után (valamit, ami provokálná emlékezetünket), amikor meghalnak, akik névtelenek. Ezzel szemben Heidegger sterilizál, kizárja azokat, akiknek testét elfogyasztják a paraziták. A pestis, a rák, a lepra hiányzik. Hiányzik a közgazdaság is (enni és feléledni ugyanabban a gazdaságban). Heidegger a Biblia konkrét világát görög terminusokba asszimilálja: *energeia*, *phronészisz*, *techné*, elhallgatva a könyörületességet és a *kardiát*.²⁵⁵

Heidegger azon a véleményen van, hogy az érzélem pszichológiai kategória. Ezért túl homályosnak tartja, nem eléggé meghatározottnak ahhoz, hogy értelmezésében használhassa. Mégis az affektív szférának kiemelt fontosságot tulajdonít a „Stimmung” (a mód, ahogyan a faktikus élet a világra hangolódik, a világnak egy bizonyos módon válaszol) terminus által. A hangulat feltárja a világot. A „szorongás” központi ontológiai szerepet tölt be, mivel feltárja a Dasein létét, a világ létét és magát a lét értelmét.²⁵⁶ Heideggernél a hangulatoknak feltáró-intencionális struktúrájuk van. Természetesen nem minden érzélem hangulat, pl. a fájdalom esetében a feltárójleg nem az egyedüli, vagy nem a legfontosabb. A fájdalom inkább elfedi, elrejt, elvágja a világot tőlünk, magunkba fordít, magunkba zár, bezár, nem pedig felnyit/feltár. Heidegger ezért kiúzi a ontologikusból az ontikus-pszichológiába. A fájdalomnak pedig van – egy éppen ellentétes irányultságú – ontológiai jelentése: ez nem világfeltáró jellegében áll, hanem abban az erőben, hogy képes bezárni a szubjektumot, leredukálni, lerombolni (*Ruinanz*), sokkal radikálisabb és szószerintibb értelemben, mint ahogyan a korai előadások azt megengedik. A mások fájdalma pedig a szubjektumot kivezetheti önmagából: *ek-szisztenzia*.

Élvezet és fájdalom konkretizálnak minket, visszavezetnek létünk legközelebbi szituáltóságába. Heidegger „agresszív ontológiájából”²⁵⁷ viszont hiányoznak az élvezet és a fájdalom sajátos kategóriái. A posztmodern kritika lerombolja a szubjektumot, de előtérbe helyezi a másikat a *kardia* kategóriájának a szférájában: a másik fájdalma hív engem, megszólít, igényt tart rám. Heideggernél a fájdalom legfeljebb saját fájdalmam, pszichikus-empirikus élmény, amit uralhatok, ami erősségemet próbára teszi. Heidegger erős akar lenni, nem pedig gyenge, szeretné megállni a helyét az élet csatájában, fel-

²⁵⁵ Caputo e véleményével nem értünk (teljesen) egyet. Lásd pl. Heidegger hit, remény, szeretet-értelmezésével kapcsolatos vizsgálódásaink dolgozatunk előző fejezeteiben. Megjegyezzük, hogy Caputo ezt a tanulmányát 1994-ben írta, a GA 60. kötet megjelenése előtt, tehát nem ismerhette közvetlenül, részletesen a *Vallásfenomenológiai előadásokat*.

²⁵⁶ Lásd a *Lét és időt* és a *Mi a metafiziká?-t*.

²⁵⁷ Caputo fogalma.

venni a nehéz keresztet, ahelyett, hogy menekülne/elrejtőzne a nehézségek elől. Ellentmondásos a helyzet: Caputo szerint Heidegger keresztény harcos, de mellőzi a Biblia 'hús-kategóriáit', a másik testének gondozását.

Ezzel a Caputo-i kritikával nem érthetünk teljes mértékben egyet, ugyanis a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* előadásaiban Heidegger részletesen foglalkozik a szeretettel, a testi-lelki gondozással.

Caputo úgy véli, hogy a jelzett mellőzés fatális következményeit nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Szerinte 1930-ban egyfajta *Kampfphilosophie*-be fordult át a konkrét élethez való visszafordulásra tett kísérlet. Az élet nehézségeinek a felvállalása a harc, a veszély ünnepélyesítésévé válik.²⁵⁸ A „militálás” áthajlik Arisztotelészről és Kierkegaardról Nietzsche és Ernst Jüngerre. Heidegger a háború tapasztalatából is keveset 'tanul' a fájdalomról, húsról és kardiáról. 1945 utáni hallgatása a Holocaustról, a gázkamráknak a modern mezőgazdasággal való botrányos összehasonlítása, a fájdalom mitologizálása, a felfogás, hogy az igazi otthontalanság nem a házak elvesztése, hanem a lényeg el nem gondolása, az igazi gyilkosság nem az emberi élet elveszejtése, hanem a lét elleni merénylet – mindezek botrányosan érzéketlenek – Caputo meglátása szerint – a „faktikus” valós fájdalom és konkrét emberi szenvedés iránt. E heideggeri gondolatok az érzéketlenség mögött/mellett egyfajta esszencializmusra való hajlamot képviselnek, amely transzcendálja a szenvedő és konkrét aktuális szubjektumokat. Ennek eredménye a fakticitás elvesztése. Az esszencializmus ellentmond a „faktikus élet”-hez való visszatérésnek, egy újabb és még absztraktabb redukcióval függ össze.

Az 1920-as évek után Heidegger eldobja a „faktikus élet” ideájára és a „fakticitás”-ra vonatkozó gondolatokat. Egyre inkább az eredet (*Ursprung*) keresése felé fordul, az igazság lényegi létét, a költészet és a művészet, a technika, a gondolkodás, az emberi lét és a létnek magának az eredetét kutatja. Visszalép a metafizika és a hívő latin-keresztény torzítás mögé, a korai tapasztalathoz, (az „első kezdet”-hez), egy mitikus nagy eredethez, amely kizárja a bibliait. Mindez ugyanakkor *előre* gondolás is, a jövő felé (a „második kezdet” felé), a lét hozzánk való visszafordulásának lehetősége felé. *Wesen, Gewesen, Anwesen*: ezt – Caputo szerint – nehezen írhatjuk le úgy, mint a „fakticitás hermeneutikáját”. Caputo véleménye szerint Heidegger késői írásait hyper-esszencializmus jellemzi: a csend, a lényegi otthontalanság és az esszenciális destrukció mellett foglal állást Heidegger, szemben a faktikus reális otthontalansággal, destrukcióval és szenvedéssel.

²⁵⁸ A rektori beszéd végén történt utalás: A veszély naggyá tesz. (Az *Államból* vett idézet: „Minden nagyság a viharban áll...” – Platón: *Állam.* 497d, 9) – Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* 74.

1.6. Összefoglalás. Időtapasztalat és hittapasztalat

Heidegger 1920-21-es freiburgi téli szemeszteri előadása két szempontból is fontosnak bizonyult számunkra:

a) Egyrészt azért, mert kirajzolódott benne az a törekvés, hogy Heidegger dekonstruálni kívánja a hagyományos keresztény időinterpretációt. Heidegger az időt többé nem rend-összefüggésként (*Ordnungszusammenhang*) fogja fel,²⁵⁹ és kifejti, hogy az őskereszténység központi időtapasztalata nem egy eszkatologikus esemény jövőiségétől, hanem a jelen *végbemenés-összefüggése* által meghatározott. Ezen kívül az időt nem az örökkévalóságból (Isten) kiindulva értelmezi Heidegger, ahogy ezt szokásosan teszi a keresztény teológia, hanem fordítva, Heidegger szerint az örökkévalóságot csak az érti, aki az időbeliséget végbemenésszerűen éli. Ez a helyes sorrend fenomenológiai szempontból.²⁶⁰

b) Másrészt ebben az előadásban olyan foglamakat találunk, melyek a *Lét és időben* vezérfogalmakká válnak. Ezek közé számíthatjuk a következő kulcsfoglamakat: *Gewordensein* (valamivé-vált-lét) → *Geworfenheit* (belevetett-ség); *Zeitlichkeit* (a keresztény nem időben él, hanem éli az időt) → *Zeitlichkeit* (a Dasein az idő maga; eksztatikus-horizontális időbeliség); *Sich-binein-stellen-in-die Not* (szorongatásba-bele-állítódni) → szorongás (*Angst*); *Bekümmernung* (törődés) → *Sorge* (gond); *Wissen* (szituációról való tudás) → *Verstehen* (megértés, lenni-tudás); *keresztény remény* → *authentikus jövő* problémája; *Berufung* (elhívás és kiválasztás) → *Ruf* (hívás); döntés → eltökéltség; *kairosz* → *Augenblick*. Folytathatnánk a „bűnös-lét”, „hangoltság”, stb. fogalmakkal. Ezek a *Lét és idő* megjelenéséig részben jelentékenyen megváltoznak, főként Arisztotelész Heideggerre tett ontológiai hatása nyomán. Bizonyos alapvonalak azonban már ebben az előadásban világosan kidomborodnak.

Amikor Heidegger az *Einleitung in der Phänomenologie der Religion*ban különösen Pál thesszalonikabeliekhez írt leveleinek szentel figyelmet, ezt azért teszi, mert úgy véli, hogy itt találja meg a görög gondolkodástól kevésbé befolyásolt faktikus élettapasztalat lecsapódását, amelyben ez a tapasztalat magát alapvetően időiként határozza meg. Valószínűleg Heidegger azért választja a legrégebbi keresztény dokumentumot, mert az reméli, hogy ezáltal kerül a legközelebb az őskeresztények eredendő tapasztalatához.

A keresztény időtapasztalat tematizálásához a kiindulópontot a filozófiai hagyományra irányuló kritika képezte, mely hagyomány Heidegger szerint a

²⁵⁹ GA 60. 90.

²⁶⁰ „Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, das die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßige lebt. Erst aus diesem Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden.“ – GA 60. 117.

fakticitást eltompította. Ez a tradíció nem ismeri el, hogy az őskeresztény élettapasztalat időbeliség és ebből az időbeliségből él. A hermeneutikai fenomenológiára hárul az a feladat, hogy az élet végbemenés-értelmét, melyet a hagyomány figyelmen kívül hagy, világosságra hozza.

A thesszalonikabeliekhez írt levelek fenomenológiai magyarázatában²⁶¹ a *kairosz* olyan időként mutatkozott meg, mellyel kapcsolatosan nem a „mikor”²⁶² a döntő, hanem a „hogyan”-kérdés: hogyan viszonyul az ember faktikus végbemenésében a Parúzia idejéhez, az Úr visszatéréséhez.²⁶³ Pál átírányítja a figyelmet a kairosz „mikor”-járól (és ezzel a jövőről) a mindenkor jelenbeli emberi viszonyulásra, az élet-végbemenésre, a „hogyan”-ra.²⁶⁴

A páli kairosz elemzésekor Heidegger arra az eredményre jutott, hogy a parúzia a beteljesedett időt jelöli, mely azoknak a keresztényeknek tárul fel, akik a *faktikus élvitelben/élet-végbemenésben kairotikusan élnek*. Kairotikusan élni azt jelenti, magunkat nyitva tartani a parúzia számára azért, hogy amikor az hirtelen ránk tör/eljön, megragadhatjuk. A 2Thessz. páli levél kairosza, melyet Heidegger a *Bevezetés a vallásfenomenológiájába* c. előadásaiban vizsgál, hasonló struktúrával bír, mint a *Lét és idő* tágabb pillanat-fogalma. A kairosz a parúzia ideje úgy, mint az *Istenérkezés (mint a hívás) egzisztenciális lehetősége* (ez a *Lét és időben az egzisztenciális autentikus jelen*) és úgy is, mint a *valóságos parúzia ideje* (a *Lét és időben a döntés* pillanata). A kairosz azonban egyúttal a *pillanat az egzisztens életben*, amelyben a keresztény magát mint a parúziára elhatározottat készenlétben tartja (a *Lét és időben az egzisztens autentikus jelen*).

Az előadásorozat kutatásakor arra is figyeltünk, hogy Heidegger szerint hogyan állunk a páli levelek és egy mai interpretáció közötti *időbeli távolsággal*? Hogyan válik hozzáférhetővé Pál igehirdetése a Thesszalonikabeliek, valamint a mi számunkra?²⁶⁵ Heidegger nem tárgy történeti objektumként kezeli Pált, nem ismeretelméleti beállítódást érvényesít, mely kivetít és aztán valami külsőbe való utólagos beleérzést, behelyezkedést követel meg. A *tárgytörténeti* megközelítéssel szembeállítja a *végbemenés-történetit*. Pál sajátos hitvilágát kell megértenünk, megtapasztalnunk a mi *faktikus életvégbemenésünkben*. Pál üzenete, nyelvezete „formális jelzés”-szerű Heidegger szerint: saját faktikus élet-végbemenésünkkel kell beteljesítenünk úgy, ahogy a thesszalonikaiak is megvalósították.

²⁶¹ Vö. GA 60. 87.

²⁶² A „mikor” Heidegger szerint inadekvát a kairosz vonatkozásában. – Vö. GA 60. 102.

²⁶³ 1Thessz. 5,1–2.

²⁶⁴ GA 60. 104.

²⁶⁵ Gadameri nyelvezettel élve a következő horizontok dialektikájára figyel(het)ünk: Pál és a thesszalonikaiak világa mint idegen horizontok, valamint a mi saját horizontunk dialektikájára. Ezek hermeneutikai összeolvadását vizsgálja Heidegger: végül is Pál, a thesszalonikaiak és mi magunk végbemenésszerű átalakulását.

A jelzett heideggeri előadással kapcsolatosan tehát leginkább arra az *eltávolodásra* figyeltünk, amellyel Heidegger a tárgytörténeti (*objektgeschichtliche*) megközelítéstől a végbemenés-történeti megértés (*vollzugsgeschichtliche Verstehen*), az ismeretelméleti ízü teóriától a hermeneutikai fenomenológia praxisa felé mozdul el. Az út a *Lét és idő* radikális (eksztatikus-horizontális) időfogalmához vezet, amely eltávolodik mind a kronologikus (lineáris, homogén) időfelfogástól, mely a tárgytörténeti megközelítések alapja, mind pedig a kairológikustól, legyen az akár görög, akár keresztény.

2. KAIROSZ ÉS AUGENBLICK

2.1. A kairológikus jelleg a heideggeri Arisztotelész-interpretációkban

2.1.1. Heidegger „ifjúkori »teológiai« műve»²⁶⁶

Az 1922-ben keletkezett, először 1989-ben publikált írás – *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzésére*²⁶⁷ – számunkra való jelentőségét Gadamer abban látta, hogy Heidegger akkor még keresésben volt. Ami után kutatott, az a keresztény tudat antropológiai megértésének egy adekvát interpretációja.²⁶⁸ A keresztény tudat jelentése itt: a hitben meg tapasztalt Dasein, amely feltételezi a Dasein megértését általában.

A fiatal Heidegger a neoskolasztikus hagyomány lekötelezettje volt: egy alapítvány ösztöndíjat folyósított neki azzal a feltétellel, hogy hű marad a tomista filozófia szelleméhez. Az ún. „teológiai ifjúkori írásmű” viszont kritikát gyakorol a neotomisztikus hitinterpretációra (bár a kritika nem egy meghatározott címzetre irányul), és röviden azt is megmutatja, hogy ennek az interpretációnak az alapproblematikája az arisztotelészi ontológiában van. Heidegger felfogása szerint, a hitben levő élet értelmezésének alapja egy olyan optika, amely az arisztotelészi *Fizikából* származik. Heidegger az arisztotelészi ontológia destrukciójának szükségessége mellett érvel.

A továbbiakban röviden bemutatjuk ezt az írását, mely fontos láncszemnek tekinthető: Heidegger korai munkássága és a saját módszerének, fenomenológiájának kifejlődése közti átmenetre, kapcsolatra mutat rá. A gyors áttekintés kedvéért három részre osztjuk:²⁶⁹

1) A filozófia mint a hermeneutikai fenomenológia kifejtése, melyben Heidegger eredeti interpretációját nyújtja a filozófiatörténetnek, valamint a filozófiának mint történetinek. Heidegger kifejti, hogy a fenomenológia nem csupán egy (hermeneutikaian) naiv közelítés a dolgokhoz magukhoz, hanem a faktikus élet ön-megszólítása. A filozófia élet, az életnek önmagából kiinduló ön-artikulációja. Az eredeti filozófia mindenkor ateista, ami alatt talán azt kell értenünk, hogy nem teológia, mely a faktikus életen kívülről meríti szempontjait.²⁷⁰ Az első rész egészében a „fakticitás” szituálságáról szól.

²⁶⁶ Heidegger's „theologische” *Jugendchrift* – ezzel a címmel ír H.-G. Gadamer előszót Heidegger *Arisztotelész-bevezetésének* 1989-es első publikálásához.

²⁶⁷ Németül és magyarul in: *Existentia*. Supplementa vol II. Vol. VI–VII / 1996-97 / Fasc. 1–4. Szeged–Budapest. Ford. Endreffy Zoltán és Fehér M. István.

²⁶⁸ Vö. Gadamer: *Heidegger's „theologische” Jugendchrift*. 228.

²⁶⁹ Lásd Brogan: *The place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenologie*.

²⁷⁰ Lásd Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 19. A filozófia „elvi ateizmusáról” Fehér M. István ezt írja Martin Heidegger: *Az idő fogalma* c. előadásához írt jegyzeteiben: „Ami-

2) A túlvilágítás (*Überhellung*).²⁷¹ A filozófiának túl kell világítania tematikus tárgyát a fenomenológiai destrukció által. Megjelenik a filozófiatörténet destrukciójának gondolata. Filozófia és történelem kölcsönösen egymásra utaltak. A destrukció legfontosabb feladata előtérbe hozni a történelem döntő fordulópontjainak a központi ontológiai-logikai kategóriáit, valamint visszamenni a forrásokhoz. Arisztotelész különös fordulópontot jelent. Arisztotelész feltette az emberi létezés létére irányuló kérdést, eredeti módon kérdezett a faktikus emberi ittlétre. Heidegger célja, amikor Arisztotelészt olvassa-interpretálja az, hogy felfedje a Dasein értelmét. Heidegger segítségért fordul Arisztotelészhez: a lét és a tudás sokféleségének tisztázásáért. Felfedezi, hogy Arisztotelész interpretációja esetében (is) a hagyomány előkészítő szerepet tölt be, de ugyanakkor skolaszticizmusa elrejt, elfed.

Itt már vázlatosan megtaláljuk a *Lét és idő* gondolatmenetét,²⁷² s a főmű szókincsének egy része is már jelen van. Úgyszintén jelen van a hanyatlás (*Verfallen*) mint a fakticitás konstitutív eleme, a gond mozgásának alapjellemvonása. Leginkább a faktikus életről szól a szöveg. A fakticitás a lét alapl módja. A fakticitás mozgása a gond. A filozófia feladata: kérdésessé tenni a fakticitást. Heidegger különbséget tesz fakticitás és existencia között. A fakticitás hanyatló, leesés/*Abfall*, szétesés/*Zerfallen*. Az existencia az esésből való visszafordulás, a hanyatlás ellenmozgása, melynek más időisége van: kairológikus pillanatban történik. Amíg a fakticitás esetében gondról beszél Heidegger, addig az existencia esetében a törődésről.²⁷³ Ahogy a gond a világban-létet tárja fel, úgy az existencia mozzanata megnyitja a Daseint a teljes lét felé. Heidegger beszúrja ide a halál-elemzését. A faktikus élet úgy van, hogy a halál valahogy mindig jelen van számára. Utána a filozófia természetéről értekezik, és abban látja a filozófia elsődleges feladatát, hogy értelmeznie kell a (fent felvázolt) kettős mozgást, a *kínéziszt*.

3) Heidegger Arisztotelész-értelmezése forradalmian új olvasat. Az *Ethic. Nic. VI* cím alatt igazság és logosz viszonyát elemzi. Erre az 1925/26-os *Logika* előadásában is visszatér. Kifejti, hogy a noetikus igazság két módon

kor Heidegger a filozófia 'ateizmusáról', 'elvi ateizmusról' beszél (GA 20. 110, GA 61. 196.), akkor ezáltal – túl azon, hogy a filozófia külső, világnézeti igénybevétele ellen kíván fellépni – azzal az attitűddel száll szembe, mely arra az állításra 'vetemedik, hogy Istent (már) birtokolja és meg tudja határozni?' (GA 61. 197.). A filozófia szempontjából mind a teizmus (mely úgy véli, szilárd tudással rendelkezik Isten létéről és mibenlétéről), mind az ateizmus (mely tudni véli, hogy Isten nem létezik) *túl sokat állít*, s ezzel pontosabban leltitja, meggátolja a szabad kutatást és kérdezést. (...) ha a teológus ismerni véli az örökkévalóságot, akkor számára az idő problémája nem jelentkezik problémaként..." – 109.

²⁷¹ *Existentia* 27.

²⁷² De azért itt még nincs olyan világos felosztás.

²⁷³ „a törődés az existencia gondja. (gen. obj.)” – Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 15.

jelenik meg: *sophia* és *phronészisz* által. Az utóbbi *Umsicht*: a mindennapi faktikus élet tennivalóival áll összefüggésben valaki számára (*Sorgenumsicht*). A *phronészisz* azt jelenti, hogy valaki birtokolja saját létét. A *sophia* isteni mozgással kapcsolatos, nem az élő élet mozgásával. Heidegger szerint a hagyomány tévedett, amikor minden létet az alapján ítélte meg, ami a *sophiában* tárult fel. Heidegger felfedezi, hogy a görögöknél az előállításra irányuló gond domináns, az előállított létezők használata paradigmátikus.

A *Met. A. 1 és 2*, valamint *Phys. A, B, Γ 1-3* címek alatt Heidegger a *techné*vel összefüggésben elemzi a *sophiát*. Vele kapcsolatban a legfontosabb felfedezése: hogy a *sophia* elsődlegesen nem absztrakt, teoretikus tevékenység volt, hanem a miért-kutatás 'miért'-jének elsődlegesen praktikus jelentése volt. Ezen az alapon Heidegger a teljes hagyomány radikális újragondolását követeli.

2.1.2. Az arisztotelészi ontológia (áthagyományozásának) kritikája

Az arisztotelészi ontológia *tematikus* fogalmai: *ειδος* mint a létező kinézete, *λογος* mint a megszólításban megragadott lényeg, és *ουσια* mint e lényeg maga, hogy csak néhányat soroljunk fel a Heidegger által megnevezettek közül. A „hermeneutikai szituáció jelzésének” értelme, hogy felszínre hozza az ontológiai meghatározások *operatív* karakterét.²⁷⁴ A lét előzetes bírására kell rákérdézni (*Seins-vorbabe*). Hogyan explicálódik fogalmilag az ember léte, mi az explicáció fenomenológiai alapja, és mely létkategóriák nőnek ki ebből? Mit jelent a *Vorbabe* és *Vorgriff* közötti különbségtetés?

Heidegger az ontológiai fogalmiságot a fakticitásra, mint annak fenomenális talajára vezeti vissza. Felismeri azt, hogy a hagyományos ontológia kérdéseinek kidolgozásakor hallgatólagosan az *ov* egy előzetes/előrenyúló megragadására (*Vorgriff*) támaszkodik, mely a létezőkkel való sajátos kapcsolaton nyugszik: az előállításon. A tárgyterület, mely az eredeti létértelmet visszaadja, az előállított, rendszeresen használatba vett tárgyaké. A teoretikus explicáció feltevései a praxisnak egy meghatározott módján alapulnak, amely teoretikus betekintéssel megközelíthetetlen. Tehát át kell törni a teoretikus

²⁷⁴ Eugen Fink *Nähe und Distanz* c. művében különbséget tesz tematikus és operatív fogalmak közt. A filozófia intencionálisan olyan fogalmakra irányul, melyekben a gondolkodás rögzíti, biztonságba helyezi gondolatait. Ezek a 'tematikus fogalmak'. De a tematikus fogalmak képzésében az alkotó gondolkodók más fogalmakat és gondolkodási modelleket is felhasználnak, intellektuális sémákkal operálnak, amelyeket egyáltalán nem rögzítenek tárgyilagosan. Fogalmi megértésük olyan fogalommezőben/közegben mozog, amely maga nem tehető megfigyelés tárgyává. Egy filozófiai gondolkodás rendszeresen felhasznált átgondoltját, de nem tulajdonképpen megdöntöttjét nevezi Fink operatív fogalomnak. Ezek a fogalmak valamely filozófia árnyékát képezik. – 185.

előzetes uralmát (*Vorberrschaft*).²⁷⁵ Az *ουσια* csak másodlagosan „teoretikus” fogalom, elsődlegesen a mindennapi cselekvésből nő ki. Az *ουσια* jelentése eredetileg még Arisztotelésznél is, sőt még később is ’háztartásban birtokolt’, a környezetünkben használatra- és rendelkezésünkre álló. Itt a birtoklást jelenti (*Es bedentet die Habe*).

Itt a teremtés és a teremtet létre vonatkozó teológiai értelmezésre irányuló kritika is megmutatkozik. Mivel az arisztotelészi ontológiában a (tovább nem kérdezett) létértelem az előállítás – az előállítás a vezérfonal –, ezért a teremtő és a teremtés közti viszony is félreértelmeződik. „... a sajátlagosan megértő gondját ama *végző szempontok* alkotják, amelyekben a létező önmagában valamilyen lehetséges meghatározásra tesz szert.”²⁷⁶ Ezek a végző szempontok Arisztotelész *Prima Philosophia*jából ismertek: az *αρχη* (amiből/*Vonwoauf* valami előállítatott) és *αιτιον* (mennyiben/*Imviefern*: az, amire az előállítás irányul). A faktikus életben magában rejlik, hogy az előállításban „kész”-ül el (meglét). Az előállítás felé tájékozódó *theórein*ben jut nyugvópontra a valamilyen jóra irányuló törekvés, és így lesz ez befejezett/véghezvitt/megvalósított. Az isteni a mozgatott lét eszméjének a leg-tisztábban tesz eleget, ő tiszta észrevevés, mentes minden érzelemtől, nem szeret, nem gyűlöl.²⁷⁷ Heidegger végkövetkeztetése, hogy „a keresztény teológia sajátos léttartományától idegen, kölcsönvett kategóriák nyelvén beszél”. Ezzel elveszett a lét (és talán az isteni) eredeti megtapasztalásának lehetőségé.

2.1.3. Pillanat és szituáció. Az arisztotelészi kairosz

Heidegger freiburgi és marburgi fiatalkori szemináriumai és előadásai Arisztotelész-interpretációknak is tekinthetők. Sok kommentátor felismerte a *Lét és időben* is a *Metafizika* és a *Nikomakhoszi etika* visszhangjait.²⁷⁸ Ez a pillanat (*Augenblick*) terminusra is igaz, melynek jelentése nem adható meg csupán az időbeliség szisztematikájában való elhelyezésével, hanem tisztáznunk kell más terminusokkal való kapcsolatát is, mint amilyen a szituáció, eltökéltség, döntés. Katharina von Falkenhayn két jelentését különbözteti meg a pillanatnak:

- 1) tág értelemben autentikus jelen, az időbeliség szisztematikáján belül;
- 2) szűk értelemben, az elhatározás/döntés időiesülési módja, mely azzal függ össze, hogy hogyan teljesedik be konkrétan a Dasein autenticitása.

²⁷⁵ GA 56/57. 59.

²⁷⁶ Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 41.

²⁷⁷ Lásd uo. 43.

²⁷⁸ F. Volpi odáig jut el, hogy felteszi azt a kérdést: Vajon a *Lét és idő* teljességében nem a *Nikomakhoszi etika* (át)fordítása-e? – Vö. Volpi: *Heidegger e Aristotele*. 26.

Ez utóbbi a szituáció és az elhatározás terminusokkal való viszonyából jön elő (arisztotelészi kontextus).²⁷⁹

A „kairosz” terminus a *Nikomakhoszji etika* egyik központi helyén fordul elő, ahol Arisztotelész az emberi cselekvést próbálja megfeleltetni az erénynek. Egyik feltétel a „megfelelő időben” való cselekvés, döntő tényező a „mikor?”. Itt tehát Arisztotelész az időt teljesen másként gondolja el, mint a *Fizikában*, ahol a „mennyi ideig?”, „milyen soká?” kérdések mentén fogta fel, mint a mozgás számát, természetontológiai kontextusban, a természeti változások paramétereiként. Az *Etikában* az emberi cselekvés feltételeként szemléli az időt. Arisztotelész tehát, aki a vulgáris időmegértés atyja, aki elgondolja a mozgáshoz kötött kronoszt, az *Etikában* egy másik időt is elgondol. „Már Arisztotelész látta a pillanat fenomenjét, a kairoszt, a *Nikomakhoszji etika* VI. könyvében, de úgy, hogy nem sikerült kapcsolatba hoznia a kairosz specifikus időjellegét azzal az idővel ($\nu\nu\nu$), amiről más részekben beszél.²⁸⁰ Az *Etikában* nem a „Mi az idő?” kérdésből indít, hanem a „Mi a helyes cselekvés ideje?” kérdésből. A kairosznak pedig két jelentését különbözteti meg Arisztotelész: a) egyrészt alkalmas idő egy cselekvés megkezdésére; b) másrészt egy cselekvés csúcspontja, beteljesedése, célja.

Heidegger korai Arisztotelész-interpretációiban a saját létkérdése felől gondolja el a problematikát. Az arisztotelészi kairosszal mint a cselekvés idejével több ízben találkozott, és Heidegger maga Arisztotelészt a görög filozófia atipikus esetének tartotta, mert a praktikus cselekvésnek kiemelkedő szerepet tulajdonít a megismerésben. Bármely autentikus megismerés igaz, feltáró (*Aufdecken*). A feltárás az *aletheia* jelentéséből adódott: az el nem rejtettség állapota. Minden viszonyulás a létezőhöz arra törekszik, hogy az elrejtettség állapotába hozza azt. A feltárulás két módja: a) σοφία – az igazság felső fajtája – az *arkhai*-hoz, az elvekhez való hozzáférést jelent; b) φρονεσις – a másik felső fajta – körültekintést jelent.

Heidegger meg akarja érteni, hogy végső soron a teoretikus viszonyulás miért felsőbb rendű a praktikus megismeréshez képest. Szerinte azért, mert a görögök számára ami igazán létezik, az, ami állandóan jelen van. A *sophia* tárgya pedig épp az ilyen létező, hisz a dolgok princípiumát vizsgálja. A *phronesisz* tárgya viszont mindig más, a mindenkori konkrétság, hisz a körültekintés a pillanatnyi konkrétumokra figyel.²⁸¹ A teljes görög gondolkodás létmegértése az időből indul ki, de negatív úton: a lét (a maga teljes értelmében) úgy gondolódik el mint ami nem érintkezik az idővel, ami lényege szerint megváltoztathatatlan. A praktikus viszonyulás második helyre

²⁷⁹ Falkenhayn: *Angenblick und Kairos*. 129.

²⁸⁰ Vö. GA 24. 409.

²⁸¹ Vö. GA 19. 163–164.

kerül, mert másfajta létmegértést feltételez. Ennek azonban nem sikerült átvenni az előző helyét; csak felvillan, de háttérbe szorítják.

A *φρονησις* annyit jelent, mint körültekinteni, mérlegelni a cselekmény körülményeit, azaz a szituációját. Ennek három mozzanatát emeli ki Arisztotelész: a cselekedetem *végcélját*, alkalmas *idejét*, amikor a célt elérhetem, és a cselekvés *módját*. A szituáció soha nem ugyanaz, ezért az alkalmas pillanatra kell figyelni. A kairosz nyújtja minden szituáció egyediségét, ezáltal *principium individuationis*. A kairoszt felismerhetjük mint megfelelő alkalmat, vagy elmulaszthatjuk. A *φρονησις* nem kreál, nem provokál ki alkalmakat, csak mérlegel, ebből születik a cselekvés eldöntése. Az alkalom magában rendelkezésre nem álló, nem uralható. Heidegger ezt átveszi Arisztotelésztől, de kivonja a praktikus viselkedés szférájából és „átírja” a Dasein analitikájának egzisztenciális kontextusába. A Dasein nem egyik vagy másik cselekvés helyességével van elfoglalva, hanem önmagával, azaz önnön létének (mint lehetőségként) a megértésével. A cselekvés idejét Heidegger átfordítja az önmegértés idejére, amelyben a Dasein saját létlehetőségeit érti meg. Saját létére a Dasein maga vet pillantást, mely lét inkább lehetőség, mint realitás. Heideggernél tehát a pillanat a saját létlehetőségre vetett szempillantás. A lehetőség pedig a lehetetlenség alapján helyezkedik el. A pillanat a belevettség felvállalása, a pillantó pedig észreveszi a nem-Daseinnak lenni lehetőségét. A végcél itt nem a cselekvés célja, a Dasein ennél „többre” határozza el magát: a halálra. A szituáció, ami itt megnyílik, a halál felé való lét határszituációja. Heidegger kerüli az „aktus”, „cselekvés” szót, azért, hogy elkerülje annak a látszatát, hogy az eltökéltség/elhatározottság praktikus képesség lenne a teoretikussal szemben. Következésképpen elmondható, hogy az eredendő időt arisztotelészi kontextusban gondolja el, de átírja egzisztenciális „hangnembé”. Ez érvényes a hanyatlásra is. Van egy kairosza az inautentikus (a dolgokból kiinduló) temporalitásnak is: a „Ruinanzz”. A faktikus élet analízisében e korai terminusnak később a hanyatlottság (*Verfallen*) felel meg. A negatív értelemben vett kairosz valahogy kívülről érkező idő, amelyik sok alkalmat hoz számtalan foglalatosságra. A *Lét és időben* e vonásokat az „akárki”-ben (*das Man*) találjuk meg, a személytelenségben: a szituáció lényegileg zárva marad, a *das Man* (az ember) csak azt tudja, hogy „általában” hogy állnak a dolgok, elvész a közvetlen alkalmakban.²⁸²

²⁸² C. Cioabă szerint a Dasein időbeliségének kairotikus időként való elemzése nem csupán azzal a céllal bír, hogy visszaküldjön az arisztotelészi vagy páli forrásokhoz, hanem inkább előre mutat, vagyis felmutatja az összes ilyen hajlamot a *Lét és idő* második szakaszának időanalízisében. – Vö. Cioabă: *Jocul cu timpul*. 285.

Arisztotelész a *Fizikában*²⁸³ a természeti változásokra koncentrálnak, de, ha a cselekvést nem egyszerűen mint folyamatot szemléljük, hanem specifikusan strukturális állapotában közelítjük meg, akkor a szám illetve a mozgás mértékéért elgondolt időfogalom túl szűknek bizonyul. A praktikus idő speciálisan strukturált szerkezetét Arisztotelész a *Nikomakhoszji etikában*²⁸⁴ dolgozza ki. A centrális helyeken Arisztotelész nem a *krónosz* fogalmat használta, hanem a *kairosz*. A *Nikomakhoszji etika* alapjánál tehát a praktikus idő egy sajátos felfogása áll, hiszen a fizikai idő nem ad választ a vezérgondolatra: hogyan sikerülhetnek jól a cselekvések? Amíg a fizikai idő az embertől és cselekvésétől függetlenül megy végbe, addig a modális idő kifejezések (mint a „múlt”, „jövő”, „ma”, „holnap”, stb., melyeket Arisztotelész a *Nikomakhoszji etikában* használ a *Fizika* c. művében előforduló „korábbi” és „későbbi” helyett) a szubjektivitással együtt implikálják a cselekvés egyszerűségét és egyediségét. A múlt – jövő kvalitatív ellentétét már előfeltételezzük cselekvéseink alakításában. A „múlt” különbözik a fizikai idő „későbbjétől” azáltal, hogy, ha egy szituációt nem használtunk ki cselekvésre, az visszavonhatatlanul elmúlt.²⁸⁵ De nemcsak a múlt esik kívül az emberi befolyásolás körén, hanem a jövő sem határozható meg az emberi cselekvés által. A fizikai idő-elméletben a jövő anticipálható, mivel az idő a mindig szükségszerű és megváltoztathatatlan égitestmozgásoktól függ. A holdalatti természetfolyamatok is egy elvárható lineáris ok-összefüggésben állnak, ha a külső feltételek ezt lehetővé teszik.

A *Nikomakhoszji etika* ott használja a praktikus időfogalmat,²⁸⁶ ahol nem a kvantitatív idő meghatározásáról van szó, hanem egy meghatározott cselekvés szituatív pillanatáról. Itt ez a cselekvés a következő nézőpontból vizsgált: milyen feltételek mellett vihető véghez morálisan sikeresen. E koncepció alapjául az a feltevés szolgál, hogy az emberi cselekvés lényege szerint szituatív, ezért nem adhatók meg tartalmilag lerögzített normák a kairoszra való helyes reagálás számára. Mivel a cselekvés mindig egy konkrét szituációban véghezvitt, ezért a szituatív feltételeket mindig úgy kell számításba venni, hogy ezeket az érintett maga kell, hogy fellelje. A kategoriális, kvalitatív idő-kifejezés ezért lehetővé teszi, hogy az időt mint szituatív feltételt értsük meg,

²⁸³ Arisztotelész: *Fizika*. XI. 219b 1. stb.

²⁸⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszji etika*. II. 2 1104 a 8 ff.

²⁸⁵ Uo. VI 2. 1139 b 5–11.

²⁸⁶ Az arisztotelészi praktikus időfelfogásra Alejandro Vigo szerint két kritérium érvényes: 1) a praktikus időfogalom a „mikor” kvalitatív kategóriájával függ össze, a szituáció értelmében, melyet a konkrét egyedi körülmények szövete jellemez. A fizikai idő ezzel szemben a „hány”, „mennyi” kvantitatív kategóriája alá esik; 2) a *Nikomakhoszji etikában* a „korábbi” és „későbbi” elválasztása helyett a „múlt” és „jövő” közötti modális időkülönbség uralkodik. – Vö. Vigo: *Zeit und praxis bei Aristoteles*. 34.

amely egy helyes, azaz agatologikus-etikus cselekvést kell, hogy jellemezzen. Az az emberi képesség, mely fel tudja becsülni, értékelné tudja, hogy hogyan a lehető legjobb cselekedni egy adott szituációban – tehát etikailag cselekedni – ez a képesség a *phronészisz*. A *phronészisz* teljesítményéhez tartozik a faktikus szituációra való vonatkozás, az a képesség, hogy jól tudjunk megfontolni, vagyis tudjuk a cselekvést és annak célját megvalósíthatóságára való tekintettel felülvizsgálni.²⁸⁷ Mivel a megfontolás (*βουλευσαι*) mint a *phronészisz* végbemenésmódja időt igényel, a *Nikomakhosz* *etika* a kairoszról beszél, nem pedig a „közvetlen most”-ról.²⁸⁸ Az arisztotelészi kairosz ennek megfelelően időben kiterjedt, és nem esik egybe a *Fizika* tisztán absztrakt *most*-jával. A kairosz Arisztotelésznél nem csupán „helyes/megfelelő idő”-ként interpretált (mely eljön), hanem mint egy döntésre való előkészülés idejeként is, úgy is mint a döntésnek magának az ideje. Ezzel a kairosz Arisztotelésznél egy tágabb jelentést nyer.

Heidegger a tradicionális filozófia dekonstruálási programja keretében intenzíven foglalkozott Arisztotelésszel, és ez a gondolkodását erőteljesen alakította. A keresztény kairosztól eltérően, melyet Heidegger részletesen tárgyal, az arisztotelészi kairoszt Heidegger csak néhány helyen idézi. Azonban a *praxisz* (cselekvés) és a *phronészisz* fogalmai a praktikus idő nélkül nem gondolhatók el, ezért a kairologikus alapot együtt kell gondolni a két fogalommal. Heidegger Arisztotelész-interpretációja hangsúlyozza, hogy Arisztotelész eltér a görög gondolkodástól, amennyiben elismeri a *praxisz* hangsúlyos értékét. Ez azért számít különlegességnek, mivel a görög filozófia egyébként elsősorban a *teóriával* foglalkozott, azaz a létnek időtlen (mindig létező) módjával. A görögök számára az emberi egzisztencia arra a kérdésre irányul, hogy „mennyiben van meg az emberi Daseinnak az a lehetősége, hogy örökké legyen?”. A *praxisz* (cselekvés) kiemelésével Arisztotelész elgondolása egyedülálló, még akkor is, ha ő is alárendeli a *phronészisz*t a *szophiának*.

Heidegger a *praxisz*sal együtt az emberi egzisztencia időbeliségét hangsúlyozza, és ezzel a pillanat időbeliségét szembeállítja az elmélettel és annak folytonos örökérvényűségével.

2.1.4. Az 1924/25-ös marburgi előadás. *Platón: A szofista*

A kairosz és a pillanat a *Platón: A szofista* című 1924/1925-ös téli szemeszteri előadásban is tematizálódik, a *Nikomakhosz* *etika phronészisz* elemzésével együtt. Az élet önértelmezésének problematikája, melyet Heidegger

²⁸⁷ Arisztotelész: *Nikomakhosz* *etika*. VI 8. 1141 b. 8–10; 1142 b. 12–14.

²⁸⁸ Heidegger: GA 19. 149.

akkoriban a „Dasein fakticitásának” nevez, itt egy merész vázlat vezérfonalává válik, amely Arisztotelészből kiindulva egy filozófiai és fenomenológiai antropológia alapvonásait fejt ki. Ebben az antropológiában a pillanatnak lényegi hely jut. Heidegger azt írja az emberi élet körüljárásában, hogy a *phronészisz* hozzáférhetővé teszi a cselekvő helyzetét azért, hogy rögzíti az *ον ενεκα*-t, a „mi végett”-et, rendelkezésre bocsátja a mindenkor meghatározott „mire-valót”, megragadja a „most”-ot és felvázolja a „miként”-et; az *εοικατο*-ra, a végsőre irányul, a meghatározott módon látott konkrét szituáció mindenkori kiéleződésére.

Az 1924/25-ös téli szemeszteri előadásában Heidegger Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* VI. könyvét úgy fogja fel, mint egy olyan logosz kibontakoztatását, amely egy szituációban orientálni képes.²⁸⁹ Heidegger kutatásaiban előtérbe kerül a *theoria* és *praxisz* viszonya. A kutatás célja feltárni az okokat, amiért Arisztotelész számára a *sophia* és nem a *phronészisz* „a feltárás legmagasabb módja”.²⁹⁰ Heidegger a görög létmegértésre utal. A görögök léte mindig-tartó, örökké-tartó jelenlét (*immer-währende Anwesenheit, welche Gegenwart*), mely jelenlévő. Az arisztotelészi létfogalom alapjánál egy időbeli dimenzió található. Míg az arisztotelészi *theoria* mint a *sophia* viszonyulása állandóan az örökkévalónál tartózkodik, mint az, „ami mindig azonoságában jelen van”, addig a *phronészisz* esetében az emberi Dasein Önmagalenni-tudásáról van szó. A *praxisz* a lehetségesre és nem a kéznéllevőre vonatkozik (mint a *poészisz*).

A *phronészisz* feltárása a cselekvő szituációjára való folytonos tekintettel megy végbe. Ő vezet minden emberi cselekvőt, azonban még valami másra is utal, a cselekvésre magára. A *phronészisz* megfontolása (*βουλευεσθαι* = a körültekintő önmagával-tanácskozás²⁹¹), az átgondolás célja nem a cselekvés, a tett eredménye, hanem a „hogyan”, és ezzel az ember helyes léte.²⁹² Ezért a helyes cselekvést az *αγαθος*, a jó ember viszi véghez. Egy cselekvés *τελος*-ának pusztá bírása által, a *φρονησις*-ről való pusztá rendelkezés által, még nem vagyunk *πρακτικωτεροι*-ok. Mi a gyakorlati észet csak akkor fogjuk arra használni, hogy jobban cselekedjünk, amennyiben mi már jók vagyunk. Hermeneutikai kör képződik a jó tettek és a jó jellem kapcsolatában. A „jó”-t itt – Heidegger szerint – nem értéként kell felfogni, hanem mint a létező egy meghatározását, amennyiben ez kész, teljes-önálló (*Voll-ständig*), meghatározható, a heideggeri ontológia értelmében először „a létezőnek magagánvaló alpmegragadása”.²⁹³ Az ember Dasein-jának *agathonja* az, amiben

²⁸⁹ Vö. Pöggeler: *Destruktion und Augenblick*. 18.

²⁹⁰ Vö. GA 19. 130.

²⁹¹ GA 19. 143.

²⁹² GA 19. 50.

²⁹³ GA 19. 124

az emberi Dasein az ő teljességét, beteljesülését eléri.²⁹⁴ Mivel a mindenkori Dasein lehetőségei mindig mások lehetnek, azért az αγαθον-ban a létező egy olyan létmeghatározásával bírnak, amely másként is lehetne, tehát nem örökké tartó.²⁹⁵ De mikor teljes, tökéletes az ember? Mivel az egyedi emberek Dasein-lehetőségeiben mindig mások, az *agathón* mindig (egy) más(ik) lehet. Az *agathón* és cselekvés viszonyának kifejtésében világossá válik, hogy az *agathón* nem csak a mindenkori egyes ember másféleségét érinti, hanem az egyes kairotikus cselekvést is. Itt azonban nem csupán egy cselekvés-végbemenés teljességéről van szó, hanem az ember kiteljesedéséről a cselekvésben. A cselekvés „hogyan”-ja, az *agathón* csupán elérhető vagy eltéveszthető, de „nem felejthető el”. Heidegger úgy interpretálja a *phronészisz*t mint el-felejthetetlen lelkiismeretet (*un-vergeßliche Gewissen*). A lelkiismeret nem felejthető el, mint a *teória*, de amit ő feltár, az indulat által, rosszul is beállítható, nem reálisan. Megvan tehát a saját hanyatlás-lehetősége.²⁹⁶ Heidegger megmutatja, hogyan igazodhat az ember a *praxisz*ban az elhatározottság által a jóhoz.

Röviden összefoglalva: a *phronészisz* teljesítménye/feladata abban áll, hogy a Dasein „az ő teljes helyzetében, amelyben cselekvően lennie kell, és amiben mindig másként van, *mindenkoriságában* feltárja”.²⁹⁷ Heidegger a *phronészisz*t úgy bontja ki, mint a cselekvés véghezvitelét, melynek tétje az ember lenni-tudására megy ki. A *phronészisz* nem tudás, mivel nincs benne kutatás, keresés, hanem csak megtalálás. Nem is találati biztonság (*Treffsicherheit*) vagy lélekjelenlét (*Geistesgegenwart*), mivel ez utóbbiban „a helyes megfontolás” nem történik meg. Ami Heidegger számára különösen fontos, az a *phronészisz* *végbemenésjellege* (*Vollzugscharakter*). Ez a végbemenés a megfontolással együtt átfogja az átláthatóvá-tételt, mert ez egyben a cselekvés valamire-valóságát, mint a konkrét körültekintő odatekintést is (*αισθησις*) tartalmazza. Az utóbbit, a *phronészisz* körültekintő odatekintését, mely közvetlenül megelőzi a cselekvést, Heidegger úgy írja le, mint „a szem pillanatát”, mint a mindenkori konkrétára való szempillantást, mely ilyenként mindig más is lehet”. Ha az *agathón* teljességet jelent, akkor a *phronészisz*nek az *agathón* nem csupán célja, hanem mint végbemenés, minden egyes lépésében *agathón* a *phronészisz*.²⁹⁸ Ebből mindenekelőtt előtűnik, hogy a cselekvés ideje maga egy *agathón*, azaz teljesség (teljes tartás). A kairosz mint a jó,²⁹⁹ „voll-ständige” teljes-tartós idő csak akkor adódik, ha a *phronészisz* a

²⁹⁴ GA 19. 136.

²⁹⁵ Uo.

²⁹⁶ GA 19. 56.

²⁹⁷ GA. 19. 147.

²⁹⁸ GA 19. 155.

²⁹⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. I. 4. 1096a 24–27.

cselekvés konkrét helyzetét, mely először rejtett, teljesen felfedi, és a cselekvést magát átláthatóvá teszi.³⁰⁰ A kairosz ebben az értelemben az alkalom ideje, mely tökéletesen jó, ha a szituáció átláthatóvá tételét valamire-való-alkalomként előkészítően körülzárja. „És amennyiben ez az elhatározottság ténylegesen elsajátított és véghezvitt, tehát amennyiben én elhatározott vagyok, annyiban a cselekvés kitüntetett lehetőségében itt van.”³⁰¹ A heideggeri interpretációban Arisztotelész kairosza a cselekvés ideje, mely csak akkor teljes, ha megelőzi a valamire-való elhatározottságban a szituáció átláthatóvá tétele, és ez a döntésben átvállalt. A kairosz idejét, melyben az ember a cselekvést, megfontolás és átláthatóvá tétel által előkészítve véghezviszi, nem szabad az életből kiszakított momentumként érteni. Sőt, a kairosz csak akkor teljes-tartós, amennyiben belevonódik a krónosz is.³⁰² A kairoszban nem csupán a cselekvés *agathónja* teljeseedik be, hanem az emberé is.

A pillanat megértése a *Nikhomakhoszji etikában* egy olyan nehézséggel bír, melyet Heidegger csupán egy mellékmondatban említ, ott, ahol Arisztotelész *phronésziszét* a találati biztonságtól elválasztja. Heidegger azt írja, hogy az arisztotelészi pillanatok a találati biztonsági cselekvésekben is – tulajdonképeni megfontolás és átbeszélés nélkül – ösztönszerűen találni képesek, amennyiben hirtelen történnek.³⁰³ Így két kairosz-fogalmat azonosíthatunk Arisztotelésznel: 1) a *phronésziszét* mint a cselekvés és döntés ideje, melyet a megfontolás ideje előz meg; 2) egy mindenkori szituáció idejét, amelyre az ember találati biztonsággal is reagálhat.³⁰⁴

³⁰⁰ GA. 19. 155.

³⁰¹ GA. 19. 150.

³⁰² „Zur *φρόνησις* gehörte *χρόνος*.” Ha a *krónosz* mint életpaszttal interpretált, akkor a helyes cselekvési döntés-lehetőséghez az életpaszttal is hozzátartozik. Az életpaszttalból adódik a megfontolásnak és a jelen szituációja átláthatóvá tételének képessége. GA 19. 140.

³⁰³ GA 19. 152.

³⁰⁴ A. Vigo ezt a két jelentést így különbözteti meg: 1. Gelegenheit-kairos; 2. Situations-kairos. Az 1. nem szituáció-független, hanem az idő kiterjedtségében különbözik, átfogja a *phronészisz* végbemenését is, nem csupán a döntés idejét magát. – Vö. Vigo: *Zeit und praxis bei Aristoteles*. 90.

2.1.5. Az arisztotelészi kairosz hatása a *Lét és idő* Augenblick fogalmára

Sokféle párhuzamot vonhatunk a két fogalom között. A *phronészisz* kairosza már Arisztotelésznél a végbemenés időbelisége, mely nem csupán a jelen situációt integrálja, hanem az elmúlt élettapasztalatot és a jövőbeli cselekvéseket is az „elhatározottság” cselekvésében, a konkrét helyzet átláthatóvá tétele értelmében. Arisztotelész *phronészisz* elemzésében is kiemelt fontosságú a cselekvés teljessége, illetve az ember tökéletesítése. A *Vollständigkeit* és *Vollendung* ontológiai fogalmak (Arisztotelész koncepciójára vonatkozóan) megfeleltethetők a Dasein egész-lenni tudásának, valamint a „Ständigkeit” (önazonos, önállóság, ön-állandóság) fogalomnak a *Lét és idő*-ben. A döntő különbség abban áll, hogy Heideggernél a kivetülés a kitüntetett lét-lehetőségre a véghez-való-létben sokkal tovább megy, mint a jövő lehetőségeinek a bevonása a *phronészisz* megfontolásába a *Nikomakhosz* etikában.

Az ember úgy, ahogyan Heidegger Arisztotelészt érti, nem időiesíti egzisztenciáját, hanem a létnek magának az értelmére orientálódik, azaz arra, hogy mennyiben bír az ember azzal a lehetőséggel, hogy mindig legyen (lennie kell = immer zu Sein).³⁰⁵ Arisztotelész *agathónja* (ahol az ember eléri teljességét) nem a halál. A legmagasabb teljesség, az az *agathón* mint *eudaimonia* (boldogság), mely a *noein* által a *teória* teljesítményeként érhető el.³⁰⁶ „A sophia előrangja a phronesis-hez képest ezek szerint ontológiailag megalapozott.”³⁰⁷

Heidegger *Platón: A Szófiasta* c. előadásában az eudaimoniát mint az „élő készen-jelen-létként” jellemezi, tekintettel legmagasabb létlehetőségére.³⁰⁸ Ez azt is jelentheti, hogy az egzisztenciális elhatározottság a *Lét és idő*-ben az 1924/25-ös eudaimonia megfelelője. Mindezen párhuzamok ellenére világos marad, hol válik le Heidegger az arisztotelészi létmegértésről. Arisztotelésznél az eudaimonia időtlen és ebben különbözik a *Lét és idő* (általában vett létre való) elhatározottság-felfogásától. Arisztotelész időkonceptiója nem eksztatikus, mint a Heideggeré, hanem az örök-idői ellentétere orientálódik. Arisztotelésznél az ember mint cselekvő a fizikai időben áll, az időbeliséget nem konstituálja önmaga végbemenésében.

Szembetűnik, hogy Heidegger a *Nikomakhosz* etika értelmezésekor kiemeli a cselekvés véghezvivés értelmét, mely az élettapasztalatot is magában foglalja. Heidegger szerint Arisztotelész radikális tendenciája ellenére nem

³⁰⁵ GA 19. 178.

³⁰⁶ Arisztotelész: *Nikomakhosz* etika. 1097 a–b.

³⁰⁷ GA 19. 179.

³⁰⁸ Azaz nem egy pusztá lehetőség, amelyről az ember rendelkezik. – GA 19. 173.

hatol be a világ létének végső eredendőségébe.³⁰⁹ Az arisztotelészi alkalom – kairosz – nem kiszámíthatatlan esemény. Ha a cselekmény önmagában átlátható, egyben a kairosz ideje is megragadott és meghatározható. A pillanat a *Lét és időben* elhatározottság síkján ugyan „ugráásra kész”, de csak a döntés végbemenésével időiesül. A kairosz fogalmának extenziója a heideggeri Arisztotelész-értelmezésben nagyobb, mint az *Augenblické* a *Lét és időben*, mely a döntés időiesülés módját jelenti. A kairosz terminus a *Nikomakhosz* etikában átfogja úgy az autentikus jelent, mint az Önmaga-lenni-tudás döntési pillanatát. Ezen a ponton meg kell kérdeznünk, hogy az Önmaga-lenni-tudás megragadása mennyiben képezi az arisztotelészi kairosz elválaszthatatlan, lényegi alkotórészét?

Első látásra a *Nikomakhoszi etika* alkalom-kairoszának semmi köze nincs ahhoz az időbeliséghez, melyet az ember megragad, hogy önmaga legyen. Arisztotelésznél egy konkrét helyzetre irányul az ember, amelyben egy, a helyzetnek megfelelő cselekvést hajt végre, de nem az Önmaga-létlehetőségét. A cselekvésnek az *eudaimoniára* (boldogságra) való irányulása mégis megkívánja, hogy egy meghatározott *theloszt* valósítsa meg. Arisztotelész nem mutatja meg viszont azt a kulcsot, hogy az ember kiteljesedése olyan cselekvéseiben rejlene, amelyek saját lehetőségeinek megragadásai lennének. Heidegger ezt azzal magyarázza, hogy Arisztotelész nem képes elszakadni az időnbélüliség modelljétől. A *noein* mint az *eudaimonia* energiája nem marad más, mint jelenlét, pusztá közvetlen kéznéllevő meglét, és ezért csak a *teória* által érhető el. Heidegger felfigyel arra, hogy az önmaga-lenni-tudás Arisztotelésznél fontos, de Arisztotelész ennél nem megy tovább.

Heidegger foglalkozik az arisztotelészi idővel az utolsó marburgi előadásában is, az 1927. nyári szemeszteri *A fenomenológia alapproblémáiban*. Itt mindenekelőtt az arisztotelészi *Fizika* idő-megértéséről van szó.³¹⁰ Heidegger törekvése az, hogy az arisztotelészi fizikai időt, mint vulgáris időt igazolja. Megállapítja, hogy az Arisztotelész-recepció többnyire erre az időkonceptióra koncentrál és lekötöztetve marad. Csupán Henri Bergson próbálta meg – Heidegger szerint – a vulgáris időfogalmat kikerülni, ez azonban a *Dauer*

³⁰⁹ GA 19. 86. Meg kell jegyeznünk, hogy az Arisztotelész-interpretációkban Heidegger nem tesz különbséget elhatározottság és döntés között. A kairosz Arisztotelésznél úgy az elhatározottság, mint a döntés időiesülésmódját jelenti. Ennek oka az, hogy az alkalom – kairosz – Arisztotelésznél nem a rendelkezésre-nem-állóság értelmében van, mint a *Lét és idő* *Augenblickjének* mikorja. (Itt az elhatározottság és ennek megfelelően a pillanat nem reflexíven kidolgozandó). A Dasein a *Lét és időben* akkor elhatározott, amikor a gond lehetőségeire, mint a mindenkori önmaga-lenni-tudására vetül ki. Nincs szükség a megfontolásra és átláthatóvá tételre egy előkészítő, magának időt szakító reflexió formájában. Ehelyett az Önmaga-lenni tudás lehetőségei a lelkiismeret hívásában, mely kiszámíthatatlan, mutatkoznak meg.

³¹⁰ Vö. Arisztotelész: *Fizika*. Δ. c10–14.

(tartam) ellenfogalommal nem sikerült neki.³¹¹ Emellett ebben az előadásban rövid passzusokat találunk a *Nikomakhoszi etika* „kairosz”-ához. Heidegger itt kiemeli a kairosz és *Augenblicke* kapcsolatát. A pillanat az eredendő időbeliség egy ősfenoménye, miközben a „most” csak a leszármazott idő fenoménye. Itt is utal arra, hogy már Arisztotelész látta a pillanat fenomenéjét, a kairoszt, és a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvében körülhatárolta, de ismét úgy, hogy nem sikerül neki a kairosz sajátos időjellegét összefüggésbe hozni azzal, amit egyébként mint időt (vov) ismer.

2.1.6. Kairologikus jelleg és pillanat

A *Lét és idő* előtt Heidegger nem csupán a keresztény kairoszt és az arisztotelészi kairoszt tematizálta, hanem azt is, amit ő „kairologikus jelleg” és „kairologikus mozzanat” címszavakkal jelzett. A „kairologikus jelleg” a *Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez* című, 1921/22-es téli szemeszteri előadásban bukkan fel. A „kairologikus mozzanat” az *Ontológia. A fakticitás hermeneutikája* című 1923-as nyári szemeszteri előadásában jelenik meg. Bár mindkét hely a keresztény kairosz fontos jellemzőit tükrözi vissza – a mindenkorai faktikus élet végbemenés idejét és a kiszámíthatatlanságot – mégsem állíthatók egy vonalba az 1920/21-es téli szemeszteri heideggeri értelmezésekkel. A kairosz és kairologikus az Arisztotelész-interpretációkban más jelentéssel bírnak, mint a „pillanat” és a „pillanatnyi” a *Lét és időben*, és a többi szöveghelyhez képest is mások, melyekben Heidegger a kairoszt és a pillanatot tematizálta.

Ugyanis Heidegger a „kairologisch” fogalmat pejoratíven használja: a kívülről érkező idő, alkalom, *occasion*, mely az embert egy szituációba kényszeríti, hogy arra reagáljon. Ezzel a szituáció-lehetőségek idegenekként és bukkantaként tűnnek fel, s nem úgy, mint a döntés általi Önmaga-lenni tudás lehetőségei, és ezzel nem úgy, mint sajátok és mindenkoraiak. Heidegger azért emeli ki a kairologikust, mert ez arra szolgál, hogy a gond sajátos hanyatlását (*Ruinanz*) jelezze. Heidegger így feje ki a kairosz jelentését: „mint olyan, minden előbukkanás meghatározott (faktikus) kairologikus jelleggel (*καίρος* – idő) bír, az időhöz való meghatározott viszonyulással, mely a fakticitás végbemenés-összefüggés értelmében rejlik.”³¹²

A „kairologikus jelleg” ebben az előadásban különbözik a gond őskeresztény interpretációjában kiemelt kairosztól, mivel itt Heidegger mint „ruinantes Stürzen” (hanyatló esést) fogja fel. Heidegger arra gondol, hogy a kairologikus jellegek, melyek a fakticitásban előbukkantak, az életet elfo-

³¹¹ GA 24. 328.

³¹² GA 61. 137.

gyasztják (*am leben fressen*) a faktikus életből önmagából kiindulva.³¹³ Másként szólva, a faktikus életet önmagából kiindulva igénybe venni azt jelenti, idejét venni. Egy gondoskodó előtűnés mód „kairológikus jellege” abban áll, hogy az idejéhez való viszonya hanyatló (*ruinant*), mivel a kairológikus a történetinek, aki az időt adja, az idejét ellopja a maga számára. *A fenomenológiai Aristotelés-interpretációkban* a Dasein történeti fordulatát a „kairológikus jelleg” eltakarja. Az élet a *Besorgnis*-ban úgy megy végbe, hogy nincs történeti ideje, mivel ezt a *ruinanaz* (hanyatlás) elveszi tőle. Ebben az előadásban a mindenkori végbemenés nem a faktikus életben kairológikusan magát véghezvivő Krisztus-követés, és ebben az értelemben nem egész-lenni-tudás vagy az időbeliség egységeként értett. A mindenkori kairológikus végbemenés sokkal inkább az, amely az embertől az idejét követeli, elveszi: azaz a kairosz itt a gondozás, a hanyatlás ideje.

A kairológikus jelleg ezért nem csupán az őskeresztény kairosz-megértéstől különbözik (lásd az 1920/21-es vallásfenomenológiai előadásokat), hanem attól is, ami a *Lét és időbeli Augenblicket* kitünteti. A kairosz *A fenomenológiai Aristotelés-interpretációkban* nem a döntés ideje, amelyben a Dasein igenli, amit a hívás mint az ő egzisztenciális lenni-tudása követel. Ehelyett a „kairológikus idő” itt már olyasmi, amiben az autenticitás nem lehetséges. Ezen az alapon ebben az előadásban szereplő „kairológikus” összehasonlíthatatlan a *Lét és időbeli pillanattal*.³¹⁴

Az *Ontológia. (A fakticitás hermeneutikája)* című előadásában Heidegger a „kairológikus momentumok” kifejezést használja a világ utunkba kerülő jellegének kifejtésével való összefüggésében. Amit Heidegger itt „kairológikus momentumok”-ként ír le nem az az időbeliség, ami hanyatló és idő-elvevő, ahogyan az arisztotelészi interpretációk „kairológikus jellege” volt. Ehelyett a „kairológikus momentumok”-ból válik először érthetővé az idő összes alapmomentuma.³¹⁵

Mivel Heidegger ezt a felvetést nem mélyíti tovább, nyitva marad az, hogy a „kairológikus momentumok”-kal már az utunkba-kerülni-engedésnek és az utunkba kerülő létezőknek eksztatikus-horizontális egységét érthetjük-e? Mindenesetre ez a megfogalmazás egy korai utalás arra a helyre, melyet a kairosz/a pillanat a *Lét és időben* elfoglal majd.³¹⁶

Heideggernél a „kairológikus jelleg” és „kairológikus mozzanat” kifejezések alkalmazása a korai freiburgi előadásokban kívül esik azon a kereten,

³¹³ Uo. 138.

³¹⁴ Haar: *Le moment...* 69.

³¹⁵ GA 63. 101.

³¹⁶ Az 1923-as nyári szemeszteri első előadásain Heidegger ezen kívül megvizsgálja a Daseint az ő mindenkoriségében és a mát. Itt a pillanat időiesülés módját talán mint egzisztenciálét gondolja el, de nem mondja ki. – Vö. GA. 23. 29–30.

amit Heidegger egyébként a kairosz és Augenblick alatt ért, és ez főleg a „kairológikus jelleg”-re vonatkozik. Ha azon az okon gondolkodunk el, hogy miért nyerhet a kairológikus egy másféle értelmet ezekben a korai előadásokban, a válasz az lehet, hogy Heidegger célja valószínűleg az, hogy eltávolodjon attól a keresztény kairosztól, mely „az idő teljessége”, és a kairoszt a fakticitás időbeliségeként jellemezze, amely elsősorban és többnyire hanyatló. Ennek a „kairológikus”-nak semmi köze nincs ahhoz, amit Heidegger kairosz alatt ért a *Vallásfenomenológiai előadásokban*. A pillanat a *Lét és időben*, ahogy a keresztény kairosz értelmezésénél is a GA 60-ban, az autenticitáshoz és nem az inautenticitáshoz kapcsolódik, mivel az autentikus időesülmódok egységét időiesíti.

Mivel a „kairológikus” e szövegekben Heidegger nem fejt ki részletesen, arra következtethetünk, hogy ez a fogalomhasználat számára itt nem központi jelentőségű, mellőzhető.

2.2. Szent Ágoston időfelfogásának hatása Heideggerre

2.2.1. Ágoston és a fenomenológia

A XX. század két legjelentősebb időfenomenológusa, Husserl és Heidegger kiemelt figyelemmel fordul Ágoston *Vallomások* című munkája felé, s különösen méltányolják a XI. könyv kérdésfeltevési módját, az ágostoni kutatás sajátosságait. Minket természetesen elsősorban Ágoston Heideggerre gyakorolt hatása foglalkoztat a továbbiakban.³¹⁷ Friedrich-

³¹⁷ Amint már említettük, Heidegger 1921-i freiburgi előadásának (*Ágoston és a neoplatonizmus*) témája a *Vallomások* X. könyvének memória-elemzése. Heidegger az 1924-i marburgi előadásában – *Az idő fogalma* –, amelyet Hans-Georg Gadamer a *Lét és idő* elővázlatának tekint, is utal Ágostonra. Az 1926/27-es téli szemeszteri előadásait a marburgi egyetemen *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23) címmel tartotta, amelyben Heidegger csodálkozását fejezi ki azzal kapcsolatban, hogy a késő skolasztikában nem figyeltek fel Ágoston radikális időelemzésére. *A fenomenológia alapproblémái* (GA 24) című előadássorozatában is utal Ágoston és Arisztotelész időkutatásaira, amelyeket a két átfogó antik időértelmezésnek nevez, hiszen ezek már a lényegét elmondták, ami a vulgáris időmegértésen belül az időről elmondható volt. A kettőt összehasonlítva megállapítja: Arisztotelész kutatásai fogalmilag szigorúbbak és erősebbek, Ágoston az időfenomén néhány dimenzióját eredendőbben látta.” – GA 24. 329. 1927-ben Heidegger a *Lét és időben* Arisztotelészre és Ágostonra utal bizonyítékkal arra, hogy már a világ-idő vulgáris időfelfogása kitüntetett viszonyban áll a lélekkel/szellemmel. Már az 1924-es marburgi előadásában is megállapította, hogy az időnek mint világidőnek a lélekkel való kapcsolatában Ágoston előbbre tartott Arisztotelésznel: „Rendelkezem én az idő léte fölött? Én vagyok magam a most és az én ittlétem az idő?” Ágoston a *Vallomások* XI. könyvében odáig megy el a kérdésésben, hogy a lélek maga lenne az idő. – Vö. *Vallomások*. XI. C. 1–31. 1941-es előadásában visszatekint a *Lét és idő* időelemzésére, megjegyzi, hogy Ágostontól tanult sokat. Ágoston radikális és eredendő idővizsgálata a heideggeri útirány felé mutat: az ittlét egzisztenciális időiségének hermeneutikai fenomenológiája felé.

Wilhelm von Herrmann 1992-ben megjelent művében³¹⁸ megállapítja, hogy az ágostoni kutatás maga időfenomenológia. Az ágostoni felismerések előre mutatnak az időtudat husserli fenomenológiai elemzése, valamint a heideggeri Dasein egzisztenciális horizontális időiségének hermeneutikai elemzése felé.

1905-ben Husserl a belső időtudat elemzésekor kifejezetten az ágostoni időkutatásra való utalással kezd,³¹⁹ azzal hogy az időtudat elemzése ősrégi keresztye a leíró pszichológiának és az ismeretelméletnek. 1930. október 26-án Heidegger a Beuran kolostorban szerzetesek, klerikusok és novíciusok előtt tartott egy előadást *Des heiligen Augustinus Betrachtungen über die Zeit* címmel, amelyben megfogalmazza azt a tézist, hogy a nyugati filozófiai gondolkodásban 3 fontos elképzelés hagyományozódott át az idő lényegéről: Arisztotelészé, Szent Ágostoné, Kanté. Az ágostoni időelemzés azért válhatott ilyen fontossá Husserl és Heidegger számára, mert Ágostont magát kérdezőmódjában, tételeiben, kutatásaiban, meghatározásaiban hangsúlyozott értelemben úgymond „fenomenológiai látásmód” vezeti. Az ágostoni időkutatás fenomenológiai elemzés (akár téziseit, akár végrehajtását tekintjük) három szempontból is: 1) megfelel a „dolgokhoz magukhoz” kutatómaximának; 2) az előtte elfedett tényállást fenomenológiai módon felfedi, feltárja, hozzáférhetővé teszi, igaz felismerései révén; 3) az általa megkérdezett, az idő, a hétköznapi élet prefilozofikus természetes időmegértéséből kiindulva tűnik elő. Ezzel tudomásunkra hozza, hogy a filozófiai időtudás a prefilozofikus, tematizálatlan végmebenésszerű időmegértést feltáró leleplezés értelmezése.

A „fenomenológiai” jelző nemcsak Ágoston idővizsgálatára vonatkozhat, hiszen egész gondolkodását jellemzi, így például memória-elemzését is (X. könyv), mely az életnek filozófiai önértelmezése, saját maga, a világ és Isten vonatkozásában. Heidegger, aki saját filozófiai útjának kezdetével a fenomenológiát hermeneutikai fenomenológiává alakítja át, Ágostont a hermeneutikai gondolkodás atyjaként is méltatja.

A következőkben azt az utat vizsgáljuk, melyet Ágoston a fenomenális időjellemzőkből kiindulva az örökkévalóság fogalmának struktúrájába való betekintésig tesz meg, és ezután fordulunk a szigorú értelemben vett idővizsgálat felé. Mégis megjegyezzük, hogy – bár az idővizsgálat feltételez egy örökkévalóság meghatározást, és ezzel összefüggésben elmondható, hogy Ágoston az örökkévalóságból való levezetését hangsúlyozza (ami egyenlő azzal, hogy az idő a világgal együtt teremtett) – azért, később

³¹⁸ Herrmann: *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*. A továbbiakban nagymértékben támaszkodunk von Herrmann könyvére.

³¹⁹ Husserl: *Előadások az időről*. 13.

megkockáztatódik az idő olyan tárgyalása, amely nem az örökkévalóságból indul ki, nem megteremtettségéből, hanem önmagából. Az időt az időből megérteni azt jelenti, hogy utánagondolunk annak, hogyan és miként mutatkozik meg az idő a prefilozofikus időmegértésben. Ágoston idővizsgálata úgy megy végbe, mint egy beszélgetés: a természetes-hétköznapi és a filozofáló időmegértés közötti párbeszéd.

Az ágostoni időkutatás szerkezete két kérdés mentén osztható fel: az első Ágoston kérdése az idő létére vagy nem-létére vonatkozóan, a második Ágoston kérdése az idő lényegére vonatkozóan. Ezek számbavétele után kerülhet majd sor röviden Ágoston Husserlre tett hatásának vizsgálatára (a belső időtudat fogalmával kapcsolatosan), valamint a Heidegger fenomenológiai hermeneutikai kérdésfelvetésére tett hatás vizsgálatára (az ittlét egzisztenciális időiségével kapcsolatosan). A heideggeri kérdés abból az ágostoni meghatározásból nő ki, mely az idő lényegét „*distentio animi*”-ként határozza meg. Az idő létére és lényegére irányuló ágostoni kérdés segítette Heideggert az idő eksztatikus horizontális időbeliségének kidolgozásában.

2.2.2. *Distentio animi*

A belső időtudatra vonatkozó husserli fenomenológiai elemzés alapvonásainak előző áttekintése megmutatta, hogy amit Ágoston elsőként meglátott és *distentio animi*-ként fejtett ki filozófiai módon, az óriási jelentőséggel bírt Husserl számára. Husserl az ágostoni *distentio animi*-ben egy előalakját látta annak, amit ő radikálisabban, fenomenológiai módon felmutatott: a három eredendő időkonstituáló tudatmód összetartozását a tiszta szubjektív időtudatban.

Heidegger szerint is a *Vallomások* időkutatásában döntő az idő lényegének *distentio animi*-ként való meghatározása. De miközben a *distentio animi* Husserlnél a most ősimpresszionális tudata, az iménti retencionális tudata és az azonnali protencionális tudata irányába mutat, Heidegger számára a *distentio animi* egy lényegileg más irányt nyit. Heidegger a *distentio animi*-ban egy prefigurációját látja annak, amit ő mint eredendő időt *fenomenológiai-hermeneutikai* módon felmutat. Heidegger számára nem a belső időtudat szubjektív idejéről van szó, mint Husserlnél, hanem az *eksztatikus-horizontális időiség (háromszor-egyes) kiterjedéséről*. Ezért fordítja Heidegger a *distentio animi*-t a „lélek kiterjedése”-nek, és amit ezzel terminológiailag megnevez, az az ember eredendő létállapota, létmegragadása. Ennek alapján az embert Heidegger nem mint szubjektumot, tudatot vagy öntudatot fogja fel, hanem mint Daseint. A Dasein kiterjedését az *eksztatikus-horizontális időiség* módján mint

eredendő időt írja le, mert ez az eredet-terület, ahonnan minden időmegértés származik.

Mind Ágostonnál, mind Husserlnél a még-nem-most-ból a most-ba és ebből a többé-nem most-ba átmenő időről van szó, a mostra irányuló időről. Egyben ez az idő, amit mi hétköznapi életvitelünkben filozófiai megfontolás nélkül is értünk.³²⁰ Az időre vonatkozó filozófiai megfontolás, ahogyan azt Ágostonnál és Husserlnél követtük, ahhoz az időmegértéshez kapcsolódik alapvetően, amiben mi már a filozófiai megfontolás előtt mozgunk. A filozófia előtti már mindig is értett és filozófiailag megragadott idő a mostra tájékozódó idő. A prefilozofikus és a hagyományos filozófiai megértésben az a közös, hogy a jelent mint most-ot, a múltat mint többé-nem-most-ot és a jövőt mint még-nem-most-ot értik meg.

Heidegger az így értett időt most-időnek, vulgáris időnek nevezi. De az idő lényege Heidegger számára nem merül ki a most-ból értett időben. A most-idő nála nem a teljes időfenomén. Nemcsak a prefilozofikus, hanem a most-ra irányuló filozófiai időreflexió is éppúgy elfedi a lényegeset, az eredendő időt. A most-idő egy származékos időfenomén, az eredendő idő származéka.³²¹ A *Lét és idő* 81.§-ában, mely a vulgáris idő genéziséről szól, Heidegger azt írja, hogy az idő vulgáris jellegzetessége a végtelen, elmúló, vissza nem téríthető most-sor tulajdonképpen az ittlét időbeliségéből származik.³²² Ezen eredet alapján a vulgáris időképzetnek megvan a természetes jogossága. De nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy az egyetlen és kimerítő időfogalmat képezi. Mégis állandóan ezt teszi, mert saját eredetét az ittlét háromszorosan kiterjedt időbeliségét elfedi, és nem tud róla.

A filozófiai időfogalom történetének minden stációjában állandóan, mint most-idő volt szemügyre véve az idő. Arisztotelész az első, aki a most-időt a legbehatóbban kidolgozta fogalmilag úgy, hogy az utána következő összes idővizsgálat ragaszkodott a most-idő általa kidolgozott alapstruktúráihoz. Heidegger az Arisztotelésznek elkötelezett alap-időfelfogásokhoz sorolja Husserlnek a szubjektív időtudat immanens idejéről való fenomenológiáját is. A tudat-immanensen konstituálódó husserli fenomenológiában is az eredendő idő (mint a most-idő eredete) mind az objektív, mind a szubjektív idő eredeteként elfedett marad. Husserl időfelfogása öszecseng az Ágostonéval abban, hogy mindketten alapvetően a most-időt tematizálják. Míg Husserl az ágostoni *distentio animi*-ban egy első filozófiai bepillantást vélt felismerni az időkonstituáló tudatba, amelyben az immanensen származó idő mint imma-

³²⁰ Pl. amikor valami olyat mondunk, mint: „Most elintézem ezt.” Elébe/utána mentem valamilyen dolognak, azután másfelé fogok fordulni, stb.

³²¹ Habár a most, a még-nem-most és többé-nem-mostként értelmezett idő egy valódi időfenomén, azért még nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy az időfenomént teljességgel kimerítené.

³²² Heidegger: *Sein und Zeit*. 426. (*Lét és idő*. 675.)

nens most-idő konstituálódik, addig Heidegger számára a *distentio animi* az eredendő idő irányába mutat anélkül, hogy Ágoston valamit ebből az eredendő időből kifejezetten tematizált volna. Persze Heidegger csak úgy láthatta a *distentio animi*-ban az eredendő idő egy visszfényét, hogy már maga erről az eredendő időről egy kiépített megértéssel bírt. A husserli radikalizálás, alapvetően szemlélve, az időnek mint most-időnek a megértésén belül marad. Heidegger viszont elhagyja a most-idővel való ágostoni és husserli foglalatoskodást. Ez nem jelenti azonban, hogy Heidegger félredobta volna a most-ra betájolt időt mint hamis időképzetet. Amit ő filozófiailag kérdésessé tesz, az csupán az a látszólag érinthetetlen, megtámadhatatlan vélemény, hogy az idő sajátját csak a mostban, még-nem-mostban és többé-nem-mostban találja meg. Ahogy már említettük, Heidegger éppen arra törekszik, hogy a most-időt, mint származékos időfenomént, eredetéből, az eredendő időből levezetettként mutassa fel.

Heidegger szerint az arisztotelészi idő kutatás határozta meg legbehatóbban a most-időt, ám Ágoston idő kutatásában egy radikálisabb kérdésfeltevést lát. De mennyiben lehet radikálisabb, ha Ágoston is a most-idő arisztotelészi kidolgozását követi és végső soron a vulgáris időmegértés határait nem lépi át? Radikálisabb annyiban, hogy első jelzése (*erste Anzeiße*) annak, hogy az idő lényegére vonatkozó kérdést az időmegértő lélek létállapotába kell visszakérdezni. Ha ez a visszatérés Ágostonnál még radikálisabban ment volna végbe, akkor az eredendő időbe, az ittlét eksztatikus-horizontális időiségének kinyúlásába vezethetett volna.

Egy ilyen „radikálisabb” csak akkor lett volna lehetséges, ha Ágoston a radikálisabban feltett létkérdés irányítása alatt haladt volna. A létkérdést radikálisabban feltenni, mint ahogy Parmenidész, Platón és Arisztotelész tette, annyit jelent, hogy nemcsak a létezőre mint létezőre kérdezzünk, hanem a létre mint olyanra, a létre magára, és sajátos felfedésére, feltárulására. Így kérdezni a létre annyi, mint arra kérdezni, hogyan tárul fel a lét mint lét, vagyis a létnek mint létnek megértésére kérdezni. Ez elővezeti a filozofálást ahhoz az egyedüli módhoz, amelyben az ember mint létmegértő van. A lét megértésére irányuló kérdés azzá a kérdéssé válik, mely az ember sajátos létmódjára kérdez rá. Ezt Heidegger *Existenz*-nek nevezi. Az egzisztencia mint az ember létmódja, végbemenés-jelleggel bír. Végbemenésmódján érttem meg saját létem, ez számomra végbemenés-szerűen megmutatózó, feltárt. A végbemenésszerű feltárásban együtt-tárulnak fel a lét, a létezők létmódjai és létjellemezői, mely létezőkhöz egzisztálón viszonyulok. Az eg-

zisztencia végbemenésével nemcsak az egzisztáló léte, hanem a lét általában egészében feltárul.³²³

A létkérdést Ágoston elődeinél radikálisabban feltenni azt jelenti, hogy a kérdést az ember mint ittlét és mint egzisztencia vezérfonalát dolgozza ki. Parmenidész, Platón vagy Arisztotelész a létező léteire úgy kérdezett rá, hogy az ember lényegét nem itt-létként és egzisztenciaként látta, hanem eszes lényként. Az ókori meghatározás az embert olyan élőlényként látta, mint az állat: az állattól csak az esze által különbözik. Az ember e lényegfelfogásnak megfelelően hasonló létmódot oszt meg minden létezővel. A különbség a létezőkben – az áthagyományozott ontológia szerint – nem létmódbeli, hanem csak nem és faj szerinti. Az ember sajátos létmódja, mely soha nem pusztá meglét, elfedett marad az ember áthagyományozódott lényegmeghatározásában. Ameddig viszont ez tematizálatlanul és felfedetlenül maradt, addig a létkérdést nem lehetett radikálisan feltenni, mivel a létet mint olyat tematizálni azt jelenti: őt a neki sajátos feltárlásban, illetve igazságban kutatni. Heidegger azt javasolja, hogy az embert lényegileg ne szemléljük eszes élőlényként, hanem egzisztenciaként. Mivel csak az egzisztencia végbemenésével tárul fel egyáltalán a lét mint olyan feltártsága. Csak ha az egzisztencia mint sajátos létmód válik témává, csak akkor sikerül a filozofálásnak az eredendő időbe, az ittlét egzisztenciális-horizontális időiségébe való betekintés.

Ágoston a *distentio animi*-val az ember sajátos létállapotához közeledik, nem az eredendő időben halad előre, mert ő is, mint elődei az eszes élőlény vezérfonala mentén kérdez. Az egzisztenciális végbemenés egy háromszatú lélekstruktúrát mutat, melyet Heidegger nem antropológiai, hanem tisztán ontológiai módon gondként (*Sorge*) ragad meg. Ha e hármat, a gond egészét képező egzisztenciális struktúrát ontológiai értelme felől kikérdezzük, akkor az ittlét háromszatú egzisztenciális-horizontális időiségeként mutatkoznak ezek. Az egzisztencia végbemenésében az ittlét időisége mint gond mutatkozik meg.

Mivel Ágoston az időre való kérdést nem a radikálisabb létkérdéssel összefüggésben, tehát nem a létmegértő ittlét vezérfonala mentén fejtette ki (sőt kérdésében egy olyan létfogalom által vezérelt, mely szerint a lét meglétet jelent, és ebből kiindulva ragadja meg az időmegértő lelket), ezért a *distentio animi*-be való belátás ellenére nem tud hozzáférni a lélek sajátos létmódjához és az eredendő időhöz. Csak ha a *distentio*t mint az ittlét egzisztenciájának kiterjedését alapfenoméennek tekintjük, jutunk arra a belátásra, hogy

³²³ A feltárlásra Heidegger a *Lét és időben* a következő szavakat használja: *erschlossen, aufgeschlossen*, a feltárultságra pedig *Erschlossenheit, Aufgeschlossenheit, Lichtung* és *Gelichtetheit*. Csak az általában vett lét feltártságában nyílok meg magamnak, mint a más létezőkhöz viszonyuló létező és csak így érthető számomra az a létező, melyhez viszonyulok, akként, ami, és úgy, ahogy van.

a most-ban, még-nem-most-ban és többé-nem-most-ban szétszórt idő származtatott idő, melynek eredete az ittlét egzisztenciális-horizontális időisége (az eredendő idő). Heidegger gondolkodásának alapkérdése a lét értelmére irányuló kérdésnek eredendő megisméltése. A radikálisabban feltett létkérdés körzetében a filozófiai gondolkodás többé nem az értelem és ész képességéből kiindulva határozódik meg, hanem az ittlétből és az egzisztencia egzisztenciális struktúrájából kiindulva. A fenomenológiának hermeneutikaként való bemutatásával világosan leválaszthatjuk a heideggeri kutatást a husserli fenomenológiáról, mely nem hermeneutikus, mivel nem az ittlét, hanem a tudat fenomenológiája. De ez a tudatfogalom alapvetően hozzátartozik az embernek mint *anima rationalenak* áthagyományozott lényegmegértéséhez. A prehermeneutikus és a hermeneutikai fenomenológia közötti lényegi különbség ellenére közös marad a fenomenológiai megértésben az, „hogy a dolgok maguk” vezetik a filozófálást.

2.2.3. Az ágostoni idő kutatás jelentősége

Ha egy gondolkodó a gondolkodás történetére figyel, akkor tekintetét állandóan saját kérdésfeltevése vezeti.

Husserl a filozófiai időfogalom történetét kutatva különös rangot tulajdonított az ágostoni időelemzésnek, és ez az időre való sajátos kérdezőmódjából adódik. Ágoston időkutatásának nagy jelentősége mindenekelőtt abban mutatkozott meg Husserl számára, hogy az időre vonatkozó kérdés történetében itt kerül előtérbe először az időmegértő lélek és annak időviszonyulásai. Joggal láthatta Husserl Ágostonban az egyik előfutárát, abban a módban főként, ahogyan az idő léte és lényegére vonatkozó kérdést megválaszolta, hiszen ezzel mintegy megelőzte a belső időtudat fenomenológiáját. Meg kell viszont jegyeznünk, hogy Husserl felismerte azt, hogy Ágoston a megismerés-fenomén magyarázatában a képelmélet felé tájékozódik, amit ő maga tarthatatlanként visszautasított, az igazi intencionalitás és belső időtudat fenomenológiai lényegfeltárására összpontosítva. Ágoston azonban nemcsak az önálló időviszonyulásokat (Husserl nyelvén élményeket vagy aktusokat) mutatta fel és tematizálta: mint az észlelés, emlékezés és elvárás, hanem előrenyomult egészen a *distentio animi* eredendő, önállótlan időviszonyulásaihoz, melyek mint olyanok konstitutívák az önálló időviszonyulások végbemenése számára. Tulajdonképpen ez ébresztette fel Husserl érdeklődését Ágoston iránt. Amit Ágoston a *distentio animi* intenciójaként, *expectatio*-jaként és memóriájaként analitikusan feltárt, az a husserli belső időtudat elemzésében az *Ur-impressio* (ősimpresszió), *retenció*

és *protenció*.³²⁴ Ágoston az első, aki az eredendő időkonstituáló tudat elsődleges körzetébe behatolt. Ágoston az időgondolkodásnak olyan kérdéskörében mozgott, mely Husserl számára is kutatási területté vált.

Heidegger esetében is érvényes az, hogy saját kérdésfelvetéséből adódóan emeli ki az ágostoni időkutatást, akkor amikor a nyugati időfilozófia három úttörője közé sorolja. Az első úttörő Arisztotelész, azért, mert ő először és egyben a filozófiai időfogalom története számára mértékadó módon a vulgáris időmegértés lényegstruktúráit dolgozta ki fogalmi szigorral. A harmadik a kanti időmegfontolás, mely abban úttörő, hogy a sematizmus problémájában Kant először ragadta meg a lét (kategóriák) és az idő (transzcendentális séma) közötti összefüggést. A kategóriák időiesülésének kanti tematizálása viszont a most-időn belül marad, miközben Heidegger maga a lét temporális értelmét az ittlét eksztatikus-horizontális időiségéből mutatta fel. Az ágostoni időkutatás Heidegger számára annyiban úttörő, hogy itt valósul meg először az idő és a lélek közötti összefüggés beható elemzése, miután erre Arisztotelész pusztán csak utalt. Az ágostoni kutatáson belül Heidegger számára két dolog bír nagyobb jelentőséggel:

a) Az első a hétköznapi időtapasztalat ágostoni kutatása, amit mi a hétköznapi életvitel természetes és prefilozófikus, fogalomelőtti időmegértésének neveztünk. Itt fontos, hogy Ágoston ezt a természetes időmegértést, a filozófiai időmegértéssel folytatott beszélgetésében nem a pusztá idősor és most-időként jellemezte, hanem mint olyan időt, amihez mi a hétköznapi cselekvéseinkben viszonyulunk, s amit mi magunknak azért szakítunk, mert erre szükségünk van. Amikor Ágoston a hétköznapi életvitel természetes időmegértését nyelvilag kifejezi, arra az időfenoméltre utal, amit Heidegger az ő időgondolkodásán belül gondozott világidőként állított elő. A gondozott világidő azonban, ha helyes módon megragadott, saját eredetébe utal/utasít, a világidőn belüli létezőkkel való gondoskodó tevésevés eksztatikus-horizontális időiségébe. Még ha Ágoston nem is nyomult elő az ittlét egzisztenciális időbeliségének területére, fontos, hogy az idő lényegét mint *distentio animi*-t tapasztalta és határozta meg. Ez azonban mint a lélek hármasság kiterjedése az ittlétnek az eksztatikus-horizontális időiségére utal, amelyet először Heidegger dolgozott ki.

b) Másodsorban Heidegger számára nagyon fontos, hogy Ágoston a *distentio animi*-ban látta meg az idő lényegét. Ahogyan Husserl a *distentio animi*-ban a belső időtudat és ezzel az időkonstituáló tudatmódok intencionális megragadásának előképét látta, úgy Heidegger számára a *distentio animi* az ittlét eksztatikus horizontális időiségére mutat előre. Ágoston számára az idő nem az egymást követő most-pontok pusztá egymásutánja, nem egy nivellált

³²⁴ Husserl: *Előadások az időről*. 41.

most-sorban látja az idő lényegét, hanem megsejti, hogy az idő lényege az ember egzisztenciájának lényege, hogy az ember lényege a hármas időiesülő kiterjedésében van. Ágoston az idő lényegét a lélek hármas kiterjedéseket határozta meg, Heidegger pedig radikálisabban, de ugyanebben az irányban az idő lényegét a három eksztázis egységeként határozta meg. Husserl számára Ágoston a belső időtudat felé vezető úton található, Heidegger számára Ágoston az ittlét egzisztenciális időbeliségéhez vezető úton.

Ha összehasonlítjuk Heideggernek az ágostoni időkutatással kapcsolatos állásfoglalását egyfelől *Az idő fogalma* című marburgi előadásában és a *Lét és időben*, másfelől a Beuroner-i előadásában, akkor feltűnik egy interpretációs különbség. Az elsőbben az ágostoni időmegfontolás kiemelkedő jelentőségét hangsúlyozza, radikális kérdészi módját és eredeti látásmódját (az arisztotelészihez képest), de ezzel együtt arra is rámutat, amiben a hagyományos időkutatásokkal rokon. *A fenomenológia alapproblémájában* Arisztotelészszel együtt vizsgálja Ágostont, és egyben Husserlre is tekint, amikor ezt mondja: „ameddig nem rendelkezünk a lélek, az értelme, azaz az ittlét megfelelő kielégítő fogalmával, nehezen válaszolható meg mit jelent: az idő a lélekben van”.³²⁵ Ezzel Heidegger rámutat: bár Ágoston először tárta fel elemzően a *distentio animi*-t mint egy valódi fenomént, ebben mégsem nyert egy kielégítő fogalmat az ittlétről. *Az emberi szabadság lényegéről* című előadásában olvassuk: az időkutatások Arisztotelésznél, Ágostonnál, Kantnál és Hegelnél az időproblémát a létproblémára való tekintet nélkül taglalják,³²⁶ ezért nem elég jelentősek. Az ittlét kielégítő fogalma csak a radikálisan feltett létkérdés vonatkozásában nyerhető el és fordítva, a létkérdés csak akkor engedí magát radikálisan feltenni és kidolgozni, ha az ittlét vezérfonalát követjük. Mindkettő kimarad az ágostoni időkutatásból.

Az emberi szabadság lényegéről című előadásának évében tartotta Heidegger a Beuroner-i Ágoston-előadását, amelyben feltűnő módon elkerüli az ágostoni időmegfontolás határainak felmutatását. Sőt, itt már csupán arról van szó, hogy utána kell járni az ágostoni időkutatásban rejlő radikálisabb és eredendőbb tendenciáknak. Azok a tendenciák ezek, amelyeknek értelmében Ágoston az ittlét egzisztenciájának eksztatikus jellegére mutatna előre és az eksztatikus-horizontális időbeliséget jelezne anélkül, hogy itt elmondaná Heidegger, miért nem sikerült mégis ebbe a kérdéskörbe igazán bejutnia Ágostonnak. Heidegger ebben az előadásában a képekről való ágostoni beszédet is újrainterpretálja: nem a képelmélet irányába, tehát a kép (*imago*) nem leképezésként értelmezhető, hanem mint ami meglátható, észrevehető, megpillantható (a *pillanathoz* kapcsolható).

³²⁵ Vö. GA 24. 335.

³²⁶ Vö. GA 31. 120.

Fr.-W.von Herrmann (*Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit* című művében) a két különböző értelmezés között nem ellentmondást lát, hanem két olyan jogos értelmezésmódnak tekinti azokat, melyeket együtt kell szemlélnünk.

Az ágostoni idő kutatás a mi századunkban két különböző kérdésre két különböző válasszal szolgált. A husserli kérdésben azon a módon válaszolt, hogy a belső időtudat fenomenológiájának első előfutáraként mutatkozott meg. Heidegger számára pedig olyan tendenciákat mutat fel, melyek egy lehetséges hermeneutikai fenomenológiában az egzisztenciálékra, azaz az ittlét eksztatikus-horizontális időbeliségére utalnak.

2.3. Kierkegaard pillanat-fogalmának hatása Heideggerre

2.3.1. A pillanat Kierkegaard-nál

Kierkegaard keresztény egzisztencia-filozófiája fontos szerepet játszott abban, hogy Heidegger elmélyült a pillanat-fogalmában. Ő helyettesítette elsőként a hagyományos idő-elképzelést az egzisztáló idejével. Nem az általános, elméleti, absztrakt idő, hanem az ember idői meghatározása faktikus életvitelében jellemzi a kierkegaard-i gondolkodást.

Hogy Kierkegaard Heideggerre való hatását a pillanatkoncepcióval kapcsolatosan megértsük, ahhoz az szükséges, hogy előbb a kierkegaard-i pillanat-fogalmat megvizsgáljuk.

Kierkegaard a pillanat egzisztenciál-dialektikus, kinyilatkoztatás-teológiai felfogását különösen *A szorongás fogalma* c. művében fejt ki. Kierkegaard kifejezetten utal az *exaiþhnesz* (pillanatnyi, hirtelen) fogalomra, amelyet Platón a *Parmenidész* dialógusban tárgyal.³²⁷ A pillanatot Platón absztraktan, és léttelen-bíró-nak (*Nicht-Seiende*) fogja föl az idő meghatározásában. A pillanat olyan „csodálatos létállapotnak bizonyul (*ατοπον*, a görög kifejezés itt találó), amely ugyan a mozgás és a nyugalmi állapot között helyezkedik el, anélkül azonban, hogy valamiféle időben lenne, és ebben, illetve ebből csap át a mozgásban lévő a nyugalmi állapotba, valamint a nyugalomban lévő a mozgásba. A pillanat ezért lesz átmeneti kategóriává (*μεταβολη*). Platón kimutatja, hogy a pillanat egyaránt viszonyul az egynek sokká, a soknak egygé, a hasonlónak különbözőséggé stb. való átalakulásához is. Ez az a „pillanat” (határ, absztrakció), amelyben „sem egy (*εν*), sem sok (*πολλα*) nem válik szét és nem egyesül.”³²⁸ A pillanatnyi fogalma, a platóni *exaiþhnesz* ugrása alapvetően befolyásolta a kierkegaard-i pillanat-megértést.³²⁹ Mivel a pillanat Platónnál „néma, atomisztikus absztrakció”³³⁰ marad, a teológiai tradícióban álló Kierkegaard számára Platón kezdeti megoldása messzemenően nem volt kielégítő. Az *exaiþhnesz* visszavezethető a száraz logikai *νυν*-ra (most), és így egy tiszta, absztraktan elgondolt köztes elemként érthető, de a betöltött jelentésem teszi lehetővé. Ezért meghatározatlan, közvetlen, üres, semmis, hatás nélküli.

Az örök mindig csak mint absztrakt, hiposztázált múlt, hátrafelé elszigetelten jelenik meg a görögöknél – Kierkegaard szerint. A konkrét pillanat

³²⁷ Vö. Platón: *Parmenidész*. 155e–157b. A 156e-ben ezt írja: „a pillanatnyi, ez a különös valami foglal helyet a mozgás és nyugvás között, minden időtartamon kívül, és ebbe és ebből csap át a mozgó, mikor a nyugvásba megy át és a nyugvó, mikor a mozgásba megy át”. – 872.

³²⁸ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 100.

³²⁹ Vö. Humbert: *Kierkegaard's use of Platon in His Analysis of the Moment in Time*.

³³⁰ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 100.

viszont csak akkor van, amikor az örök mint jövő, azaz lehetségesként fel-fogott, és ilyenként a múltba visszajött. (Ilyen Krisztus inkarnáció-története.) A pillanat a jövő és múlt szintézise Kierkegaard szerint, tehát nem üres határ, hanem beteljeség. Ezzel tulajdonképpen az *εξαίφνης* ellentéte. A kierkegaard-i pillanatban az absztrakt örök átfordul konkrét formájába, amelyben az örökkévalóság számomra való örökkévalóság lesz.³³¹

A pillanat csak mint beteljesedett jelen, mint az idői és az örökkévaló találkozási válnak Kierkegaard számára a keresztény egzisztencia eredendő kifejezésévé. Amíg Platón számára a pillanatnyi egy *atopon* marad, mivel az alapfogalmak átcsapása nem bír időbeli hellyel, az időben-lét egy határhoz vezet, mely az örökre utal, Kierkegaard ezt a határt most-ként értelmezi. A pillanat nem időtlen, logikai most (*το νυν*), mint a pogány görög filozófiában, hanem az örökkévalóság és az idő egysége, mint „az idő teljessége” jelenik meg Kierkegaard-nál. Ezáltal fejezheti ki az Isten inkarnációját. A pillanat többé nem egy pusztán jel a változás egyforma elfolyásában, hanem mindig visszafordulóan és ismételt felszólít a Krisztus követésében való emberi döntésre, az időbeni örökkévalóságra (*für die Ewige in der Zeit*) való elhatározásra. A követésre való felhívás az a feladat, amelyet az örök állít fel az embernek. Ez abban áll, hogy az örököt végtelenül jelené kell tenni. Az embernek sikerül a döntésben önmagát jelenlegivé, konkrétá tenni. A pillanat ezzel az önmagává válás etikai felhívása lesz. A pillanat keresztény értelemben a krízis megharcolásaként jelenik meg, mely az embert Istenhez fordítja, és ezzel végérvényesen elveszti a Platón által neki tulajdonított fizikai funkciót. A pillanat meghatározza az egzisztenciát, amennyiben a konkrét ember egzisztálóként (a végtelen hegeli szellemtől elszakadva) önmagát végesként és korlátozottként abszolút jelentésként tapasztalja, mert „minden egyénért az Isten emberré lett és meghalt a kereszten”. Az egzisztencia az „inter esse”, amely az egzisztálót a mindenkor pillanatban mindig újonnan felszólítja „a két szélsőség között a közép megtartására, mely szélsőségek felé hajlik struktúrája alapján, és a tiltakozás tudatos kitartására”. Mivel a pillanatban az örök rejtőzik, ezért az ember úgy tapasztalja magát a pillanatban mint ami számára hozzáférhetetlen által is meghatározott: az ember magának érthetetlen lesz. Mivel az ember az örököt és ebből önmagát is nem értheti meg önmagából kiindulva, ezért át kell lépnie korlátait. Oda kell lépnie, ahol a végtelen és örök követelményének teszi ki magát. Ez a követelmény nem

³³¹ „A görög szemlélet egyáltalán nem beszél olyan pillanatról, amely az örököt a lét háttérévé teszi. A zsidó szemléletben a pillanat határvonal, számára csak a pillanatba még nem belépett, csak a jövő lehet örök (ld. a Zsidó eszkatológia és apokaliptika). A keresztény szemlélet szerint a pillanatot az örök fogalma tölti ki, az örököt a történetbe belemérülő isteni tettek tekinteti, amely várt, és amelyre emlékeznek.” – Uo. 207. A pillant platonikus-hellenisztikus, valamint zsidó felfogásához lásd még Boman: *A héber és a görög gondolkodás egybetétele*. 115–116.

egy ideált érint, hanem az ember konkrét egzisztenciáját. E követelménynek megfelelni a döntés pillanatában – ehhez nem csupán idő és örökkévalóság találkozása szükséges, hanem realitás és idealitás, valóság és lehetőség találkozása is. Ebben a pozícióban az ember az örökkévalót magában mint megvalósításra való felszólítást ismeri fel. Az ember önmagát kell, hogy megvalósítsa annyiban, amennyiben az időbeliség és örökkévalóság szintézisét valószínűsíti meg, és ez a szintézis alapozza meg végső soron a pillanatot mint kategóriát.

A kierkegaard-i pillanat, amelyben a döntés és ismétlés által megtörténik a lehetőségből a valóságba való átmenet, úgy megy végbe mint kvalitatív (minőségi) ugrás (*Sprung*).³³² Nem vezethető le sem az időből, sem az örökkévalóságból. A valóság az Isten emberré válásának eseményeként, és ezzel az örökkévalóság időbeli igényléseként ragadható meg.

2.3.2. Kierkegaard hatása a *Lét és idő* pillanat-felfogására

Kierkegaard hatása a *Lét és időre* óriási, bár Heidegger maga csak kevés helyen idézi.³³³ Félreismerhetetlen az a tény, hogy Heidegger receptrálta Kierkegaard egzisztencia-teológiáját, mely először gondolta el az „egzisztenciát” egy helyettesíthetetlen Önmaga-lét értelmében, és mint az időbeliség egy sajátos formáját fogta fel.

Heidegger filozófiájának sok alapfogalma (egzisztencia, ismétlés, döntés, szorongás, bűn, időbeliség) Kierkegaard gondolkodásának középpontjában is megtalálhatók. Heidegger és Kierkegaard fogalmisága közötti különbség elemzése egy sajátos kutatást igényel.³³⁴ Szerintünk a legfontosabb fogalom, amit Heidegger Kierkegaard-tól vett át, a pillanat, mely a kereszténységben

³³² A *Sprung* fogalmához lásd még Kierkegaard: i.m. 51.

³³³ Pl. a *Lét és idő* 346. oldalán (a szorongásról), illetve a 408. oldalán (az egzisztencia problémájáról) lábjegyzetben; Heidegger: *Was heißt Denken?* 129; Uő: *Holzwege*. 294; GA 49. 27; GA 63. 16, 30. Ilyenszerű megjegyzések közepette találjuk a pillanatra való utalásokat: „S. Kierkegaard látott a legmélyebben bele a pillanat *egzisztens* fenomenéjébe, ami nem jelenti egyben azt is, hogy ennek megfelelően az egzisztenciális interpretációra is képes lett volna. Foglya marad a vulgáris időfogalomnak, és a pillanatot a most és az örökkévalóság segítségével határozza meg. Amikor K. az »időbeliségről« beszél, akkor az ember »időben-benne-létét« érti ezen. Az idő mint időbelüliség csak a mostot ismeri és sohasem a pillanatot. Ha azonban egzisztensen tapasztaljuk a pillanatot, akkor, jóllehet egzisztenciálisan ki nem fejeztem, de már egy eredendőbb időbeliséget előfeltételezünk.” – *Lét és idő*. 554. (lábjegyzet), valamint a GA 29/30. 225.

³³⁴ Az is kérdés, hogy mennyiben sorolható be Heidegger az egzisztencia-filozófia vonulatába. Heidegger maga a *Lét és időt* nem sorolta ide. Lásd ehhez még GA 49. 26; GA 65. 234.

kapta meg igazi jelentését.³³⁵ A következőkben Heidegger pillanat-fogalmának sajátosságait vizsgáljuk meg Kierkegaardhoz való viszonyában.³³⁶

Egy alapvető különbség abban áll, hogy Kierkegaard kérdéshorizontja egzisztens, mellyel szemben Heidegger utána megy a létre irányuló egzisztenciális kérdésnek és az egzisztens Dasein-kutatást egy egzisztenciális analízis keretei közt viszi végbé. Az egzisztens irányultság Kierkegaardnál kérdéseinek keresztény alapintenciójából származik. A pillanat fenoménjének egzisztenciál-ontológiai (heideggeri) elhelyezésével a vallásos implikáció kiszorul. Amíg Kierkegaard a hegelei rendszer totalitás igényével szemben az egyedi véges szubjektum felfüggeszthetetlen etikai és vallási felelősségét akarta kiemelni, addig Heidegger az egzisztencia-meghatározást elejétől a létkérdésbe integrálta. Heidegger újítása abban áll, hogy nem csupán az egzisztenciát, hanem magát a létet időbeliségében gondolja el. Kierkegaard ezzel szemben a létet még teljesen hagyományosan érti, úgy mint az időtől és időbeliségtől független örökkévalóságot. E különböző kérdéshorizontok ellenére fontos párhuzamok vannak Kierkegaard egzisztencia-filozófiája és Heidegger Dasein-filozófiája között. Alapvető mindkét gondolkodó számára az egzisztenciára való fókuszolás, mely az Önmagát, illetve a Daseint meghatározza. Úgy Kierkegaard „Önmagája”, mint Heidegger Daseinja egy dinamikus önmagához-viszonyulni-kellés által jellemezhető, mely abban csúcspontodik ki, hogy az Önmaga elhatározza magát Önmagára. Sem az Önmaga, sem a Dasein nem stabil szerkezet. Heidegger egzisztencia-fogalma azonban lényeges pontokon különbözik Kierkegaardétól. Míg Kierkegaard-nál az egzisztencia az élet végbemenés módja, mely abban áll, hogy létét egzisztensen, szabadon felvállalni tudja, és fel is kell, hogy vállalja, addig Heidegger számára az egzisztencia a Dasein alap-meghatározása: hogy létehez egy egzisztenciális viszonyulással bír és ezt egzisztensen felvállalhatja, de nem muszáj. Még akkor is, amikor a *Lét és idő* 101. oldalán azt írja, hogy a Dasein létét mindenkor sajátjaként bírja, ez már benne van a létviszony bírásában, amelyben ő már mindig is áll, és nem csupán ennek autentikus felvállalásában. Ez a különbségtéves arra megy vissza, hogy Kierkegaard egzisztencia-fogalma az ontikus-egzisztens síkra korlátozódik, és nem vonja be az ontológikus-egzisztenciális perspektívát.³³⁷

³³⁵ Kisiel: *War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christliche Theologe'?* 73.

³³⁶ A másodlagos könyvészet sajnos legfőképpen és szinte kizárólag csak a *Lét és idő* 346. és 408. oldalán található lábjegyzetekkel foglalkozik, kevesen lépnek túl ezeken a kierkegaard-i és a heideggeri pillanat fogalmak összehasonlítása kedvéért. Ilyen Theunissen, aki a jelent és a pillanatot mindenekelőtt a hanyatlással összefüggésben említi. – *Negative Theologie der Zeit.* 350.

³³⁷ Mivel Kierkegaard-nál főleg a *Filozófiai morzsákban* a szokratikus mester örök igazságban-benne-létét relativizálja, és szembehelyezi ezzel a bűn nem-igazságban-benne-állását, azt mond-

A *Lét és idő* központi célja a Dasein egzisztenciális szintjéhez való előnyomulás. Az általában vett léthez való viszony (egzisztenciális szint) visszatükröződik a saját Önmaga-léthez való egzisztáló viszonyba. A kierkegaard-i pszta egzisztencia esetében azonban hiányzik az egzisztenciális feltárultság alapfenoméneje.³³⁸ Ebből adódik, hogy Heidegger „lehetőség” és „időbeliség” fogalma is különbözik Kierkegaard fogalmiságától. Heidegger fogalmai egzisztenciális jelentéssel bírnak. Heideggernél az ember az időbeliség, Kierkegaardnál viszont az ember időben áll. Az örökkévalóság Kierkegaard számára az időbeliség ellentéte marad, mivel a hagyományos időértelmezések szerint az örökkévalóság időtlen.³³⁹ A pillanat az idő teljessége, amiben az örökkévaló konkréttá válik. Az időben álló ember paradoxonként tapasztalja az örökkévalóságot a pillanatban, ellentétben Hegel közvetítő fogalmával. Ez különösen Krisztus inkarnációjára vonatkozik. Kierkegaard számára csak a pillanatban adódik az idő és örök szintézise a Da-sein *Da*-ja és az inter-esse *esse*-je. Csak a pillanat az a momentum, ahol a szellem tételezve van, és itt van, ami azt jelenti, hogy itt képződik az egzisztencia belső architektúrája, itt történik meg ténylegesen az ellentmondó mozzanatok összeütközése vagy érintkezése. Kierkegaard az „idő teljességét”, a pillanatot mint konkrét örökkévalóságot ragadja meg. Heidegger szerint a vulgáris időfelfogásban gyökerzik ez a koncepció.³⁴⁰

Bár Kierkegaard a pillanatot jól érti, mégsem sikerül neki exponálnia a pillanat sajátos időbeliségét, hanem azonosítja a pillanatot a vulgárisan értett idő mostjával. Ebből kiindulva építi fel a mostnak az örökkévalósághoz való paradox viszonyát. Ezzel ellentétben Heidegger a Daseint, az általában vett létet nem mint örököt fogja fel, hanem mint időt, mely az időbeliségben nyilvánul meg, mely időbeliség az egzisztáló Dasein maga. Az általában vett lét egzisztenciális feltárultsága a Dasein egzisztenciájában megy végbe.

Hogy Heidegger a létet általában időien gondolja el, ez alapvető módon megkülönbözteti Kierkegaardtól, aki az időtől független „örökkévalóhoz” ragaszkodik. Mégis Kierkegaard maga is újszerűen gondolja el az időbeliséget, amennyiben a pillanatot a most-sorból valamelyest kioldja. A pillanat Kierkegaard-nál nem a végtelen szukcesszió egy időpontja,³⁴¹ hanem betöl-

hatjuk, hogy Kierkegaard éppen nem törekedett integrálni az egzisztenciális és egzisztens emberi dimenziókat. – Vö. *Filozófiai morzsák*. 15.; 124.

³³⁸ Hermann: *Subjekt und Dasein*. 32.

³³⁹ Kierkegaard *A szorongás fogalma*. 103. oldalán így határozza meg az *idő*, valamint az *örök* fogalmát: „Az idő tehát végtelen továtűnő egymásutániság”; „Az örök a megszüntetett egymásutániság”.

³⁴⁰ Lásd *Sein und Zeit*. 338. (*Lét és idő*. 554).

³⁴¹ „A pillanat tulajdonképpen nem az idő atomja, hanem az örökkévalóság atomjaként értendő.” – Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 105.

tött idő, tartalom-gazdag jelen. Heideggernek az a megállapítása, hogy Kierkegaard a pillanat egzisztens fenomenjét a legmélyebben látta, arra a kierkegaard-i teljesítményre utal, hogy a konkrét pillanatot eloldja a platonikus, absztrakt *εξαίφνης*-től.

Egy további párhuzamot Kierkegaard és Heidegger között abban lehetne megtalálni, hogy mindkettőjük számára a pillanat egyben jövői és múltbeli is. De itt is megmutatkoznak különbségek. Heidegger pillanat-fogalma átfogja a jövőt, múltat és jelent. Mint a gond eksztatikus mozzanata azonban nem a mindent átfogó konkrét örökkévalóság, mint Kierkegaardnál, hanem az időbeliség eksztázisok egységének időiesülése. Úgy Kierkegaardnál, mint Heideggernél a pillanat a döntés pillanata. Ez a döntés az embert egzisztens módon érinti: saját önmagunk létének felvállalását döntjük el, kérdésségünk terhének felvállalását. Amikor Heidegger az embert egzisztenciál-ontológiai módon a léthez való viszonyáról kérdezi ki, ez nem jelenti azt, hogy ez a viszony már mindig is úgy megvan, ahogy Kierkegaard leírja a *Filozófiai morzsákban* a görög-szokratikus filozófiának az örökkévalósághoz való viszonyát. Heideggernél a Dasein mindenkor újonnan kell, hogy elhatározza magát, egzisztensen, saját mindenkori Önmaga létre. Ebből a szempontból hasonlít mindkét gondolkodó felfogása. De az elhatározás kierkegaard-i koncepciójánál oda kell gondolnunk Kierkegaard vallási alapállását. Így a döntés Kierkegaard-nál: Krisztussal egyidejűvé³⁴² lenni. Ez isteni követelmény. A *Lét és időben* az elhatározás nem feltételezi az isteni követelményt. A hívás nem kívülről, bár messziről jön Heideggernél. Az Önmagam-lenni tudás felvállalási lehetősége a döntésben lényegesen az Önmaga-léthez tartozik. A Dasein lényege a *Lét és időben* önmagából kiindulva határozódik meg: ő azért lehet önmaga, mert léte egzisztálónan feltárt. Ő maga ez a lehetőség.

Bár Kierkegaard számára az ember önmagához vezető útja és annak legmagasabb megvalósulása Krisztusban egy lezárhatatlan folyamat, melyet a vétek és bűn veszélyeztet, ez a lezárhatatlanság mégsem hasonlítható össze Heidegger *Sein zum Tode* fogalmával. A Dasein nem áll egy önmagává-válási folyamatban, mint a kierkegaard-i önmaga, sőt a halálhoz-való-lét a *Lét és időben* a Dasein egészét konstituálja. Ebből a háttérből világossá válik, hogy miben különbözik a két gondolkodó szabadság fogalma. Amíg Kierkegaardnál a szabadság célja az Önmagává válás, addig Heideggernél a szabadság nem redukálható le egy cél megvalósítását segítő eszközzé. A szabadság Heideggernél *Freiheit zum Tode* a Dasein alapjánál levő lehetőség arra, hogy egész lehessen. Mint egzisztenciálé a szabadság a Dasein egy struktúramozzanata és nem csupán egzisztens önmagánál-lét. Ez a felfogás abból adódik, hogy

³⁴² Lásd az egyidejűséghez: Czako: *Hit és egzisztencia*. 86; Gadamer: *Igazság és módszer*. 102, 384.

Heidegger a Dasein fenomenológiai elemzését viszi véghez, nem etikai célokat vagy imperatívuszokat kíván megfogalmazni.

Nem utolsó sorban a történetiség (*Geschichtlichkeit*) fogalom kapcsán is érdekes párhuzam mutatkozik. Kierkegaard *A szorongás fogalmában* arra a következtetésre jut, hogy „csak a pillanattal kezdődik a történelem”, és hogy „minden emberré válás esetében egy egyedi bűnbeesésről van szó”. Így Kierkegaard számára a pillanatban nem csupán az Önmaga születési órája rejlik, hanem az önmaga történetének kezdete is.³⁴³ Heidegger számára is az előlegező-ismétlő pillanat a történetiség időbelisége.³⁴⁴ A két pillanat-felvázolás közti különbség a két gondolkodó kiindulópontjából adódik: a különböző időmegértésekből. Ha Kierkegaard számára a történelem a pillanatban kezdődik, akkor ez a történelem időn belüli. Heidegger számára ellenben a történetiség az itt lét léteinek története, illetve a Dasein maga a történetiség.³⁴⁵

³⁴³ „Gondoljunk csak Ádámrá és jusson eszünkbe, hogy minden egyes későbbi individuum pontosan ugyanúgy kezd, csak éppen a mennyiségi különbségen belül, ami a generációs és a történelmi viszonyok következménye. Tehát mind Ádám, mind a későbbi individuumok számára létezett a pillanat. (...) Ádám és a későbbi individuumok között az a különbség, hogy az utóbbiaknak reflektáltabb a jövő, mint Ádámnak. A pszichológia nyelvén kifejezve ez a több jelentheti a borzasztót, ha a minőségi ugrás vonatkozásában nézzük, akkor viszont a lényegtelent jelenti.” – Kierkegaard *A szorongás fogalma*. 108.

³⁴⁴ Vö. *Lét és idő*. 626.

³⁴⁵ Vö. uo. 614.

2.4. Az idő fogalma a korai Heideggernél

2.4.1. *Az idő fogalma* előadás

Az idő fogalma (1924) című előadást Gadamer a heideggeri főmű vázlatának, eredeti formájának tekinti.³⁴⁶ Ez az előadás a „Mi az idő?” kérdéssel kezdődik, de azzal végződik, hogy ezt a kérdést így nem lehet feltenni.³⁴⁷ A „Mi az idő?” kérdés kutatásánál meg kell állapítanunk először a kiindulópontot, ahonnan elindulva megérthetjük az időt. Elindulhatunk az örökkévalóságból, ez azonban csak a hit számára hozzáférhető.³⁴⁸ Sőt, amint láttuk a GA 60-ban (1920/21-ben) már Heidegger felismeri Pál nyomán, hogy a keresztények számára „az időbeliség értelme az Istenhez való alapviszonyból határozódik meg, de mindenesetre úgy, hogy az örökkévalóságot csak az érti, aki az időbeliséget végbemenésszerűen éli. Csak ebből a végbemenés-értelemről válik érthetővé az Isten léte.”³⁴⁹ A filozófiának az időből kell elgondolni az időt. Hol találjuk az időt? Milyen időt keresünk? A természeti időt az évszakváltozásokban, a fizikai időt a kozmikus, az órán. A hétköznapi időviszonyulásainkban pedig úgy tartjuk számon az időt, mint amelyet eltékozlunk vagy sem.

Melyik az idő valódi arca? Eddig mintha Heidegger a hagyományos időapóriákkal viaskodna. Egy első tájékozódás a hol-léte felé az óra-elemzésben történik, mely tárgy látszólag az idő kitüntetett helye. Az elemzés eredménye viszont: az idő mint ilyen nem található az órában, mi nyújtjuk az időt az órának. Az óra csupán méri a máshol található időt. Az idő rajtunk, bennünk lelhető fel. Ezzel Heidegger látszólag az ágostoni időproblematizálást folytatja. Ágoston kérdezte: „vajon nem a lélek maga az idő, amennyiben bármely időmérés a lélekben zajlik?” Már Arisztotelész közel került e kérdéshez, amikor észrevette, hogy a számlálás (mely maga az idő) kapcsolatban áll a lélekkel, a megszámlálóval. Bekerülünk tehát a szubjektivitás szférájába, de Heideggernél ezen a szubjektum *létét* kell értenünk.³⁵⁰

³⁴⁶ Gadamer: GW 3. 197.

³⁴⁷ A „Mi az idő?” kérdés feltevésének lehetetlenségéről lásd *Az idő fogalma* c. mű elemzését in: Cioabă: *Timp și temporalitate*.

³⁴⁸ Lásd ehhez Achilles: *Der augustinische gang zum Grund vom Person, Zeitlichkeit und Wahrheit*. Az örökkévalóság kiindulópont Ágostonnál, Kierkegaardnál, akiknél központi szerepet tölt be a pillanat fogalma is az örökkévalósághoz kapcsolódva.

³⁴⁹ GA 60. 116–117.

³⁵⁰ Zárójelbe teszi a hagyományos szubjektum-fogalmat, ezt a Dasein fogalommal helyettesíti: „Újrafelfedezi a szubjektivitást”. – Vö. Cioabă: *Jocul cu timpul*.

Az időt végül is az emberi Daseinon találhatjuk meg, mely létező mi magunk vagyunk.³⁵¹ *Az idő fogalma* c. előadás központi tézise egyrészt az, hogy az idő ittlét, másrészt, hogy az ittlét a maga lényege szerint idő. Nem is az a lényeg, hogy az idő a lélek ideje, hanem hogy a szubjektivitás nem érthető meg másként, csak az időből kiindulva. Ő maga az idő. A *Lét és idő* tézise pedig így hangzik: az ittlét létének értelme az időbeliség. A Dasein tehát nem csupán az a „hely”, ahol az időt keresnünk kell, nem csupán az a létező, amelyet számot ad az időről, hanem az a létező, amelyet létében az idő hivatott meghatározni. Létezik tehát nem csupán egy kötelék, mely az időt a Daseinhoz köti, hanem egy másik szorosabb, amelyik az ittlétet/Daseint köti az időhöz. Ami azt jelenti, hogy nem annyira a Dasein meghatározó az idő számára, mint inkább az idő a Dasein számára! Innen hangsúlyeltolódás következik: akkor a Dasein a problematikus. Az idő nem annyira problematikus fenomén, sőt inkább neki kell mondania valamit a Dasein-ról. Éppen ezt a Daseint kell végső soron kutatni egészében, az általa tartalmazott teljes fenomén alappal. A Dasein nem „valami”, nem olyan létező, amelyről megmondható micsoda (pl. egy kő, egy asztal), hanem másként definiálható: létmódja által.³⁵² Az adekvát kérdés a „Ki?” Amikor elvész a Dasein valakisága a hétköznapiakban, akkor ontológiai értelemben vett hanyatlásról beszélhetünk. Heidegger meglepetésszerűen fordítja a „Mi az idő?” kérdést a „Ki az idő?”-re. Akként kell viszonyulnom az időhöz mint ami mindenkor az enyém. Az idő az a fenomén, amely számot adni hivatott arról a létezőről, amit „ki” -ként fogunk fel. Az új kérdéssel megnyílik az a lehetőség, hogy a Daseint időbeliségként gondoljuk el.

Az időre irányuló kérdés tehát átalakul a *temporalitásra* (időbeliségre) irányuló kérdéssé, melyet Heidegger a létel együtt tematizál, pontosabban a létmegértés idejeként. A heideggeri időfelfogás sajátossága az, hogy olyan fogalomként építi fel az időt, mely a lét tematizálásában lép működésbe. Heidegger főtézise nem csupán abban áll, hogy az időbeliség a szubjektum ontológiai meghatározója, hanem több ennél: a lét maga az idő.

³⁵¹ Itt nem hagyhatjuk figyelmen kívül a filozófiatörténet egyik fontos hozzájárulását, a Kantét, aki nem csupán az időt költöztette át a szubjektivitás szférájába, hanem egy egész filozófiai problémacsomagot, megnyitva ezáltal a transzcendentális filozófia területén. *A tiszta ész kritikájában* úgy határozta meg az időt mint nem empirikus fogalmat, mely nem tapasztalat útján nyerhető. – Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. 86–94. Kant neve egyébként nem hangzik el *Az idő fogalma* c. előadásban, de Heidegger a *Lét és időben* igazi elődjeként ismeri el az idő fenoménjének a lét problémájával való összekapcsolása területén. Heidegger jobban kiaknázza a szubjektivitáshoz való odafordulást, mint Kant.

³⁵² A Dasein 1) világban-benne-lét, 2) egymással-való-lét, 3) beszélés által értelmezi önmagát és a másokkal való létét, 4) mindenkorisága („én vagyok”), mindenkori enyémvalósága meghatározó, 5) átlagosan a mindennapiságban az-emberként él, 6) létében létét gondjába veszi, 7) hangolt, 8) létéhez való elsődleges viszony nem a szemlélés, hanem az „azt lenni”.

Az idő fogalma c. előadásnak fő elgondolása azon alapul, hogy Heidegger a hagyományos filozófiával ellentétben az idő értelmét nem az örökkévalóságból kiindulva keresi. Mi emberek soha nem tapasztaljuk az örökkévalóságot mint olyat. Ami minket embereket jellemez, az éppen az a tény, hogy *végesek* vagyunk. Soha nem választhatjuk le magunkat idői egzisztenciánkról, „az örökkévalóság mint kiindulópont soha nem áll rendelkezésünkre”. Az egyedi rendelkezésünkre álló az idői.

Itt akár egy kopernikuszi fordulatról is beszélhetünk, hiszen Kant volt az, aki bebizonyította, hogy nem mozdulhatunk el az emberi perspektívától (*sensible intuition*, érzéki szemlélet) az örök perspektívája felé (*intellectual intuition*, értelmi szemlélet). A *Transzcendentális esztétikában* Kant expliciten kimondja, hogy a tér és idő az emberi világot jellemzi, nem a magában-való dolgokhoz tartozik. Az idő nem önmagában létező valami. Az idő „csupán szubjektív feltétele (emberi) szemléletünknek (...), és önmagában, a szubjektumon kívül: semmi” Az emberi szubjektum nélkül az idő semmi.³⁵³

Ugyanakkor azonban egy ellenkező olvasatot is bemutatathatunk, mely szerint Heidegger mélységes gyanúval kezeli Kant tervét. Annak ellenére, hogy Kant azt állítja, hogy a szubjektumon kívül az idő semmi, ő mégis az örökből kiindulva értelmezi az idő fenomenjét. Úgy tűnik, hogy Kant közel áll Platónhoz, aki az időt az örökkévalóság képének nevezte³⁵⁴ (a szám egységét vizsgálva). Ezt példázza az appercepció kanti vizsgálata. Kant szerint különbséget kell tennünk időbeli tudat (empirikus) és transzcendentális tudat közt („én gondolom”). Minden szintézis feltételezi a mi szintetizáló tevékenységünk tudatosságát, ez a tudat különbözik empirikus önmagamtól, mely időben változik. Kell lenni egy „én gondolom”-nak, mely minden képzetemet kísérheti, még saját magam reprezentációját is az időben. Ez az „én gondolom” formális struktúra (lehetőségfeltétel), mely lehetővé tesz bármilyen képzetet. Kívül esik téren és időn, amennyiben az „én gondolom” nem lehet bennem levő képzet, szemlélet. Ez a tételezett logikai szubjektum állandó marad.³⁵⁵

Kant ebből a szempontból a hagyomány híve marad. A változó a nem-változóval való viszonyából válik megértetté, az örökkévalóból kiindulva, mely *nunc stans* (állandó jelen). Az „én gondolkodom” számbeli mostazonosságához képest szerveződnek a mi képzeteink. Az idő folyását és a változást a „legmagasabb pont”-hoz (*höchste Punkt*) képest mérjük, az appercepció analitikus transzcendentális egységéhez.³⁵⁶ Ez a pont az időn kívül

³⁵³ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 89.

³⁵⁴ Platón: *Timaios*. 37d.

³⁵⁵ Vö. Kant: i.m. 157–161.

³⁵⁶ Vö. uo. 224.

található és lehetővé teszi számunkra az idő mérését. És persze, ami az időn kívül található, az időtlen.

Amíg Kant álláspontjának jelentősége abban rejlik, hogy felismerte: az idő lényegien emberi, addig elmarasztalható viszont kérdésünk megválaszolásában: az örökkévalóságon kívül honnan válik felfoghatóvá az idő értelme? Mint a szervezés legmagasabb princípiuma, még mindig az örök most-pontú „én gondolkodom” az, amelyik garantálja tapasztalatunk különbségét is és egységét is.

Ellentétben a Parmenidészről Husserlig húzódó hagyománnyal, Heidegger azt kívánja megmutatni, hogy az idő nem lelheti értelmét az örökkévalóságban vagy a számban. Sőt az idő értelmét az időben nyeri, pontosabban a Dasein eredendő időiségében, temporalitásában. Az idő *önmagában* értelmetlen. Az idő idői. Heidegger emellett is érvel, hogy az örökkévalóság fogalma, és a jelené is az időbeliségből származik. Ha ez így van, akkor Heidegger szerint többé nem tartható fent az a posztulátum, hogy az idő az örökkévalóság képe. Nemcsak arról van szó, hogy nem áll rendelkezésünkre az örökkévalóság mint kiindulópont (*Ausgang*), hanem főként arról, hogy az idő soha nem nyerheti el a maga értelmét az örökkévalóságban.

Az elsődleges kérdés tehát nem a „Mi az idő?”, hanem a „Ki az idő?”³⁵⁷. Azaz nekünk először azt kell megkérdezni, hogy milyen fajta létező értheti meg az idő fogalmát, mely más, mint az örök létező. Mert amikor mi az időről beszélünk, akkor korlátok között fogjuk fel, képzeljük el. Ahogy az idő múlik, úgy fogynak a mi lehetőségeink is. Az idő múlása és a korlátozások csak olyan létező számára nyernek jelentést, aki a határ/vég valamilyen megértésével él. Heidegger úgy érvel, hogy csak mi emberek, akiket Daseinoknak nevez, élünk ilyen megértéssel, a mi teljes egzisztenciánkat hatja át az a tény, hogy halandók vagyunk. A descartes-i meghatározásban – *cogito sum* – megjelenő *sum* értelme Heidegger szerint: *sum muribundus*.³⁵⁸ Mi emberek halálra rendelttünk, és Heidegger úgy gondolja, hogy ez a végső határ tesz minden lehetőséget, *eo ipso* az időt érthetővé. A halált itt nem valamilyen kívülállónak kell értenünk: mi emberek megéljük a halálhoz való viszonyunkat. „Mihelyt az ember a világra jön, már elég öreg ahhoz, hogy meghaljon.”³⁵⁹ A halál bizonyossága az, amely számunkra megnyitja a lehetőségeket és ezzel az időt. A lehetőségek és az idő konstitutív módon a végesség által determináltak. Idő csak azért van, mert mi halandók vagyunk.³⁶⁰ Heidegger azt is mondja,

³⁵⁷ Heidegger: *Az idő fogalma*. 51.

³⁵⁸ Heidegger: GA 61. 437.

³⁵⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*. 245. (*Lét és idő*. 422.)

³⁶⁰ Lévinas, Sartre, Derrida bírálják Heideggert azért, mert a „vég” (a halál) szerintük ugyanúgy nem áll rendelkezésünkre, mint az „örökkévalóság”, Heidegger „domesztizálni”, megszelídíteni kívánja a halált. (Lásd ehhez Lévinas: *Time and the Other*. 72.; Derrida: *Aporias*. 77.; Sartre: *Being*

hogy mi nem most-pontok soraként fogjuk fel az időt, és az idő nem a jelenből ered. A jelen a jövőből ered. Az idő nem az örökkévalóság képe, de képét a mi végességünkben leli.

2.4.2. Az időfogalom története

Heidegger 1925 nyári szemeszterében tartotta a marburgi egyetemen *Az időfogalom története* című kurzusát, amelyet a GA 20 kötetben adtak ki *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* címmel.³⁶¹ A kurzus alatt Heideggernek nem jutott ideje arra, hogy az időfogalom történetét tulajdonképpen kifejtsen,³⁶² ezt megteszi a következő szemeszterben, a *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Logika. Az igazságra irányuló kérdés) című előadásban, amelyet a GA 21-ben publikáltak.

Kisiel *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)* c. tanulmányában próbál megadni egy olyan előfogalom hálózatot a GA 20 nyomán, amelynek segítségével a *Lét és idő*beli új idő-értelmet megragadhatjuk. Felteszi a kérdést, hogy elegendő-e csupán a gond átfogó struktúrájára utalni, amely minden további nélkül az időbeliség eksztatikus-horizontális fogalmiságához vezet? Nincs-e szükségünk más időfogalmakra, abban a kontextusban, hogy a létnek magának az értelme az időre vonatkoztatott?³⁶³

Az 1923-28-as marburgi előadások közül, melyekben az idő témája kerül előtérbe, az 1925-ös *Az időfogalom története* jelent fordulópontot. Kisiel ezt az előadást tekinti a *Lét és idő* első részletes megfogalmazásának. Mégis ez a *Lét és idő*vel szemben sajátos fogalmisággal bír, amely a főművet egy korábbi

and Nothingness. 545.; Alweiss: *Heidegger and 'the concept of time'.* 117–132.) Heidegger védelmében elmondható, hogy Heidegger a halált nem is gondolja rendelkezésre-állónak, hanem a lehetőség lehetőségeként vonja be elemzésébe: halál-felé-való-létünket egésszé teszi. Heidegger halál-fogalmához lásd Fehér M. István Heidegger-monográfiáját, Csejtei Dezső és V. Király István halállal kapcsolatos könyveit.

³⁶¹ Mi a román kiadásra fogunk hivatkozni: Heidegger: *Prolegomena la istoria conceptualui de timp.* Ford. Cătălin Cioabă.

³⁶² A GA 20 kötet szerkezete a következő: *Bevezető* (A kurzus témájáról és a vizsgálati módszeréről); *Előkészítő rész* (A fenomenológiai kutatás értelme és feladata: három fejezet); *Főrész* (Az idő fenomenon analízise és az időfogalom elnyerése: *Első szakasz*: Előkészítő leírása annak a területnek, amelyben az idő fenomenonja láthatóvá válik – négy fejezetben; *Második szakasz*: Az időnek magának felszínre hozatala). A GA 20-ban publikált előadás szövege 36 §-t tartalmaz.

³⁶³ Jaspers művének heideggeri recenziójából, *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“* (1919-21), is tudjuk, hogy a *Lét és idő* születése alatt (1919/1926) Heidegger a filozófiai fogalomalkotással foglalkozott általában. Heidegger 1920-ban egy előadást tartott „A szemlélet és kifejezés fenomenológiájáról” (GA 59), melynek alcíme: A filozófiai fogalomképzés elmélete. Itt Heidegger a fenomenológiai destrukció módszerét alkalmazza Natorp *konstitúció* és Dilthey *élet és élmény* fogalmainak interpretálására. Jaspers *Existenz* (élet mint végtelen egész) fogalmát is bírálja, mely szubjektum-objektum viszonyra hasad.

beállítódásból világítja meg. Kiesel két fogalmat emel ki és vizsgál meg ebből az előadásból: *Appräsentation* és *Jeweiligkeit* fogalmakat. Ezek ténylegesen eltűnnek a *Lét és idő*ből, de a fogalompár a késői Heideggernél³⁶⁴ újra felbukkan. Ezek a fogalmak tulajdonképpen utolsó fogalmak lennének a *Lét és idő* számára Kiesel szerint: *Amwesenheit* (jelenlét) és *Lichtung* (nyitottság, tisztaság).³⁶⁵

Ha összehasonlítjuk a *Lét és időt* a GA 20-szal, megállapíthatjuk, hogy az utóbbi főrészét egy hosszú előkészítő rész vezeti be, ahol Heidegger mélyrehatóan szembesül Husserllel és a fenomenológiával. Láthatjuk Husserl *Logikai vizsgálódásainak* és az akkoriban még publikálatlan *Ideen II* Heideggerre gyakorolt hatását, melyet már az előadás alcíme is jelez: „Prolegomena a történelem és természet fenomenológiájához”. Röviden azt mondhatjuk, hogy a GA 20 tiszta fenomenológiai kivonata a *Lét és idő* problematikájának, igyekszik kerülni az egzisztencialista megközelítést. Ebben a periódusban (a *Lét és idő* megírása előtt) Heidegger kerüli az *Existenz* és *existenzial-ontologisch* terminusokat (persze a főműben ezek uralkodóvá válnak), sőt kigúnyolja egy helyen az ’egzisztencia’ és ’döntés’ fogalmakat, mint divatos címszavakat, a filozófiai fecsegés jelzőit.³⁶⁶

Mit mond nekünk a GA 20 az idő kérdéséről? Elsősorban az időt mint a természet és történelem különböző létmódjainak elválasztási princípiumát ragadja meg. Aztán az idői, időnkívüli és időfeletti valóságzférák elválasztásának kitüntetett szerepére kérdez rá.³⁶⁷

Az ide kapcsolódó fenomenológiai kutatásnak történetinek és szisztematikusan is kell lennie: ki kell dolgozni az időfogalom történetét és szisztematikusan fel kell tárni azt a mezőt, ahonnan az idő fenoménje láthatóvá válik. E mező feltárásában Heidegger két időfogalmat emel ki, amelyeknek gyökerei a *Logikai vizsgálódásokra* nyúlnak vissza: *Appräsentation* és *Jeweiligkeit*. Ezek eltűnnek a *Lét és idő*ből; a *Jeweiligkeit*ot a *Jemeinigkeit* és az autenticitás egzisztenciális „zargonja” helyettesíti, az *appräsentirent* pedig a *gegenwärtigen* és az igazságról szóló hermeneutikai beszéd.

³⁶⁴ Vö. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 80.

³⁶⁵ Vö. Kiesel: *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*. 194.

³⁶⁶ GA 20. 248. (III. fejezet 18.§.).

³⁶⁷ „Was gibt überhaupt der Zeit und dem begriff der Zeit (...) die Eignung zu dieser eigentümlichen (...) Funktion bei der Charakteristik und Scheidung der Wirklichkeitsgebiete – zeitliche, ausserzeitliche, überzeitliche Wirklichkeit?” – GA 20. 8.

2.4.3. *Jeweiligkeit* (mindenkoriság)

Ezt a terminus technicum Heidegger egyszerre vezeti be a Daseinnal a „Das Dasein ist im 'Jeweilig-es-zu-sein'” c. szakaszban.³⁶⁸ Az 1924-es előadásban (*Az idő fogalma*) már ott van,³⁶⁹ és egy évvel később a *Jeweiligkeit* a Dasein alapjellemzőjeként jelenik meg.

Kisiel szövelemzése nyomán elmondhatjuk, hogy a szó első része *Je* a Dasein következő megfogalmazására utal vissza: „das Seiende das Ich je selbst bin” („a létező, mely mindenkor én magam vagyok”). Ez a mindenkor, a mindenkoriság struktúrája e létező minden létjellemzője számára konstitutív, ami azt jelenti, hogy nincs Dasein, ami Dasein lenne és értelme szerint ne lenne *mindenkori*. A 'mindenkori-lenni-kellés' az elnyert kiindulópont, meghatározás a Dasein számára, és egyben végmeghatározás, melyhez minden létanalízisnek vissza kell térnie. A 'Jeweilig-es-zu-sein' a gond struktúrájának előzetes jelzése. A fakticitás, világban-benne-lét, autentikusság, halál-felé-való-lét létmehatározásai a *Jeweiligkeit*ből származnak.

A szó második része – a *Weile* és *weilen* kiválasztása 1946-ban világítódik meg teljesen – elképzelhetően a halálról való eufemisztikus meghatározással függ össze: „er weilt nicht mehr unter uns” („nem időzik többé köztünk”). Nem csoda, hogy az előadás végén újra felbukkan a terminus a halállal összefüggésben: „Der Tod ist jeweilig der meine” (A halál mindenkor az enyém).³⁷⁰ Ezek alapján beszél Kisiel a *je-weilig* kairotikus jellegéről, mindenek kirendelt idejéről. A *Jeweiligkeit* utal arra is, hogy miért jött létre a *Da-sein* címszó: azért, hogy helyettesítse a korábbi formális 'faktikus élettapasztalatot'. A Dasein mindenkor (egy) „én vagyok”, „te vagy”, „mi vagyunk”, stb. A Dasein teljesen egyszerű „Most én itt vagyok”, mintamondat egy sor fenomenológiai leíró mondat számára (mint pl. Merleau-Ponty, Marcel, Sartre³⁷¹ esetében: „Én vagyok az én testem”, melyet egyetemes mondatként kell értenünk minden egyén saját tapasztalatáról). Az ilyen mondatok az „alkalmi kifejezések” rejtélyes, logikai struktúrájával bírnak, ahogyan Husserl az első *Logikai vizsgálódásban* (26. §) nevezi. De nem tehetünk egyenlőségjelet a *Jeweiligkeit* (mindenkoriság) és a *Jemeinigkeit* (mindenkori enyémvalóság) között, ahogyan pl. ezt talán egy túlzottan egzisztencialista Heidegger-interpretáció tenné. Az alkalmi kifejezések bevonnak a szituációba, tehát a világba-benne-létbe. A Dasein csak mindenkoriságából kiindulva, csak itt és most-jából kiindulva van úgy, ahogy van Önmagaként. Ebből a szempontból

³⁶⁸ GA 20. 205.

³⁶⁹ Heidegger: *Az idő fogalma*. 33.

³⁷⁰ GA 20. 429.

³⁷¹ Sartre: *Being and Nothingness*. 405, 414.

Heidegger gondolatait mint az alkalmi kifejezések „hermeneutikai ontológiáját”³⁷² szemlélhetjük, ahol a mindenkoriságra esik a hangsúly. Itt az időnek mint *principium individuationis*-nak a problémája jelenik meg, ami 1924-ben megfogalmazódik *Az idő fogalma* c. előadásban, és 1962-ben éri el tetőpontját az *Ereignis*-szal.

Bár Husserl „alkalmi kifejezéseire” kapcsolódik Heidegger, mégis a mindenkoriság tematizálásával radikálisan szakít Husserlrel. A *Jeweligkeiten* központi felismerése Heideggernek azon az úton, mely a transzcendentális én modern hagyományával, a tiszta énnel, tudattal általában, a világtalan szubjektummal szakítani kíván.³⁷³ A világ zárójelezése, a transzcendentális én egyetemessége egy olyan *én*-hez vezetnek el, mely nem ’én magam’-ként egzisztál. Ezzel szemben Heidegger az Önmaga egyszerűségét egy szituált egyesként szemléli, és ilyen értelemben egy idői individualitásként. Bár a (kuhni értelemben vett) husserli paradigma a heideggeribe torkollik, a második mégis összemérhetetlen az elsővel.³⁷⁴

2.4.4. *Appräsentation* (megjelenővé-válni-engedés, jelentésség)

Ez a terminus csak 1925 nyári szemeszterében jelenik meg és aztán teljesen eltűnik a heideggeri szókincsből. Mit jelent ez a rövid idejű megjelenése ennek a fogalomnak? Először is soros kapcsolatot mutat Husserl fenomenológiájával Heidegger gondolatmenetének közepén. Husserlnél már az *Ideen II*-ben megjelent az *Appräsentia* 1913 után, s ennek kézírata nagy hatást gyakorol a GA 20-ra. Az apprezentáció többé vagy kevésbé egyenesen az appercepció terminusból származik a *Logikai vizsgálódások*ból, mely az észlelés által vezérelt megragadás vagy interpretáció témáján nyugszik. Ezen a módon jutunk el a kategoriális szemlélet problémájához. Husserl szerint minden érzéki szemlélettel adódik egy kategoriális szemlélet, minden percepcióval egy appercepció, minden prezentációval egy apprezentáció. Kanttal ellentétben Husserl felmutatja, hogy a kategoriális maga szemlélt, tehát adott, azaz jelen van. Több minden adódik az érzéki szemléletben, mint ami látható. Itt érkezünk el az intenció-főlölesleg híres témájához, melyet az idős Heidegger 1973-ban (*Zábringeni szeminárium*. GA 15.) a *VI. Logikai vizsgálódás* legjelentősebb témájaként ábrázolt. Például „Ez a papír (ist/van) fehér” ítélet tartalmazza a következő kategoriális elemeket: ’ez’, ’van’, melyek nem észlelhetőek. Mégis ez a lét az ő meg-nem-jelenésében lehetővé teszi, hogy a ténylege-

³⁷² Kisiel: i.m. 198.

³⁷³ Heidegger: *Sein und Zeit*. 229.

³⁷⁴ Beaufret: *Dialogue avec Heidegger*. 116–117.

sen megjelenő megjelenessen. Azt jelenti, hogy valahogyan ő maga is jelenlevőként adott, de hogyan adódik? Hogyan mutatkozik meg ez a lehetővé tevő, mely a dolgot megjeleníteni engedi? A lehetővé tevő (*Ermöglichende*) *apprezens* (együtt van jelen) a dolog apprezentációjában (azaz a dolog megjelenővé-válni-engedésében). Az 'apprezentálni' kifejezi úgy a világ látni jelenlétének lényegét, mint azt a képességet, hogy a dolgokat megjeleníteni engedje. Az *Appräsentation* elsődleges értelme két részre oszlik, mely már az ontológiai differenciára mutat: egyszerre jelenti a világ jelenlétét, együttes jelenlétét és a dolgok megjelenítettként-való-engedni-hagyását.

Kisiel nyomán a következő három pontban foglalhatjuk össze a kategoriális szemlélettel kapcsolatosan megfigyeléseinket:

1) Heidegger különbséget tesz először a *kategoriálé* mint a létezőben levő állapot/tartósság és a *katégoria* mint fogalom között.³⁷⁵ Ezzel az igazság és az intencionális beteljesítés/betöltődés problémájára utal. A gondolatmenet arra fut ki, hogy én itt igazságban élek anélkül, hogy tematikusan megragadnám.³⁷⁶ Így van ez minden kategoriális állapottal a létezőkben, amelyekben én többnyire és mindenekelőtt élek anélkül, hogy ezeket tematikusan kategóriákban megragadnám.

2) Hagyományosan az igazság címszót a predikatív kijelentések aktusának tulajdonították. De az intencionalitás fenomenológiai felfedezése megmutatta, hogy pl. a megnevezés egyszerű kifejezése éppúgy identifikáló lehetőséggel bír. Valaminek az éppeni észlelése is igaznak nevezhető.³⁷⁷ Az igazság fogalmának a kibővülésével a kifejezés értelme is kitágul. Kisiel idézi a kategoriális szemlélet Heidegger által nyújtott hermeneutikai interpretációját, mely szerint élményeink tág értelemben véve *kifejezett* élmények, akkor is, ha nem szavakban kimondottak, hiszen egy megértés által határozottan artikuláltak. Ezzel a megértéssel bírok, amikor éppen bennük élek anélkül, hogy tematikusan szemlélném. Észleléseink, megragadásaink faktikusan már kifejezettek, sőt interpretáltak. Elsődlegesen nem annyira a dolgokat látjuk, hanem előbb beszélünk róluk. Éppen hogy nem azt mondjuk ki, amit látunk, hanem fordítva: azt látjuk, amit a dolgokról mondunk. A világ e sajátos meghatározottsága, és ennek lehetséges megragadása a kifejezhetőség által képezi azt a problémát, amire a kategoriális szemlélet struktúrájának vizsgálatakor figyelniünk kell.³⁷⁸

3) A kategoriális aktusok, melyeket a kifejezés aktusainak nevezünk, az éppen adódó reális létezőt új tárgymódban teszik hozzáférhetővé, újonnan

³⁷⁵ GA 20. 92.

³⁷⁶ GA 20. 98–99. Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. 221.

³⁷⁷ GA 21. 73.

³⁷⁸ GA 20. 104. Vö. Kisiel: i.m. 203.

tárlják azt fel.³⁷⁹ Ez az új tárgyiség, amit a kategoriális aktus konstituál, engedi látni a létezőt, ami azt jelenti, hogy a tárgyiség ezzel „prezentálódik” („sich presentiert”).³⁸⁰ Innen adódik a tárgyiség struktúrájának kiemeléséhez a lehetőség, azaz a kategóriák mint regionális beosztással és univerzális hatótávolsággal bíró *a priori* struktúrák kidolgozásának a lehetősége, mely nem csupán elméleti predikációkra és szubjektív ismeretekre korlátozódik. Itt a fenomenológiai kutatás tudományos ontológiává válik.

Összefoglalva tehát, adódik a preteoretikus kifejezési struktúrák nem tematizált tapasztalata, amely a létezőt magát prezentálja és ezzel önmagát is apprezentálja. Ezek a *Logikai vizsgálódásokban* kidolgozott előfogalmak, melyek Heideggernek azt az alapot nyújtják, amelyen a környező világot mint eredeti hermeneutikai dimenziót azonosítja. A kategoriális „Bestand im Seienden” átalakul a pre-predikatív prepozíciók összefüggésévé (*zu, um-zu, für zu*, stb.), mely a kézhezállót utunkba kerülni engedi. Szemben a dolgokkal és utalásokkal, melyek az összefüggést apprezentálják, ez már velük és előttük jelen van mint nem objektív jelen(lét). A világ a jelentésesség módján van jelen. Ez az apprezentáció elsődleges értelme, ahol a világ jelentésösszefüggése éppen a kézhezálló, kéznéllevő és a Dasein utunkba-kerülni-engedésében van jelen. Az apprezentáció elsődleges értelme (*ordo essendi*) a *jelentésesség*. Beszélhetünk egy második, korrelatív értelemről is, az *ordo cognoscendi*-ről. A világ kifejezett apprezentációjának összefüggésében fontosak a jelek; ezek az első *Logikai vizsgálódás* témáját is képezik. Két példát emelhetünk ki: a) egy autó jelzőlámpája jelenvalóvá teszi a környező világot, mint a jövő pillanat konstellációját; b) források, tanúságok, dokumentumok, emlékművek mint jelek, a múlt megjelenítései, s így az apprezentáció tulajdonképeni funkciójával bírnak.

Míg az elsődleges apprezentáció megértésként (*Verstehen*) írható le, addig a kifejezett apprezentáció értelmezés (*Auslegung*).³⁸¹ Minden értelmezésnek (mint a megértés kiképződésének, kifejtésének) elsődleges formája a megszólítás: „valamit, mint valamit”. Ez egy apprezentáció, amit az ember nem kell, hogy szükségképpen egy mondat formájában kifejezzen. De a kifejezhetőség mindig egy világ apprezentációja, a jelentésessége. Az értelmezett apprezentáció egy nyitott dinamikus jelleget jelez. Amikor a kategóriák összefüggésekké válnak, akkor az összefüggések tervekké, kivételésekké és előzetes bírásokká változnak át, melyek már a mi dolog-megértésünket vezetik. A kategóriák kezdeti feltevései egy hatásösszefüggésnek. Heidegger rákérdez

³⁷⁹ GA 20. 114.

³⁸⁰ GA 20 128–129.

³⁸¹ Ez, szemben a husserli szemlélettel, tulajdonképpen „minden megismerés/ismeret alapformája”. – GA 20. 359.

annak a struktúrájára, ami valamit megjelentté-válni-enged. Itt egy figyelemre méltó létmóddal állunk szemben, melyet az ember csak akkor ért, ha látja, hogy ez a megjelenítés és apprezentálás nem más, mint az idő maga.³⁸²

2.4.5. Az időprobléma 1925 után

A GA 21-ben³⁸³ az apprezentálás szerepét a megjelenítés (*Gegenwärtigen*) veszi át. Ez Heidegger első próbálkozását jelzi, hogy megkülönböztesse az *Anwesenheit*-ot, *Präsenz*-et (jelenlét) a *Gegenwart*-tól (jelen), melyek mind egy dologi világ 'nála-lété'-hez (*Beisein*) kapcsolódnak. A megjelenítés, amiben én állandóan élek, nyújtja a lehetőséget, hogy egyáltalán valami utunkba kerülhessen, azaz a jelenlevő felfedezhető jelen lehessen. *Gegenwärtigen* annyit jelent, mint a jelenlevőt egy jelenben utunkba-kerülni-engedni. De „a jelenlét és jelen mint a *Präsenz* jellemzői az idő módusai”.³⁸⁴ Az idő maga ebben az összefüggésben állandó folyamatos utunkba-kerülni-engedés, mely maga tematizálatlanul adódik.³⁸⁵ Ez azt jelenti, hogy a jelen (*Gegenwart*), mely valaminek utunkba-kerülni-engedése, maga nem jelenlevő, nem kéznél-levő-meglét. Hanem a jelen csak megjelenítően van. A *Lét és időben* a megjelenítés lehetővé teszi a környezeti jelenlevő cselekvő utunkba-kerülni-engedését. Az ebből következő objektíválása a kéznéllevőnek, mely a teoretikus szemléletben történik, egy kitüntetett megjelenítés, amit Heidegger már a GA 25-ben mint tiszta és szabad megjelenítést ír le. Minden megismerés megjelenítés.³⁸⁶

A *Präsenz* és annak szóbeli variánsai nem fordulnak egyáltalán elő a *Lét és időben*. A *fenomenológia alapproblémáiban* felbukkan a *Praesens* (latin formában) mint a megjelenítés eksztázisának temporális horizontja. Előzményei már a *Lét és időben* megvannak. „A világ egzisztenciál idő-feltétele abban rejlik, hogy az időbeliség mint eksztatikus egység valami olyasmivel bír, mint a horizont.”³⁸⁷

Az idő eksztatikus értelmezése motiválhatta Heidegger látszólag hirtelen döntését arra, hogy 1925 után az *Existenz* terminust kiemelje (mint előfogalmat), mivel az *Ek-sistenz* ontológiailag össze kell, hogy függjön az eksztatikus önmagából-kilépéssel. A lét értelmére irányuló fenomenológiai alapkérdést Heidegger nem teszi fel olyan élesen a GA 20-ban, mint a *fenomenológia alapproblémáiban*: „Miből kiindulva érhető egyáltalán valami olyan,

³⁸² Vö. GA 20. 348.

³⁸³ Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

³⁸⁴ GA 21. 199.

³⁸⁵ GA 21. 400.

³⁸⁶ Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. 363 (*Lét és idő*. 588). Ahogy már a logikai vizsgáldásokban is.

³⁸⁷ Uo. 365.

mint a lét? Hogyan lehetséges egyáltalán a létmegértés?³⁸⁸ Ez a kérdés *Lét és időt* elejétől végéig áthatja majd.

A GA 20-ban Heidegger kritikai megfontolása is megfogalmazódik a korabeli fenomenológia mulasztásával kapcsolatban: nem tette fel a létre mint olyanra irányuló kérdést, sem az intencionáltak létre irányuló kérdést. Heidegger utal arra, hogy a *Logikai vizsgálódások* nyelvezetében az intencionális viszony irány- és megragadás-értelme a létezőre magára irányul és, hogy a viszonyt vezető irányértelem a létező létmódjának fogalomelőtti előzetes megértése. A *Logikai vizsgálódások*ban az intencióban rejlő irányértelem az apercepció szerepét játssza, mely megelőzi az apprezentáció fogalmat. Az apprezentáció előzetes formája a megértés mint gondozás, a megjelenítetté-válni-hagyás, egy figyelemre méltó létmód. Heidegger azt írja, hogy a megjelenítés és apprezentáció nem mások, mint az idő maga. Kisiel felteszi azt a kérdés, hogy vajon egybeesik-e ez a megállapítás a két évvel későbbi eksztatikus-horizontális időbeliséggel.³⁸⁹ A temporális horizont, illetve horizontális séma már a világ transzcendenciájának idői problémájából előbukkan,³⁹⁰ ez a transzcendencia jellemzi a Dasein létét, mint világban-benne-létet. A transzcendencia annyit jelent, mint önmagát egy világból megérteni, tehát egy folyamatos világmegértés mint jelentésség a lehetőség feltétele annak, hogy a Dasein önmagát általában megértse. A világ maga abban leli lehetőségfeltételét, hogy az időbeliség mint eksztatikus egység horizonttal bír.³⁹¹ Vagy ha az intenció felől szemléljük, a Dasein transzcendenciája, és ezzel a világ is az idő eksztatikus jellege által válik lehetségessé. Amikor a transzcendencia az intencionalitás, egzisztencia, eksztázis nyomait vizsgáljuk, rábukkanunk Heidegger azon megjegyzésére, hogy az időbeli eksztázisok mint kivételések egy *Wozu* (valami felé, -re) egy *Wohin* (valahová) horizonttal bírnak, amely az eksztázishoz magához tartozik. Így a jelen (mint valaminek a megjelenítési módusza) eksztázisához a *Praesens* horizontja tartozik hozzá, mely maga nem eksztatikus fenomén, mint a *Gegen-wart* vagy *Zu-kunft*. Mégis magában a különbözőségükben lényegi összetartozást is van a jelen (*Gegenwart*) és a jelenlét (*Praesenz/Anwesenheit*) között, azaz az eksztázis és horizont (horizontális séma) között. A *Praesenz* mint horizont 'az, amiből kiindulva', amire nézve a megjelenítés eksztázisa megérti magát. Ez azt jelenti, hogy mindaz, ami a megjelenítésben utunkba kerül, előzetesen a *Praesenz* alapján értett és feltárt.

³⁸⁸ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. 19.

³⁸⁹ Vö. Kisiel: i.m. 209.

³⁹⁰ Heidegger: *Sein und Zeit (Lét és idő)*. 69.§.

³⁹¹ Heidegger: *Sein und Zeit*. 365. (*Lét és idő*. 590.)

Jelen és jelenlét olyan fogalompár, mely később is felbukkan majd. *A fenomenológia alapproblémái* – bár töredék maradt, mely tele van kifejtetlen belátásokkal – a létet az idő felől elgondoló gondolatmenet csúcspontja. A lét az időbeliség eksztázisainak egységes horizontális sémáiból értendő meg, a különböző létmódok pedig az egység módosulásaiként.

Heidegger később visszavesz a *Jemeinigkeit* szélsőséges egzisztenciális hangsúlyából. A lét és idő összefüggésével kapcsolatos alapgondolat viszont továbbra is érvényben marad.³⁹²

2.5. Az *Augenblick*ké vált kairosz a *Lét és idő*ben

2.5.1. A *Lét és idő* pillanat-felfogásának recepciója

A Heidegger-kutatás sokáig elhanyagolta az *Augenblick* témáját, nem utolsósorban azért, mert az idevágó szövegek (*Bevetés a vallásfenomenológiába, Arisztotelész-interpretációk, A metafizika alapfogalmai, Adalékok a filozófiához*), amelyekben Heidegger részletesebben foglalkozik az *Augenblick*ekkel, csupán a 80-as évek közepétől jelentek meg. A *Lét és idő* vonatkozásában a legtöbb szerző a pillanatot csupán érinti egy átfogó időbeliség-konstrukció ábrázolásakor.

A pillanat-kutatás kapcsán kiemelhetjük Hans Jonas: *Gnosis. Existentialismus und Nihilismus* c. művét.³⁹³ Jonas először hívja fel a figyelmet a pillanat problematikusságára a *Lét és idő* vonatkozásában. Megpróbálja az egzisztencializmus gnosztikus olvasatát nyújtani, felmutatva Heideggernél egy modern gnosztikus dualizmust, egy törést az ember és a totális lét között. Ez a törés az embert elszigetelt szubjektummá teszi, mivel semmilyen vonatkozása nincs az örökkévalóságra. Jonas szerint ezt a felfogást a pillanat fogalma tükrözi a *Lét és idő*ben. Szerinte az örökkévalóság és nem az idő az, ami a jelent észreveszi, és annak egy sajátos státust nyújt az idő folyamában.³⁹⁴ Mivel Heideggernél a *Lét és idő*ben az embernek nincs viszonya az örökkévalósággal, a pillanatnak tartalom nélkülinek kell lennie, azaz pusztán a formális eltökéltség „barátságatlan nullpontjára redukálódik”.³⁹⁵ A Jonas-i értelmezést kritikával illelhetjük, mivel eltekint a létkérdéstől, mely éppen az embernek a léthez való viszonyáról szól.

³⁹² „Az, hogy a létező létében mindenkor az időnek felel meg, nem jelent mást, mint azt, hogy a lét maga időzés, elidőzés, kitartás” („das Sein selbst ist Verweilung, Anwesenung”). – Heidegger: *Grundbegriffe*. 121.

³⁹³ Lásd in: Jonas: *Nichts und Ewigkeit*.

³⁹⁴ Vö. Jonas: *Gnosis. Existentialismus und Nihilismus*. 23.

³⁹⁵ Uo. 22.

1963-ban Otto Pöggeler is tematizálja a heideggeri pillanatot a *Der Denkweg Martin Heideggers* c. munkájában, ahol felfigyel a kairosz és pillanat fogalmaknak a vallásfenomenológiai előadásban betöltött kitüntetett szerepére, és röviden tárgyalja a *Lét és idő*beli *Augenblicke*t. Pöggeler számára tartalmaz a *Augenblick* a *Lét és idő*ben hasonlít a Jonas által felvázolt pillanathoz. A pillanat számára egy semmi, mivel üres. „A világ világlása és a lelkiismerettel-bírní-akarás pillanatnyisága üresen marad. A pillanat a kairosz, éles, mint a kés hegye, mely oly éles, hogy nincs tartalom a területén.”³⁹⁶ Ezzel 1963-ban még Pöggeler is félreismeri az egzisztens véghezvitel tartalomteljes jelentőségét, a döntését, az önmaga-lenni-tudás felvállalását a mindenkori saját létben. Karl Lehmann 1966-ban írt tanulmányában – *Christliche Geschichterfabrung und Ontologische Frage beim Jungen Heidegger* – felfigyel a keresztény kairosz és a *Lét és idő* *Augenblick*-fogalma közti lehetséges párhuzamokra. Ő is arra a következtetésre jut, hogy a *Lét és idő*ben a pillanat konstrukciója problematikus, a pillanatnak az időbeliség-koncepción belül elfoglalt helye miatt.

Thomas Sheehan 1979-ben kutatja a keresztény kairoszt és Heidegger's *Introduction to the Phenomenology of Religion* c. tanulmányában összehasonlítja az őskeresztény pillanat-megértést a *Lét és idő* *Augenblick*-fogalmával. Sheehan kiemeli, hogy mindkettő esetében a faktikus egzisztencia-végbemenés hogyan-járól van szó.³⁹⁷

Michael Zimmermann 1981-es *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity* c. monográfiájában egy fejezetet szentel a pillanatnak. Zimmermann alapjában véve úgy gondolja, hogy a *Lét és idő* *Augenblick*je azonos az Újtestamentum kairoszával. Zimmermann azt hangsúlyozza, hogy a kairosz a beteljesedés ideje, az az idő, amiben az örökkévalóság a történeti egzisztenciába betör. Ez azt jelenti, hogy itt és most megélhető. Zimmermann ebben a munkájában az örökkévalóságot mint „selfcircling temporality”-t fogja fel, és ez azért problematikus, mert az öncirkuláris időiség gondolata olyan időfogalmon alapszik, mely nem föltétlenül eksztatikus, hanem kronológiai idősort implikálhat.

1982-ben jelenik meg Günther Wolfahrt könyve *Der Augenblick. Zeit und Ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger* címmel, melynek egyik fejezete *Időbeliség és nyelviség Heideggernél*. A pillanatot a *Lét és idő* időtanításának kontextusában úgy értelmezi mint a beszéd időiesülésmódját.

³⁹⁶ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 210.

³⁹⁷ Ezt mondja: „the basic lines of Heidegger's doctrine of temporality were set and that they issued not from his reading of the Greek, but from his interpretation of early Christianity.” – Sheehan: *Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion*. 322.

1983-ban lát napvilágot Pöggeler új monográfiája, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Ebben ismét érinti a kairosz témát, de alig lépi túl korábbi művének értelmezéseit. Itt is kiemeli a végbemenésértelem (*Volzugsinn*) és a tartalmi értelem (*Gehaltsinn*) elválasztását. A keresztény hit kairosza tartalom révén nem jellemezhető, csak a végbemenés révén. Lényeges viszont, hogy többé nem állítható, hogy a kairosz „üres” lenne, a pillanat ürességének témáját nem idézi, hanem a kairoszt a történetiség összefüggésébe állítja.³⁹⁸ A *Lét és idő* pillanat fogalmával kapcsolatban azt írja, hogy az ember tulajdonképpeni lényegét csak a pillanat végbemenésében, ezzel a történetiségben nyerheti el,³⁹⁹ de Pöggeler nem fejt ki bővebben ezt a témát, nem szól a pillanat konstrukciójának, helyzetének, feladatának értelmezéséről. 1989-ben Pöggeler *Destruktion und Augenblick* c. tanulmányában a *Lét és idő* pillanatnak részletesebb vizsgálatát mutatja be az arisztotelészi, a páli és a kierkegaard-i pillanat összefüggésében.⁴⁰⁰ Itt a *Lét és időt* Heidegger egyik első próbálkozásának tekinti arra, hogy a pillanat filozófiáját kidolgozza. Heidegger gondolkodását kimondottan kairológiaként fogja fel.

Dieter Thomä *Die Zeit der Selbst und die Zeit danach* c. tanulmányában összefoglalja Lehmann, Sheehan és Zimmermann munkáit a keresztény kairosz heideggeri interpretációját illetően. Thomä jelzi a *Lét és idő* gyenge pontjait a pillanat elemzésével kapcsolatosan, amelyeket ő a jövő elsődlegességére vezet vissza.

Kisiel monográfiája – *The Genesis of Being and Time* – kiemeli a pillanat jelentőségét Heideggernél. Kisiel szerint a kairosz nem csupán a *Lét és idő* keletkezésénél bírt döntő szereppel, hanem a *Lét és idő* egész második részét dominálja rejtett módon.⁴⁰¹ Kisiel érdeme, hogy a pillanatot kontextualizálta: pillanat és szituáció, pillanat és *Lichtung*, pillanat és lehetőség, pillanat és lelkiismeret, pillanat és ényémvalóság összefüggéseit tematizálja. A 437. oldaltól kezdődően Kisiel kiemeli azt, hogy a kairosz Arisztotelész számára a teljes szituációba való bepillantás (a *phronészisz*) megértő pillanata; Pál számára az idő teljessége és a személyes elkötelezettség pillanata; Kierkegaard pedig ontikus egzisztens fenoménként behatóan ír a pillanatról, de előfeltételezi a most-időt. Heidegger az arisztotelészi meglátást hangsúlyozza, amikor ezt

³⁹⁸ Vö. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. 181.

³⁹⁹ Vö. uo. 144.

⁴⁰⁰ Pöggeler: *Destruktion und Augenblick*. In: Uő: *Heidegger in seiner Zeit*. 61–81.

⁴⁰¹ „Even so the word *καίρος* is never used, the idea overtly dominates the entire Second Division of Being and Time, not only in the authenticating moment of response to the call of conscience but in its parallel, the holistic move of forerunning my own death”. – Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. 423. Magyarul saját fordításomban: „Bár a *kairosz* szót soha nem használja, ideája mégis dominálja a *Lét és idő* teljes Második részét: nem csupán a lelkiismeret hívására adott autentikus válasz-pillanatban, hanem párhuzamosan a saját halálomhoz való előrefutás holisztikus mozgásában is domináns.” (K.E.)

írja: „A jelenvalólét elhatározottan éppen visszahozta magát a hanyatlásból, hogy annál tulajdonképpenibben legyen ’jelenvaló’ a feltárt szituáció megpillantásának ’pillanatában’.”⁴⁰² Kisiel emellett érvel, hogy a mindenkor enyém egzisztencia fenomenológiai elemzése kairologia kell, hogy legyen.⁴⁰³

Rainer Marten 1996-ban *Die eigentliche Zeit* c. tanulmányában a halál, az egész-lenni-tudás, és a pillanat viszonyát vizsgálja „A halál bármely pillanatban lehetséges” heideggeri mondatból kiindulva Reiner Marten⁴⁰⁴ szerint a pillanat garantálja az autentikusságot és az egész-létet. Ezáltal az időbeliség konstrukció központi jelentőségű elemét alkotja. Marten teljesen azonosnak tekinti az autentikus jelent és a pillanatot.

1996-ból egy másik fontos tanulmányt is meg kell említenünk, Michael Haar: *Le Moment (ζαυρός), l’Instant (Augenblicke) et le Temps-du-monde (Weltzeit). Heidegger 1920-1927* c. munkáját. Haar a kairosz fogalmát az *Occasion (Gelegenheit, alkalom)* fogalommal kapcsolja össze, s a latin *casus*-ból származtatva a hanyatlással, eséssel köti össze. Haar tehát a „kairologikust” a „hanyatlás” közelébe helyezi, bár Heidegger maga ezt a *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* c. művén kívül más *Lét és idő* előtti szövegekben nem tette. Két gondolata miatt (is) nagyon jelentős Haar *Lét és idő*-interpretációja: egyrészt felismeri, hogy a pillanat a három időeksztaízisnek egy „szintézis”-módja; másrészt észreveszi az elhatározottság és az elhatározás/döntés közötti különbséget.

Félix Duque 1999-ben jelenteti meg *Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger* c. tanulmányát, amelyben kimutatja, hogy az *Augenblick* a vulgáris idővel szembeeszegülő „ellenmozgás”. William McNeil: *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory* (1999.) c. írásában a pillanat-fogalom és a teória-fogalom közötti összefüggést kutatja. Heideggernél a praxisz nem ellentéte a teóriának és a poieszisznek, mint Arisztotelésznél, hanem tágabb értelmű: gondként értett. A teoretikus szemlélődés már egy praxisz, a Dasein saját létén mint gondon alapul. A gondolhoz való hozzáférés, a gondba való betekintés, a gond megnyitása pillanatként interpretált. A pillanat megnyitó tekintet.

Damir Barbaric „*Verlorene Gegenwart*”. *Zur Rolle des Augenblicks in 'Sein und Zeit'* (1999.) c. tanulmánya először vizsgálja kizárólag a pillanat helyét a *Lét és idő* koncepciójában. Az elemzés középpontjában a pillanat (ki/meg)tartott léte áll (*Gebaltensein des Augenblicks*). A „Gehalten” a szerző számára azt jelenti, hogy a pillanat paradox módon mintha nem jelenlevőként van, hogy a

⁴⁰² Heidegger: *Sein und Zeit*. 328. (*Lét és idő*. 540.)

⁴⁰³ „must be a kairology” – Kisiel: i.m. 212.

⁴⁰⁴ Vö. Marten: *Die eigentliche Zeit*. 49-62.

jelen soha nem valóban jelenné levő, hanem mint olyan bizonyos mértékben elmúlt. Nyitott marad a kérdés, hogyan kell érteni az „elveszett jelen”-t?

Golfo Maggini *Historical and practical Kairos in the early Heidegger* (2001) című tanulmányában összefoglalja a korai Heidegger különböző elgondolása- it a kairosz kapcsán. Az Arisztotelész-intepretációk kairoszát „praktikus kairosznak” nevezi, az Újtestamentumhoz kapcsolódót „történeti kairosznak”. Haar-ra támaszkodva mindkét formát inautentikus időbeliség- módnak tartja, mert az *Occasion*-hoz (alkalom) kapcsolja, amit a latin casusból (esés, eset) származtat, és így jut el a *Verfallen* (hanyatlás, *Ruinanz*) heideggeri gondolatához, mely külső alkalmakra vár. Anélkül, hogy ezt teljes mértékben alátámasztaná, Maggini kijelenti, hogy „during the period of hermeneutics of facticity (1919-1923), kairoslogy is proper to life’s ’ruinance’”.⁴⁰⁵ Csak a *Lét és időben* válik szerinte az *Augenblick* a Dasein autentikus temporalitásának igazi magjává. Maggini úgy látja, hogy nincs egyenes út a korai Heideggernél ki- bontakozó faktikus kairológia és az eksztatikus pillanatiság között a fundamentálonológiaiában. Véleményével nem tudunk egyetérteni.

2003-ban jelent meg ezen a téren a legalaposabb munka: Katharina von Falkenhayn: *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, mely a pillanat fenomenjét részletesen elemzi. Kimutatja, hogy pillanat és lét együtt-elgondolandók. Ugyanakkor Falkenhayn felhívja a figyelmünket arra, hogy az *Entschlossenheit* (elhatározottság, eltökéltség) és az *Entschluß* (dön- tés/elhatározás) közti következetes különbségtéves segíti a heideggeri pilla- nat-fogalomnak a mélyebb, igazi megértését.

2.5.2. Egzisztencia és időbeliség

2.5.2.1. Időbeliség és időiség

Az ittlét egzisztenciális-ontologikus analízise a *Lét és időben* két egymástól elválasztott lépésben megy végbe. Az első lépés az ittlét előkészítő fundamentál-analízise az *Első szakaszban*. A fundamentális analízis előkészítő jellegű, mivel az egzisztenciális struktúrák először még eredendő ontológiai értelmük tematizálása nélkül lesznek felmutatva benne. Itt az egzisztencia fundamentális struktúrái tárulnak fel lépésről-lépésre fenomenológiai herme- neutikai módon. Második lépésként az első szakaszban kiemelt lényegi egzisztenciálék ontológiai értelmezése következik a *Második szakaszban*, *Ittlét és időbeliség* címmel. A fenomenológiai-hermeneutikai analízis azt mutatja meg, hogyan nyeri el az egzisztenciális-ontológiai struktúra-sokféleség ere- dendő létértelmét az ittlét *időiségében*. A *Zeitlichkeit* fogalommal a belső időtü-

⁴⁰⁵ Maggini: *Historical and practical Kairos in the early Heidegger*. 90.

dat husserli fenomenológiája felvázolása során is találkoztunk. Ott az észlelés vagy emlékezés időbeliségéről volt szó, mely a tudatimmanensen konstituáldó időben folyt le. Amit Husserl *Zeitlichkeiteként* írt le, a most-időhöz tartozik. Heidegger ezzel szemben a *Zeitlichkeitek* terminust nem a vulgáris idő leírására használja, hanem ennek eredetét nevezi meg így, az ittlét egzisztenciális-horizontális megmutakozásának eredendő idejét. Amiután Heidegger a *Lét és idő* második szakaszában, főleg a 3–5. fejezetben az eredendő időt különböző értelmezési irányokból fenomenológiai-hermeneutikai módon feltárta, a 6. fejezetben (az utolsóban) áttér a vulgáris időmegértés származására. A most-időnek és a most-sornak az eredendő időből való származását fokozatosan mutatja fel fenomenológiai módon. Kimutatja, hogy hogyan származik az ittlét önidőiesítő időbeliségének egy meghatározott módusza, az időről való gondoskodás (*das besorgen von Zeit*), mely az ilyen gondoskodásban gondozott időt (*besorgte Zeit*) hoz létre. Ez utóbbit Heidegger *világidőnek* is nevezi (*Weltzeit*) anélkül, hogy ezen ugyanazt értené, mint Husserl. Ebből a heideggeri világidőből származik nivellálás és eltakaras módján a vulgárisan értett idő.

Az ittlét mindenkori egzisztáló elmozdulását (*Entrücktsein*) Heidegger az egzisztencia eksztatikusságának nevezi. Ez kiterjedésként, az ittlét kiterjedt léteként látható. Amikor Heidegger az ágostoni *distentio animi*-t a lélek kiterjedt léteként fordítja és értelmezi, ezzel továbbgondolja Ágoston *distentio*-át az eksztatikus egzisztencia irányában. Ahová a maga számára feltárult egzisztencia kivétel/kimozdul, az a világ- és léthorizont. Az egzisztencia ezért eksztatikus horizontális módon feltárt. Heidegger az egzisztencia végbemenésével feltárolt egészében vett létfeltárolásról is beszél (*Erschlossenheit des Sein im Ganzen*). Az *Erschlossenheit*-ből kiindulva kell mindent szemlélnünk és megragadnunk. Ez pedig az egzisztenciából és annak egzisztenciáléből, a világban-benne-lét világából és a nem ittlét-szerű létezők létmódjából lett felmutatva. Az egzisztencia végbemenése és vele az eksztatikus-horizontális feltárolás az ontológiai értelme annak, amit Heidegger az ember ittlétének (*Dasein*) nevez. A „Da” szótag a feltárolást nevezi meg a maga teljességében, míg a „Sein” csak az ember létmódját, az egzisztenciát. A „Da-sein” azt jelenti, hogy az egzisztencia-lét végbemenésében és ezzel a feltárolás teljességében megnyílik. A feltárolás strukturált: eksztatikus és horizontális feltárolás. Az eksztatikusban megnyílik az egzisztencia létmódja az egzisztenciáléival összefüggésben, a horizontálisban a világ jelentésségvonásai és a nem-ittlétszerű létezők létmódjai és létjellemzői tárulnak fel. A belevetett előrevetülés egzisztencia-végbemenésében faktikusan és végbemenésszerűen feltárol a mindenkor konkrét világban-benne-lét és ezzel a lét általában, egészében.

Heideggernek az ittlét időbeliségére irányuló koncepciója a halálhoz viszonyuló létén, azaz a *végességen* alapul. A „Sein zum Tode” elemzésekor az időbeliséget a tulajdonképpeni egész-lenni-tudás szempontjából vizsgálja Heidegger. A *Lét és idő* második szakaszának ötödik fejezetében világossá teszi, hogy formálisan tekintve a halál a Daseinnak csak az egyik ’vég’: az, amelyik a Dasein egész-voltát lezárja. A másik ’vég’ a ’kezdet’, a születés. A Dasein születés és halál közötti kiterjedése az egész-volt konstitúciós mozzanata: „A jelenvalólét nemcsak, hogy nem tölti ki pillanatnyi valóságainak fázisaival »az élet« valamiképpen kéznéllevő pályáját, hanem *maga* oly módon terjed ki, hogy saját léte eleve mint kiterjedés konstituálódik. A jelenvalólét létében már benne rejlik a »között« a születésre és a halálra vonatkozólag. A jelenvalólét semmiképpen sem egy időpontban »van« valóságosan, miközben születésének és halálának nem-valósága »venné körül«. Egzisztenciálisan értve a születés nem és sohasem valami elmúlt a már-nem-kéznéllevő értelmében, éppúgy, ahogyan a halált sem a még nem kéznéllevő, de eljövendő hátralevőség létmódja jellemzi. A faktikus jelenvalólét mint megszületett egzisztál, és mint megszületett hal meg már a halálhoz viszonyuló lét értelmében is. Mindkét »vég« *van* és »közöttjük« is, amíg a jelenvalólét faktikusan egzisztál, és ezek úgy *vannak*, ahogyan az a jelenvalólét léte mint gond alapján egyedül lehetséges. A belevetettség és a halálához viszonyuló menekülő, illetve előlegző lét egységében a születés és a halál jelenvalólétszerűen »össze-függ«. Mint gond a jelenvalólét *maga* a »között«.”⁴⁰⁶

2.5.2.2. Az egzisztencia Kiesel által felvázolt sémája

Pedagógiai célból Kiesel felvázolja a *Lét és idő*ben található Dasein-egzisztenciálékat egy olyan sémában (4. sz. melléklet), amely az egyetemistákkal való kommunikációban segítségül szolgálhat. Ez a séma vektoriális irányokban és kontextusokban artikulálódik, melyek horizontokhoz kötöttek. A vázlat nagyon emlékeztet az 1919-1922-es intencionalitás séma hármás értelemirányára. Kiesel grafikusan jelzi azt, hogy hogyan alakul át az intencionalitás az őt helyettesítő formális jelzéssé: *ek-szisztenciává*.

Az ábrán három tengelyt találunk, melyek az „Itt vagyok én?!” pontban keresztezik egymást. Ezzel a Dasein három egyformán eredendő egzisztenciális kontextusba helyeződik. Figyelnünk kell az intencionalitás három értelem-irányával való korrelációra. A horizontális időtengely, az élet visszahozhatatlan mozgása születéstől halálig, a vonatkozásértelemnek felel meg; a *Lét és idő*ben a belevetett kivetülés egységes mozgásával helyettesítődik. A függőleges világtengely belső horizontjaival vagy világaival (a

⁴⁰⁶ Heidegger: *Lét és idő*. 604.

dolgoknál-lét, másokkal való együttlét) és a külső világban-benne-lét horizontjával a tartalmi értelmet képezi. A diagonális, átlós tengely a „magát(-mindig-) megelőző/ahead of” Önmaga tengelye, mely vektorialis összege a másik két tengelynek. Felvázolja az önvégbemenés egységes mozgását, mely megelőzi a saját halált és visszanyeri a születést az élet horizontjából, előhozván „mindkét véget”, hogy elviselje a döntés jelen pillanatának teljességét. Ez az elmozduló, megértő élet (a halál-horizontból, születéshorizontból és világhorizontból) az időesítő értelem, mely a *Lét és időben* az autentikus időbeliség. Nem meglepő tehát, hogy a legtöbb egzisztenciálé az átlós önmaga-tengely két ellentétet pólusa köré csoportosul.

A *Lét és időben* első alkalommal hangsúlyozódik az, hogy az ontológiai menthetetlenül az ontikussal áll vonatkozásban. Azelőtt a páli séma alapvetően a végbemenés-értelmet emelte ki. A diagonális végrehajtó tengelyen találjuk a hanyatlás vagy zuhanás erejét, mely összetapad a mindennapiság szűk horizontjával. Vele szemben az életidő horizontját találjuk. A bukás húzó ereje visszatartja a transzcendenciát az önmaga felé, az egész/teljes-lét-felé való nyitottságából. A hanyatlás és transzcendencia hajlamai közti ellentét Ágoston neoplatonikus megkülönböztetésére emlékeztet: a szétszórtságra és önmegtartóztatásra. A legnagyobb különbség azonban abban áll, hogy a *Lét és idő* sémája világosan önmaga-centrikus és nem Isten-centrikus. Végcélja az egyedi emberi lét formális megragadásában van és nem a *fruitio Dei*-ben. A *Lét és időben* felerősödik az arisztotelianus humanizmus, ahol végső soron a jól élni a tét.

Természetesen a *Lét és időbeli* Dasein-diagram, akárcsak a vallásos előadások vázlatai, korlátokkal rendelkezik, melyek leképező jellegükkel függnek össze. Az utolsó séma Kisiel szerint nem tartalmazza a *Lét és idő* minden egzisztenciáléját, a legkevésbé vizuálisakat talán. A reprezentált holizmus (az életet mintegy fentről vagy kívülről szemlélve) arra készíthet, hogy elfelejtsük az *ek-szisztemia* lényegileg befejezetlen „úton levő” jellegét.

Ugyanakkor a Dasein-nak olyan dimenziói is vannak, mint az intencionalitás, melyek ellenállnak a leképezésnek. Nem kell azonban elfelejtenünk, hogy a formális jelzések végső soron nem azért jöttek létre, hogy véglegesek legyenek, hanem azzal a szándékkal, hogy egy *An-satz*-ot sugalljanak, kezdetet, hogy felvázolják a mindig folyékony önmozgás irányait, nyomait, mint a térképek, melyek utat mutatnak. De egy teljesen új út felkutatására ösztönöznek (kijelölik az új fejlődési lehetőségeket is). A tapasztalat közvetlensége, a nem-mondható legalább felmutatható. Heidegger a preteoretikus kezdethez próbál irányítani, a nyelv és a lét közötti küszöbhez, átjáráshoz. Nyelvi arzenálja soha véget nem érő átmenetekre utal: tranzitív-intranzitív viszony, infinitívuszok, reflexív megfordítások, közepes igealakok, dupla genitívuszok, imperszonális felkiáltások, a bent és

kint permutációi. Nem véletlen tehát, hogy Kisiel formálisan jelző nyelvtanról, dia-grammatikáról beszél és az idő gramma-ontológiájáról.⁴⁰⁷ Kisiel felteszi azt a kérdést is, hogy vajon milyen messze lehet elmenni az indo-európai nyelvtan egzisztenciális tér-időbeliségének ilyen típusú vizsgálatában. Megjegyezzük, hogy a *Lét és idő* utáni publikációkban gazdagon előfordulnak fogalmi diagramok, annak ellenére, hogy a késői Heidegger is erőteljesen elítéli a leképező gondolkodást.⁴⁰⁸ Ezt a látszólagos ellentmondást úgy tudjuk feloldani, hogy a diagramot nem pusztán leképezésnek fogjuk fel, hanem *formális jelzésnek*.

2.5.3. Gond és időbeliség

2.5.3.1. *A gond mint formális jelzés*

Az előkészítő fundamentál-analitika hatodik (utolsó) fejezetében jut el Heidegger a kivetülésből, belevetettségből és nála-létből álló egésznek a fenomenológiai-hermeneutikai feltáráshoz, melyet Heidegger tiszta ontológiai céllal *Sorge*ként mutat be. Az egészében három-osztatú gond-struktúra így néz ki: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt-als-Sein-bei-innerveltlich-begegennendenseienden*. A maga-előtt-lenni (*Sich-vorweg-sein*) a kivetülés struktúrája. Mivel egy mindenkor faktikusan feltárt világban-benn-lét lehetőségére való kivetülésben magam előtt vagyok, mint olyan, akiként én egzisztálok. Ez az ön-magam megelőzése csak már egy-világban-létben lehetséges, azaz az egzisztencia-lehetőséghez hozzátartozó világ faktikus feltárása való belevetettségben. Hogy én a létezőhöz viszonyulni tudok és ebben a viszonyulásban a létezőt úgy, ahogy van, és amint van, hozzávaló intencionális viszonyulásomban megérthetem, ennek egzisztenciál-ontológiai lehetősége a gond végbemenésében van.

Az egzisztencia-végbemenés gondoskodó végbemenés, amiben az ittlét gondot visel a világon-belül-létének feltárálásáért, és a létnek mint egésznek feltárálásáért, valamint a létező felfedezettségéért, melyekhez egzisztálón viszonyul. Most utánagondolhatunk annak, hogyan nyeri a háromosztatú gondstruktúra eredendő létértelmét a háromosztatú eksztatikus-horizontális időben.

A gond a *Lét és idő*ben az előkészítő analízis (az első szakasz) 'utolsó szava'. Egy integráló egzisztenciálé, amelyben a Dasein strukturális egységét

⁴⁰⁷ Kisiel: *Heidegger on Becoming a Christian*. 188.

⁴⁰⁸ Heidegger: GA 25. 198, 368; GA 26. 52, 73, 266; GA 29/30. 460; GA 31. 25, 61, 68, 76, 126, 131; GA 33. 17; GA 34. 313.

ragadja meg Heidegger ontológiai módon. Minden eddig kiemelt struktúra a gondban tömörül, mely gond a Dasein léte maga. Megjegyezzük, hogy

a) ez a szó – gond (*Sorge*) – először válik filozófiai terminussá, nem importál sok mellékjelentést;⁴⁰⁹

b) itt nem a gond ontikus (hétköznapi gondjaink) jelentéséről van szó;

c) Heidegger Hyginus latin fabuláját idézi, a gond preontologikus kiindulópontként való igazolásához, mely a gond ontológiai értelmét prefiguráló tanítómeze.⁴¹⁰

Heidegger a gondnak nem igazságot szeretne szolgáltatni a kialakult vita miatti helyzetben (hogyan nevezzék az embert?), hanem formális jelzésre próbálja használni, nem túl sokat mondva vele. Tulajdonképpen a teljes előkészítő analízisnek *formális jelzés* jellege van, melyet a második szakasz fog interpretálni. A gond csak formálisan jelzi a Dasein létét, a létmegértőt, anélkül, hogy megmondaná, hogyan teljesül be, hogyan megy végbe a létmegértés. Nagyon fontos lesz tehát a helyes interpretálás. A gond a Dasein kitüntetett struktúrája, és azt fejezi ki, hogy a Daseinnak nem közömbös önmaga léte. Ezt a nem-közömbösséget már Kant is észrevette és etikai szempontból elemezte, amikor különbséget tesz dolgok (eszközök) és személyek közt (önmagában vett célok, *personalitas moralitas*).⁴¹¹ Heidegger átírja az etikai önmagáért-van-t ontológiai szempontból. A Dasein különböző módokon van „kívül” (mint világban-benne-lét), amikor önmagát és másokat (személyeket és dolgokat) megért.

2.5.3.2. *Gond és intencionalitás*

Greisch szerint Heidegger a gondban felszínre hozza az intencionalitás rejtett arcát.⁴¹² Heidegger azzal bírálja Husserlt, hogy ez utóbbi kritikája „látszólag fenomenologikus”, mert az intencionalításban csupán a „kívülről szemlélt fenomént” nyerte. „Amit szem előtt kell tartani az intencionalításban – a valami-felé való egyszerű irányultságban – újra kell helyezni a fundamentális struktúrába, mely a gond.”⁴¹³ Az intencionalitás ismeretelméleti keretben az élmények struktúrája. Az élményekben valósul meg a megismerés. Szükségszerű kapcsolat van aktus (*intenció*), és a benne megismert (*intentum*) között. Heidegger szerint Husserl itt nem látta meg a

⁴⁰⁹ GA 3. 236.

⁴¹⁰ A történet főszereplője a gond; ő alkotja az embert Földből (test) és Jupiter adja a lelket. A vita az elnevezés körül zajlik.

⁴¹¹ Sőt ezt a különbséget már Arisztotelész is megfogalmazza, persze személynek, önmagában vett célnak csak a szabad embert tekintette.

⁴¹² Greisch: *Intentionalité et transcendence*. 455–467.

⁴¹³ GA 20. 420.

teljes problémát, csak egy elrejtett irányát és azt is inautentikus módon. Az intencionalitás a transzcendentális én „kívül-léte”, de Husserl ezt nem értékesíti arra, hogy elgondolja az intencionális létező létét, vagyis a szubjektum létét, mely maga intencionálisan struktúrált. Heidegger ontologikusan alapozza meg az intencionalitást. Így többé nem a megismerés, észlelés aktusára vonatkozó fenomén lesz, hanem a transzcendenciára mutat rá, amelyben az intencionális létező önmagán-kívül-léte látható.

A transzcendencia itt nem teológiai hangzású, nem emberen kívülre, nem az Istenre utal. Heidegger aktív értelemben használja: túljutni valami felé, ami nem utólagos kilépés, hanem előzetes aktus, mely megelőz bármilyen viszonyulást valamilyen külsőhöz. A transzcendencia transzcendentális. Gond, intencionalitás, transzcendencia – három, de mégis egy. Különböző módon való felfogása ugyanannak a fenoménnek: a világban benne létnek, a Dasein kívül-létének. Az intencionalitás struktúrája a Daseinban levő létmegértés struktúrája lesz, nem pedig élmény-struktúra mint Husserlnél.

Heidegger azt a princípiumot keresi, melynek alapján a gond strukturálisan artikulálható. A gond végül is három különböző mozzanatban artikulálódik, melyek a Dasein időbeliségként való interpretálásának kiindulópontját képezik. A belső artikuláció magával hozza a „még eredendőbb” fenomén problémáját, mely ontológiailag egyesíti, integrálja a mozzanatot. Így a gond végső soron csupán „utolsó előtti fenomén”⁴¹⁴ a Daseinban, nem utolsó szó e létező létével kapcsolatosan. Az utolsó szót, mely az időbeliség lesz, nem az analízis, hanem az interpretáció mondja ki.

2.5.3.3. *A gond ontológiai értelme*

Amíg a *Lét és idő*ben az analízis eredménye a gond-struktúra, addig az interpretáció feladata egy eredendőbb egység, az utolsó fenomén felmutatása. Ez az időbeliség lesz, mely a Dasein egzisztencialitásának eredendő ontológiai alapja.⁴¹⁵ Csak ebből kiindulva fogható fel a gond egysége. Az időbeliség a gond *ontológiai értelme* lesz. Ezzel azonban fel kell mutatni visszamenőleg a gond-struktúra elemeinek *idői* értelmét is. Felvetődnek a következő kérdések: Milyen interpretálás ez és miért követi szükségszerűen az analízist? Mi az oka annak, hogy az időbeliség nem az analízisben felmutatott fenomén, azaz miért interpretatív fogalom az idő?

⁴¹⁴ GA 20. 406.

⁴¹⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*. 234. (*Lét és idő*. 407.)

A *Lét és idő* 46.§-ből kell kiindulni, mely a hermeneutikai szituációt tárgyalja. Nem elég az ittlét létét fenomenológiai vizsgálat alá vetni, hermeneutikainak is alá kell vetni, mert a Dasein mindig több, egzisztenciaként meghatározott, nem lezárt meglét, hanem lehetőség-lét. A lehetőség elsőbbsége a reálissal szemben követeli meg azt, hogy az analízist egy interpretáció egészítse ki. Heidegger a megértés strukturájáról írja, hogy ez három mozzanatot foglal magában: a) *Vorhabe* – előzetes bírás, b) *Vorsicht* – előrettekintés és c) *Vorgriff* – előrenyúlás, előrefelfogás. Ahhoz, hogy a Daseint mint időbeliséget megértsük, előzetesen kell bírunk azt, előrettekintéssel megragadunk és előre felfognunk. Előrettekintésként egzisztencia, előrenyúlásban világban-benne-lét. Ez még mind elégtelen, mert hiányzik az egészként való előzetes bírás, a *Vorhabe* a teljes hermeneutikai szituációhoz. Ám az ittlét megvonja magát az előzetes bírástól, mert nem lehet meg előre, nem véglegesen lezárt. Ezért az integralitás egy más síkra tevődik át. Az analízisből származott gond egzisztenciálé csak formálisan integrálja a strukturákat, szükség van egy dinamikus ontológiai kérdésre, melybe a Dasein létének „még-nem”-jével együtt lép be, mely tehát nem a reálshoz, hanem a lehetőséghez tartozik. A létkérdés mentén a Dasein kikérdezése nemcsak arra kíváncsi, hogy milyen formákat ölt a létmegértés, hanem hogy hogyan teljesedik be egy ilyen megértés. Ezért szükségeltetik a Dasein belső dinamikája.

A *Lét és idő*beli fenomenológia különbözik a Husserl által művelt fenomenológiától, tudattudománytól. Itt *hermeneutikai fenomenológiáról* van szó: a fenomenológiai szemléletet kiegészíti egy hermeneutikai. Heideggernél a fenomenológia kitüntetett fenoménje a lét, mely csak a Dasein megértésében létezik, s ekkor a fenomenológia kitüntetett fenoménje a Dasein. Mivel azonban ezt lehetetlen előzetesen bírni, mert létezőként mindig valami „több”, ezért fenomenológiája nem hiányolhatja az interpretációt. A Daseinban az időt nem annyira a fenomenológiai látásmód, mint a hermeneutikai fedezi fel. Amíg a gond meghatározás szerint a Dasein léte, az idő pedig éppen a Dasein létének értelme, a gond értelme. A lét értelme heideggeri terminusként nem azonos a hétköznapi értelemben emlegetett „élet értelmével” (miért vagyok?), nem erre keres választ Heidegger az ontológiai kutatásával. Azt írja, hogy az értelem az, amiben valaminek az érthetősége fennáll.⁴¹⁶ Az értelem a kivetítésnek az a „valami-feléje” amelyből kiindulva valami mint valami válik érthetővé. Az értelem tehát irány. Az idő felé kell kivetülnünk ahhoz, hogy a Dasein létének megértésével bírassunk. Az analitika kijelenti, hogy a Dasein idő. Ez nem jelenti a két terminus egy az egybeni azonosítását, hanem azt mondja inkább,

⁴¹⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*. 32.§. (*Lét és idő*. 293.)

hogy a Dasein időként megértett, vagy hogy a Dasein létének interpretálásához az alapot az idő fenoménje képezi. A *Lét és idő*ben az időfogalom „státusa” különleges: nem önmagában és önmagáért való fenoménként vizsgálja Heidegger, hogy megállapítsa természetét, és hogy végső soron definiálja, hogy mi az, hanem azért vezeti be a Dasein analitikájába, hogy egy perspektívát nyerjen, ahonnan e létező ontológiai megértésével bírhatunk. Az idő mint a Dasein létének értelme az „utolsó fenomén” a Daseinban (a gondon túli, mely így utolsó előtti), és az egyetlen terminus, amelyhez visszacsatol a Dasein teljes megértése, lehetséges létmódjainak sokféleségében. A lét jelentésbeli sokféleségének alapja a lét értelme. Az arisztotelészi problematika húzódik meg tehát a Dasein analitikájának a hátterében, és maga az idő lesz az az egyszerű elem, amelyben egyesül a lét sokféle jelentése. A regionális ontológia szintjén ez az egyszerű elem (*jenes Einfaches des Seins*) a *Zeitlichkeit*. Az általános ontológiában a *Temporalität*.

Az időbeliség problémája nemcsak abban áll, hogy világossá váljon: „a Dasein idő”, vagyis „a Dasein létének értelme az időbeliség”, hanem hogy felmutassa a *Zeitlichkeit* egy még eredendőbb módját, mely által bármely létező léte megérthető, nem csupán a Daseiné. A *Zeitlichkeit* az arisztotelészi létproblémát próbálja megválaszolni úgy, hogy a sokféle létadottsági módot áthelyezi a Dasein sokféle létmódjába. Az időbeliség tehát egy ontológiai terv (lét és idő összetartozásának elgondolási projektje).⁴¹⁷

2.5.3.4. *A gondozott világidő és a vulgáris most-idő*

Az eksztatikus időbeliségből értelmezett majd, egykor és most-hoz való viszonyulást Heidegger az *idő gondozásának* nevezi. A gondozott idő tehát a majd, az egykor és a most, amelyekhez mi a világon belüli létezőkkel való tevés-vevésben viszonyulunk. Azonban ezek nem pusztán még-nem-most és többé-nem-most és mostként értettek, hanem „majd, ha én ezt és ezt fogom tenni”-ként, „egykor, amikor ezt és azt tettem” és „most, hogy itt ezt és ezt teszem”-ként.

Az időről való gondoskodással összefüggésben Heidegger bevezeti a „datálhatóság” fogalmát. A körütekintés gondoskodó felfedése, számolva az idővel, az időben engedi útjába kerülni a felfedett kézhezállót és kéznéllevőt. Ez a vonatkozásstruktúrája az értelmezett és gondozott időnek, melynek megfelelően az én mindenkori cselekvéseimet prekalendarisztikus módon „datálhatom”. Heidegger ezt elsődleges, prekalendarisztikus datálhatóságnak nevezi. A datálhatóság ezen struktúrájához tartozik a gondozott idő világ-

⁴¹⁷ Ilyen ontológiai tervek még a lét és semmi, a lét és igazság, lét és logosz együttgondolása.

jellege, melynek alapján Heidegger ezt az időt világidőnek (*Weltzeit*) nevezi.⁴¹⁸ Az értelmezett idő mindig is már valamire valóként értett: *Zeit-zu*, azaz erre vagy arra a gondoskodásra való. Úgy viszonyulunk minden értelmezett mosthoz, amiben ez és ez történeik, hogy ezt úgy értem, mint ami alkalmas vagy nem alkalmas erre vagy arra. Az értelmezett gondozott idő az alkalmasság vagy nem-alkalmasság struktúrájával bír (*Zeit-zu* vagy *Unzeit-für*). A gondozott idő tehát a valamire való-ság (*Um-zu-Being*) által meghatározott.

Mivel a valamire-való-ság a világhoz tartozik mint egzisztenciálisan felnyitott jelentésséghez, a gondozott időt mint *Zeit-zu*-t terminológiailag *világidőként* ragadhatjuk meg. Míg Husserl számára a világidő az objektív, reális idő, mely különbözik a szubjektív és immanens időtől (amelyben az objektív világidő konstituálódik), addig Heidegger a világidő fogalmában a világon belüli létezővel való gondoskodó tevés-vevésünk idejére gondol, melynek eredete az egzisztenciális időbeliségben van. A világidő világszerűsége is mást jelent Husserlnél, mint Heideggernél. Husserl számára a világidőben megértett világ az objektív és szubjektív létezők egésze, mely az időben megvan, jelen van. Ezzel ellentétben a világidő heideggeri terminusában a világ az egzisztenciális világhoz tartozik a jelentésség értelmében.

A *Lét és idő* utolsó nagy fejezete *Időbeliség és időnbélüliség mint a vulgáris időfogalom eredete*. A *vulgáris időfogalom* megfelel a hanyatló Dasein időbeliségének, aki az időt mint végtelen, elmúló, visszafordíthatatlan most-sort érti. A gondozott idő képezi a közvetlen eredetét annak, amit Heidegger *vulgáris időmegértésnek* nevez, melyben az idő pusztá most-sorként felfogott. A vulgáris időmegértés az időt a most-ok pusztá egymásutánjának veszi, mint most-folyamot, most lefutást. A vulgáris időmegértés a történéseket egy most-pont léptékén, egy „korábbi” és „későbbi”-be, illetve egy „még-nem” és „többé-nem”-be sorolja be. Az időmegértésnek ezt a formáját Arisztotelész *Fizikájában* találjuk meg. Itt Arisztotelész az időt úgy definiálja mint „a korábbi és a későbbi tartományba történő mozgás száma”.⁴¹⁹

De hogyan módosul a gondozott idő pusztá most-időre? E kérdésre a választ Heidegger a 81.§-ban adja meg, mely a vulgáris idő eredetéről szól. A vulgáris időmegértés a számoló időmérésben képződik. Heidegger szerint a vulgáris időmegértés az időt az óra segítségével követi és számolja. A megszámlált most-ra figyelve a számoló időmegértés a megszámlolt most-ot (a datálhatóság és a világszerű jelentésség struktúrájában) elfedi, eltakarja, anélkül, hogy ezt felismerné. Ha az idő pusztá most-ok egymásutánjaként értelmezett, akkor mint világidő eltűnik szemünk elől. A gondozott idő

⁴¹⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. 80.§.

⁴¹⁹ Arisztotelész: *Fizika*. Δ 11 219b 1.

datálhatóságának és világszerű jelentésségének elfedésével a gondoskodó tevés-vevés eksztatikus horizontális időbelisége teljesen ellepleződik, nivellálódik (kiegyenlítődik). A minden világszerűségétől megfosztott most egyforma a másik mosttal. Így keletkezik az időnek mint tiszta most-sornak az elképzelése.

Felhívjuk a figyelmet arra, hogy a mindennapi „most” (*Jetzt*) nem össze-tevésztendő a pillanat eksztatikus-horizontális fenomenjével. A tiszta most nem eksztatikus, hanem kettéválaszt egy korábbi és egy későbbi. A most mint egy megjelenített időbeli időpont-fenomén különbözik a pillanat fenomenjétől. Az „állandó” (ön-álló) Dasein mint gond az elhatározottságban „kiterjedt”, és ezért egyben mindenkor az ő idejével, ill. az *én* időmmel mint *pillanattal* bír. A most-ban azonban az idő mindenkor *egy* idő, *ugyanaz* az idő.

Hasonlóképpen, meg kell különböztetnünk a *Zeitlichkeit* (időbeliség) fogalmat attól, amit Heidegger vulgáris időmegértésnek nevez. Heidegger ezzel kapcsolatban világosan fogalmaz: „az idő az időbeliség időiesüléseként (létrejövéséeként) eredendő, abban a minőségben, ahogy a gond-struktúra konstitúcióját lehetővé teszi”.⁴²⁰ A nem-vulgáris időbeliség ezzel szemben az, ami egyáltalán lehetségessé teszi, hogy a Dasein úgy tudjon lenni, hogy számára lenni-tudásáról legyen szó.⁴²¹ Ez pedig nem megszámlálható.

A vulgáris idő a Dasein időbelisége által konstituált. Az időt, amelyhez a Dasein mindennapi gondoskodásában viszonyul, a kézhezállókön és a kéznéllevőkön tapasztalja a Dasein. Heidegger kitér arra is, hogy „a történeti világban-benne-lét egzisztenciájával a világ történetébe már eleve be van vonva a kézhezálló és a kéznéllevő.”⁴²² A Dasein képes „számolni az idővel”, „időt szakítani magának”, „nem szakítani időt magának”, és eljőhet „időben”. Ezek a Heidegger által vulgárisnak nevezett időmegértés fenomenjei. Az idő vulgáris interpretációja az eredendő idő egy fenomenje.⁴²³

A világonbelüli létező nyilvános idejét a *Lét és idő*ben „időnbelüliség”-nek nevezi Heidegger. A most datálhatóságának segítségével kimondhatóvá válik az időnbelüliség (a most-mondásban).⁴²⁴ „A most-mondás azonban egy megjelenítés beszédbeli artikulációja, amely megjelenítés egy emlékezetben-megtartó várással egységben jön létre.”⁴²⁵ A vulgáris idő a Dasein

⁴²⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*. 331. (*Lét és idő*. 544.)

⁴²¹ Uo. 327. (Uo. 539.)

⁴²² Uo. 388. (Uo. 622.)

⁴²³ Az eredendő időt „magát mint a mindennapi időtapasztalat lehetőségének és szükségességének feltételét fedhetjük fel.” – Uo. 332. (Uo. 546.)

⁴²⁴ „Most ennyi és ennyi az idő, most van az ideje annak, hogy..., illetve van még idő, tudniillik *most* eddig és eddig.” – Uo.

⁴²⁵ Uo. 416. (Uo. 661.) Lásd ehhez még: „A várón-emlékezetben-megtartó megjelenítés *magát* értelmzi. Ez viszont csak azért lehetséges, mert a megjelenítés – amely önmagában eksztatiku-

inautentikus időbeliségéből időiesül. A vulgáris idő ezért nem független a Dasein időbeliségétől.

Röviden összefoglalva: Heideggernél különbséget tehetünk világidő és vulgáris időmegértés között. Az első tematizálás előtti, végbemenésszerű, gondozott idő, melynek jellemzői jelentésség, datálhatóság, nyitottság, a kézhezálló eszközök összefüggése, a valamire-valóság. A vulgáris időmegértés tematikusan kifejezett, tiszta most-sor, jellemzője a jelentésnélküliség, a kéznéllevők ideje. Mindkettő eredete viszont az egzisztenciális időbeliségben van, mely az eksztatikus jövő, jelen és múlt egységén alapul. Ez az egység a *pillanatban* időiesül az elhatározás/döntés véghezvitelekor.

Amint a továbbiakban látni fogjuk Heidegger számára a pillanat (főként a *Lét és időben*) nem egy idővonal, idősor most-pontja, nem is „valamire való” kívülről jövő idő. Heidegger másként érti az eredendő időt és időbeliséget, mint ahogyan a hétköznapiakban, vagy az addigi filozófiákban szokás volt. Számára az idő eredendően nem idősor, mely megvan, hanem az emberi Dasein eksztatikus időiesülése. „Nicht Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein.”⁴²⁶ Az időbeliség nem az emberen kívül konstituálódik, hanem az ember maga az eksztatikus időbeliség. A *Vallásfenomenológiai előadásaitól* kezdve Heidegger már úton van e felismerések felé. Felismeri, hogy az ember maga történeti. A történelem, az időbeliség, a nyugtalanító mozgatottság nem egy külső tárgy, hanem maga a Dasein. A pillanat ezért a Dasein időiesülmódja lesz, és nem egy idősorozat időszakasza. Nem tetszőleges most-pont, s nem is valamire való idő. A *pillanatot* mint az elhatározás/döntés időiesülmódját fogja fel Heidegger.

2.5.4. Az időbeliség-konstrukció problematikussága

Heidegger a GA 29/30-ban megjegyzi, hogy a pillanat fogalma a gond konstrukciójával és annak időbeliségével való kapcsolatában problematikus a *Lét és időben*.⁴²⁷ A továbbiakban számba vesszük, hogy kutatásaink szerint mely tényezőkkel függhet össze, hogy a pillanat fogalmát Heideggernek a *Lét és időben* nem sikerült kellőképpen definiálnia és kidolgoznia. Mindenekelőtt két észrevételt tartok fontosnak:

san nyitott – a maga számára már mindenkor feltárult, és a megértő-beszélő értelmezésben artikulálható.” – Uo. 407. (Uo. 649.)

⁴²⁶ GA 20. 442.

⁴²⁷ Vö. GA 29/30. 227.

a) A *Lét és idő időbeliség*-konstrukciójában kifogásolható, hogy Heidegger a gond harmadik konstitúciós mozzanatát a „hanyatlásba” helyezte és nem a semleges „Sein bei”-ba (nála-lét-be).⁴²⁸

b) Heidegger egyfelől nem tesz következetesen különbséget terminológiai lag *Entschlossenheit* (elhatározottság/ eltökéltség) és *Entschluß* (elhatározás/döntés) között;⁴²⁹ másfelől a pillanatot (*Augenblick*) néhol azonosítja az autentikus jellel (*eigentliche Gegenwart*),⁴³⁰ máshol a pillanatot a döntés időiesülmódjaként érti (*Zeitigungsweise des Entschlusses*).⁴³¹

Kutatásaink szerint a pillanat fogalmát a *Lét és időben* kétféleképpen érthetjük. Egyrészt egy tágabb jelentésben, melyben úgy a döntés időiesülmódja, mint a tulajdonképpeni⁴³² jelen (mint elsődleges időbeliség-eksztázisa az eltökéltség autentikus utunkba-kerülni-engedésének). Másrészt egy szűkebb értelemben – s ajánlatosabb lenne csak így használni a pillanat fogalmát – mint a döntés időiesülmódját, mely jövő, jelen és voltság idő-eksztázisok egységét időiesíti. Amellett igyekszünk érvelni, hogy csak a szűkebb értelem elfogadásával működőképes a gond egész időbeliség-koncepciója.

Ez azt jelenti, hogy a Dasein-analízis összefüggésében fel kell építeni az autentikus nála-lét lehetőségét, és újra kell vizsgálni a jelen és a pillanat időiesülmódját. Fontos tehát, hogy a pillanat jelentésbeli magja ne az „autentikus jelen” legyen, amint ki fogjuk mutatni, hanem a „döntés időiesülmódja”. Az „autentikus jelen” „az autentikus jövővel” és az „autentikus voltsággal” az *elhatározottság időiesülmódjához* rendelődik. A *döntés időiesülmódja* ezzel szemben pillanatként értendő, mely az eljövő, voltság és jelen *egységét* időiesíti.⁴³³

Megkíséreljük az *Entschlossenheit* és az *Entschluß* időiesülmódja közötti különbségtevést a következő heideggeri kijelentés alapján: „az elhatározottság csak mint elhatározás bizonyos önmagában.”⁴³⁴ Ha a döntés/elhatározás

⁴²⁸ Vö. Fleischer: *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit”. Aporien, Probleme und ein Ausblick.* 25. Keresztény szemmel nézve pedig fontos a jelen megszentelődési lehetősége (a gnoszticizmussal szemben, ahol a test, az evilágiság nem tud megszentelődni). Az *Augenblick*/pillanat azért lehet időiesítő, mert új időszámítás kezdete (lényeges döntés, új időteremtés).

⁴²⁹ Erre hívja fel a figyelmet Falkenhayn munkája, valamint Haar írása is.

⁴³⁰ Vö. Heidegger: *Sein und Zeit.* 338 (*Lét és idő.* 554.)

⁴³¹ Uo. 344. (Uo. 562.)

⁴³² Felváltva fogjuk használni a „tulajdonképpeni”, „sajátlagos” és „autentikus” fogalmakat, de ugyanazt értjük rajtuk: „eigentliche”.

⁴³³ Lehet, hogy a kettő (a pillanat és az autentikus jelen) mégis teljesen azonos, ahogy Heidegger is állítja. A pillanat mint tulajdonképpeni jelen (szemben a nem-tulajdonképpeni megjelenítéssel) a tulajdonképpeni jövőből jön létre (*Sein und Zeit.* 339 / *Lét és idő.* 555.). A tét a tulajdonképpeni jelen/a szokásostól eltérő jelen elgondolása.

⁴³⁴ Heidegger: *Sein und Zeit.* 298. (*Lét és idő.* 498.)

az elhatározottság *végbemenése*, akkor alapjánál elgondolható egy *sajátos időiesülésmód*, mely az elhatározottság ezen egzisztálását időiesíti. *Ez a pillanat*. Az eltökéltség három időbeliség-eksztázisban (jövő, jelen, voltság) időiesül, melyek feltárják az autentikusság lehetőségét (a halálhoz való előrefutást, az örökség ismétlését és a valamihez-kötött-létet) mint az Önmaga-lét lehetőségét. Az eltökéltség időbeliség-eksztázisainak *egységét* sikeresen a döntés *viszji véghez*. Elgondolható, hogy a döntés az eltökéltség/elhatározottság meghatározatlan lehetőségeit mint a mindenkori Dasein *meghatározott mindenkori* lehetőségeit viszi véghez.

Mivel a *Lét és idő* eddigi értelmezéseiben az Önmaga-lét lehetőségeinek feltárása különösen a halálhoz való előrefutásnak és az örökség ismétlésének tulajdonítodott, ebben a dolgozatban megpróbálom kimutatni, hogy a nála-létben (*Sein-bei*) is megnyithatók az Önmaga-lét lehetőségei. Javaslatom arra irányul, hogy, hogy a *Vervallen* (hanyatlás) helyett a semleges *Sein-bei*-t fogadjuk el a gond harmadik konstitúciós mozzanataként, mely egzisztensen lehet úgy autentikus, mint inautentikus. A semleges *Sein-bei* ontológiailag megelőzi az autentikus és inautentikus létmódokat és hihetővé teszi ezek elválasztási kritériumának kutatását. Javasoljuk, hogy a pillanatot a döntés időiesülésmódjának, az általában-vett-lét tisztásának (*Lichtung*) takintsük, mivel az időeksztázisok egységét mint *Jewieligkeiten* (mindenkoriság) időiesíti.

2.5.5. Az időbeliség eksztázisai a *Lét és idő*ben

Heidegger két szakaszban tárgyalja a *Lét és idő*ben az időbeliséget:

1) Amikor az idő eksztázisait (jövő, voltság, jelen) és ezek egységét kutatja, s ekkor az eksztatikus időbeliséget mint a gond értelmét vizsgálja. Itt arról van szó, hogy a gond három lényegi struktúra-mozzanatát (kivetülés, belevettség és nála-lét) az ő mindenkori időiesülésmódjukban jellemezze.

2) Heidegger behatóan a megértés, hangoltság és hanyatlás feltárultság-struktúrák időbeliségébe, amelyeknek elsődleges és másodlagos eksztázisokat feleltet meg.

K. von Falkenhayn úgy látja, hogy Heidegger felfogása az időbeliség több síkját különbözteti meg:

1) Az eredeti eredendő idő – lehetővé teszi a kivetülés 'amire'-jét (*Woraufhin des Entwurfs*). Ez az, amire Heidegger a *Lét és idő* végén kérdez rá, azaz az általában vett lét horizontja.⁴³⁵

⁴³⁵ „Eszerint magának az eksztatikus időbeliségnek valamilyen eredendő időben létezés-módja szükségképpen lehetővé teszi a lét eksztatikus kivetülését általában. Hogyan kell interpretálnunk az időbeliségnek ezt az időben-létezés módusát. Vezet-e út az eredendő időből a lét értelméhez. Maga az idő a lét horizontjaként nyilvánul-e meg?” – Heidegger: *Lét és idő*. 690.

2) A Dasein eksztatikus-horizontális időbelisége – az egész gondstruktúra időbelisége, mely a mindenkori eksztázisokban (jövő, voltság, jelen) teljesen időiesül.⁴³⁶

3) Az autentikus, illetve inautentikus egzisztens időbeliség síkja.

A Heideggeri analízis először a másodikat vette szemügyre, mint az egzisztenciális elhatározottság időbeliségét, ezután világította át Heidegger az autentikus és inautentikus időiesülmódokat az elhatározottság-móddal összefüggésben. Eszerint az egzisztens elhatározottság autentikus időiesülés és az egzisztens elhatározatlanság inautentikus időiesülés.

A *Lét és idő* 65.§-ában Heidegger ismét felveti a gond tagolt struktúra-egészének lehetőségére vonatkozó kérdést úgy, hogy a következő előkészítő lépést a gond értelmének analízisére támaszkodva tegye meg. Az értelem Heidegger számára a következőt jelenti: „Mit jelent az értelem? (...) valaminek az az értelme amiben az érthetősége áll, anélkül, hogy maga ez a valami kifejezetten és tematikusan a szemünk elé kerülne. Az értelem az elsődleges kivetülés szempontja, amely szerint valamit a maga lehetőségében akként ragadhatunk meg, ami. A kivetítés lehetőségeket tár fel, azaz valami olyant, ami lehetővé tesz.”⁴³⁷

Mi teszi lehetővé az egzisztencia eredeti egzisztenciális kivetítését, mely Heidegger szerint az előlegző elhatározottság? Mi az a horizont, ami a kivetülést általában meghatározza arra, hogy a lehetőséget mint lehetőséget megnyissa? Heidegger válasza: a gond értelme, az időbeliség. Ez az az egységes fenomén, mely a saját-egész lenni tudást teszi lehetővé. Az időbeliség a *Lét és idő*-ben az a fenomén, mely a kivetülő, a legsajátabb lenni-tudáshoz viszonyuló létet lehetővé teszi, amennyiben a Dasein egyáltalán képes legsajátabb lehetőségében magához eljőnni, és „a lehetőség ebben a magát-magához-eljőnni-engedésben megmarad lehetőségnek, vagyis egzisztál.”⁴³⁸ Az ember létmódja az önmagát-előzésben, a már „benne-lét-ben” és a nála-létben önmagán kívül *lehetőségnek* lenni. A kívül-lét módokat nevezi Heidegger az időbeliség eksztázisainak: ezek a jövő, a voltság és a jelen. „A jövő, a voltság és a jelen az ’önmagához’, a ’valamire vissza’ a ’valamit utunkba kerülni engedés’ fenomenális jellemzőit mutatja. A valamihez, valamire, valamihez-kötött fenomének az időbeliséget mint tiszta *εκστατικόν*-t nyilvánítják ki. *Az időbeliség az eredendő magán- és magáértvalóan ’magán-kívüli’.*”⁴³⁹

Az eksztatikus önmagán-kívülivel Heidegger meghaladja a karteziánus hagyományt, ami a filozófiai hagyományba az elszigetelt szubjektum prob-

⁴³⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*. 350. (*Lét és idő*. 570.)

⁴³⁷ Uo. 324. (Uo. 534.)

⁴³⁸ Uo. 325. (Uo. 536.)

⁴³⁹ Uo. 328. (Uo. 541.)

lémájaként került be. Heideggernél a szubjektum kinyúlásáról van szó, önmagában, valamint a létezőkhöz (mint világban-benne-lét). Nem szabad a Dasein időbeliségét szubjektív időként félreérteni, mert a Dasein az eksztázisokban csak annyiban nyílik meg önmaga felé, amennyiben nyitott az általában vett lét feltárultsága számára. A Dasein transzcendenciája a Dasein eksztázisainak túlradása. De „az eksztázisok nem egyszerűen kimozdulások valami felé, ellenkezőleg, az eksztázishoz hozzátartozik a kimozdulás „hová”-ja. Az eksztázisnak ezt a ’hová’-ját nevezzük horizontális sémának. Az eksztázisok sémája (a kedvéért valóság, a valami elé odavetettség és a valamire valóság) konstituálja a világ horizontját. Az időbeliség-eksztázisok egysége egybeesik e horizontális sémák egységével. Ezért az időbeliség-eksztázisok egysége nemcsak eksztatikus, hanem *eksztatikus-horizontális*.

Mielőtt még az időbeliség eksztázisok egységét vizsgálnánk, meg kell neveznünk a három eksztázist a horizontális sémájukkal.

a) Az előlegző elhatározottság/előrefutó eltökéltség (*Vorlaufende Entschlossenheit*) Heidegger számára a saját lehetőségekre való kivetülés a *magához-jövés* formájában. Mivel a Dasein saját-lenni-tudása kedvéért egzisztál, ezért a transzcendentális séma, amelyben a Dasein jövőbelien önmagához eljön, az *ő kedvéért* valósága.⁴⁴⁰ A kitüntetett lehetőséget megtartó, benne magát magához eljónni-engedés nem más, mint az *el-jövő* eredendő fenoménje.⁴⁴¹ Ez nem egy olyan idő, amely még nem jött el, nem az a most, amely még nem valóságos, de majd az lesz, hanem „a jövés, melyben a Dasein leg-sajátabb lenni-tudásában eljön magához.”⁴⁴² Mivel a Dasein mint egzisztáló mindig magához jön, ezért nemcsak az autentikusságban, hanem általában jövői. A *Lét és idő* 536. oldalán⁴⁴³ Heidegger ezt írja: „Az előlegzés teszi a Daseint tulajdonképpen eljövendővé, mégpedig úgy, hogy az előlegzés maga csak annyiban lehetséges, amennyiben a Dasein mint egyáltalában létező eljön magához, azaz létében egyáltalában eljövendő.” Ez azonban azt is jelenti, hogy a magához-eljövés nem specifikuma az autentikusságnak és először nem is az elhatározottság által áll be.

b) Egyben a Dasein felvállalja *belevettségét*, amennyiben előreszaladva elhatározott bűnös létét megérti. A Dasein általában úgy van, mint „én volt-vagyok” (*Ich bin gewesen*),⁴⁴⁴ és ennyiben képes jövőbelien úgy eljónni önmagához, hogy vissza-jön. Heidegger számára a voltság bizonyos módon a jövőből származik. A voltság Heidegger szerint nem cserélendő fel a múlttal,

⁴⁴⁰ Uo. 365. (Uo. 590.)

⁴⁴¹ Uo. 325 (536.)

⁴⁴² Uo. 325 (536.)

⁴⁴³ Uo. 325.

⁴⁴⁴ Uo. 327 (537.)

ahogyan ezt a vulgáris időmegértés teszi. Az *Lét és idő* 540. oldalán⁴⁴⁵ ezt írja: „Ameddig a Dasein faktikusan egzisztál, addig soha nem múlik el, hanem már eleve volt az én »volt-vagyok« értelmében.” Dilthey-től⁴⁴⁶ különbözően, akinél a múlt továbbhatása, mint erő a jelenben, az emlékezőképesség által meghatározott, Heideggernél a Dasein mint olyan (azaz nemcsak mint tudat, hanem mint egzisztencia-végbemenés) egyformán eredendően jelen-volt, meg-jelenítő és előreszaladó. Heidegger a *Lét és idő* 612. oldalán ezt írja: „A Dasein nyilván soha sem lehet elmúlt nem azért, mert nem mulandó, hanem mert lényegszerűen sohasem lehet *kéznélvő*. Ellenkezőleg: ha van, akkor *egzisztál*. A már nem egzisztáló jelenvalólét azonban szigorú ontológiai értelemben nem elmúlt, hanem *jelen-volt*.” A voltság horizontális sémája a belevettség, „Wovor”-ja: ami elé odavetett, illetve aminek kiszolgáltatót.

c) A jelen végül az egzisztenciális *Sein-bei* időbeliség-eksztázisa. E helyen utalnunk kell Margot Fleischer felfogására, aki az időbeliség eredeti dimenziójának elvételéről beszél a *Lét és idő* kapcsán. Fleischer kifejti, hogy az autentikus időbeliség és az eredendő időbeliség azonos struktúrájúak, az eredendő időbeliség megértésénél absztrahálnunk kell, el kell vonatkoztatnunk az egzisztencia-végbemenésektől. Fleischer szerint kérdésessé válik az eredendő jelen és az eredendő időbeliség. Egy ilyen értékelés azért problematikus, mert az eredendő egzisztenciális időbeliségre nem egyszerűen az egzisztencia-végbemenések absztrakciója révén találunk rá. Az egzisztenciális eredendő időbeliség Heideggernél a Daseinnak az általában vett léthez való viszonnal bírását időiesíti meg. Így tehát az egzisztenciális, eredendő idő strukturális lehetőség-feltétele az egzisztens sajátlagos lenni-tudás időiesülésének. A jelen a *Sein-bei* elsődleges egzisztenciális értelme, de az egzisztenciális és egzisztens sík közötti különbség nem mindig világos, ahogyan ezt Fleischer jogosan kiemeli.⁴⁴⁷ A jelen az az időbeliség-eksztázis, amely a világon belüli létező feltárlását mint az Önmaga létlehetőségét teszi lehetővé. *A fenomenológia alapproblémái* c. előadásban a jelen horizontális sémája a *Praesenz*; a *Lét és idő*-ben a *valamire-valóság*.⁴⁴⁸

Az egyidejű „magához” „vissza” „utunkba-kerülni engedés”-ben egzisztál a Dasein időbelien. Az egységes fenomént Heidegger „voltságot jelenként őrző megjelenítő jövőnek” nevezi. Ez az időbeliség „az időben létezés (időiesülés) nem az ekxtázisok egymásutánja.” A jövő nem későbbi, mint a

⁴⁴⁵ Uo. 328.

⁴⁴⁶ Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 194.

⁴⁴⁷ Vö. Fleischer: *A Die Zeitanalyse in Heideggers Sein und Zeit. Aporien. Probleme und ein Ausblick*. 17. ff.

⁴⁴⁸ „Saját kedvéért belevetettként a magára hagyottságban egzisztálva a jelenvalólét mint valamihez-kötött-lét egyúttal megjelenítő. A jelen horizontális sémáját a *valamire-valóság* határozza meg.” – Heidegger: *Sein und Zeit*. 365. (*Lét és idő*. 591.)

voltság, ez pedig nem korábbi, mint a jelen. Az időbeliség a voltságot jelenként őrző meg-jelenítő jövőként (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*) jön létre, időiesül.⁴⁴⁹ Az időbeliség-eksztázisai az előlegző elhatározottság autentikus egész-lenni-tudásának lehetővé tevő horizontját képezik.

2.5.5.1. *A jövő elsődlegessége*

Heidegger az egyes ekzstázisok különböző rangjáról, irányadó képességéről is beszél: „A jövő szabadon bocsátja a voltságot és a megjelenítést, és ez utóbbi bezárul a jövőbe és voltságba.⁴⁵⁰ A jelen a jövőből és a voltságból az időbeliség időiesülésének egységéből származik. A jövő elsődlegességét/előrangúságát Heidegger abból vezeti le, hogy „az időbeliség eredendően a jövőből időiesül”.⁴⁵¹ Az időbeliség az önmagához eljövésből adódik. Az ekzstátikus-horizontális időbeliség véges, mert az autentikus önmagához-jövés az előlegző elhatározottság/eltökéltetés, mely a semmisség lehetőségére vetül ki. „Az eredendő jövő ekzstátikus karaktere éppen abban van, hogy lezárja a lenni-tudást, azaz maga lezár, és mint ilyen a semmisség elhatározott egzisztens megértését teszi lehetővé.”⁴⁵² Az ekzstátikus-horizontális időbeliség azért véges, mert a jövő végessége határozza meg elsődlegesen. Az ún. „vulgáris időmegértés” ezzel szemben egy végtelen időt képzel el, mely Heidegger szerint levezetett forma, a véges tulajdonképpeni időbeliségből származik.

Azért, hogy az „általában-vett-feltárultság” időbeliségét felmutassa, Heidegger a feltárultság módjaira (megértés, hangoltság, hanyatlás és beszéd) támaszkodva jellemzi az időbeliséget. A mindenkori feltárultsági módusokat a sajátos ekzstátikus egység teszi lehetővé egzisztenciálisan. Ezek mégis elsődlegesen egy meghatározott időbeliség-eksztázisból időiesülnek, és csak másodlagosan a másik két ekzstázisban.⁴⁵³ „A megértés elsődlegesen a jövőn (az előlegzésen, illetve a váráson) alapul. A diszpozíció elsődlegesen a voltságban (az ismétlésben, illetve a felejtésben) jön létre/időiesül. A hanyatlás időbelileg elsődlegesen a jelenben (a megjelenítésben, illetve a pillanatban) gyökerezik. A megértés egyszersmind mindig „a voltat jelenként őrző” jelen. A diszpozíció egyszersmind mint „meg-jelenítő” jövő jön létre. A jelen egyszersmind egy voltságot jelenként őrző jövőből „ugrik tova”, illetve általa

⁴⁴⁹ Uo. 350. (Uo. 570.)

⁴⁵⁰ Uo. 328. (Uo. 540.)

⁴⁵¹ Uo. 331. (Uo. 544.)

⁴⁵² Uo. 330. (Uo. 543.)

⁴⁵³ Bár a megértés, hangoltság és a *Sein-bei* elsődlegesen különböző ekzstázisokban időiesülnek, ez nem jelenti valamely ekzstázis többjét vagy kevesebbjét, korábbiját vagy későbbi-jét. – Vö. Uo. 350. (Uo. 570.)

van megtartva. Ebből világossá válik: „*az időbeliség minden eksztázisban teljesen létrejön, vagyis az egzisztencia, a fakticitás és a hanyatlás struktúraegységének teljessége – a gondstruktúra egysége – az időbeliség mindenkori teljes létrejövésének eksztatikus egységén alapul.*”⁴⁵⁴ Az időbeliség-síkok értelemhorizontok úgy az autentikus, mint az inautentikus feltárultsági módusz számára. Különbözően időiesülnek a feltárultsági módok mindenkor aszerint, hogy autentikusan felfedők vagy inautentikusan elleplezők.

2.5.5.2. Jövő és voltság

A Dasein az önmagát-előző-létben, a már-benne-létben és a nála-létben mint elhatározott autentikus. A Dasein közömbös/semleges jövői terminusban állandóan önmagát-előző.⁴⁵⁵ A megértés egzisztenciális alapjellege az önmagához-való-jövés. Az inautentikus jövő ezzel szemben a Daseint mindenekelőtt és többnyire a gondozottra vetíti ki. A megértés inautentikus időiesülmódját Heidegger „várás”-ként írja le a *Lét és idő* 552. oldalán: „A jelenvalólét elsődlegesen nem legsajátabb, vonatkozás nélküli lenni-tudásában jön el önmagához, hanem gondoskodón *abból kiindulva vár önmagára, amit gondoskodásának tárgya nyújt vagy éppenséggel nem nyújt.*”

Az inautentikus megértésben nem a saját eredendő lehetőségeire vetül ki a Dasein. A várás a megvalósítandó lehetőségekre való kivetülés jellegével bír. Az előlegzés/előreszaladás (*Vorlaufen*) az elhatározott kivetülésből időiesül és a várás (mint a jövő inautentikus módusza) a meg-jelenítésből. Az (el)várás móduszában a Dasein a gondoskodás tárgyánál van és nem a legsajátabb lenni-tudásnál, mint az előreszaladásban. Az autentikus megértés előlegző elhatározottságában ezzel szemben a Dasein a belevetett önmagához tér vissza, hogy önmagát mint olyan létezőt, amely már van, elhatározottan felvállalja. Ebben az előreszaladásban a Dasein „ismét legsajátabb lenni-tudására hozza (ismétli) magát (*holt sich vor*).”⁴⁵⁶

A tulajdonképpeni voltság eksztázisa az, amely lehetővé teszi az autentikus és előlegző megértésnek az önmagához-visszajövését. Az autentikus volt-lét időiesülmódját, mely a Daseint legsajátabb lehetőségeire visszajönni engedi, Heidegger „ismétlés”-nek nevezi.⁴⁵⁷ Inautentikus módon *volt*nak

⁴⁵⁴ Uo.

⁴⁵⁵ Uo. 327. (Uo. 539).

⁴⁵⁶ Uo. 339. (Uo. 555.)

⁴⁵⁷ „A volt lehetőségek sorsszerű megismétlésében a jelenvalólét 'közvetlenül', vagy időbelileg eksztatikusan visszaviszi magát az előtte már volthoz.” – Uo. 625.

lenni úgy lehetséges, hogy a Dasein *elfelejtette* magát a legsajátabb *belevetett* lenni-tudásában. Az inautentikus megértéshez hozzátartozik a „felejtés” is.⁴⁵⁸

A hangoltság egzisztenciális funkcióját Heidegger a „szorongás” és a „félelem” hangulataira támaszkodva vizsgálja. „A saját belevettségünk hogyan-jával való *szembeesülés* – akár tulajdonképpen leleplezőn, akár nem-tulajdonképpenien elleplezően, egzisztenciálisan csak akkor lehetséges, ha a jelenvaló lét értelme szerint állandóan voltként *van*.”⁴⁵⁹ Az autentikus hangoltság, mely a szorongásban mutatkozik meg, a voltságon alapul. Ez visszahozza a Daseint „belevettségéhez mint lehetséges megismételhetőhöz”.⁴⁶⁰ A szorongásban mint autentikus hangulatban megérti a Dasein azt is, hogy a gondoskodás tárgyának utunkba kerülni engedésében is a semmisség rejlik. „A világ semmije, amitől a szorongás szorong, nem jelenti azt, hogy a szorongásban mintegy a világonbelüli kéznéllevő jelen-nem-létét tapasztalánk. Éppen utunkba kell kerülnie, hogy azután *egyáltalán ne* legyen közünk hozzá, és hogy a maga üres könyörtelenségében mutatkozhassék meg.”⁴⁶¹ A *Lét és idő* 562. oldalán Heidegger ezt írja a szorongásról: „A szorongásban a Dasein teljesen vissza van véve a maga puszta hátborzongató otthontalanságába, amely őt teljesen fogva tartja.”

Az inautentikus hangoltsági-módot a *félelem* analízisére támaszkodva vizsgálja Heidegger. Ahelyett, hogy a halálhoz viszonyuló faktikus lenni-tudást leleplezze, a félelem elzárja ezt a hétköznapi körültekintés módjában. A félelem mindenekelőtt *ön-felejtéssel* határozható meg, mely elsődlegesen a voltságban időiesül. A féltő gondoskodás elfelejti önmagát, s ezért semmifajta meghatározott lehetőséget nem ragad meg, egyik lehetőségtől a másikhoz kapkod.⁴⁶² Ez által elfelejti faktikus határozott lenni-tudását. A félelemben való belefeledkezéshez hozzátartozik a legközelebbi-legjobbna az „*összezavarodott meg-jelenítése*”. Heidegger példaként említi, hogy az égő ház lakói gyakorta a legfelelősebbet, a legközelebbi kézhezállót „mentik”.

⁴⁵⁸ „A felejtés eksztázisára (elmozdulására) az jellemző, hogy önmagától elzárkózva elfordul legsajátabb voltja *elől*, mégpedig úgy, hogy ez a valami elől elfordulás eksztatikusan elzárja az elől-t, s ezzel együtt önmagát.” – Uo. 555.

⁴⁵⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*. 340–341. (*Lét és idő*. 557).

⁴⁶⁰ Uo. 343. (Uo. 561.)

⁴⁶¹ Uo.

⁴⁶² Uo. 339. (Uo. 555.)

2.5.5.3. *A jelen*

A gond mint „a már-(egy világban)-önmagát-előző-benne-lét mint a (világon-belüli-utunkba-kerülő létező)-höz kötött lét” eredendően és egyszerre időiesül/jön létre a három konstitúciós mozzanatában. A *Sein-bei* struktúrmozzanat időbeliség-eksztázisa a jelen. A jelen egzisztenciális síkon a nála-létfelbeli eltökéltség időiesülmódja. Egzisztens síkon – és ez releváns a feltárlásmódusok számára – a jelen úgy az egzisztens elhatározottságnak (az autentikus nála-létfelben), mint a hanyatló gondoskodásnak (az inautentikus nála-létfelben) az időbeliség eksházisa. Heidegger azt írja, hogy az (egzisztens) elhatározottság csak a „meg-jelenítés értelmében vett jelenként” lehetséges.⁴⁶³ A meg-jelenítés mint időiesülés-mód a második szakaszban viszont az inautentikus jelen megnevezése lesz.⁴⁶⁴ Egzisztens elhatározottságként ellenben autentikus. Következésképpen a meg-jelenítés fogalom több jelentéssíkkal bír. Heidegger a jelent az elhatározás összefüggésében is vizsgálja, és az autentikus jelent pillanatnak nevezi. A következőkben javasolunk egy rendszerezést a *Lét és időben* használt jelen (*Gegenwart*), illetve meg-jelenítés (*Gegenwärtigen*) fogalmak jelentései kapcsán:

I. Az egzisztenciális megjelenítés az egzisztenciális elhatározottság keretei között;

II. Az egzisztens megjelenítés az egzisztens (autentikus) elhatározottság keretében. Itt az egzisztens megjelenítés a jelenlevőket utunkba-kerülni engedő ugyan, de nem azonos a pillanattal;

III. A jelenlevő inautentikus, egzisztens megjelenítése a hanyatló *Sein-bei* gondoskodásában;

IV. Autentikus pillanatnyi megjelenítés a döntésben. Ez lesz a továbbiakban a pillanat- fogalom.

A jellel kapcsolatban is megkülönböztethetünk két időiesülmódot:

1) Az *elhatározatlanság jelene* mint a hanyatlás elsődleges időbeliség-eksházisa;

2) Az *elhatározottság jelene* mint másodlagos időiesülmód, amiben az autentikus megértés és az autentikus hangoltság az elhatározott Daseint egy lehetséges döntés szituációjába hozzák és ott tartják.

⁴⁶³ Uo. 326. (Uo. 537.)

⁴⁶⁴ Uo. 338. (Uo. 554.)

2.5.6. A jelen időiesülmódjai

2.5.6.1. A jelen elsődleges időiesülése

A jelen mint elsődleges időiesülési mód a *hanyatlottsággal, beleveszétséggel* hozható összefüggésbe, s meghatározza (másodlagosan) a többi időeksztázis inautentikusságát is. Az inautentikus időbeliség az, amelyiket a mindennapi Dasein időiesít. Az inautentikus meg-jelenítés elsődlegesen az az időiesülmód, mely a Daseinnak útjába kerülni engedi (inautentikusan) a létezőket. A jelen „nyújtja egyáltalán azt az eksztatikus horizontot, amelyen belül a létező megtestesülten *jelenlevő* lehet.”⁴⁶⁵ A jelen mint a hanyatlás eksztázisa lehetővé teszi elsődlegesen a kíváncsiságot, a fecsegést, a kétértelműséget. A kíváncsiságban ugyan a Dasein a kéznéllevőt jeleníti meg, de nem azért, hogy lehetőségeiből önmaga számára megértse, hanem hogy mint valóságot szemlélje és „vágyában a lehetőséget már csak valóságosként kívánja.”⁴⁶⁶ A kíváncsiság állhatatlan, s egy „még-nem-látotthoz” mint valóságoshoz nyomul elő. A kíváncsiság „tovaugró” meg-jelenítése oly kevéssé adja át magát a „dolognak”, hogy mihelyt megtekintette, már el is tekint tőle egy következő felé. A meg-jelenítés teszi ontológiailag lehetővé az *időzésre való képtelenséget*, mely a kíváncsiság megkülönböztető jegye.⁴⁶⁷ A meg-jelenítés ez esetben a jelen kedvéért jelenít meg, megreked önmagában. Az inautentikus meg-jelenítés a kíváncsiság módusában megmutatja, hogyan lehet a jelen a „*seholsem tartózkodás*” (*Aufenthaltlosigkeit*) időiesülés-módjává.⁴⁶⁸

A jelen mint a *hanyatlás időbeliség-eksztázisa* az az időiesülmód, amelyben az elveszettség konstitutív a döntésben való Önmaga-megnyerése számára. „A Dasein a belevettségben sodródik, azaz mint világba belevetett belevész a »világba«, midőn faktikusan rá van utalva arra, amiről gondoskodnia kell. *A jelen*, amely a sodródás egzisztenciális értelmét alkotja, önmagából sohasem tesz szert más eksztatikus horizontra, hacsak az elhatározásban nem lesz elveszettségéből visszahozva, hogy mint megtartott pillanat, a mindenkori szituációt s ezzel együtt a halálhoz viszonyuló lét eredendő »határszituációját« feltárja.”⁴⁶⁹ Ez a központi fontosságú mondat a *Lét és időben* felhívja a figyelmet arra, hogy a pillanat rászorol a mindennapiságra. Mert bár a Dasein a döntés pillanatában mint egész, illetve mint egész-lenni tudás inautentikus és autentikus, ez nem jelenti azt, hogy a pillanat leválasztható a mindennapiságról. A hétköznap a pillanatban legyőzött – írja Heidegger – és a döntés

⁴⁶⁵ Uo. 346. (Uo. 566).

⁴⁶⁶ Uo.

⁴⁶⁷ Uo.

⁴⁶⁸ Uo. 347. (Uo. 567.)

⁴⁶⁹ Uo. 348. (Uo. 568.)

az akárki belevezettségére utalt marad.⁴⁷⁰ Az autentikus egzisztencia nem olyan valami, ami a hanyatló mindennapiság felett lebeg, hanem egzisztenciá-lisan ennek csak egy megragadása.⁴⁷¹

Az inautentikus jelen elsődlegesen a jövő és voltság inautentikusságát há-tározza meg. Ennek az akárkibe való belevezettsége az előlegző elhatáro-zottságban legyőzetett, amennyiben az Önmaga-lenni-tudást mint egész-lenni tudást ragadja meg. A Dasein ily módon az autentikus jövőben és je-lenben időiesül. Az elhatározottság ezen autentikus időiesülmódja a Daseint a faktikus mindenkori lehetőségek meg-jelenítő szituációjába hozza. A jelen mint az elhatározott Sein-bei autentikus időiesülés-módja, az ismétlő-előreszaladó elhatározás által kitartott. Ezért az autentikus jelenben a Dasein mint elhatározott a szituációba hozódik, melyben feltáru-lnak a nála-lét auten-tikus lehetőségei. A döntés pillanatában a Dasein megragadja a szituáció ezen autentikus, faktikus lehetőségeit.

A jelen azonban nemcsak a hanyatlás elsődleges időiesülés-módja, hanem a *gondoskodás és feltárás* elsődleges időiesülés-módja is. Az autentikus *Sein-bei* időiesülés-módját autentikus jelenként azonosíthatjuk. Az autentikus nála-lét meg-jelenítésében az elhatározott Dasein ugyan feloldódik az eszközvilág-ban, de mint a rendeltetés meghagyásának elsődleges időiesülés-módja létre-hozza azoknak a vonatkozásoknak az egységét (*Wozu, Dazu*/valamire rendel-tetett, *Womit, Wobei*/ valamihez rendeltetett, *Um-zu, Um-willen*/kedvéért), amelyekben a szituáció utunkba-kerülni-engedésének lehetősége tárul fel. Az utunkba-kerülni-engedés időiesülés-módjánál nem arról az időről van szó, amivel „az ember számol”,⁴⁷² amit gondoskodón kihasznál mint adódót. „Minél inkább *keijeztetten* gondoskodik a faktikus jelenvalólét az időről, amikor külön számol vele, annál inkább úgy ismeri az időt mint *ami nem az övé*.”⁴⁷³ A gondoskodás utunkba-kerülni-engedésénél arról az időről is szó lehet, amely „az övé”, és ezzel az autentikus jelen az Önmaga-lét lehetőségének időiesüléseként fogható fel. Ebben az időiesülés-módban a Dasein feltárja a szituációt és megnyitja a döntés *lehetőségét*.

A gondoskodás körütekintése a mindenkori látottat a tevés-vevésben ér-telmezve közelebb hozza a Dasein számára a kézhezállót. Egy specifikus közelítést Heidegger megfontolásnak nevez.⁴⁷⁴ A körütekintő-megfontoló gondoskodás akkor csap át teoretikus felfedésbe, amikor az utunkba kerülő

⁴⁷⁰ Uo. 299. (Uo. 499.)

⁴⁷¹ Uo. 179. (Uo. 331.)

⁴⁷² Uo. 411. (Uo. 653.)

⁴⁷³ Uo.

⁴⁷⁴ „A kézhezálló rendeltetésjellegét a megfontolás csak úgy közelítheti meg (...), hogy az *amibez* és *amire* rendeltetett azt *mint* ilyet körütekintően láttatja.” – Uo. 360. (Uo. 584.)

kézhezállóra „új módon” (mint kéznéllevőre) tekintünk rá.⁴⁷⁵ Ahelyett, hogy a világ rendeltetés-összefüggését tekintenénk át, kéznéllevő tényeket fedünk fel. Valamely létmegragadás tudományos felvázolását Heidegger „tematizálásnak” nevezi.⁴⁷⁶ A tudományos kivetülés úgy tárja fel, úgy teszi hozzáférhetővé a kéznéllevőt, hogy ezzel a létező mint szituáció-független, általános és egyértelműen meghatározható objektum/tárgy „szembevetül” a felfedéssel. „A tematizálás objektívál.”⁴⁷⁷ A kéznéllevőhöz kötött objektíváló lét elsődleges időiesülése egy „kitüntetett meg-jelenítés”.⁴⁷⁸ Heidegger szerint ahhoz, hogy a kéznéllevő tematizálása lehetővé váljék, a Daseinnak transzcendálnia kell a témává tett létezőt. Az objektíválás előfeltételezi a transzcendenciát. Már a kézhezállóhoz kötött gyakorlati létnek is a Dasein transzcendenciáján kell alapulnia.

2.5.6.2. *Az elhatározottság és a döntés jelene*

A Dasein a jövőben és a voltságban időiesülhet úgy autentikusan mint inautentikusan. A halálhoz való előrefutásban, illetve a belevetett lét ismétlésében autentikusan időiesül, amennyiben saját lehetőségeit az elhatározottságba átveszi. Itt másodlagosan a megjelenítésben is időiesül.⁴⁷⁹ Különösen érdekes számunkra, hogyan jön létre ez a másodlagos meg-jelenítés, mivel Heidegger ehhez a meg-jelenítéshez az egzisztens elhatározottság autentikus módusában is hozzárendelte a „tartott lét” és „bezárt lét” különös státusát. Függetlenül az autentikusságtól vagy inautentikusságtól, az időbeliség eksztatikus kiterjedtsége/kinyújtottsága azáltal emelkedik ki, hogy a Dasein önmagát transzcendálón a megértő kivetülésben önmagára és – a hangolt belevettségben – önmagához visszajön. Az autentikusságban előreszaladva – ismételve – jön vissza a Dasein saját lehetőségeihez. Az inautentikusságban az akarói szétszórt lehetőségeihez jön vissza. Egyedül az elhatározottság (bűnös létét a lelkiismerettel-bírnai akarással felvállalni, illetve a legsajátabb lenni-tudást mint egész-lenni-tudást megérteni) határozza meg a különbséget, mely az idői eksztázisok identitás-létrehozó mozgása vagy a nem identitás-létrehozó tájékozottság-vesztés között fennáll. Ha a Dasein a megértés és hangoltság feltárultsági móduszaiban időiesül elsődlegesen (ami az autentikus módban történik), akkor a jelen másodlagosan a mindenkor elsődleges jövőből, illetve voltságból időiesül. A megértés és hangoltság autentikus létmódja a jelenben csak egy másodlagos időiesülést ismer. Az autentikus jelen a volt-

⁴⁷⁵ Uo. 361. (Uo. 585.)

⁴⁷⁶ Uo. 363. (Uo. 588.)

⁴⁷⁷ Uo.

⁴⁷⁸ Uo.

⁴⁷⁹ Uo. 347. (Uo. 567.)

jövő-által kibocsájtott,⁴⁸⁰ illetve a jövőben és voltságban tartott.⁴⁸¹ Az előlegző, illetve ismétlő elhatározottság adja magának, illetve hozza magát a szituáció faktikus lehetőségeinek megjelenítéseibe. Az autentikus jelen azért lehetséges, mert az elhatározottság előlegző-ismétlőn a Daseint saját lenni-tudására visszatartotta, és így a faktikus lehetőségeket mint az Önmaga lehetőségeit, a közelbe hozza.⁴⁸² Az autentikus megértés és autentikus hangoltság engedi, még ha csak másodlagos módon is mint autentikus jelen először utunkba kerülni azt, ami mint kézhezálló vagy kéznellevő „valamely időben” lehet.⁴⁸³ Ez azt jelenti, hogy az elhatározottság (mely a jövő és voltság elsődleges időiesülmódjának autenticitását, az előlegzés és az ismétlés által meghatározza) másodlagosan egyúttal feltárja a szituációt és ily módon a hanyatlottság inautentikus szétszórtságát az inautentikus megjelenítésben feltartóztatja. Az autentikus jelennek sajátja, hogy a Dasein az elhatározottságban éppen arra mozdult el, ami neki a szituációjában a gondoskodás lehetőségein, körülményein újtába került. De ezekben nem vész el, ahogyan az inautentikus megjelenítés, hanem kitartott (*gehalten*). Az autentikus jelen annyiban az autentikus jövőben és voltságban „tartott”, amennyiben ezek a kinyúlás közöttjét kitartják. Az elhatározott tovamozdulás kitartása teremt meg a tartózkodás lehetőségét.

A szorongás időbeliségének vizsgálatakor említi meg Heidegger, hogy a jelen (mármint a szorongásé) *kitartott*. Erre támaszkodva hangsúlyozta, hogy, jóllehet a szorongás jelene megmarad, a szorongásnak még sincs a döntésben létrejövő pillanat-jellege. A szorongás csak egy lehetséges döntés hangulatába visz. A szorongás jelen *készenlétben tartja* (*Auf-den Sprung Halten*) a pillanatot, olyanként, ami ő maga, s amilyen csak ő lehet.⁴⁸⁴ A szorongás jelene a *lehetséges döntés* jelene és ezzel az elhatározottság jelene.

Az egzisztens elhatározottság másodlagos jelene a jövővel és voltsággal egységben egy *lehetséges döntés* időbelisége. Ha a másodlagos jelen, mint az elhatározottság jelene, egy lehetséges döntés időiesülmódja, akkor a *döntés* időiesülmódja valami más kell, hogy legyen. A pillanat mint a döntés időiesülmódja egyféle kvalitással bír. Nem is elsődleges, nem is másodlagos, nem is autentikus vagy inautentikus végső soron.

⁴⁸⁰ „A volt (jobban mondva a voltat jelenként őrző) jövő kibocsájtja magából a jelent.” – Uo. 326. (Uo. 537.)

⁴⁸¹ Uo. 338. (Uo. 553.)

⁴⁸² Ez a feltétel viszont mégsem egy kronológiai egymásutániség, hanem az eksztázisok egyforma eredendőségén alapul.

⁴⁸³ Heidegger: *Sein und Zeit*. 338. (*Lét és idő*. 554.)

⁴⁸⁴ Uo. 344. (Uo. 562.)

2.5.7. A pillanat és az autentikus jelen

Az előzőekben a *Sein-bei* (nála-lét) és a jelen elemzése során kimutattuk, hogy a pillanatot önállóan, a többi időbeliség-eksztázisról leemelve lehet interpretálni. Feltételeztünk egy autentikus *Sein-bei*-t, melynek időiesülés-módját az elhatározottság által (ki/meg)tartott autentikus jelenként dolgoztunk ki.⁴⁸⁵ Ettől az autentikus, elhatározott jelentől, mint a *lehetséges döntés* időiesülés-módjától, elválasztottuk a pillanatot mint a *döntés* időiesülés-módját.

Ahhoz azonban, hogy a pillanatot a döntés időiesülés-módjaként érthesük meg, úgy véljük, hogy el kell tekinteni a pillanat tág fogalmától, mely egészében átfogja az autentikus jelent, s ezzel együtt úgy a lehetséges döntés, mint a tényleges döntés időiesülés-módjait. Ehelyett egy szűk pillanat fogalom használatát javasoljuk, melyet csupán a döntés időiesülés-módjának megvilágítására tartunk fenn.⁴⁸⁶ Ennek alátámasztása érdekében tovább kell kérdeznünk: hogyan időiesít a döntés? E kérdés tisztázásánál döntő szerepet szánunk az állandóság/önállóság (*Ständigkeitkeit*) és a mindenkoriság (*Jeweiligkeit*) fogalmaknak, valamint a megragadott (*ergriffene*) és meg-nem-ragadott lehetőség (*uneryriffene Möglichkeit*) fogalmaknak.⁴⁸⁷ Ugyanis a pillanat időiesülés-módjának jellegzetességeit vizsgálva figyelemmel kell követnünk nemcsak az elhatározottság és a döntés különbségét, hanem a meg-nem-ragadott lehetőség és a megragadott lehetőség különbségét is.

Az előlegző elhatározottság legyőzi az akárkibe való belevezettséget, amennyiben az Önmaga-lenni-tudást mint egész-lenni-tudást érti meg. Ezen a módon a Dasein az autentikus jövőben és voltságban időiesül. Az elhatározottság autentikus időbeliség-eksztázisai a Daseint faktikus, mindenkori lehetőségeinek meg-jelenítő szituációjába hozzák. A jelen mint autentikus időbeliség-eksztázis azáltal jellemezhető, hogy az autentikus jövő és voltság által, azaz az előrefutó-ismétlő elhatározottság által megtartott. Az autentikus jelenben a Dasein mint elhatározott (jövőbeli-volt) abba a szituációba hozott, amelyben feltárhatja a nála-lét autentikus lehetőségeit. A pillanatban, mely „döntésben időiesül”,⁴⁸⁸ a Dasein mint elhatározott előreszaladó-ismétlő megragadja a szituáció autentikus, faktikus lehetőségeit.

⁴⁸⁵ Itt fontosnak véljük megjegyezni, hogy Heidegger maga a *Lét és időben* soha nem tematizálta az autentikus nála-léteket úgy ahogyan itt mi tesszük.

⁴⁸⁶ A tág pillanat-fogalmat használó kutatás a *Lét és idő* 554. (*Sein und Zeit* 338.) oldalán megtalálható szövegelyre koncentrál: „a tulajdonképpeni jelent nevezük pillanatnak.” Ennek az elképzelésnek az az alapja, hogy az elhatározottságot a döntésben való végbemenéssel egyszerre kell elgondolni. De e kettőnek tartalmilag nem kell föltétlenül azonosnak lenni.

⁴⁸⁷ Ennek során nagymértékben támaszkodunk K. von Falkenhayn kutatásaira.

⁴⁸⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. 344. (*Lét és idő*. 562.)

2.5.7.1. Állandóság (Ständigkeit) és mindenkoriség (Jeweiligkeit)

Az elhatározottság magja abban áll, hogy a Daseinnak össze kell szednie magát (*zusammenholen*) az akárkibe való belevesztettségéből, a szétszórtságából és összefüggéstelenségéből azért, hogy így magához jöhessen.⁴⁸⁹ Az elhatározottság a „szétszórtság nem-állandóságával (önállótlanásával) szemben önmagában a *kiterjedt állandóság (erstreckte Ständigkeit)*”.⁴⁹⁰ Az állandóságot Heidegger úgy határozza meg mint a Dasein Ki-jét⁴⁹¹ és mint „az egzisztencia saját Önmagájához való *hűséget*.”⁴⁹² Az Önmaga elhatározottsága „önmagában a *kiterjedt állandóság*, amelyben a jelenvaló lét mint sors a születést és a halált, valamint ezek ’közöttjét’ tulajdon egzisztenciájába ’bevonva’ tartja.”⁴⁹³ Az állandóság idői dimenziója abban áll, hogy a Dasein időbeli kifeszítettségében/kiterjedtségében/kinyújtottságában (*Erstrecktheit*) az időbeliség eksztatikus egységét tapasztalja. Ez nem azonosítandó egy kontinuitással, mivel Heidegger az időbeliséget nem mint egy későbbinek a korábbira való rákövetkezését, egymásutániságát érti.⁴⁹⁴ Heidegger itt tulajdonképpen az eksztázisok egyformán-eredendő voltára és ezek összetartozására (az elhatározottságban) utal. A Dasein olyan létező, „mely még létező, volt már, azaz állandóan voltként *van*”.⁴⁹⁵ Csak ezért képes megismételni a volt lehetőségeket az elhatározottságban, és képes megválaszolni a pillanatban. Az állandóság az időbeliség-eksztázisok egyformán-eredendőségeként értendő. Heidegger az állandóságot ön-állóságként/ön-állandóságként is interpretálja „abban az értelemben, hogy szert tettünk egy meghatározott állapotra (*in dem Sinn des Standgewonnenbabens*)”.⁴⁹⁶ Az (ön)állandóság jelentése tehát úgy az állhatatosság (*Beständigkeit*) idői aspektusában, mint az állapotmegtartásban (*Standfestigkeit*) rejlik.⁴⁹⁷ Az akárki ezzel szemben az elhatározatlan hanyatlás önállótlanóságának (önmaga-nem-állandósága) módján van.⁴⁹⁸

Az ön-állóság állapotra-való-szertevést Heidegger tovább nem világítja meg. Mégis közel áll ahhoz, hogy ezt az „állhatatos állapot megtartást” összefüggésbe hozza a *sztituáció* fogalmával. A szituáció a faktikus lehetőségek

⁴⁸⁹ Uo. 390. (Uo. 624.)

⁴⁹⁰ Uo. 390–391. (Uo. 625.)

⁴⁹¹ Uo. 375. (Uo. 604.)

⁴⁹² Uo. 391, 422. (Uo. 625, 670.)

⁴⁹³ Uo. 390–391. (Uo. 625.)

⁴⁹⁴ A mi interpretációnk tehát nem ért egyet Marion Heinz azon értelmezésével, mely szerint az állandóság itt kontinuitásként (*Kontinuität*) értendő. (Vö. Heinz: *Zeitlichkeit und Temporalität*. 60.)

⁴⁹⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*. 328. (*Lét és idő*. 540.)

⁴⁹⁶ Uo. 322. (Uo. 532.)

⁴⁹⁷ Uo.

⁴⁹⁸ Uo. 322, 128. (Uo. 532, 261.)

mindenkorisága (*Jeweiligkeit*) által jellemezhető. A *Jeweiligkeit* terminus a *Lét és időben* nincs részletesen, kifejezetten meghatározva. A „jeweilig” magától értetődőnek tűnik Heideggernek. Mégis a „Jeweiligkeit” a *Lét és időben* sajátos jelentéssel bír. Amíg az 1925-ös nyári szemeszteri előadáson a „Jeweiligkeit”-ot „es selbst zu sein”-ként érti,⁴⁹⁹ a *Lét és időben* mint az Önmaga mindenkor saját időtartamát („je eigene weile”) interpretálja. Ha idői vonatkozását tekintjük, akkor a *Je-weiligkeit* mindenkor *saját időként* (*je eigener Zeit*)-ként fordítható.⁵⁰⁰ „Hogy a jelenvalólét időt ad és időt enged magának, elsődlegesen abból kell meghatározunk, *ahogyan a jelenvalólét a mindenkori egzisztenciának megfelelően idővel »rendelkezik*«. (...) A pillanatszerű egzisztencia mint sorsszerűen teljes kiterjedtség jön létre, az Önmaga tulajdonképpeni történeti *állandóságának* értelmében. Az ily módon időbeli egzisztenciának »állandóan« van ideje *arra*, amit a szituáció megkövetel tőle”.⁵⁰¹ A *Lét és időben* a *Jeweiligkeit* (mindenkoriság) csak a *Vereinzelung* (elszigeteltség) és a *Jemeinigkeit* (mindenkor-enyémvalóság) kontextusában gondolható el, melyek az Ön-állóságot jellemzik. Az Ön-állóság, mely az elhatározott Daseint teszi ki, az elszigetelt Önmaga a mindenkori szituációban. Mielőtt az Ön-állóság (állandóság) időbeliségét tennénk témává, gyakori ellenvetéssel szeretnénk szembefordulni. A Dasein elszigeteltsége és mindenkorisága a mi interpretációnkban nem „a másik megengedhetlenségének” kifejezései, ahogyan ezt D. Thomä gondolja,⁵⁰² hanem Heidegger a halál önvonatkoztatását hangsúlyozza általuk, s ebben az összefüggésben a bűnt és a lelkiismerettel-bírní-akarást. Egy olyan interpretáció, mely az önállóságot (az állandóságot, mint az elszigetelés és mindenkoriság felvállalását) összetéveszti az „egoizmus” egy fajtájával, félreismeri az ek-szisztencia lényegét, mely abban áll, hogy magát lehetőségeiből érti meg. Az Önmaga-lenni-tudás lehetőségei azonban átfogják az együtteslétet (*Mitsein*) és a gondozást (*Fürsorge*) is.⁵⁰³ Az Ön-állóságot/állandóságot nem szabad olyan személyes identitásként felfogni, melynek megragadása a „fejlődő ember” feladata. A *fejlődépszichológia* szerint az ember csak késői stádiumában (ha egyáltalán) van abban a helyzetben, hogy létét megragadja. Jean Piaget és Lawrence Kohlberg fejlődéslélektaná-

⁴⁹⁹ GA 20. 205.

⁵⁰⁰ Felhívjuk itt a figyelmet Th. Kiesel: *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)* c. tanulmányára, mely a *Jeweiligkeit* terminus alakulását, változását vizsgálja.

⁵⁰¹ Heidegger: *Sein und Zeit*. 410. (*Lét és idő*. 652.)

⁵⁰² Thomä: *Zeit de Selbst und die Zeit danach*. 422.

⁵⁰³ Lásd Fehér M. I.: *Vorauspringende Fürsorge – Daseinsanalytik und Daseinsanalyse. Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutische Phänomenologie und der Psychotherapie*.

Itt utalnunk kell arra is, hogy a másodlagos irodalom egy fontos része Heidegger etika-ellenességére kíván rámutatni, valamint a másik lekicsinylésével kapcsolatosan keres bizonyítékokat. Lásd pl. Lévinas: *Die Zeit und der Andere*, Adorno: *Jargon der Endlichkeit*. Ebbe a vitába mi itt nem kívánunk belemenni.

ban az ember „időben áll”, és ennek semmi köze a *Lét és idő* időileg kiterjedt Önmagájához. A fejlődéslelektan egy olyan legmagasabb identitásnívóról beszél, a kidolgozott Önmagáról, aminek szüksége van az előtte levő fejlődési szintek átfutására, és önmagában nem elérhető.⁵⁰⁴ A *Lét és idő*ben az Önmaga azonban nem áll semmilyen időben, amelyben fejlődhetne. Az ismétléssel kapcsolatosan azt írja Heidegger: „Az ismétlés sem az elmúlnak nem engedi át magát, sem egy haladást nem vesz célba. A pillanatban a tulajdonképpen egzisztencia számára mindkettő közömbös.” Véleményem szerint Heidegger azért utasítja vissza a „fejlődés” fogalmát a Daseinnal kapcsolatosan, mert számára nincs alacsonyabb vagy magasabb létmód, amire odafejlődnie kellene. Az autentikus és inautentikus létmódok a Dasein alapjánál találhatóak mint alaplehetőségek. Az egzisztenciális önmagalét azonban az ember lényege. A Dasein Daseinként Önmagá(já)t kell, hogy *legyen*: mindaddig ameddig van, addig Önmaga-lenni-tudása. „Mivel a jelenvalólet lényege abban rejlik, hogy létét mindenkor sajátjaként bírja, e létező lényegmeghatározása nem történhet egy tartalmi 'mi' (*Was*) megadásával.”⁵⁰⁵ Hogy az Önmaga-lenni-tudás a Daseinban megalapozott, másként is megfogalmazható: a Dasein arra támaszkodik, hogy egzisztens lehetőségei megfelelnek egzisztenciális lehetőségeinek, tehát lenni-tudásának módjai összhangban vannak Önmaga-lenni-tudásával. Ennyiben az „identitás” fogalom – a *Lét és idő* fényében – nem személyi identitásként értendő, hanem mint egzisztenciális és egzisztens lehetőségek dinamikus-eksztatikus identitása.⁵⁰⁶ A *Lét és idő* oldalain is fontos megjegyzéseket találunk az egzisztencia önállóságára vonatkozóan: „Annak a létezőnek a struktúrája, amely mindenkor én *magam* vagyok, az egzisztencia önállóságában összpontosul. Mivel az Önmaga nem szubsztanciaként, sem szubjektumként nem ragadható meg, hanem az egzisztencián alapul, a nem-tulajdonképpen Önmaga, az Akárki analízise nem léphet túl a jelenvalólet előkészítő interpretációjának határain. Miután most az Önmagaságot *kifejezetten* a gond, és ezzel az időbeliség struktúrájába vetettük vissza, az Önmaga-állandósága (önállóság) és az Önmaga-nem-állandósága (önállótlanág) időbeli interpretációja maga is fontossá lesz.”⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Fetz: *Zweideutige Uneigentlichkeit. Martin Heideggers als Identitätstheoretiker*. Fetz szerintünk nem ismeri fel azt, hogy a Dasein lényege Önmaga-lenni-tudásában áll.

⁵⁰⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*. 12. (*Lét és idő*. 101.)

⁵⁰⁶ Heidegger az „identitás” fogalmat az autentikusan egzisztáló Önmaga önmagaságára nem használja. „Akkor azonban a tulajdonképpen egzisztáló Önmaga önmagaságát ontológiai szakadékok választja el az élmény-sokféleségében állandó én identitásától”. – Heidegger: *Sein und Zeit*. 130. (*Lét és idő*. 264.) Heideggnél az eksztatikus identitás és az ön-állóság/állandóság ekvivalensek.

⁵⁰⁷ Uo. 332. (Uo. 545–546.)

Heidegger maga kimondja, hogy az önállóság az időbeliség egy specifikus időiesülésén alapul.⁵⁰⁸ Az Ön-állandóság jellemzője, hogy sajátos időiesülése „nem ’pillanatok’ (most-értelmű) egymásutáni láncolatából és ez által jön létre, hanem ezek származnak a jövőbelien, a múltat jelenként megőrző ismétlés *már kiterjedt* időbeliségéből.”⁵⁰⁹ A „már kiterjedt időbeliség” az elhatározottság állandósága, a pillanat pedig az egzisztens állandóságából „származik/ugrik el, tovaugrik/megfut”.⁵¹⁰ „Az elhatározottságban rejlik az az egzisztens állandóság, amely lényege szerint már minden lehetséges, belőle fakadó pillanatot anticipált.”⁵¹¹ Az elhatározottság az autentikus jelenben teszi lehetővé a pillanatot. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a többi időbeliség-eksztázisok (a jövő és voltság) ne tennék lehetővé anticipálva az elhatározottságban a pillanatot. Az időiesülés-módok egyformán eredendőségéből, azaz állandóságából adódik, hogy mind a három autentikus időiesülmód (jövő, voltság, jelen) lehetőség-feltétele a pillanatnak.

Összefoglalva: „a már kiterjedt időbeliség” az „egzisztens önállóság”⁵¹² autentikus móduszában az egzisztens elhatározottság időbelisége, ennek jelen módusza az „autentikus jelen”-é. Az Ön-állóság (állandóság)⁵¹³ időbeliségének specifikus ideje – a kiterjedt önmaga mindenkori szituációjának faktikus lehetőségeit összetartó/összegyűjtő állapotra-szert-tevés értelmében – a döntés időiesülmódja, tehát a pillanat.

2.5.7.2. Meghatározottság, bizonyosság és mindenkoriség

Megkülönböztethetjük az elhatározottság egzisztenciális és egzisztens szintjét. A döntést pedig megkülönböztethetjük az egzisztens elhatározottságtól. A döntés/elhatározás aktusának lényege a „meghatározottságon” (*Bestimmung*) alapul. Az elhatározottságot ezzel szemben lehetőségeinek meghatározatlansága (*Unbestimmtheit*) jellemzi.⁵¹⁴ Ez a meghatározatlanság a halál mikor-jának meghatározatlanságából adódik.⁵¹⁵ Ebből származik az egzisztens lenni-tudás meghatározatlansága. Heidegger leírja, hogy a lenni-tudás meghatározatlansága csak a döntésben mindenkor a mindenkori szitu-

⁵⁰⁸ Uo. 375. (Uo. 604.)

⁵⁰⁹ Uo. 391. (Uo. 626.)

⁵¹⁰ Uo. 385–386. (Uo. 618–619.)

⁵¹¹ Uo. 391. (Uo. 626.)

⁵¹² Uo.

⁵¹³ Uo. 375. (Uo. 604.)

⁵¹⁴ Uo. 298. (Uo. 498.)

⁵¹⁵ Uo. 308. (Uo. 512.)

ációra vonatkoztatva válik meghatározottá.⁵¹⁶ A szituáció akkor mindenkori, ha a mindenkori és elszigetelt Daseinnal vonatkozásban áll. A döntés a szituációt mint mindenkori a faktikus mindenkori lehetőségek megragadásában nyitja meg, tárja fel. Ha a faktikus lehetőségek, melyeket az elhatározottság feltár, a döntés által megragadottak lesznek, (mint a mindenkori Dasein mindenkori szituációjának mindenkori lehetőségei), akkor sikerül a meghatározatlan-lenni-tudás meghatározása: az ismétlés, nála-lét és halálhoz-való előrefutás meghatározott lehetőségeivé való meghatározása a mindenkori szituációban.

Egzisztenciális perspektívából a faktikus lehetőségek is, amelyekhez a Dasein az autentikus nála-létben mint elhatározott viszonyulhat, mindenkoriak. Azonban egzisztensen csak akkor mindenkoriak, ha a Dasein mint *Önmagája számára mindenkoriakat* ragadja meg.⁵¹⁷ A szituáció faktikus lehetőségei akkor mindenkoriak (ön)magáért, amikor a Dasein ezeket egész-lenni-tudásának mindenkori lehetőségeiként érti. Az inautentikus jelen, amelyik az akárki faktikus lehetőségeit időiesíti meg, akkor válik autentikus jelenné, amikor az elhatározottság a nála-lét faktikus lehetőségeit az egész-lenni-tudás lehetőségeiből érti meg. A döntés ezzel szemben mint pillanat időiesül: a szituáció mindenkori faktikus lehetőségeit a *mindenkori* egész-lenni-tudás lehetőségeiként határozza meg. De mit jelent a szituáció mindenkoriént való megragadása? Azt jelenti, hogy a Dasein megérti? A szituáció csak mint mindenkori érvényes és bizonyos a mindenkori pillanatban (nincs korábbi és későbbi). A szituáció és a Dasein ebben a bizonyosságban egyek. A pillanat az az időiesülés, amely ezt a megegyezést megnyitja. Heidegger a bizonyosságot (amelyben a létezők és ezzel a mindenkori szituáció faktikus lehetőségei feltártak) a halál bizonyosságából vezeti le.⁵¹⁸ Csak a halál meghaladhatatlan és vonatkozás nélküli bizonyossága teszi lehetővé a Daseinnak, hogy magát, mint individuális, a végesség által kitüntetett létet ragadja meg. Az elszigeteltség és semmisség bizonyossága vezet ahhoz a bizonyossághoz, hogy az idő „mindenkori az enyém”. A döntésben a Dasein megragadja a mindenkori szituációt, mivel ezt mint „mindenkori enyémet”, „mindenkori én időmbeli”-ként érti. A Dasein akkor ragadja meg a mindenkori szituáció lehetőségeit, amikor a döntés ezeket, mint a saját egész-lenni-tudás lehetősé-

⁵¹⁶ Uo. Itt felhívjuk a figyelmet arra, hogy a *Lét és idő* magyar fordítása az 512. oldalon ugyanazt a „határozatlanság” fogalmat használja két különböző német kifejezés lefordítására. Az egyik az „Un-enschlossenheit” (az Akárkié), aminek fordítására mi az „el-határozatlanság” fogalmat ajánljuk. A másik az „Unbestimmtheit” (a lenni-tudásé), amit mi „meg-határozatlanság”-ként fordítunk.

⁵¹⁷ Lásd Falkenhayn: *Augenblick und Kairos*. 136.

⁵¹⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. 255. (*Lét és idő*. 437.)

geit érti. A döntés bizonyossága abban áll, hogy a Dasein a szituáció lehetőségeit, mint saját lenni-tudásának lehetőségeit határozza meg.

Heidegger itt valami lényegesre hívja fel a figyelmünket: „A bizonyosságnak abban kell tartózkodnia, ami a döntés által feltárult. Ez azonban azt jelenti: a bizonyosság épphogy nem *ragaszkodik* a szituációhoz, hanem meg kell értenie, hogy a döntést, feltárárt értelmének megfelelően, szabadon és *nyitva* kell *tartani* a mindenkori faktikus lehetőségek számára. A döntés bizonyossága azt jelenti: *készen állunk* arra, hogy amennyiben ez faktikusan szükséges, *visszavonjuk*.”⁵¹⁹ Itt tehát a mindenkoriság megértéséről van szó, mely egyedül a pillanatban lehetséges.

A döntés és az elhatározottság közötti eddigi különbségtévésünk nem szabad, hogy elmossa a két terminus és ezek időiesülés-módjainak szoros összetartozását. „Az elhatározottság csak mint megértőn-magát-kivetítő döntés ’egzisztál’.”⁵²⁰ Ezért az elhatározottság/eltökéltetés nem a döntéstől független megjelenésként definiálendő, mely egy idősorban áll. Az ontikus elhatározottság és annak időiesülése a jelenben (az autentikus jelen) inkább egzisztensen lehetőség-feltétel a döntés és a pillanat számára. A döntés által tűnik ki, hogy „először éppen a mindenkori faktikus lehetőség feltárárt kivetítése és meghatározása.”⁵²¹ Ha a pillanat a faktikus lehetőségek mindenkori lehetőségekké való meghatározását időiesíti meg a döntésben, akkor világossá válik, miért írhatta Heidegger, hogy „az autentikus jelen” pillanatként írható le,⁵²² és „az elhatározottság időbelisége a maga jelenét illetően *pillanathjellegű*.”⁵²³ A pillanat annyiban „autentikus jelen”, amennyiben a döntés az elhatározottságot véghezviszi. A döntést és az elhatározottságot egyszerre kell elgondolni.

2.5.7.3. *A pillanat mint eksztatikus-horizontális fenomen*

A pillanatot „aktív értelemben eksztázisként kell felfognunk”⁵²⁴. A pillanat e szerint nem olyan eksztázis, mint a jelen, voltság, jövő. Specifikuma abban áll, hogy a pillanat „aktív”. Aktivitása a meghatározásból (*Bestimmung*) adódik, meghatározza az elhatározottságot.

Fel kell tennünk a továbbiakban azt a kérdést, hogy vajon mit „okoz” a meghatározás? A döntés pillanata megengedi, hogy a lehetőség valósággá váljon? Megjegyzem, hogy ez a kérdésfeltevés átfogó elemzést kíván, amire

⁵¹⁹ Uo. 307. (Uo. 511.)

⁵²⁰ Uo. 298. (Uo. 498.)

⁵²¹ Uo.

⁵²² Uo. 338. (Uo. 554.)

⁵²³ Uo. 410. (Uo. 652.)

⁵²⁴ Uo. 184. (Uo. 338.)

itt nem vállalkozhatom. Röviden mégis kitérek rá, felvázolva meglátásaimat. Kiindulópontként elevenítsük fel Heidegger mondatát: „A Dasein már eleve lehetőségekből értette meg, és amíg van, érti meg magát.”⁵²⁵ A valóság a *Lét és időben* kizárólag a gondoskodás és az együttlét összefüggésében tematizálódik. De a valóságos itt is mint a *lehetőség valamire* jelenik meg.⁵²⁶ A lehetőségre fókuszálás alapja az, hogy Heidegger számára egzisztenciális síkon a lehetőség magasabban áll, mint a valóság.⁵²⁷ A *Lét és idő* filozófiája nem ismer olyan valóságot, mely nem a lehetőségre vonatkoztatott. Az autentikus nála-lét azáltal tűnik ki, hogy a Dasein a gondoskodás lehetőségeit mint az Önmaga-lét lehetőségeit érti meg. A *Lét és időben* az időbeliség egész konstrukciója a lehetőség elsődlegességén nyugszik. Az egzisztencia fundamentuma és az időbeliség kiterjedtsége a lehetőségben megalapozott. A lehetőség-jellege nélkül az egzisztencia mint a lehetőségekre való kivetülés nem gondolható el. Mindhárom időiesülés-mód: jövő, voltság és jelen a lehetőségekre való kivetülésben áll. Előreszaladásban, az ismétlésben és utunkba-kerülni-engedésben a lehetőségekre vonatkoztatott. Mivel a jelen hagyományosan a valóság időiesülmódjaként felfogott, azért kell kiemelni lehetőség és jelen sajátos kapcsolatát Heideggernél.

A pillanat megértésének elmélyítésével felmerül tehát a kérdés, hogy vajon a döntés – az elhatározottságtól különbözve – valóságot okoz-e/hoz-e létre? A Dasein lehetőségei a döntésben megragadottan valósággá válnak-e? Először is el kell mondani, hogy az így értett valóság semmi esetre sem mentes minden lehetőségtől, mert a Dasein a pillanatban is a lehetőségekre vonatkoztatott.⁵²⁸ Mivel a Dasein a pillanatban is a lehetőségekre vonatkozott, ezért a pillanatban a döntés „realizálódását” nem kell véleményünk szerint „valóságnak” nevezni. Mert egy ilyen valóság félreérthető: a kéznéllevő értelmében vett valóságosként. Ehelyett, amit a döntés „okoz”, *megragadott* lehetőségként kell látnunk, melyet mint sajátot és mindenkorit ragad meg, és meg kell különböztetnünk az elhatározottság *nem-megragadott* lehetőségeitől.

Egy ellenvetést kell itt szemügyre vennünk. Dieter Thomä⁵²⁹ úgy látja, hogy a halál mint „lehetőség” interpretációja a cselekvés hanyatlásának következménye. Thomä több szerzőt vizsgál (Sohn-Rethel, Benjamin, Bateill),

⁵²⁵ Uo. 145. (Uo. 285.)

⁵²⁶ „Noha megvalósult, mint valóságos továbbra is valaminek a számára lehetséges marad (als Wirkliche ein Mögliches für), s egy valamire-valóság jellemzi.” – Uo. 261. (Uo. 445.)

⁵²⁷ Uo. 136.

⁵²⁸ Gondolhatunk itt a halál lehetőségére. „A halál bármelyik pillanatban lehetséges.” – Uo. 441. K. von Falkenhayn interpretációjában ez utóbbi mondatban a „pillanat” nem a heideggeri terminus, hanem egyszerűen úgy kell érteni, hogy „bármikor, mindenkor”. Ha mi mégis a pillanat-felfogáshoz kapcsolnánk, akkor a mondat értelme ez lenne: A pillanatban is a Dasein a lehetőségekre vonatkoztatott, a halálhoz viszonyuló létbeli egész-lét lehetőségeire.

⁵²⁹ Lásd Thomä: *Zeit des Selbst und die Zeit danach*. 386.

akik szerint a polgári filozófia hajlamos arra, hogy a cselekvést lecserélje a létre, lenni-tudásra, hajlik a misztifikációra, s arra, hogy a tárgyakat pusztán produktusként (a praxistól függetlenül létrejöttként, az emberi cselekvéstől függetlenül keletkezésként, meglettként) kezelje. A mi meglátásunk szerint „a tevékenység/cselekvés hanyatlásának tézise” nem erősíthető meg a fent felvázolt heideggeri háttér alapján. A cselekvés fogalma Thomä-nál csupán a kéznéllevőre vonatkozik, s ezzel jelentéstartalma határolt. Ha a valóságot úgy olvassuk mint „lehetőség valamire”, akkor nem beszélhetünk arról, hogy a cselekvő munka (a gondoskodás, az autentikus *Sein-bei* értelmében) hanyatlását tapasztalnánk. Ha Heidegger felfogásában a döntés jelentőségét figyelembe vesszük, és a döntést mint *Tätigkeit*-ot interpretáljuk, akkor nem is beszélhetünk a tevékenység hanyatlásáról.

Visszatérve a heideggeri halál-koncepcióra, elmondható, hogy több szerző ennek sikertelenségéről ír: a halál mint kiindulópont sikertelenségéről az idő- és létmegértésben.⁵³⁰ Thomä szerint Heideggernek nem sikerül a halált mint lehetőséget bevonni a lenni-tudás fogalmába. A lenni-tudás, a *können* és a *bevorstand* (küszöbönállás) fogalmak inkább elfednek. A cselekvő embert fedik el. Thomä dichotómiát állít fel: egyfelől a munka, hétköznapi, másfelől a polgári filozófia – a heideggeri is – fogalmai: a lét, az autenticitás. Mi úgy látjuk, ez a dichotómia nem áll fenn Heideggernél.

2.5.7.4. *A pillanat mint az időbeliség-eksztázisok egységének ekzisztikus időiesülése*

Jövő, voltság és jelen a Dasein ekzstázisai. Ezek az egzisztencia transzcendentális képességei arra, hogy mint világban-benn-lét feltáruljon. A jövő magában foglalja a Dasein ki/elmozdulását a világ létezőinek létehez és ezek valamirevalóságának lehetőségeihez a Dasein számára. A hanyatlás módjában a Dasein meg-jelenítően beleveszik a gondoskodás tárgyába, szétszóródik és sehohsem-tartózkodó, nem-időző lesz. Elhatározottként azonban a gondozott meg-jelenítésében a jövő és voltság által „ki/megtartott”. Ez lehetővé teszi a Daseinnak, hogy lenni-tudására visszatérjen, és ezáltal „állapot helyzetét elnyerje”. Heidegger a pillanatot mint ekzstázist írta le, mely a döntés jelenét tartja ki/meg. „A pillanat a Dasein elhatározott, de az elhatározottságban *megtartott* elmozdulását jelenti ahhoz, ami a szituációban mint gondoskodása tárgyát jelentő lehetőség, körülmény kerül az útjába.”⁵³¹ A pillanat a döntés időiesülmódja. Mivel a döntés az elhatározottság meghatározása, ezért a pillanat mint „aktív elsztázis” az elhatározott jelen, jövő és voltság meghatározása. A meghatározás itt abban áll, hogy a pillanat mindenkoriként

⁵³⁰ Lásd pl. Thomä: i.m. 377; Lévinas, Derrida, Alweiss.

⁵³¹ Heidegger: *Sein und Zeit*. 338. (*Lét és idő*. 554.)

időiesíti meg a Dasein a mindenkori szituációban. A pillanat eksztázisa tehát a gond időiesítése mint mindenkori. Pontosabban mondva mint „aktív eksztázis” azáltal emelkedik ki a pillanat az időbeliség-eksztázisok elhatározott, autentikus egységétől, hogy az önmagát-előző-benne-lét mint valamihez kötött lét meghatározatlanságát mint *mindenkorit meghatározózza*.

A Dasein meghatározása mint mindenkori gond és ön-állóság nem jelenti, hogy a meghatározás egy önmaga statikus egységéhez vezet. A meghatározás mint mindenkori Önmagalét elvállalása a döntésben, sokkal inkább maga is eksztatikus, mivel maga éppen abban áll, hogy a mindenkor enyémvaló időt megragadja. Ennek a „mindenkori (enyémvaló) időm”-nek a megragadása definíció szerint eksztatikus.

Heidegger a *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* c. művében úgy ír az időbeliségeksexztázisok egységének eksztatikusságáról, hogy nem hoz létre vonatkozást a pillanatra. Azt írja, hogy félreértés lenne azt gondolni, hogy az időbeliség olyan háromszoros elmozdulás lenne, hogy a három eksztázis egyúttal valahogyan összeszalad egy szubsztanciában. Tévedés úgy elgondolni az elmozdulást, ahogy egy élőlény ki tudja nyújtani érzelő csápjait, hogy aztán ismét visszahúzza. Az elmozdulás egészét tekintve nincs szó központosításról, nincs szó egy önmaga számára elmozdulásmentes nem eksztatikus kéznéllevőről, mely együttes centruma lenne az eksztázisok kiindulásának. „Sokkal inkább arról van szó, hogy az eksztázisok egysége maga eksztatikus”⁵³²

A *Lét és idővel* kapcsolatosan felmerül az a lehetőség, hogy a pillanatot mint az időbeliség-eksztázisok egységének időiesülését értsük. Heidegger a Dasein történetiségéről írja: „A jelenvalólét a jövő és voltság egységében jelenként létezik az időben. Ez tárja fel – és pedig mint pillanat – a más tulajdonképpen.”⁵³³ A gond időbeli struktúrája úgy jellemezhető, hogy mindhárom időbeliség-eksztázisban autentikus és inautentikus módon egyaránt mint *egység* időiesül. A kései Heidegger már kifejezetten, artikuláltan megfogalmazza, hogy az időt úgy gondolja el mint a voltság, jelen és jövő egy-idejűségét. Az egyidejűség a három idődimenzió egymásbajátszása, mely olyan, mint egy negyedik dimenzió, mely a valóságban az első és kezdeti.

Visszatérve a *Lét és idő* gondolatmenetére, ott az egység mint olyan csak mindenkorian elgondolandó – a mindenkori Dasein számára –, és csupán a pillanat bírhat azzal a képességgel, hogy az egységet mint mindenkorit átvállalja. A pillanat a döntés időiesülés-módja, amely a más, azaz a mindenkori időt, mint a Dasein mindenkori idejét feltárja és átvállalja. A pillanat „az időbeliség sajátos időiesítése”, mely által a Dasein helyzetét mint egész-lenni-

⁵³² GA 26. 268.

⁵³³ Heidegger: *Sein und Zeit*. 397. (*Lét és idő*. 633.)

tudást elnyerte, mivel átvette mindenkoriságát a döntésben, és ezzel halálhoz viszonyuló létét mint mindenkori lehetőségét meghatározta. Ebben az értelemben a *pillanatot az időbeliség-eksztázisok egységének ekasztikus időiesítéseként* ragadhatjuk meg.

2.5.7.5. *A pillanat és a jövő elsődlegessége*

A pillanat interpretációja mint az időbeliség-eksztázisok egységének időiesülése első pillantásra úgy tűnik, mintha ellentmondana annak, amit Heidegger a jövő elsődlegességének nevez a jelennel szemben.⁵³⁴ Néhány olyan heideggeri szöveghely van, ami ezt a megközelítést alátámasztani látszik.⁵³⁵ Ha jobban megvizsgáljuk azonban, látni fogjuk, hogy ezeken a szöveghelyeken a pillanat nem az általunk szűk értelemben vett jelentésében értendő.⁵³⁶ Fontos utánajárni annak, hogy hogyan kell értenünk a jövő elsődlegességét, mit jelent a voltság és a jelen számára ez? Vajon befolyásolja-e a jövő elsődlegessége az időbeliség-eksztázisok egységének időiesítését?

Meg kell vizsgálnunk, hogy az elsőbbség (*Vorrang*) kvalitatíve értékesebb-ként értendő-e, mert ez korántsem biztos. A jövő elsőbbsége összecseng a lehetőség elsőbbségével. De amennyiben a jövőről mint kivetülés-horizontról van szó, e horizontnak nem az egzisztenciális, hanem az egzisztens lehetőség-fogalom felel meg. Amikor a saját lehetőségekre való kivetülésről beszél itt Heidegger, akkor ezekről mint *egzisztens lehetőségekről* van szó. Itt tehát nem egzisztenciális-ontológiai kontextusban kell elgondolni.⁵³⁷ Ontikus-egzisztens szinten nincs logikai alapja annak, hogy egy lehetőség kvalitatíve értékteljesebb legyen, mint egy másik. A jövő lehetőségeinek elsőbbsége kapcsán gondolhatunk esetleg arra, hogy a jelen és voltság lehetőségeivel szemben nagyobb a terjedelme/kerülete a jövőnek, több lehetőséget tartalmaz. Amikor Heidegger a *Von Wesen des Grundes*ban azt írja, hogy a kivetülő jövő lehetőségei „gazdagabbak”, mint a voltságéi és a nála-lété,⁵³⁸ akkor az elsőbbség „gazdagság”-ként, nagyobb körzetként értendő, azaz

⁵³⁴ Thomä például nagyon kihangsúlyozza ezt az ellentmondást. – Vö. Thomä: i.m. 368, 432.

⁵³⁵ Pl. „A pillanat esetében sohasem maga a szituáció autentikus meg-jelenítése az irányadó, e meg-jelenítés a voltat jelenként őrző jövőben van *tartva* (gehalten).” – Heidegger: *Sein und Zeit*. 410. (*Lét és idő*. 652.) „*Az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség elsődleges fenoméne a jövő.*” – Uo. 329. (Uo. 542.)

⁵³⁶ A szűk értelmet Falkenhayn nyomán a döntés időiesülésmódjaként dolgoztuk ki, mint az időbeliség-eksztázisok egységének időiesítése. Mégis a pillanat, mint a döntés időiesülésmódja, egyben az autentikus jelen végbemenése, s ugyanúgy a másik két autentikus időbeliség-eksztázisú is.

⁵³⁷ „az ontológia területén minden 'származás' degenerálódás”. – Heidegger: *Sein und Zeit*. 334. (*Lét és idő*. 548.)

⁵³⁸ Vö. GA 9. 167.

mint mennyiségi lehetőség-többlet. A „gazdagság” abban áll, hogy a saját lehetőségeire való jövőbeli kivétel saját lehetetlenségének lehetőségét is átfogja. A jövőbeli kivétel ezért „nagyobb” vagy „átfogóbb”, mint a *Sein-bei* vagy az ismétlés eksztatikusága, amibe nem tartozik bele a lehetetlenség lehetősége is. A mennyiségyszerű többletből nem következik automatikusan egy értékszerű vagy tartalmi többlet.

Mit jelent a jövő elsődlegessége az időbeliség-eksztázisok közötti viszony módját illetően? A halálhoz-viszonyuló lét a Dasein *végességének* alapja. A jövő irányadó, s ez azt jelenti, hogy a jövő mint a halálhoz viszonyuló lét horizontja a többi időbeliség-eksztázisokat „megalapozza”. Hogyan kell értenünk ezt a megalapozást (*Gründen*)? A *Von Wesen des Grundes*ban Heidegger a megalapozás három különböző módját dolgozta ki: a megalapozás mint alapítás/létrehozás; a megalapozás mint talajfoglalás; a megalapozás mint megokolás.⁵³⁹ A kivétel jövő „megalapozása” itt az alapítás/Stiften jelentésben értendő. A többi időbeliség-eksztázis is interpretálható megalapozási módokként az alaptevés/talajfoglalás (*Bodennehmen*) és az okozás (*Begründung*) értelmében. A jövő megalapítja/létrehozza a saját lételehetőségek horizontját a halálhoz viszonyuló létből, és ezzel a Dasein mint alap-levés (*grund-seiend*) „alap-oka egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen *semmisség alap-oka*.”⁵⁴⁰ A heideggeri „stiften” ezért a lehetőségfeltétel megteremtéseként/megalkotásaként fogható fel.⁵⁴¹ Amikor a kivétel ill. a jövő időbeliség-eksztázisa megalapítja (*stiftet*)/megalkotja az egzisztencia semmisségét, mely a Dasein-lehetőségek lényegét a végességben és a mindenkoriségben látta, akkor ez ebben az értelemben egzisztens lehetőségfeltétele a semmisségnek, és ezzel a többi időbeliség-eksztázisnak, és átveszi a többi időbeliség-eksztázis „irányítását”.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a jövő nem azért irányító a voltsággal és jelennel szemben, mert kronológiailag korábbi. Ha így gondolnánk, akkor ez teljesen Heidegger időmegértése ellen történe. Nem is arról van szó, hogy értékteljesebb lenne a jövő, hanem arról, hogy a heideggeri koncepcióban a végességet (*Endlichkeit*) időiesíti, és ily módon a többi időbeliség-eksztázis lehetőségfeltételét alapítja meg egzisztensen.

A pillanat, ahogyan itt bemutattuk, a *Lét és idő*ben egy sajátos időiesülés, mely nem hasonlítható össze a jövővel. Ő nem alapoz meg, mint a jövő, hanem *meghatároz*, amennyiben az időbeliség-eksztázisokat egységükben átveszi. A pillanat mint a döntés időiesítése az az időiesülés, mely a Daseint

⁵³⁹ Vö. GA 9. 165, 171.

⁵⁴⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*. 270. (*Lét és idő*. 477.)

⁵⁴¹ Vö. Herrmann – Biemel (hrsg.): *Kunst und Technik: Gedachtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. 340.

olyanként határozza meg mint aki mindenkor saját idejével bír (saját ideje kell hogy legyen), és mint ilyen át kell, hogy vegye, fel kell, hogy vállalja azt. Heidegger a *Lét és időben* ezt írja: „A jelenvalólét nem annyiban alap-oka saját létének, hogy ez az alap-ok saját kivételéből származnék, hanem éppen mint Önmaga léte az alap-ok *léte*. Az alap-ok mindig csak egy olyan létezőnek az alap-oka, amelynek léte alap-ok létet vett magára.”⁵⁴² Számunkra itt világozóvá válik, hogy a pillanat az az időesülmód, mely az alap-ok-létet, melyet a jövő „alapított”, a döntésben magára veszi/felvállalja. A pillanat az alap-ok-létet annyiban időesíti, amennyiben az alap-ok-lét mindenkoriságát véghez viszi.

2.5.7.6. *A pillanat-eksztázis mindenkorisága*

A heideggeri pillanat nem az időben áll most-ként (*Jetzt*), nem álló *most* (*Nunc Stans* = örökkévalóság) és nem is a platoni-arisztotelészi-kierkegaard-i időfelfogás hirtelenje (*das Plötzliche*). A *Lét és időben* a pillanat inkább az idő-eksztázisok egységének időesülése, melynek jellemzője, hogy mindenkor új, más. A mindenkori szituációkat, amelyeket a Dasein mint mindenkorit a döntésben átvállal magára, az jellemzi, hogy „mindenkor mások”. Annyiban mások, hogy lehetőségeik mindig mások, és ezek mindig az Önmagáéknak új lehetőségei a mindenkori Dasein számára. Nem arról a kérdésről van szó, hogy a szituációk mint olyanok vajon tényleg megváltoznak-e, hanem arról, hogy lehetőségspektrumaik az időesülő Dasein számára mindig más Önmaga-lenni tudást jelentenek. Amennyiben a Dasein „mint olyan” gond, azaz mindig ekzztatikus egész-volt, annyiban „nem változik” mint olyan. Azonban eleve időesülő, ennyiben tehát létének lényege az ekzztatikus „változás” a mindenkoriság értelmében. „Mindenkor” azt jelenti, hogy valami, ami történik, minden alkalommal másként történhet ismételhetőségében, és a Dasein vonatkozásában minden alkalommal valóban másként is történik. A Dasein mindenkorisága összhangban van a szituáció mindenkoriságával a döntés megragadásában. A pillanat jellemzői: „mindig más”, „mindig új”. Ez magába foglalja, hogy a döntés (egy szituációt magára vállalni) nem egyszer véghezviendő. Sőt, a Dasein az Önmaga-létre való tekintettel mindig új döntéseket követel meg, ill. „egy meghatározott döntés esetleges szituációszerűen megkövetelt *feladását*.”⁵⁴³ Ebből a háttérből kiindulva belátható, miért más a pillanat a mindenkoriság időesüléseként, mint az egyes időbeliség-eksztázisok: jövő, voltság és jelen. Egyedül ez határozza meg a Dasein mindenkoriságát, mint magára vállalandót a mindenkori létlehetőségekben. Ez

⁵⁴² Heidegger: *Sein und Zeit*. 285. (*Lét és idő*. 479.)

⁵⁴³ Uo. 391. (Uo. 626.)

azonban nem jelent mást, mint azt, hogy a pillanat az időbeliség-eksztázisok egységét időiesíti. Ha a pillanat különlegessége az egység időiesüléseként abban áll, hogy „mindig újan” időiesül, akkor világossá válhat számunkra, hogy a heideggeri Dasein miért nem (úgy) „fejlődik”, ahogyan a fejlődépszichológia embere. Nem csak arról van szó, hogy Heideggernél a Dasein nem időben áll, ahogyan erre már utaltunk, hanem arról is, hogy ő mindenkor teljes egzisztenciáját a döntésben újra magára kell, hogy vegye, és nem nyúlhat vissza a már megtett fejlődési lépésekhez. Ez persze nem jelenti azt, hogy a Dasein ne lenne történeti (Heidegger a volt lehetőségek megismétléséről, az ezekből való önmagához való visszajövőről beszél). A pillanatnyi időiesülés azonban mindig egész, mindig ő, mindig más, mivel a voltság, jelen és jövő eksztázisok egységében egyszerre és egyformán időiesül.

2.5.7.7. Az eksztatikus-horizontális pillanat és az eredendő idő

Fel kell tennünk a kérdést, hogy mennyiben eksztatikus-horizontális a pillanat fenoménje, ahogy Heidegger a 70.§-ban leírja? A *Lét és idő* 675. oldalán említi Heidegger a „pillanatnak a tulajdonképpeni időbeliséghez tartozó eksztatikus-horizontális fenoménjét”, amely megvilágíthatatlan a vulgáris idő most-ja alapján, s amivel világossá teszi, hogy a pillanat az időbeliség-eksztázisok időiesülő egysége helyett áll, és a világ horizontjára⁵⁴⁴ transzcendentálisan kivetül.

Heidegger az 1927-es nyári szemeszteri előadásában – *A fenomenológia alapproblémái* – a *Lét és idő* harmadik szakaszának új kidolgozásával próbálkozik: a temporalitás időhorizontját tematizálja. Míg a *Lét és idő*ben a horizontális sémák a világ horizontját képezik, addig *A fenomenológia alapproblémái*ban az eksztatikus időbeliség horizontális sémáit Heidegger mint „horizontális idő”-t mutatja be, amiből az összes nem-Daseinszerű létező létmódja és jellege *temporalis jelentését* nyeri. Heidegger különbséget tesz a lét horizontális temporalitása és az eksztatikus időbeliség között; az első *Praesenz*-nek, a másodikat *Gegenwart*-nak (*jelennek*) nevezi.⁵⁴⁵

A *Praesenz*-cel nem eksztatikus fenoménre gondol Heidegger. Mégis fennáll egy összefüggés a *Gegenwart* és a *Praesenz* között, mely nem véletlen.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ A horizontális sémák: *Umwillen* (kedvéért valóság) – jövő, *Wovor* (valami elé odavetett) – voltság, *Um-zu* (valamire valóság) – jelen.

⁵⁴⁵ Lásd ehhez Hribar: *Die Frage nach dem Sein als Präsenz*, c. tanulmányát.

⁵⁴⁶ „A jelen és a prezenzia, már ha a különböző elnevezések jogosak, nem ugyanazt jelenti. (...) a prezenzia és a most sem azonosak, mert a most az időbelüliség, a kéznéllevő és a meglévő jellemzője, a prezenzia viszont a kéznéllevőség mint olyan megértésének lehetőségfeltételét alkotja. (...) A prezenzia eredendőbb fenomén, mint a most. A mostnál eredendőbb pedig a pillanat, mert a váró-jelennek (*Gegen-wart*), valami megjelenítésének egy olyan módusza, amely a

A jelen önmagában véve eksztatikusan a prezenciára veti ki magát. A *prezencia* nem azonos a jelennel, hanem vele együtt „ezen *eksztázis horizontális sémájának alapvető határozmányaként* a jelen teljes struktúráját alkotja”.⁵⁴⁷ Mindez érvényes Heidegger szerint a másik két eksztázisra, a jövőre és a voltságra is.

Visszatérve a *Lét és idő*höz, megállapíthatjuk, hogy mindkét szakaszának alapja az eksztatikus-horizontális idő. A jelen eksztatikus időesülése csak a lét horizontális temporalitásával egységben gondolható el. Ez azt jelenti, hogy a nála-létben (a gond harmadik konstitúciós mozzanatában) a nem-Daseinszerű kéznélvő és kézhezálló létezők mindenkori létének utunkba-kerülni-engedése lesz véghezvive, amennyiben ez mint a mindenkori Önmaga-lét lehetősége értett. Az eksztatikus-horizontális időbeliség egy időbeliségegységet képez, melyet Heidegger „az eredendő idő” névvel lát el.⁵⁴⁸ Ez időesíti az ún. „ontológiai differenciát”. Ez azt jelenti, hogy az eredendő idő az eksztatikus-horizontális-temporális egységben úgy a Dasein létét, mint a gondozott létezők létét időesíti. Az eredendő idő ezzel az időbeliség (*Zeitlichkeit*) és a temporalitás (*Temporalität*) egyidejűsége (*Gleichzeitigkeit*), de egyúttal a lété és a létezőé is.

A pillanatot úgy értelmeztük fent, mint a döntés időesülmódját, mely által a mindenkori létlehetőségek a megragadásban meghatározottakká válnak. Ha az *eksztatikus pillanat* jellegzetessége az Önmagalét-lehetőségek mindenkoriságának meghatározottsága, akkor a *horizontális-temporális pillanat* ismertetőjegye a nem-Daseinszerű létezők létének mindenkoriságát meghatározottá tenni. A pillanat, mely a Dasein döntésében nem csupán az eksztatikus időbeliséget, hanem a horizontális temporalitást is (meg)időesíti, egyúttal

most kimondásával megnyilvánulhat. Ily módon ismét visszajutunk a jelenhez, és újból felmerül a kérdés: a prezencia mégiscsak azonos lenne a jelennel? Korántsem. A *jelent, valaminek a megjelenítését az időiség egyik eksztázisaként* jellemeztük. Már a 'prezencia' megnevezés is mutatja, hogy nem afféle *eksztatikus fenoménre* gondolunk, mint amit a jelennel és a jövővel megjelölünk, s egészen biztosan nem az időiség eksztatikus fenoménjére – tekintettel annak eksztatikus struktúrájára. Mégis fennáll egyfajta *összefüggés jelen és prezencia között*, ami nem véletlen. Már utaltunk rá, hogy az időiség eksztázisai nem egyszerűen valamihez történő kimozdulások, olyképpen, hogy a kimozdulás iránya a semmibe tartana, vagy még meghatározatlan lenne. Ellenkezőleg, az a helyzet, hogy minden eksztázishoz mint olyanhoz *hozzátartozik* [kiemelés tőlem – K.E.] egy általa meghatározott és saját struktúráját legelőszőr beteljesítő horizont. A *megjelenítés*, legyen az autentikus (...) vagy inautentikus, *azt, amit megjelenít*, azt, ami a jelenben és a jelen számára alkalmasint az utunkba kerülhet, olyasvalamire *veti ki*, mint a *prezencia*. A jelen eksztázisa egy meghatározott 'magán-túliség'-nak, a transzcendenciának a lehetőségfeltétele, vagyis a prezenciára való kivetésé. Mint a 'magán-túliség' lehetőségfeltétele önmagában véve annak *sematikus előrejelzését* tartalmazza, *abonnan ez* a 'magán-túliség' önmagán túl van. Ami az eksztázis kimozdulás jellege alapján és általa meghatározva rajta túl van, pontosabban, ami a *magán-túliség hová-ját* egyáltalában meghatározza, az a *prezencia mint horizont*.” – Heidegger: *A fenomenológia alapp problémái*. 377–378.

⁵⁴⁷ GA 24. 378.

⁵⁴⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. 329. (*Lét és idő*. 542.)

a saját Önmagalét mindenkoriságának meghatározását és megragadását jelenti, valamint a jelenlevő lét mindenkoriságának megragadását is.⁵⁴⁹ Heidegger a mindenkoriságot érti jelenlevésként (*Anwesende*), a távollévással együtt. Ha a pillanat, mint a mindenkoriság véghezvitele, a döntés időiesülésmódja, akkor véghezviszi úgy a saját létehetőségeit, mint az utunkba-kerülő létezők létét (a lenni-hagyásban), és ilyenformán a lét és a létezők közötti különbséget is.⁵⁵⁰

2.5.7.8. Pillanat (Augenblick), tekintet/pillantás (Blick), tisztás/világítás (Lichtung)

Több interpretátor a pillanat elemzésének súlypontját a „Blick”-re (tekintet, pillantás) helyezi.⁵⁵¹ A *Lét és időben* azonban Heidegger maga – a negyven előfordulási helyből – csupán két helyen hívja fel erre a figyelmet.⁵⁵² Az 1929/30-as *Grundbegriffe der Metaphysik*ban a *Blick* terminus a pillanat eksztatikusságának metaforájaként szolgál. A pillanat nem más, mint az *elhatározottság pillantása* (*der Blick der Entschlossenheit*), amelyben egy cselekvés teljes szituációja megnyílik és nyitva tart. Ebből több következtetést is levonhatunk:

1) A *Blick* a normális szóhasználatban azt jelenti: az ember önmagából „kiindul” és másra irányul/figyel. A pillanat eksztatikussága magába foglalja ezt a kint-állást (*Aus-stehen*).

2) Kiemelhetjük a *Blick* következő sajátosságát: valamire koncentrálni, fókuszálni, összpontosítani, valamit központba állítani. A „Blick” nem belevesző körülnézés, hanem pontos és koncentrált elhelyezése a megpillantottnak. Emlékeztet az arisztotelészi átláthatóvá tétel heideggeri interpretációjára (*Durchsichtigmachen*). A *phronészisz* teljesítményeként a helyzet átláthatóvá tétele elismeri, és ezzel elhelyezi a megpillantottat önmagához való viszonyában. „Az elhatározottság pillantása” is lehetővé teszi a szituáció feltárását a Dasein számára. „Megnyitása” és „nyitvatartása” olyan, hogy a szituáció le-

⁵⁴⁹ Lásd még Heidegger: *Die Spruch des Anaximander* GA 5. 354.

⁵⁵⁰ Az ontológiai differenciára való utalás Heidegger alaptörékvését juttatja eszünkbe: a létre irányuló kérdést.

⁵⁵¹ Pl. Herrmann, Wohlfahrt, Thomä, McNeil azokra a kijelentésekre támaszkodnak, amelyeket Heidegger *Platón: A szofista* (GA 19. 164.) és *A metafizika alapfogalmai* (GA 29/30. 224.) című előadásában tett.

⁵⁵² „Ez (az egykedvűség) a hangulat az elhatározottságból ered, amely pillanatszerű (augenblicklich) a halálhoz való előrefutásban feltárt egész-lenni-tudás lehetséges szituációinak tekintetében.” – Heidegger: *Sein und Zeit*. 345–346. (*Lét és idő*. 564.) „A jelenvalólét elhatározottnan éppen visszahozta magát a hanyatlásból, hogy annál tulajdonképpenibben legyen ’jelenvaló’ a feltárt szituáció megpillantásának ’pillanatában’ (im ’Augenblick’).” – Uo. 328. (Uo. 540.) Itt azonban idézőjelbe teszi a pillanatot. Mivel Heidegger nem megy bele mélyebben abba, hogy milyen jelentősége van a *Blick*-nek az Augenblick számára, feltehetjük a kérdést, hogy helyes-e, jogos-e terminológiailag egybeemosni az idézőjelbe tett és a sima *Augenblicket*.

hetőségeit a Daseinhoz való viszonyban elhelyezhetővé és ezzel megérthetővé teszi. A szem pillantása azonban az ember ön-megnyílása is.

3) Az *Augen-Blick* (szem-pillantás) az általános szóhasználatban egy időpont. Mindaz, amit egy pillantással érzékelünk/észlelünk, egy önmagában zárt *időegységbe* tartozik. Az Egy-re való összpontosításban jön létre a hasonlóság a „Blick” és az „eksztázis” között. Amíg a pillantás a látómezőt mint időbelien és tartalmilag összetartozó egységet integrálja, addig a pillanatszerű ekstázis a három időbeliség-eksztázis egységét időiesíti. A pillanat, a megigéző idő, „nemcsak jelen, nemcsak múlt, s nem is csak jövő, de nem is ezek összeadása – hanem *tagolatlan egységük* horizontjuk egységének egyszerűségében.”⁵⁵³ Az *Augenblick* és „*Augen-Blick*” összehasonlításával megmutatkozik az elhatározottság és a döntés kimondhatatlan különbsége. A „*Blick der Entschlossenheit*” (az elhatározottság pillantása) a döntés, és ennek időbelisége a pillanat. Heidegger nem azt mondja, hogy az elhatározottság a pillanat, hanem csak azt, hogy az elhatározottság pillantása/tekintete a pillanat.⁵⁵⁴

4) A „Blick” a „Lichtung” terminushoz is kapcsolható, mely a késői Heidegger egyik kulcsszava. A pillantást a megvilágítottság teszi lehetővé (*Gelichtetheit*), mely a fény által konstituálódik.⁵⁵⁵ Ez a fény a *Lét és időben* az ekstztatikus időbeliség. Ez világítja meg a jelenvalóságot (*Da*) eredendően.⁵⁵⁶ Ha a pillanatot, mint a három időbeliség-eksztázis egységének időbeliségét értjük, akkor a pillanat időbelisége az, amely a Dasein *Da*-ját megvilágítja. Ezért a pillanatot a Dasein megvilágítottságának tisztásaként (*Lichtung*) foghatjuk fel. Ezek szerint a pillanat mint a döntés időiesülmódja, a világ feltárultságát világítja meg, amennyiben a világonbelüli létező lehetőségeit az utunkba-kerülni-engedésben az Önmaga-lenni-tudás lehetőségeiként tárja fel az „*Augen-Blick*” (szem-pillantás). Így azt mondhatjuk, hogy a pillanat mint megvilágító időbeliség, lehetővé teszi a világ feltárultságára irányuló *szem-pillantást*.

⁵⁵³ GA 29/30. 200.

⁵⁵⁴ Herrmann szerint a Dasein pillantása nem a szemmel történő értelmes észlelés, hanem egzisztenciális pillantás a világ (és a lét) feltárulására; feltárultság a világonbelüli létezők utunkba-kerülése felé. – Herrmann: *Zeitlichkeit des Daseins*. 207.

⁵⁵⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*. 350. (*Lét és idő*. 571.)

⁵⁵⁶ Uo.

2.5.7.9. Pillanat, hívás, válasz

A pillanat mindenkoriságának kontextusában találunk rá a „lelkiismeret hívása” terminusra is. A hívás az Önmagálét sajátos lehetőségeibe hív, ezekre szólít fel, melyek a halálhoz viszonyuló lét meghatározatlanságában adódnak. A hívás *egzisztenciális elhatározottságként* értelmezhető, amiben az autentikusság nem csupán feltárt, hanem magára vállalandóként nyílik meg. Ha az *egzisztens elhatározottság* aktív magatartását, mint hallást, ill. mint felhívás-megértést interpretáljuk, ez azt jelenti, hogy a Dasein autentikus létmódjában az egzisztenciális Önmaga-lenni-tudás mint hívás egybeesik egy egzisztens Önmaga-lenni-akarással ill. lelkiismerettel-bírní-akarással. Az elhatározottság, mint a hívás és hallás egybeesése, a Dasein egzisztensen elhatározott magatartása, a lelkiismerettel bírni akarás.⁵⁵⁷ Ameddig a Dasein nem a hallott hívásra válaszol, addig nem jutott el az Önmaga-lenni-tudás átvállalásához. Csak a pillanat döntése képezi a hívásra a választ. A döntésben a Dasein válaszol a hívásra, amennyiben saját mindenkori lehetőségeit az előrefutásban, ismétlésben, utunkba-kerülni-engedésben mint mindenkor Önmaga számára valókat felvállalja magára. Ahhoz, hogy jobban megértsük azt, amit Heidegger a hívás alatt ért, fontos meggondolni, hogy a hívás a Daseint mindig mint egészként egzisztálót szólítja meg. Az egész Önmaga hívásáról van szó, és nem csupán arról, hogy a Dasein bizonyos aspektusai és létlehetőségei át/felvállalandók – kvázi meghatározott erősségeket továbbfejleszteni és gyengeségeket legyőzni, ahogyan a fejlődépszichológia gondolja az emberről. A hívás nem tervezhető és nem uralható: „A hívás *belőlem* jön, és mégis rajtam *túlról*.”⁵⁵⁸ Ez egzisztenciális lenni-tudás, mely a Dasein mélyén található, és mint ilyen egzisztensen „hirtelen”/*plötzlich* a Dasein-ra tör.⁵⁵⁹ Ezt a hirtelenséget (mégis) nem úgy kell értelmeznünk, hogy egy olyan eseményhez kapcsolódik, mely az idősorban közvetlenül fellelhető, hanem ezt mint mindenkoriságot kell értenünk. A hívásnak az egzisztenciális Önmaga-lenni-tudás mindenkoriságaként való jellemzése azáltal alapozható meg, hogy a *Jeweiligkeit* (mindenkoriság) *per definitionem* egyszeri és ebben az értelemben hirtelen és mindig a Dasein egészét érinti. Ez azonban a halálhoz viszonyuló lét meghatározatlanságából adódik, a lét semmisségéből, mely semmilyen időben nem áll, hanem maga az idő.

A pillanat eksztatikussága abban áll, hogy a mindenkori Dasein-lehetőségeket mint megragadottakat kell, hogy időiesítse. A mindenkoriság,

⁵⁵⁷ Heidegger lelkiismeret fogalmához lásd Fehér M. István: *A lelkiismeret fenoménje Heidegger Lét és időjében c. tanulmányát.*

⁵⁵⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. 275. (*Lét és idő*. 465.)

⁵⁵⁹ Ilyen értelemben emlékezett Platón *exaiphnesz*-ére, valamint az Újtestamentum *kairosz*ára.

amely „a Daseinra rátör” (*über das Dasein kommen*) a döntésben pillanatnyiként felvállalendő. Heidegger azt írja: „Mi *magunk* a hívást éppenséggel soha el nem tervezzük, elő nem készítjük, sohasem akaratlagosan hajtjuk végre. Várakozásunk, sőt akaratunk ellenére hív bennünket ’valami’.”⁵⁶⁰

Összefoglalva elmondható: a döntésben a Dasein megragadja azt, hogy mindenkoriságát a hívásban hallotta és megértette, hogy a mindenkori szituáció lehetőségei az ő mindenkori Önmagájának lehetőségei. A továbbiakban a hívás a beszéd egy módjaként kutatható.⁵⁶¹ A beszéd Heidegger számára úgy a lét artikulációja, mint a megértett elsajátítása, mely a világban-benne-lét érthetőségét „jelentésesen” tagolja. A beszéd a diszpozícióval és a megértéssel egyformán eredendő.⁵⁶² A beszéd ugyan a feltárultság egyik lényegmozzanata, de nem a gond harmadik struktúra-mozzanataként, hanem „általános” egzisztenciálékként kell felfogni, mivel artikulálóként és tagolóként átöleli az összes struktúra-mozzanatot. Mint létartikuláló, a beszéd nem alapul egyetlen sajátos időbeliségeksztázison sem.⁵⁶³ E helyett a beszéd úgy interpretálandó, hogy ő a létet különböző létmódjaiban (egzisztenciális elhatározottság, egzisztens autentikus és inautentikus elhatározottság és döntés) artikulálja, melyek mindenkor különbözően időiesülnek.⁵⁶⁴ A beszéd maga csak annyiban időbeli, amennyiben az időiesülő létmódok egységének artikulációja.⁵⁶⁵ Ha tehát a beszéd nem a gond harmadik struktúra-mozzanataként felfogott, hanem az időiesülő lét artikulációjaként, akkor a következőkben ki kell mutatni, hogyan artikulálódik a lét a különböző feltárulkozási módokban. Az elhatározás egzisztenciális síkján a lét a lelkiismeret hívásában artikulálódik, mely elsődlegesen jövői.⁵⁶⁶ Egzisztens síkon a Dasein inautentikusan artikulálódik az akárki átlagosságában (pl. fecsegés), amit a hanyatlott *Sein-bei*-jal és az inautentikus megjelenítéssel kell elgondolnunk. Az autentikus, egzisztens elhatározottság lelkiismerettel-bírní-akarása – legalábbis ennek artikulációjaként interpretálható – a hall(gat)ás (*das Hören*). Ez a döntésben az Önmaga-létre való egzisztenciális elhatározottság hívására válaszol. Bár a hall(gat)ás, mint a beszéd autentikus-egzisztens módusza, az autentikus jelennek alávetett, mégsem bír a pillanat jellegével. Mivel a hallgatás – ugyan-

⁵⁶⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*. 275. (*Lét és idő*. 465.)

⁵⁶¹ Uo. 269. (Uo. 456.)

⁵⁶² Uo. 161. (Uo. 306.)

⁵⁶³ Vö. Uo. 349. (Uo. 569.)

⁵⁶⁴ Az egzisztenciális elhatározottság és az egzisztens autentikus elhatározottság voltat-jelenként-megőrző/voltság-megjelenítő *jövöként* időiesül, az inautentikus elhatározatlanság várva-felejtő *megjelenítésként*, és a döntés *pillanatként* időiesül.

⁵⁶⁵ „A beszéd *önmagában* időbeli, amennyiben minden valamiről és valakihez beszélés az időbeliség eksztatikus egységén alapul.” – Heidegger: *Sein und Zeit*. 349. (*Lét és idő*. 569.)

⁵⁶⁶ A beszéd autentikus módja a sajátos Önmaga-lenni-tudásra való hívás, ahogyan azt Heidegger lelkiismeret-elemzéséből feltárul.

úgy, mint a szorongás – mint az egzisztens elhatározottság módja, csak egy *lehetséges* döntés elé hoz. A pillanat kutatásaink szerint sem a hallgatás időiesülés-módjaként, sem a beszéd mint olyan időiesülés-módjaként nem interpretálható, mivel a *Lét és időben* nem a beszédnek, hanem a döntésnek sikerül az Önmagátét átvállalása. A beszéd pusztán a döntés artikulációja lehet, s ezzel a döntés hogyanjának egy módja. A döntés hogyanja nem esik egybe minden esetben a döntéssel mint olyannal.⁵⁶⁷

2.5.7.10. Pillanat, döntés, felelősség

A pillanat-eksztázis cselekvésének vizsgálatakor fogalmaztuk meg, hogy nehéz a döntés „okozott”-ját valóságnak, megvalósulásnak nevezni. A döntés „valósága” a lehetőség-végbemenése és nem a reál-állapota egy dolognak. Az okozott/létrehozott ezért egyszerre a véghezvitt, a végbemenésben található és a végbemenés számára nyitott, tehát nem csupán a megvalósított. Amikor a pillanat „valóságáról” beszélünk, itt ez nem egy megvalósított állapotként értendő, hanem a Dasein minden létlehetőségének (mint mindenkorinak) végbemenéseként ekzisztikus-horizontális időiségében.

Heidegger a felelősséget (*Verantwortung*) mint egzisztenciálét elemezve kimutatja, hogy ez interpretálható a pillanatban válaszadó cselekvésként. „A jelenvalólet, ha megérti a hívást, engedi, hogy legsajátabb Önmaga a maga választott lenni-tudásából eredendően *önmagában cselekedjék*. Csak így lehet felelősségteljesé.”⁵⁶⁸ A felelős-lét az elhatározott, válaszra-kész magatartás a belevettség, kivétel és nála-lét három időiesülés-módjában, és ezzel egyúttal a bűnöslet felvállalni-tudása a létlehetőségekből.

⁵⁶⁷ Hogy ez elméletileg (gondolatban), gyakorlatilag (a praxisban) vagy nyelvi meggyében, az egy sajátos, megvizsgálható kérdés. Günther Wohlfahrt szerint, aki főként a későbbi heideggeri írások fényében vizsgálja a kérdést, a lét autentikus módjában *Hören*-ként artikulálódik, melyet a pillanat időiesít meg. – Vö. Wohlfahrt: *Der Augenblick*. 147–149. A mi interpretációinkban, mely a *Lét és időre* támaszkodik, a hallgatás az autentikus beszéd egzisztens síkjához rendelhető (mely az autentikus jelenben időiesül), és nem a pillanatban (úgy, ahogyan mi azt a szűk értelmében megragadtuk). A pillanatbeli lét-artikuláció nem a hall(gat)ás, hanem a válasz (*Antwort*). A válasz éppoly kevésbé értendő megvalósításnak, mint a döntés. Úgy kell érteni, mint a hívást nyitvataró lehetőség-végbemenés. A GA 77 25. oldalán Heidegger azt írja, hogy az eredendő válasz nem egy kérdésre való válasz, hanem ellenszó a szóra. A szót egyszer meg kell hallani, hall(gat)ásra hív.

⁵⁶⁸ Heidegger: *Lét és idő*. 484.

2.5.7.11. Az idő mint horizont és a lét mint rendelkezésre-nem-álló

Egészében is jellemeznünk kell azt az időfogalmat, amelyet a Dasein ontológiája fejt ki. A *Lét és idő* megpróbált elgondolni egy másik jelent, mely megnyitná a nem pusztá jelenlét-szerű létmegértést. Ez a pillanat jelene, amelyben az eredendő idő a Dasein-autenticitásában és egészlétében gondolódik el: az időn belüli mozgásként elgondolt eksztázisok kommunikációjában a pillanat a csúcspont. A jelen az időbeliség utolsó fenoménjeként tartalmazza ezt a fenomént egészében. A pillanat az eredendő idő egészében: *pars pro toto*. Otto Pöggeler szerint a *Lét és idő* filozófiája a pillanat autentikus jelenében éri el csúcspontját. Ez a jelen pillanat *kairotikus*.⁵⁶⁹ A Dasein ebben a kitüntetett időben sajátjaként éli az életét, máskor a másokét éli, vagy mások élik az övét.

Az eredendő idő tapasztalata a Dasein számára egyben saját léte végességének, semmisségének tapasztalata is. Az ittlét ontológiájának célja kimutatni, hogy a Dasein saját létét az időből kiindulva érti meg. Az idő mint a létmegértés horizontja ebben a képességében a Dasein létmegértésére vonatkozóan lett kipróbálva. De nem a „Mi az idő?” kérdésre nyújt választ, hanem a létmegértés fenoménjének pontos elhelyezéséhez: az idő mint a létmegértés horizontja. A végesség tapasztalata azt jelenti, hogy saját létem rendelkezésre nem állóságát tapasztalom. Mit jelent a végesség és a rendelkezésre nem állóság? A végesség fogalmát a *Lét és idő* második szakaszában találjuk meg. Az eredendő idő végessége nem jelenti, hogy megszűnik lenni, hanem az időiesülésnek magának a jellemzője.⁵⁷⁰ A végesség tézisével nem azt vonjuk kétségbe, hogy „az idő folyik tovább”, hanem csupán megállapítjuk az eredendő időbeliség fenomenális jellegét. Véges az a „mozgás”, mely az idő belsejében levő mozgásként kerül bemutatásra: a jövőből indulunk, a múltra visszaható és a jelen felszabadításában végetérő. Ezen belül észleli a Dasein saját végességét. Heidegger a *Lét és idő* utáni években hangsúlyosan figyel a végesség témájára, lásd például a Kant könyvét, mely leszállás az emberi végességbe, ahol az időről való elmélkedést a végességről való elmélkedés váltja fel. Később Heidegger eljut a filozófia végességének gondolatához.

Mit jelent a rendelkezésre nem állóság fogalma, amely által próbáljuk megragadni az idő fogalmának értelmét a végességgel együtt gondolva? Szokásosan a rendelkezésre nem álló azt jelenti, hogy valamely dolog nincs jelen, nem rendelkezhetünk vele, fölötte. A Dasein léte nem áll rendelkezésre, de ez nem jelenti azt, hogy nincs jelen, hogy hiányzik a

⁵⁶⁹ Vö. Pöggeler: *Heidegger in seiner Zeit*. 65.

⁵⁷⁰ Heidegger: *Lét és idő*. 540.

Dasein, sőt a Dasein ittlét, teljes jelenvalóságában semmiképp sem hiány értelmében Ellentéte Heidegger szerint a *Wegsein*/nem ittlét. A Dasein az a létező, mely mi magunk vagyunk, tehát, mely jelen van számunkra. Mégis, bár az ittlét teljesen jelen van, nem tudjuk bebiztosítani teljes birtoklását. Nem provokálhatjuk jelenét, nem áll rendelkezésünkre, akárcsak a pillanat kairotikus jelene, két szempontból sem: 1) a Dasein belevettség által meghatározott: nem önmaga erejéből jött világra; 2) minden választása, minden kivételése a *Nem* által meghatározott.

A semmisség, a végesség ebből kiindulva nem azt jelenti, hogy a Dasein véget ér az időben, hanem olyan állapot, mely pillanatról pillanatra kíséri és tapasztalhatja az idővel együtt. Az időtapasztalat egyben a semmisséggé, a végességgé, a bűnösnek lennié, egyszerűen: saját létünk rendelkezésre nem állósága.

Heidegger már korán észreveszi, hogy a görög filozófiában a lét a jelen felől kiindulva lett megértve. A lét eszerint állandó jelenlét. A létezők léte pedig a keletkezés, létrehozás felől lett elgondolva. A dolgok létrehozása modellként szolgált a létmegértés hozzáféréseben. Hogyan férhetünk hozzá a léthez Arisztotelész szerint? Alkotás által (*ποίησις*). A lét (állandó jelenlét) annyi mint alkotva lenni, rendelkezésre állni. A Dasein ellenben saját létét rendelkezésre-nem-állóként érti meg az időből kiindulva.⁵⁷¹ Ez első lépés után következhet annak kimutatása, hogy a lét maga nem rendelkezésre álló. Ez lenne a meggondolandó.

A rendelkezésre-nem-álló (*Unverfügbarkeit*), amint láttuk, nem hiányzót jelent Heideggernél, hanem teljes jelent. A *Lét és idő*beli időtapasztalat olyan, amelyben a Dasein számára a pillanatban jelen van saját léte mint rendelkezésre-nem-álló. Ez a téma elég ritka a filozófia-történetben. Még a sztoikusoknál fordul elő, mint a „ami nem a mi erőnkön múlikról” való beszéd. Két értelme lehet a rendelkezésre-nem-állóságnak: 1) nem rendelkezhetünk valami felett, mert nincs lehetőségünk; 2) nem szabad rendelkezniük.

Az *Unverfügbarkeit* fogalom Rudolf Bultmannnál is megjelenik, aki Marburgban közeli ismerőse volt Heideggernek, s akire nagy hatással volt a *Lét és idő*. Bultmann Isten rendelkezésre-nem-állóságát tematizálja. Az Istenhez való egyedüli lehetséges hozzáférés szerinte a pillanat imperatívuszának felismerésében rejlik.⁵⁷² Heidegger gondolatainak teológiai visszhangját hallhatjuk meg Bultmann-nál: „Az Isten rendelkezésre-nem-

⁵⁷¹ A *Lét és idő* után az idő fenomenje többé nem működik másodterminusként a lét tematizálásában, hanem az igazság veszi át a helyét.

⁵⁷² Heidegger módszertanilag ateista. Filozófusként az istenkérdésben nem akar sem túl sokat, sem túl keveset mondani.

állósága nem akcidentális, mint amilyen egy olyan létezőé, ami nincs kéznél/hiányzik.” Ellenkezőleg. Ez az *Unverfügbarkeit*-jelleg egyben abban áll, hogy az ember magának nem áll rendelkezésre.” „Az ember időbeli és nem engedi pusztán el maga mellett ezt az időbeliséget úgy, mint a teret, amelyet átszel.”⁵⁷³ Az időbeli áthaladás nem közömbös, ezzel szemben a térbeli az. Az idő éppen az ember „nem közömbös”-ségének jele. Az Isten rendelkezésre-nem-állósága nem azt jelenti, hogy egy adott pillanatban éppen jelen van vagy hiányzik. Hogy jelen van, az nem jelenti automatikusan azt, hogy rendelkezünk felette. Másrészt az ember azért rendelkezésre-nem-álló, mert mindig fel kell vállalni a egzisztenciáját a pillanatnyi döntésében, tehát mert időbeli. A két *Unverfügbarkeit* szoros kapcsolatban van. Bultmann gondolatai megerősítik azt a tézist, hogy Heidegger az idő fenoménjével valami mást akar elgondolni: a lét rendelkezésre-nem-állóságát. Heidegger eljut arra a gondolatra, hogy semmilyen létező fölött nem rendelkezhetünk, mert nem vagyunk alapjai. A modern technika mentén elmélkedve pedig épp napjaink birtoklási metafizikai vágyáról beszél, arról, hogy rá akarjuk bírni a létezőt arra, hogy rendelkezésünkre álljon. A *Zeitlichkeit*től a *Temporalität*ra való átmenet egyben azt jelenti, hogy a Dasein saját létének rendelkezésre-nem-állóságáról át kellene lépni a létnek magának rendelkezésre-nem-állóságára. Heidegger kései filozófiája nem az idő közvetítésével, hanem más úton fogja elgondolni a létnek magának rendelkezésre-nem-állóságát.

Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy a *Lét és idő*ben az időbeliség fogalma *értelmező fogalom*: lehetővé teszi a Dasein létének interpretálását. Lehetővé teszi egy utolsó, teljes megértését annak a létezőnek, amely ontologikusan kitüntetett a létmegértés által. A Dasein saját létét az időből kiindulva érti meg: létét mint lehetőség-létet, mely mégis egy lehetetlenség alapján áll. Ez a lehetetlenség hármas: egyrészt a belevettségéből származik (nem önnön akaratából létezik, s bármely kivetülése belevetett); másrészt a Dasein mint lehetőségként olyan létező, melynek szélsőséges lehetősége „a Daseinnak lenni lehetetlensége”, a Dasein halálba vetettsége, a halál, mint a lehetlenség lehetősége – benne tetőzik minden lehetőség; harmadrészt a Dasein lehetőség-létként csak bizonyos lehetőségeket választhat, mindig ott maradnak a nem választható lehetőségek: a lehetetlen.

Ezt a hármas lehetetlenséget tapasztalja meg a Dasein, mely létét az időből kiindulva érti meg. C. Cioabă ezért az idő „pseudo-tapasztalatáról vagy nem tiszta tapasztalatáról”⁵⁷⁴ ír Heideggerrel kapcsolatosan, mert a *Lét és idő* más fenoménhez küld, mint az idő: a lehetetlenséghez. A második szakasz által felépített időbeliséget „a lehetlent lehetővé tevő” fenoménnek

⁵⁷³ Vö. Bultmann: *Theologische Enzyklopedie*. 55.

⁵⁷⁴ Cioabă: *Jocul cu timpul*. 301.

nevezi: egyfelől lehetővé teszi a Dasein mint lehetőségét mindenik módusát, másfelől közvetíti a saját lehetőségtapasztalatát, amely végső soron egy lehetetlenség.

2.5.7.12. Az időfogalom radikalitása

A lét és idő viszonyára kérdező Heidegger elismeri és figyelembe veszi a preontologikus szokásos megértésünket. A lét preontologikus megértése a Dasein kitüntettségéhez vezet, az ontológia ezt csupán radikalizálja, folytatja.⁵⁷⁵ Az idő fogalmánál a helyzet fordított. Heidegger visszautasítja az idő preontologikus megértését mint kiindulópontot az ontológia számára, negatív előjelűként „vulgárisnak” titulálja. Ez az „igazságtalanság” abból adódik, hogy az időt kezdetből fogva nem fenoménként vizsgálja, hanem interpretáló fogalom szerepében. A Dasein léte az idő horizontjából interpretálódik, innen az időfogalom radikalitása. Az időfogalom kettős természetű: 1) a létet a *természetes* megértésben az idő horizontjából értjük meg; 2) a lét interpretálása egy meghatározott filozófiában az időfogalom mentén történik, ahol az idő horizontként kerül szóba és kizárólagosságát próbálják bizonyítani.

Az 1-es nem azonos a 2-sel. 1930-ban *Az igazság lényegéről (Vom Wesen der Wahrheit)* c. nyári szemeszteri kurzusában Heidegger visszatér lét és idő kapcsolatára, de elhagyja a horizont fogalmat, amelyre oly nagyon épített a fundamentális ontológia. Helyette a világosság–fény témája⁵⁷⁶ bukkan fel: a lét az idő fényében érhető. „A fényt az idő nyújtja.”⁵⁷⁷ Ezzel világosabbá válik a fogalom interpretatív funkciója, mert a Dasein-analitikában a horizont-fogalommal inkább a természetes létmegértést fejezte ki, az időből kiinduló természetes létmegértést a görögöktől a jelenig.

Az idő, melynek közvetíteni kellene a Dasein létének rendelkezésre-nem-álló-ként való elgondolásában, mégis valószínű végérvényesen megakadályozza a Daseinhoz való hozzáférést. Később Heidegger más utat választ, gondolkodása megváltozik, fordulatot vesz, amelyet a *Kehre* fogalommal je-

⁵⁷⁵ Heidegger: *Sein und Zeit/Lét és idő*. 4.§.

⁵⁷⁶ A fény tematika már a Natorp-jelentésben benne van, mely a hermeneutikai fenomenológia magja. Heidegger ott azt mondja, hogy minden interpretálás fényt vet a dolgokra, csakhogy ahhoz, hogy a fenomén látható legyen, előbb túlvilágítja a tárgyat, aztán második lépésben visszavonja a túlvilágítást, és a dolgoknak megfelelővé teszi. Az interpretálás annyi, mint erővel elérni a tárgy adottságát. A *Lét és idő* esetében az interpretált dolog a Dasein léte mint gond, és a túlvilágítás az időfogalom segítségével történik. A Dasein léte végső soron nem engedi magát elgondoltni rendelkezésre-nem-álló jellegében.

⁵⁷⁷ GA 31. 114.

lez. Az időfogalom helyét fokozatosan átveszi az igazság,⁵⁷⁸ a semmi, majd a szabadság, melyek eddig látenszen másodlagos terminusokként működtek a lét tematizálásánál a *Lét és időben*. Az igazság válik központivá, a lét igazsága kerül előtérbe. Felmerül a kérdés, hogy miért szűnik meg az idő másodlagos (értelmező, kísérő) terminusnak lenni. 1962-ben jelenik meg újra az időfogalom az *Idő és lét* című előadásban, mely címében megegyezik a *Lét és idő* publikálatlan részével. A *Kehre* nem hirtelen irányváltást jelöl Heidegger szerint, hanem egy hosszú utat, melynek végén a lét *rendelkezésre-nem-álló-ságának* elgondolási kísérletében Heidegger lemond a lét terminusról úgy, ahogy előtte az időről is lemondott. De a két terminus meggondolandó kapcsolata új szó által kerül előtérbe a késői filozófiájában: az *Ereignis* terminusban, melyben lét és idő együtt adódik, mondódik ki. A *Kehre*/fordulat azonban magában a létben megy végbe – Heidegger szerint – nem valamely tetszőleges filozófiában. A dolgokhoz magukhoz tartozik, nem Heidegger találta ki, és nem csak saját gondolkodására vonatkozik.

⁵⁷⁸ Lét és igazság témához lásd Biemel Heidegger-monográfiáját, mely az igazságproblematikára összpontosít. (Biemel: *Martin Heidegger*.) A *Lét és időben* már jelen volt az igazság problémája mint alternatív másodlagos terminus. A 44. §. címe *A jelenvalólet (Dasein). Feltárultságok és igazság.* Az időhöz hasonló módon Heidegger felvázolja a hagyományos igazság megértést (*adaequis intellectus et rei*) és szembehelyezi ezzel az eredendő igazságmegértést: a Dasein feltárultságát. Az első meggátolja a lét tematizálást, a második már előbukkan a világban benne-lét elemzésénél, bár nem expliciten. A 33. §.-ban is megemlíti lét és igazság kapcsolatát, bár itt a kijelentés fenomenológiai elemzésére figyel. A nyitottság, felfedtettség, explicitté tevés és kijelentés fenoménjei a 39. §.-ban előkészítik a 44. §.-t. A 40. §.-ban írja: „A szorongás a jelenvalólet (Dasein) egyik kitüntetett feltárultsága.” A lét és a lét megértése közötti kapcsolatot csak az igazság terminusában lehet elgondolni. Heidegger bár az idő felől próbálta elgondolni a létmegértést, rátalál az ontológiai probléma belsejében egy másik másodlagos terminusra. Ezzel rákényszerült arra, hogy párhuzamosan foglalkozzon a lét és igazsággal is, mivel a lét számunkra csak a megértésben adott. A 44.§ tehát nem pusztá intermezzo, hanem fontos megállapítás, hogy a gond még mielőtt időbeliségként lenne értelmezve, a Dasein feltárultságaként igazságterminusokban lesz elgondolva. „A Dasein az igazságban van.” – Heidegger: *Lét és idő*. 388. Az autenticitás is párhuzamosan igazság-terminusokban lesz elgondolva. „Ez a *tulajdonképpeni* (autentikus) feltárultság a legerendőbb igazság fenoménjét a tulajdonképpeniség módusában mutatja. A legerendőbb, mégpedig a legtulajdonképpenibb feltárultság, amelyben a jelenvalólet mint lenni-tudás lehet, *az egzisztencia igazsága.*” – Heidegger: *Sein und Zeit*. 221–222. (*Lét és idő*. 389.) A gond három struktúregzisztenciáléja is az igazság felől lesz elgondolva.

A Dasein az igazságban van – tétel teljes egzisztenciális értelmét Heidegger a következő meghatározásokkal adja meg:

1. a Dasein létszerkezetéhez lényegszerűen hozzátartozik az általában vett feltárultság;
2. a belevettség a Dasein feltárultságának konstitutívuma;
3. a kivételést is az igazság felől kell értelmezni (autentikus feltárultság);
4. a Dasein létszerkezetéhez tartozik a hanyatlás, mely azt jelenti, hogy a Dasein nem igazságban van (fecsegés, kíváncsiság, kétértelműség). – Heidegger: *Lét és idő*. 390.

A Dasein ugyanolyan eredendően van igazságban, mint nem-igazságban. E kettő egyidejűségét kell elgondolnunk. Mindezeket azért vázoltuk fel csupán, hogy megfigyeljük, hogy az igazság nyomást gyakorol és megzavarja a Dasein idő felőli interpretációját.

2.5.8. A pillanat, a létkérdés és a *Lét és idő* „kudarca”

A létkérdés a *Lét és idő* vezérmotívuma. Heidegger alapgondolata az, hogy a lét értelme szerint időként, az idő felől interpretálandó. A fundamentálonológiaiában az idő az, amiből kiindulva a Dasein a létét megéri. Minden létmegértés és létértelmezés horizontja az idő.⁵⁷⁹ A Dasein ontológiája a létkérdés „végbemenésmódja”.⁵⁸⁰ A Dasein időbeliségének elemzésén túl, a *Lét és idő* célja az általában-vett-lét értelmét mint idő(i)t/idő-szerűt kidolgozni.⁵⁸¹ Ez nem sikerült úgy, ahogyan az elején felvázolta a szerző. A harmadik szakasz, amely *Idő és lét* címmel az időt mint a létkérdés transzcendentális horizontját kellett volna, hogy feltárja, nem került publikálásra úgy, ahogy azt Heidegger az elején eltervezte. Talán *A fenomenológia alapproblémái*t tekinthetjük úgy mint a *Lét és idő* első részének a harmadik szakaszát.⁵⁸² Az előadás elemzési témája: a nem-Dasein-szerű létezők létének temporalitása. A temporalitással Heidegger a nem-Dasein-szerű létezők létének transzcendentális horizontját mutatja fel.⁵⁸³ A nem-humán, világönbelüli létezők létét jelenlétükben (ugyanúgy, mint távollétükben), Heidegger *prezencia*-ként írja le.⁵⁸⁴ Megjegyezzük azonban, hogy a prezencia nem az egyedüli temporalitás-momentum. A nem-Dasein-szerű létező ugyanúgy, mint a Dasein egész létében három temporális eksztázis által időiesített: a prezencia mellett egy temporális voltságban és temporális jövőben is. Heidegger számára azonban a GA 24 (a jelen) kontextusában csak a prezencia (*Praesenz*) érdekes. A prezencia mint horizont, hozzátartozik a jelen eksztázisához, a kéznellevőség mint olyan megértésének lehetőségfeltételét alkotja. A jelen önmagába véve eksztatikusan a prezenciára veti ki magát. „A prezencia nem azonos a jelennel, hanem vele együtt *ezen eksztázis horizontális sémájának alapvető határozmányaként* e jelen teljes struktúráját alkotja.”⁵⁸⁵ Azt pedig fontos megjegyeznünk, hogy a GA 24-ben Heidegger tézise az, hogy a létet az időiség eksztázisainak horizontális sémájából értjük meg. A létmegértés lehetőségfeltételei a horizontális sémák. Lét és idő ezek által tartozik össze a létmegértésben. A *Praesenz* egyszerre a jelenlevő, nem-Dasein-szerű létező időiesülésmódja, és a jelen eksztázisának horizontális sémája. Ez azt jelenti, hogy a nála-lét (*Sein-bei*),

⁵⁷⁹ Lásd. Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*.

⁵⁸⁰ Ennyiben a Dasein ontológiája különbözik az antropológiai felvetésektől. Az utóbbi az emberre irányuló kérdést veti fel, az előbbi a létkérdést.

⁵⁸¹ Lásd a *Lét és idő* zárógondolatait.

⁵⁸² Lásd GA 24. 1.

⁵⁸³ A „temporalitás” terminust Heidegger így érti: „A *temporalitás* tehát nem más, mint *időiség a hozzátartozó horizontális sémák egységére való tekintettel*, a mi esetünkben jelen a prezenciára tekintettel.” – GA 24. 379.

⁵⁸⁴ Vö. GA 24. 377.

⁵⁸⁵ GA 24. 378.

mely jelenként időiesül (mint a Dasein-szerű Önmagalét lehetősége a nem Dasein-szerű világonbelüli létező utunkba kerülni engedésében) igényli az utunkba kerülő jelenlevő időiesülmódját. Így a Dasein a jelen időiesülmódjában nem egy örök, időtlen lényegre vetül ki, mint a görögöknél, hanem egy a létezőnek temporalitásában időiesülő létére. Az idő horizontális sémájának temporális összefüggése, azaz a jelen és prezencia eksztatikus-horizontális egysége lehetővé teszi az utunkba kerülő jelenlevő és az utunkba-kerülni-engedő Dasein találkozását. Ezzel Heidegger számára az eksztatikus-horizontális egység alapfeltétele annak a transzcendencia-lehetőségnek, amely magát a Daseint konstituálja.⁵⁸⁶ Kezdeté és kiindulópontja minden kivetülés lehetőségének. Ha az időiség eksztatikus-horizontális egységében (az eksztázisos és a temporális-horizontális séma) a kivetítés lehetőségének alapfeltétele, ez még nem jelenti viszont a kivetítés véghezvitelét, ill. a lét transzcendenciájának végbemenését. Bár Heidegger a *Zeitlichkeit* fogalommal (a Dasein-szerű létezők létének időbelisége) és a *Temporalität* fogalommal (a nem-Dasein-szerű létező létének időisége) mindkét létmód időstruktúráját felmutatta, véleményem szerint mégsem sikerült *A fenomenológia alapproblémáiban* az általában-vett-lét időiségének kidolgozása.

Mivel Heidegger az összes időeksztázis egységének időiesítését a *pillanat problematikus pozícionáltságának* alapján nem tudta felvázolni, első látásra úgy tűnik, hogy a *Lét és idő* ebben kudarcot vallott. Alaposabb kutatással azonban kideríthető, hogy ott van az a lehetőségünk, hogy a pillanatot a döntés időiesülés-módjaként, és ezzel az összes időbeliségeksztázis egységének időiesítéseként, valamint a temporalitás időiesítéseként interpretáljuk.

Ahhoz, hogy a pillanat jelentőségét a lét időszerűsége számára felmutassuk, össze kell foglalnunk még egyszer *A fenomenológia alapproblémáiban* megtalálható temporalitás-analízist és a *Lét és idő* időbeliség-analízisét.

A temporalitás elemzése arra szolgál, hogy a nem-Dasein-szerű létező és a Dasein találkozását, azaz a jelenlevő létezők létének idői mozgását, az időiesülő Daseinnal való találkozását megértsük. Az utunkba kerülő lét és az utunkba-kerülni-engedő ittlét e találkozása eksztatikus-horizontális végbemenésként jön létre, azaz mint az eksztatikus és temporális-horizontális időbeliség egységének végbemenése (*Vollzug*). A fundamentálonológia létmegértő gondolkodása a létkivetülés belevettségét úgy tapasztalja, mint a

⁵⁸⁶ „Az időiség eksztatikus-horizontális egységben alkotja az ἐπέκειν-τ, azaz az ittlétet konstituáló transzcendencia lehetőségének alapfeltételét. Az időiség minden, a transzcendencián alapuló megértés lehetőségének alapfeltétele, mely megértés lényegstruktúrája a kivetésben rejlik. Megfordítva azt is mondhatjuk, hogy az időiség önmagában nem más, mint az eredendő önkivetés maga. Úgyhogy ha bárhol és bármikor megértés van, s itt eltekintünk az ittlét más mozzanataitól, ez a megértés csak az időiség önkivetésében lehetséges. Ez az időiség leleplezettként van jelen, mivel ez teszi lehetővé egyáltalában az 'itt'-et és saját lelleplezettségét.” – GA 24. 379.

Dasein egzisztenciális feltárultságát – ahogyan Heidegger 1936-ban a *Beiträgen*-ben kifejti: „als das Ereignissein aus dem ereignenden Geschehen des Seins und seiner Wahrheit”.⁵⁸⁷

Az eksztatikus időbeliség és a horizontális temporalitás egységének időiesítésében, a találkozás maga sikerül. Az, amit az eksztatikus-horizontális pillanat véghezvisz, nem más, mint az eksztatikus és temporális időiség egysége. Kiemelhetjük itt, hogy a pillanat értelmi magja/lényege szerint a temporalitás-analízis háttérével is mint a *Dasein döntésének* időbelisége interpretálandó, mint ilyen az eksztatikus egységet, de egyben a temporális időiséget is időiesíti. A döntés egyszerre és egyformán eredendő egységként hozza az Önmagá-létbe az Önmaga-lenni-tudás mindenkoriságát (mint előre-futás a halálba, mint ismétlés és utunkba-kerülni-engedés) és a jelenlevő mindenkoriságát a mindenkori találkozásban/utunkba-kerülésben.

Ha ebben az interpretációban a saját jövői, volt és meg-jelenítő létehetőségek mindenkoriságának megragadása ugyanúgy, mint a létezők mindenkori létének utunkba-kerülni-engedése az eksztatikus és horizontális időiség egységének a pillanatbeli időiesítéseként fogható fel, akkor az idő – fundamentálonológiai szempontból – az általában-vett-lét történéseinek, illetve végbemenésének értelmében mint mindenkoriság (*Jeweiligkeit*) értendő, mely a pillanatban időiesül.

Abban a fundamentálonológiában, amelyen a *Lét és idő* alapul, a pillanat úgy a Dasein lét-végbemenésének eksztatikus-horizontális időbelisége, mint a világon belüli létezők időisége. Ebben mindkét lét-végbemenés egységének a megragadása történik. Ezen az alapon mondható el, hogy a pillanat nemcsak a Dasein mindenkoriságát és a jelenlevő mindenkoriságát időiesíti, hanem ezek egységét mint *általában-vett-mindenkoriságot* (*Jeweiligkeit-überhaupt*) is. És ha a mindenkoriságot egyedi jellegében komolyan vesszük, akkor a mindenkoriság és ennek a pillanat általi időiesülése *általában-vett-időként* (*Zeit-überhaupt*) értendő.

A létkérdésre mint a *Lét és idő* alapmotívumára való visszatekintésben összefoglalva elmondhatjuk: az általában-vett-lét lehetőségének lehetővé tevésében megy végbe. Ez a lehetővé-tevés az általában vett idő. A Dasein saját Önmaga-lenni-tudása a pillanatban megy végbe, melyben a világon belüli létezők jelenlétéhez viszonyulva is időiesül az utunkba-kerülésben. Ezzel válaszol az egzisztenciális feltárultság mint hívás kezdetére. Az a gondolati utunk, mely ehhez az eredményhez vezet el, a Dasein egzisztenciális feltárultságát vette kiindulópontnak. Ezen alapul az egzisztens önmaga-lenni-tudás, melyet a döntés megragad. A pillanat olyan időbeliség, mely az egzisztenciális elhatározottságot a döntésben tárja fel. Mivel az

⁵⁸⁷ Herrmann: *Weg ins Ereignis*. 56.

egzisztenciális feltárultság az egész itt-lenni-tudást megnyitja és nem csupán a létehetőségek egy módját, ezért az általában vett lét nem mint jövő, jelen vagy voltság tárul fel, hanem csak az időbeliség-eksztázisok és a temporalitás egységének időiesítésében, a pillanat eredendő időiesítésében mint a mindenkoriság időiesítése.⁵⁸⁸

A hívásra való egzisztens válasz a pillanatnyi döntésben az időbeli-eksztatikus megnyílás az egzisztenciális igény számára, azaz a lét egzisztenciális feltárulkozása számára. A válasz érinti tehát a megragadott egzisztens önmaga-lenni-tudásban az általában vett lét egzisztenciális feltártságát, mint mindenkoriság. Mivel a Dasein a döntésben Önmaga-lenni-tudásának hívására válaszol, ezért az általában vett lét az egység időiesítésében folyamatosan nyitvatartott.

A *Lét és idő* szisztematikája az általában vett-lét egzisztenciális feltárultságát az önmaga-lenni-tudás létmegértésében előfeltételezi, s ezért az általában vett léttel való időiesülő kapcsolattal bírást interpretálhatjuk úgy, mint a mindenkori Önmaga-lenni-tudásra való döntés pillanatát. Ha most az idő mint a lét végbemenése mindenkoriságként interpretálandó, akkor végbemenése az egzisztenciális feltárultság hívásaként a pillanatban a Dasein eredendő időbeliségeként ragadható meg. A mindenkoriság megragadása a döntésben, melyet a pillanat időiesít, a lét értelmének *idő-szerűsége* a Dasein analízis perspektívájából lett elgondolva. A *Lét és idő* „léttörténeti” aspektusát az általában-vett-lét időszzerűségében mint mindenkoriságban tártuk fel.

Innen a fordulat (*Kehre*) *Ereignis*-a felé léphetünk tovább és feltehetjük azt a kérdést, hogy a *lét valamely végbemenése* elgondolható-e a *Dasein döntése nélkül* is?⁵⁸⁹

Az előbbieken láttuk, hogy a *Lét és idő*ben az időtapasztalat úgy lett elgondolva, hogy a pillanatban a Dasein számára a saját léte mint rendelkezésre-nem-álló is jelen van. Azt a tényt, hogy Heidegger nem ment végig interpretációs útján, azaz nem tudott áttérni bármely létező létének rendelkezésre-nem-állóságára, sok interpretátor az időről szóló filozófiája kudarcának tekinti. G. Figal: *Phenomenologie der Freiheit* c. művében írja, hogy

⁵⁸⁸ A továbbiakban a temporalitást nem emeljük ki külön, amikor az időiesülmódok egységéről beszélünk, mert belegondoljuk a Dasein időbeliség-struktúrájába, az utunkba-kerülés időiesítésébe, a *Sein-bei-ba* (a jelen és a prezencia egysége által).

⁵⁸⁹ Már a *Lét és idő* összefüggésében is feltehetjük ezt a kérdést akár a Dasein inautentikus létmódjára gondolva. A válaszunk itt az lehet, hogy a lét a Dasein inautentikus létmódjában is végbemegy, csak azzal a különbséggel, hogy a mindenkoriság (az általában-vett-lét végbemenése) nem mint meghatározott mindenkoriság ragadható meg, nem mint a Dasein számára való mindenkoriság. A Dasein mindenkori lehetőségei mindaddig általános és meghatározatlan mindenkori lehetőségek, ameddig a Dasein által nem határozódnak meg *önmaga számára mindenkori-akként*. A Dasein inautentikus létmódjában a lét meghatározatlan mindenkoriságként megy végbe.

az időbeliség nem elég szilárd talaj a többi problémához.⁵⁹⁰ K. Jaspers szerint Heidegger túlcitálja, túlterheli az időbeliség fogalmát a Dasein transzcendenciájának megalapozásával és formálisan veszélyezteteti az időbeliség szisztematikáját.⁵⁹¹ Ez azonban nem magyarázza a teljes fundamentális ontológia programjának kudarcát. A létnek magának az időbelisége attól még kidolgozható lehetett volna. Nem kidolgozási elégtelenség okozza a fundamentális ontológia valódi elakadását, hanem a fogalom *felépítése* – a radikális időbeliség – és az általa *elgondoltak* – a rendelkezésre-nem-állóság – közti inadekváció.

Heidegger a tudományokat a Dasein létmódjaként definiálja, s ilyenként az ontológiai kutatás is egy ezek közül, a Dasein egy kivetülése. A Dasein radikális megértése felé törekszik, aki saját létét rendelkezésre-nem-állóként érti meg az idő horizontjában. Éppen a radikalitás változtatja át egy olyan kivetüléssé, mely saját szituáltóságát (belevettségét) hagyja figyelmen kívül. Vajon az ontológiai tervben a radikalitás miatt, mely a Dasein létét rendelkezésre-nem-álló jellegében próbálja felfogni, nem mutatkozik-e meg mégis egy rendelkezési vágy vagy akarat? Az a tény, hogy a Daseint hermeneutikai szituációba kellett hozni, nem éppen egy ilyen akaratnak a jele-e? És a teljes ontológiai tervben vajon a lét nem vált volna-e egy rendelkezni akarás tárgyává? Ebben a dimenzióban a *Lét és idő* kudarca – úgy vélem – egy felvállalt kudarc. Nem az időfogalom elégtelen kidolgozásáról beszélhetünk, hanem ellenkezőleg, *interpretatív jellegére* kell figyelnünk. Csakhogy ez az értelmezés: „A Dasein idő”, mint utolsó kijelentés, a Daseinról tartalmilag éppen azt mondja ki, hogy a Dasein léteéről nem jelenthető ki utolsó kijelentések. A Dasein nem ragadható meg maradéktalanul semmilyen kivetülésben. Az időbeliség fogalma tehát oly radikális, hogy az ontológiai tervről leválik. Az időfogalom *radikalitása*, nem pedig elégtelen kidolgozása akadályozta meg a fundamentálonológia sikeres véghezvitelét. Heidegger a *Lét és idő* után egyre inkább belátja, hogy mindenik ontológiai kivetülésben az igazság és nem-igazság egymás mellett lakozik. A lét újfajta elgondolásához az idő fogalma többé nem nyújt garanciát, sőt akadálya annak. A kérdés viszont – hogy honnan van ez a radikalitás? – továbbra is fennáll.

⁵⁹⁰ Vö. Figal: *Phenomenologie der Freiheit*. 277.

⁵⁹¹ Jaspers: *Notizen zu Heidegger*. 25.

2.5.9. A pillanat *A metafizika alapfogalmaiban*

A *Lét és idő* megjelenése után és a *Beiträge zur Philosophie* (1936) előtt, Heidegger *A metafizika alapfogalmai* előadásában még egyszer a „pillanat” fenomenéjével foglalkozik.

A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány című előadását Heidegger 1929/1930-as tanév téli szemeszterében tartja.⁵⁹² Az előadás 1983-ban jelent meg nyomtatásban először, hét évvel a szerző halála után. Benne a világ új, a jelenvalólét metafizikáját feltáró perspektívából kerül megvilágításra. Az előadás terjedelmes bevezetője a metafizika egzisztenciális vetületét világítja meg. Utána két tematikus blokk következik: az unalom fenomenológiai analízise és az állat, illetve az ember világának összehasonlítása. Az unalommal Heidegger a Dasein alap-meghatározottságára kérdez rá, mely a filozofálást lehetővé teszi. Az unalom elemzésekor a pillanatot a Dasein tulajdonképpeni egzisztenciájának alaplehetőségeként azonosítja.⁵⁹³ A pillanat ilyen jelentése már a *Lét és idő* alap-modelljében is megtalálható, ahol Heidegger a pillanatot és a mindenkoriságot egymáshoz rendeli. Itt az elszigeteltség (*Vereinzelung*) és a pillanat közötti összefüggést még egyszer a szemünk elé tárja az unalom vizsgálatával. Ebben az alap-meghatározottságban, a mély unalomban, a világ és elszigetelődés „nem mint valami tetszőleges kettősség” nyilvánul meg, hanem mint olyan, „ami éppen a mély unalom alaphangoltságában *eredeti egységben és illeszkedésben* nyilvánul meg”.⁵⁹⁴ A mély unalom (üresen-hagyottság) elemzésekor Heidegger a magát egészében megtagadó létezőnek való kiszolgáltatottságról beszél. Jelenvalólétünket áthangolja egy ilyen *üresség a maga egészében*. Az üresség alatt Heidegger nem az abszolút semmire gondol, hanem a „megtagadás, megvonás értelmében vett ürességre, tehát az ürességre mint hiányra, nélkülözésre, *ínségre (Not)*”.⁵⁹⁵

A *Lét és idő* egzisztenciál-analízisében Heidegger már bevezeti a „Nichtigkeit” (*Semmisség*) fogalmát, témáját. Ez ugyanúgy, mint a hanyatlás (*Verfallen*) a lét tendenciáját jellemzi, de még nem úgy, mint a megtagadás és bejelentés dialektikája. A GA 29/30-ban Heidegger az unalom fenomenéjéhez az „üresen-hagyottság” (*Leergelassenheit*) és a „beletartottság” (*Hingehaltenheit*) struktúra-mozzanatain keresztül közelít: „Ez az üresen-hagyottság, mint a magát egészében megtagadó létezőnek való kiszolgáltatottság (*Ausgeliefertsein*), nem egyedüli módon uralja a jelenvalólétet, nem egymaga alkotja az unalmat, hanem önmagában hozzá van rendelve egy másikhoz,

⁵⁹² Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-30). GA 29/30.

⁵⁹³ GA 29/30. 194.

⁵⁹⁴ GA 29/30. 224.

⁵⁹⁵ GA 29/30. 217.

ahogyan ezt formálisan tudjuk, egyfajta *beletartozottsághoz*, s csak ezzel együtt meríti ki az unalmat.” Az egészében vett létező, ahogyan Heidegger csak később nyilvánítja ki az előadásban, nem a létező mindensége, tartalmi egésze (*Allheit*), hanem a „számunkra megnyitott létező mint olyan formáját jelenti”. Ezt a lekerekített, egész formát Heidegger világként tárja fel.⁵⁹⁶ A világ nem a létező mindensége, *nem* a magábanvaló létező tartalmi egésze.⁵⁹⁷

A pillanat fogalmának vonatkozásában elsősorban nem az a releváns, hogy micsoda a létező egészében véve, hanem hogyan nyílik meg a Dasein számára. Heidegger számára döntő, hogy a létező egészében megvonja magát úgy, hogy a Dasein szokásosan, csak az éppen létezőket, mégpedig mindig ezt vagy azt ismerje, azonban nem az „egészében létezőt”. Az unalom most ez az alap-meghatározottság, amelyben a létező egészében véve megtagadja magát. A megtagadás egyben egy mondás (*Sagen*), azaz nyilvánvalóvá tétel. A magát egészében megtagadó létező ebben az önmegtágadásában arról mond ki valamit, ami a jelenvalólétnek valamiképp megadathatnék, épp a cselekvésnek a lehetősége. A Dasein lehetőségéről szól a megtagadás. Utal rá, kinyilvánítja azzal, hogy megtagadja. „A parlagon heverő lehetőségek bejelentésére történik utalás.”⁵⁹⁸

A magát egészében megtagadó létező önmagamnak nem tetszés szerinti lehetőségeit jelenti be, hanem ez a bejelentés a megtagadásban „egyfajta *felhívás*, a jelenvalólétnek a tulajdonképpeni lehetővé-tevője bennem. A lehetőségeknek ez a felhívása nem meghatározatlan utalás a jelenvalólét tetszés szerinti, váltakozó lehetőségeire, hanem egy teljesen egyértelmű utalás a lehetővé-tevőre, amely a jelenvalólét összes lényegi lehetőségét hordozza és irányítja.”⁵⁹⁹ Erről a lehetővé-tevőről nem tudjuk megmondani, hogy „mi az” úgy, ahogyan a kéznél-levő dolgokat szoktuk meghatározni.

⁵⁹⁶ GA 29/30. 350.

⁵⁹⁷ „A világ nem a létező mindensége, nem a létező mint olyan hozzáférhetősége, nem a hozzáférhetőség alapjául szolgáló megnyíltsága a létezőnek mint olyannak – hanem a világ a *létezőnek mint olyannak az egészében vett megnyíltsága*. A vizsgálódást attól a mozzanattól akarjuk kezdeni, amely már az alaphangoltság értelmezésénél is előtérbe került: a figyelemre méltó *'egészében véve'*-től. A világnak mindig – még ha a lehető leghomályosabban is – *egész* jellege van, lekerekített, vagy bárhogy akarjuk is azt először jelzesszerűen megragadni. (...) Mít jelent akkor ez az *'egészében véve'*, ha nem a magábanvaló létező tartalmi egészét? A válasz: a számunkra megnyitott létező mint olyan formáját jelenti. Ennél fogva az *'egészében véve'* azt jelenti: az egész formájában. (...) A világ semmi magábanvaló, hanem emberi képződmény. (...) A világ – a tézis szerint – a világképzéshez tartozó (...) az emberben a *jelenvalólét* a világképző. – GA 29/30. 350–351.

⁵⁹⁸ GA 29/30. 191.

⁵⁹⁹ GA 29/30. 194.

Az analízis következő lépése az „Idő horizontjához” fordul.⁶⁰⁰ Amikor Heidegger arról beszél, hogy ha minden létező egyszerre megtagadja magát *hogyan*-jában és *mi*-voltában (egészében), akkor „az egészében” azt jelenti: „az időnek egy eredendő egységítő horizontján.”⁶⁰¹ A létezőt körbeveszi az idő egyetlen, s ugyanakkor háromszoros horizontja. Amikor a létező egészében megvonja magát a Daseinból az unalom alaphangoltságában, akkor ez azt jelenti: a Dasein megigézett – az időhorizont igézi meg, köti magához.⁶⁰² Az idő igézi meg a Daseint, de nem mint a megálló idő, szemben az idő fogalmával, hanem túl ezen a folyáson és megálláson, az az idő, mely mindenkor maga a jelenvalólét a maga egészében. Az egész idő mint *horizont* igézi meg. A Dasein nem tud a létezőhöz találni.⁶⁰³ Az unalomban az idő igézetébe vonja a Daseint. Az igézet által az egészében vett létező megtagadhatja magát a megigézett Daseintól, azaz megtagadhatja tőle cselekvésének lehetőségeit a létező közepette, s azokat mint parlagon heverőket mutatja fel számára.⁶⁰⁴

A megigéző és megtagadó egyszerre kell, hogy az legyen, ami bejelentőn szabadon bocsát és a Daseint alapjában lehetővé teszi. A megigéző rendelkezik azzal, ami tulajdonképpeni módon lehetővé tesz, ez a megigéző idő maga az a csúc, mely a jelenvalólétet lényegileg lehetővé teszi.⁶⁰⁵ Az unalomnak az a struktúra-mozzanata, amit Heidegger a *beletartottság* (*Hingehaltenheit*) terminussal illet, kifejezi az „odakényszerítettséget (*Hingezwungenheit*) a jelenvalólét mint olyan eredendő lehetővé-tételéhez.”⁶⁰⁶ Az idő tehát egyszerre horizont, mely a Daseint megigézi (amiben a létező egészében megvonja magát) és csúc (*Spitze*), mely a Dasein lehetővé-tételét jelenti be.

⁶⁰⁰ Vö. GA 29/30 42.§.

⁶⁰¹ GA29/30. 218.

⁶⁰² „Ez a létezőn megnyilvánuló *megvonódás* (*Entzug*) azonban csak akkor lehetséges, ha a jelenvalólét mint olyan már nem tud lépést tartani, mint jelenvalólét megigézett (*gebannt*), mégpedig egészében. Annak kell tehát, ami az egészében vett létezőt megnyitva tartja, s így mint olyat egyáltalán hozzáférhetővé teszi, vagyis az idő-horizontnak kell a jelenvalólétet is magához kötnie, megigéznie. Az emberen eluralkodik az unalom. Ez a hangulat – melyben a jelenvalólét mindenütt van, és mégsem kíván sehoh sem lenni – rendelkezik a megigézettség jellegzetességével. Ami *megigézi*, nem más, mint az *idő-horizont*. Az idő igézi meg a jelenvalólétet, de nem mint a megálló idő szemben az idő folyamával, hanem *túl az ilyen folyáson és annak megállásán*, az az idő, mely mindenkor *maga a jelenvalólét a maga egészében*. Az egész idő mint horizont igézi meg. Az időtől megigézve a jelenvalólét nem tud a létezőhöz találni, mely a megigéző idő e horizontjában nyilvánul meg *mint magát egészében megtagadó*. – GA 29/30 199.

⁶⁰³ GA29/30. 199.

⁶⁰⁴ GA 29/30. 200.

⁶⁰⁵ GA29/30. 201.

⁶⁰⁶ GA 29/30. 195.

A pillanat csúcását nem választjuk, s megfontolásnak sem képezi tárgyát. „Megnyilvánul számunkra mint a tulajdonképpeni lehetővé-tevő, amely mint ilyen az időhorizontba való számúzótságból megsejthető olyanként, amit a jelenvalólét saját lényegében mint a jelenvalólét legbensőbb lehetővé-tételét szabaddá *lehetne* tenni, s kellene is, hogy így legyen, most azonban nincs, a jelenvalólét megigézettsége miatt.”⁶⁰⁷

Felmerül a továbbiakban az a kérdés, hogy mi teszi lehetővé a Dasein számára, hogy saját lehetősége legyen? Ahogyan a *Lét és időben* is, az Önma-ga-lenni-tudására való elhatározottsága. Heidegger kiemeli azt, hogy a Dasein „*önmagára határozza el magát*, vagyis önmaga számára mint jelenvaló-lét tárul fel”.⁶⁰⁸ Amennyiben azonban a Dasein a létező közepette található, s mint ez a mindenkori Dasein a maga idejével a háromszoros tekintet egységében, úgy „csak akkor tudja elhatározni magát, ha egy csúcspontban gyűjti össze ezt, ha egy itt és most bekövetkező cselekedetre határozza el magát e lényegi ráte-kintésből és választott lényegi lehetőségei alapján. A jelenvalólétnek ez az önmagára való elhatározottsága, vagyis, hogy a létező közepette az a min-denkori meghatározott legyen, amely számára feladatott, ez az elhatározott-ság a *pillanat*.”⁶⁰⁹ *A Dasein csak önmagára való elhatározottságában, a pillanatban él azzal, ami tulajdonképpen lehetővé teszi, azzal az idővel mint pillanattal.* „A pillanat (*Augenblick*) nem más, mint *az elhatározottság pillantása (Blick)*, melyben egy cselekvés teljes szituációja megnyílik, és nyitva tartja magát.”⁶¹⁰ A „*Sichentschließen*” helyettesíthető azzal, ami a *Lét és időben* az „*Entschluß*”. Falkenhayn szerint⁶¹¹ ez nem lehet ő maga a „lehetővé-tevés” csúcsa (ez az *Entschlossenheit* lenne). Falkenhayn szerint az előadás bizonyos pontjain világos ez a különbség, máshol összemosódik. A megvilágítás érdekében a kö-vetkező idézetet elemzi: „*A jelenvalólét odakényszerítettsége a tulajdonképpeni módon lehetővé-tevő csúcsába (in die Spitze)* nem más, mint *magába az időbe* való bekény-szerítettség a *megigéző idő által*, az idő tulajdonképpeni lényegébe, vagyis a *pillanathoz (an den Augenblick)*, nem pedig *in*) mint a jelenvalólét tulajdonkép-peni egzisztenciájának alapelehetőségéhez való kényszerítés.”⁶¹²

Az idő igézettségében a Dasein a csúcsba kényszerített és ez a pillanaton (-nál) van. Ez azt jelenti – Falkenhayn értelmezésében – hogy a csúcs fogal-ma nem azonos értelmű a pillanattal, hanem szomszédosak. A Dasein lehe-tővé-tevőjének csúcsába való odakényszerítettség *perem*, a lehetőség pereme. Azé a lehetőségé, hogy „a jelenvalólétnek újra *valóságot* adjunk, azaz *egzisztén-*

⁶⁰⁷ GA 29/30. 204.

⁶⁰⁸ GA 29/30. 201.

⁶⁰⁹ Uo.

⁶¹⁰ Uo.

⁶¹¹ Falkenhayn: *Augenblick und Kairos*. 212.

⁶¹² GA 29/30. 202.

ciáját adjuk.”⁶¹³ De a lehetőség e legszélső pereme és a Dasein valósága között persze húzódik egy keskeny határvonal, amelyen nem tudunk átsiklani. Ezt csak akkor ugorhatja át az ember, ha jelenvalólétének lökést ad. „A lehetséges e peremétől a valósághoz vezető lökésig csak maga az egyes cselekvés visz el – a *pillanat*.”⁶¹⁴ A pillanat mint az elhatározás/döntés időiesülmódja egyúttal a Dasein egzisztenciájának alapelehetősége.⁶¹⁵

A következőkben tisztáznunk kell azt a különbséget, melyet tételezünk a „pillanat csúcsa” és a „pillanat” mint a döntés időiesülmódja között. Megjegyezzük, hogy Heidegger maga ezt a terminológiai különbségtevést itt sem használja következetesen, ahogyan a *Lét és idő*ben sem. A „jelenvalólét lehetővé-tevőjének csúcsa” (*Spitze der Ermöglichung des Daseins*) majdnem azonosnak tűnik azzal, amit a pillanat alatt ért, de mégsem az: a *Lét és idő*-beli „elhatározottság” (*Entschlossenheit*) fogalomnak felel meg. A következő érvekkel támaszthatjuk alá a különbségtevés szükségességét, a pillanatot a döntés időiesülés-módjára alkalmazva:⁶¹⁶

1) A Dasein lehetővé tételének síkja és a Dasein önmagára való elhatározása (*Augenblick*) Heidegger szerint kevés helyen tűnik fel olyan világosan, mint az időigézet megtörésének véghezvitelében.⁶¹⁷ Csak a pillanatnak adott meg, hogy az időhorizont igézetét megtörje. „Az idő igézetét, mely abban nyilvánul meg, hogy ’az emberen eluralkodik az unalom’, csak az idő törheti meg. Csak ha az idő igézete megtöretik, akkor nem tagadja meg magát az egészében vett létező, azaz feladja saját lehetőségeit, önmagát megragadhatóvá teszi a mindenkori jelenvalólét számára, s azt a lehetőséget nyújtja magának a jelenvalólétnek, hogy a létező közepette egy meghatározott rátekintésben és egy meghatározott lehetőségben egzisztálhasson. Az idő igézetét csak maga az idő törheti meg, az, ami az idő saját lényegéhez tartozik, s amit Kierkegaardhoz kapcsolódva pillanatnak nevezünk. A pillanat töri meg az idő igézetét, képes erre amennyiben az magának az időnek a saját lehetősége.”⁶¹⁸ Ebből arra következtethetünk, hogy az időigézetet megtörő pillanatnak egy másik kvalitással kell előbukkannia, mint a többi időiesülés-

⁶¹³ GA 29/30. 228.

⁶¹⁴ Uo.

⁶¹⁵ GA 29/30. 201.

⁶¹⁶ Lásd e téma részletes kifejtését Falkenhayn: i.m. 213.

⁶¹⁷ „Az emberen eluralkodik az unalom. Ebben az egészében meggátoló idő akként jelenti be önmagát mint amit meg kell törni, s mint amit egyedül a *pillanatban* lehet megtörni, melyben maga az idő úgy működik mint a jelenvalólétet cselekvésben tulajdonképpen lehetővé-tevő.” – GA 29/30. 202. „A mély unalom jellegzetes beletartottságát annak csúcsába való odakényszerítetttségként ismertük meg, ami a jelenvalólétet lehetővé teszi, ami a pillanat.” – GA 29/30. 220.

⁶¹⁸ GA 29/30. 203.

módnak. Ha az unalomban úgy az idő-horizont,⁶¹⁹ mint a Dasein csúcsa⁶²⁰ igazó, akkor a pillanat nem lehet egyikükkel sem azonos (teljesen), hiszen ő megtöri az igazetét.

2) A „pillanat csúcsa” és a „pillanat” különbsége azért konstitutív, mert csak a mindenkori Dasein *egzisztálása*, és nem már az *egzisztálás lehetővé-tétele* jelenti a Dasein elszigetelődését (*Vereinzelung*), magányát s egyúttal a végességet (*Endlichkeit*), mely a mély unalomban felcsendül és áthat mindent.

3) Heidegger a mély unalmat úgy írja le, mint az idő-horizont „tágassága” és „csúcsa” közötti „ingázást (*Schwingen*) úgy, hogy átlendülhet a lényegi cselekvés pillanatába.”⁶²¹ Itt is világos tehát, hogy az unalom hangulata csak a pillanatba lendülhet át. A pillanat maga tehát nem az unalom alaphangulatának időiesülés-módja.

4) Amikor Heidegger a pillanatot mint „az elhatározottság pillantását”⁶²² írja körül, akkor ez egyben az elhatározottság konkrétója.⁶²³ Ez a *Lét és idő* egyik szöveghelyére emlékeztet, mely kiemeli, hogy az elhatározottság csak döntésként egzisztálhat.⁶²⁴

Kiemelhetjük továbbá, hogy Heidegger az unalmat vizsgálva, az idő igazetét és az igazett létlehetőségeinek a megvonását elemezve egy lényegi Ínség elmaradásáról szól. Nem az az ínség, hogy ez vagy az így vagy úgy nyomaszt minket (pl. szociális nyomorúság, politikai zűrzavar, a tudomány tehetetlen-

⁶¹⁹ „Ami megigéz, nem más mint az idő-horizont” – GA 29/30. 199.

⁶²⁰ „Ez a *megigéző idő* maga a *csúcs*, mely a jelenvalóletet lényegileg lehetővé teszi.” – GA 29/30. 201.

⁶²¹ „A jelenvalólet bennünk az időbeliséghez tartozó idő-horizont tágasságába lendül ki (*binasschwingen*), s így épp a lényegi cselekvés pillanatába lendülhet át (*einschwingen*). Egy ilyen tágasság s egy ilyen csúcs közötti ingázás (*Schwingen*).” – GA 29/30. 204.

⁶²² GA 29/30. 203.

⁶²³ „A pillanat sajátos pillantás, melyet a cselekvésre való elhatározottság pillantásának nevezünk, cselekvésre abban a mindenkori helyzetben, melyben a jelenvalólet található.” – GA 29/30. 203–204.

⁶²⁴ „Az elhatározottság csak mint megértőn magát kivetítő elhatározás 'egzisztál'. (...) Az elhatározottság csak mint elhatározás bizonyos önmagában.” – Heidegger: *Lét és idő*. 498.

Fel kell tennünk a kérdést, hogy Heidegger mi haladja meg az előadás több helyén a pillanatnak mint a döntés időiesülés-módjának értelmezését, s úgy beszél a pillanatról mint a „tulajdonképpen lehetővé-tevő”, a „pillanat csúcsáról” és „a pillanathoz mint alapelehetőséghez való odakényszerítettségéről”. – GA 29/30. 220, 227, 202.

Elfogadható Falkenhayn tézise, mely szerint a pillanat *egzisztenciális* síkon az az időbeliség, mely a döntést (elhatározást) lehetővé teszi, amennyiben ez csak a pillanat által, benne és mint pillanat időiesül. – Vö. Falkenhayn: i.m. 214. Ezzel a pillanat természetesen az, ami egzisztenciálisan a Dasein egzisztenciáját lehetővé teszi. A pillanat egzisztenciális lehetőségfeltétel a döntés számára. *Egzisztensen* mégis a pillanat (tágabb értelemben Falkenhayn szerint) úgy a lehetőségnek magának a véghezvitele, mint az, ami a Daseint lehetővé teszi, az elhatározottság. Mert csak mint elhatározottnak, lehetővé tevőjének csúcsába odakényszerítve lehetséges a Daseinnak, hogy önmagát magára elhatározza.

sége, a filozófia talajtalansága, a vallás erőtlensége), hanem a legmélyebben és rejtetten nyomasztó inkább az, hogy „az egészében vett jelenvalólétünk lényegi szorongattatása elmarad”,⁶²⁵ – vagyis az üresen-hagyottság. A Daseinnak el kell határoznia magát arra, hogy megtörje ennek az ínségnek az ígétét (az egészében vett szorongattatás elmaradásának az ínségeről van szó), vagyis hogy e mély ínségre végre méltó és nyitott legyen, s azt mint nyomasztót valóban megtapasztalhassa. Az elhatározásnak/döntésnek az emberhez intézett legvégső elvárással kell kapcsolatban lennie: „*az embertől a jelenvalólét mint olyan váratik el, hogy fel van adva neki – hogy jelenvalólét legyen.*”⁶²⁶ Ezzel a pillanat lehetősége egzisztens síkon önmagájának lehetővé-tevője. Itt azonban az elhatározottság egzisztens síkjáról van szó Falkenhayn nézetében.⁶²⁷ Mivel Heidegger a *Lét és időben* sem tesz expliciten s következetesen különbséget „a tulajdonképpeni/autentikus jelen” mint az elhatározottság időbeliség-eksztázisa és a” pillanat” mint a döntés időiesülés-módja között, ezért nemcsak a döntés időiesülmódját, hanem ez elhatározottság egzisztens időiesülés-módját is itt „pillanatnak” vagy a „pillanat csúcának” nevezi. Ez szükségszerűen terminológiai problémákhoz vezet.

Felállított tézisünk úgy fogalmazható meg, hogy Heideggernek *A metafizika alapfogalmai* című műve unalom-elemzésében kibontott pillanatkoncepciója nem tér el lényegében a *Lét és időben* kidolgozott pillanatkoncepciótól. Heidegger így foglalja össze elemzését a GA 29/30-ban:

„Az unalom az idő-horizont ígézete, mely megigézés az időbeliséghez tartozó pillanatot eltünteti, hogy ebben az eltüntetésben a megigézett jelenvalólételel beakényszerítse a pillanatba mint egzisztenciájának tulajdonképpeni lehetőségébe, mely egzisztencia csak az egészében vett létező közepette lehetséges, s ez a létező a megigézés horizontjában épp egészében tagadja meg magát.”⁶²⁸

⁶²⁵ GA 29/30. 218–219. A továbbiakban Heidegger így folytatja: „Jelenvalólétünköl hiányzik a titok, s ezzel elmarad a benső rémület, melyet minden titok magával hoz, s ami megadja a jelenvalólétnek jelentőségét.”

⁶²⁶ GA 29/30. 220.

⁶²⁷ Emlékeztetek arra, hogy már a *Lét és idővel* kapcsolatban Falkenhayn különbséget tesz egzisztenciális elhatározottság (*Existenzielle Entschlossenheit = Möglichkeit der Haltung des Selbstseinkönnens*), egzisztens elhatározottság (*Existenzielle Entschlossenheit = Haltung des eigenen Selbstseinkönnens*) és az egzisztens döntés/elhatározás (*Entschluß = Vollzug des eigenen jeweiligen Selbstseins*) között. – Vö. Falkenhayn: i.m. 227.

⁶²⁸ GA 29/30. 206. Megjegyezzük, hogy az ilyenszerű összefoglalások már a *Lét és időben* nagyon fontos hermeneutikai szerepet töltenek be.

Ha figyelmesen megvizsgáljuk a szövegrészt, a pillanat, melyet az idő-horizont igézete eltűnni enged, nem elpazarolt, hiszen belőle ugranak elő (*entsprungen*) az idő eksztázisok: jelen, jövő, voltság. Hasonlóképpen a Dasein készenlétben tartott (ugrásra kész) az elhatározott tartásban, mely magát mint jelen, jövő, voltság időiesíti, hogy önmaga létét mint mindenkorit felvállalni akarja. Csak a pillanatban (amennyiben a Dasein felvállalta önmagát és ilyen módon egzisztál) törik meg a pillanat „megtartottsága”.⁶²⁹

⁶²⁹ Vö. Heidegger: *Sein und Zeit* 338. (*Lét és idő.* 554.)

3. KAIROSZ ÉS EREIGNIS

3.1. A *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

Az 1936-38 között keletkezett *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65) egy „immanens fordulatot” (*immanenten Wandeln*)⁶³⁰ dokumentál Heidegger gondolkodásában.

Az ún. korai szakasz a létkérdés kiindulópontjában különbözik a kései szakasztól. Amíg a fundamentálonológiai út, amelyhez mindenekelőtt *A fenomenológia alapproblémái* és a *Lét és idő* című művek tartoznak, azon a meggyőződésen alapul, hogy a létkérdéshez a Dasein elemzésén keresztül, valamint a világon belüli létezők létének temporalitásán keresztül lehet közelebb kerülni, addig a *sajátot adó-sajáttá tevő Eseményben* való út (*Der Weg ins Ereignis*) a *Beiträge...*-től kezdődően a *létből* magából indul ki.

A heideggeri gondolkodásban bekövetkező fordulatot a másodlagos irodalom gyakran „Kehre”-ként írja le. Ez részben jogos, részben mégis hibás, amennyiben Heidegger a *Kehre* fogalmat nem arra használta, hogy egy fordulatot írjon le gondolkodási útjában a korai szakasztól a kései szakaszig.⁶³¹ A *Kehre* fogalom Heideggernél nem fundamentálonológiaiilag írja le az elfordulást az eksztatikus időbeliségtől a horizontális temporalitás felé, sem léttörténésileg mint odafordulást a létesemény(történés) struktúrájához magához; a *Kehre*: „történet-alapozó vonatkozása a léttörténeti gondolkodásnak”. Mint a létesemény (történés) struktúrája, a *Kehre* a *Beiträge...*-nek egy központi gondolata.

A *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* témája a *léttörténeti esemény*. Heidegger azt a gondolatot folytatja, amely a *Lét és idő* Dasein-analízisében, valamint a létezők létének transzcendentál-horizontális elemzésében (*A fenomenológia alapproblémában*) nyitva maradt a (ki)vetülendőre, illetve a (ki)vetülésre magára irányuló kérdés, amely lehetővé teszi a belevetetten kivetülő önmagát véghezvivő gondolkodást.⁶³²

A *Beiträge...*-ben többé nem a létező meghaladásáról, átlépéséről (transzcendencia) van szó, hanem a transzcendencia átugrásáról és kezdettől a létből való (*Seyn*) kiindulásról, az igazság kérdezéséről.⁶³³ A Dasein belevetettsége az általában-vett lét feltárultságába ezért a *Beiträge...*-ben többé nem az alap felől (*auf ihrem Grund*) közelítődik meg, illetve nem a transzcendentális horizontból, hanem az eredetéből kiindulva. Mindazonáltal

⁶³⁰ Vö. Herrmann: *Wege ins Ereignis*. 55.

⁶³¹ Vö. uo. 56.

⁶³² „Der Werfer des Entwurfer ist ein geworfener, aber erst in Wurf und durch ihn.” – GA 65. 259.

⁶³³ GA 65. 250. Lásd ehhez még Hermann: *Wege ins Ereignis*.

az 1936-os *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*-val a *Lét és időben* kidolgozottakat nem kell feladnia Heideggernek mint hamisakat.⁶³⁴ Amikor Heidegger a *Beiträge...*-ben a kivétel és belevettség, a hívás és megfelelés lehetővé tételét tematizálja, akkor hű marad a létre irányuló kérdéshez és ezzel a *Lét és időhöz* és a *A fenomenológia alapproblémáihoz*.

Az eddigi kutatásainkat a következő kérdés irányította: mi tünteti ki a megragadást, a felvállalást és a megfelelést a döntés pillanatában? Arra a következtetésre jutottunk, hogy a heideggeri pillanatban a Dasein létlehetőségeinek meghatározása, a mindenkori Dasein mindenkori létlehetőségeiként való meghatározás megy végbe. Még a lét horizontális-temporalitásának elemzési kontextusában is a jelenlevő nem-Dasein-szerű létező létének és a Dasein létének találkozásánál, az utunkba kerülő és az utunkba kerülni engedő mindenkoriságáról volt szó, mely a mindenkori találkozásban, a *pillanatban* időiesül (amennyiben ez mint olyan a *döntésben* megragadódik). Ezek alapján megvizsgáltuk azt, hogy vajon a mindenkoriság – a fundamentálonológiában – nem az általában vett lét ideje-e, mely az időbeliség-eksztázisok egységének időiesülésében pillanatszerűen időiesül? Hasonlóképpen, a *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* c. mű gondolatmenetével kapcsolatosan is feltehetjük azt a kérdést, hogy mennyiben működik a lét egyszerűsége mindenkoriságként az *Augenblicksstätte*ben?

Az *Augenblick*/pillanat kutatása szempontjából néhány aspektust világitunk meg, melyek relevánsak az eddigi interpretációinkkal összefüggésben. Könnyű észrevenni, hogy míg a pillanat fogalom a *Lét és időben* fontos, de Heidegger csak elszigetelten használja, addig az *Augenblick* és az *Augenblicksstätte* fogalmak a *Beiträge...* centrumában találhatók.⁶³⁵ Ahogyan már a fundamentálonológiai pillanat mint a döntés időiesülmódja, a saját mindenkori Önmaga-lenni-tudás megragadását időiesíti, úgy az *Augenblick*, illetve *Augenblick-stätte* a léttörténet kontextusában az ember Önmaga-létét jelentik. Az Önmagaság az odakiáltás pillanat-helye és a lét hozzátartozásáé.⁶³⁶ A lét igényli jelenlétéhez a pillanat-helybeli Daseint, a Daseinnak pedig szüksége van a létre saját végbemenéséhez. Ezért írja Heidegger: „das Sein braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Sein, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.”⁶³⁷ A pillanatban

⁶³⁴ Lásd GA 65. 85. Sőt az 1936-os mű számára a *Lét és idő* alapmű.

⁶³⁵ Az *Augenblick* fogalom alakulását, fejlődését léttörténeti perspektívából O. Pöggeler vizsgálja részletesebben: *Destruktion und Augenblick* c. írásában. Lásd ehhez még Coriando: *Der letzte Gott als Anfang*. 73, 103–106, 180–183.

⁶³⁶ GA 65. 51–52. Az ember Önmagasága (*Selbstheit*) olyan eseménykörzet, amelyben ő magát el-sajátítottá teszi akkor, amikor ő maga a nyitott tér időbe kerül, ahol egy sajátá-tevés (*Eignung*) megtörténhet.

⁶³⁷ GA 65. 251.

megy végbe úgy a döntésszerűség, azaz a Dasein történeti döntése a léthez való hozzátartozásról, vagy a nem-létezőbe való elhagyatottságról,⁶³⁸ valamint a döntés tér-idő-szerűsége, mint a létnek magának feltörő hasadása.⁶³⁹

3.2. Időmegértés az *Idő és létben*

Martin Heidegger kései írása nemcsak a neve/címe által emlékeztet híres korai művére. Tartalmában is folytatja a „gondolkodás azon ügyeit, dolgait”, melyek már a *Lét és időben* is megjelentek. Csak a terjedelem redukálódott: az *Idő és lét* (1969) (*Zur Sache des Denkens*) az ún. *Protokollal* együtt kevesebb mint hatvan oldal. Heidegger ebben az írásában az idővel kapcsolatosan egy átdolgozott és több alapvető szempontból új koncepciót mutat be. Ez a koncepció a gondolkodást arra provokálja, hogy beilleszkedjék a lét igazságának „nyitottságába”, melyet az ember soha nem győzhet le vagy uralhat technika-ilag-számbeileg: a tulajdonképpeni (autentikus) időbe. A tulajdonképpeni idő keresésére Heidegger már a *Lét és időben* vállalkozott. Most Heidegger megpróbálja azt, hogy az időt többé ne a jelenvaló lét struktúrájából gondolja el. Ezért többé nem alkalmazza az „időbeliség” (*Zeitlichkeit*) fogalmát, és pusztán a „tulajdonképpeni idő”-ről (*eigentliche Zeit*) beszél.

3.2.1. A vissza-lépés

Mi lehet azonban az idő lényeg-meghatározása, ha az idő nem egy strukturális egésznek a strukturális része? És hogyan dolgozható ki ez a kérdés egyáltalán? Heidegger szerint az erre a kérdésre adott válasz egy gondolatot előfeltételez, azt, hogy a létet a létező nélkül gondoljuk el: „A létet a tulajdonképpeni időn keresztül való pillantásban – a sajátot adó-sajáttá tevő Eseményből kiindulva – kell elgondolnunk a maga sajátjában, anélkül, hogy visszatekintenénk a létnek a létezőhöz való viszonyára.”⁶⁴⁰

A *Lét és időben* nem sikerült a szubjektivistikus – megalapozó gondolkodásmódtól eltávolodni: „Már a *Lét és idő* véghezvitt egy fordulatot: az időbeliségből kiinduló létmegértés elemzése, melyre a léttanítás alapozódott, a maga során a lét időbeli értelmének megalapozatlanságára alapult.”⁶⁴¹ Már a *Lét és idő* útban volt a válasz felé, sajnos azonban belebonyolódott a metafizikai szubjektivitásba és letért ezáltal az útról. „A fordulatot egyáltalán nem

⁶³⁸ GA 65. 100.

⁶³⁹ GA 65. 103.

⁶⁴⁰ Heidegger: *Idő és lét*. 427.

⁶⁴¹ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 181.

lehetett úgy véghezvinni, ahogyan a *Lét és időben* tervezte: mint az egzisztenciától a lét értelmére való szisztematikusan megalapozott átmenetet. A kört át kellett lépni, ha a metafizika megalapozni-akaráó gondolkodását feladjuk.⁶⁴² Ebből következik az elvi kérdés: mi ösztönöz egy gondolkodást arra, hogy ezt a fordulatot véghezvigye, illetve hogy a körből való kilépést megkockáztassa. E gondolkodás „spiritus movens”-a valóban nem könnyen felismerhető.

Csupán megállapíthatjuk, hogy Heidegger egy olyan gondolkodásért küzd, amit maga végiggondolt. Célja ugyanis egy olyan gondolkodás, mely egyszerűen megnyitja magát az elgondolhatatlannak, amelyben „egyét visszalép” – és még az $A=A$ identitástételt (azonosság-tételt) is feladja/elhagyja.⁶⁴³ Ez a lépés egy „hosszú út”⁶⁴⁴ az ismeretlenbe. A metafizikai gondolkodás köréből való kilépés egy gondolkodói senki-földjére vezet.⁶⁴⁵ Heidegger nem tudja, hová visz ez az út.⁶⁴⁶

3.2.1.1. A hegeli „Aufhebung”-tól való elhatárolódás

Hogy milyen gondolati lépésre törekedünk, azt Heidegger az *Identitüt und Differenz* írásában fejt ki, Hegellel vitatkozva. Itt elhatárolódik a hegeli „Aufhebung”-tól (*megszüntette-megőrzéstől*). A gondolkodó dolga Hegel számára éppenséggel a gondolkodás mint olyan lenne. A gondolkodás úgymond legnagyobb feladata ezek szerint: saját magát elgondolni. Heidegger szerint Hegel e tézisének jó alapja van: „A lét (Hegel számára) a gondolkodás abszolút önelgondolása. Egyedül az abszolút gondolkodás, a lét igazsága, a lét.”⁶⁴⁷ A gondolkodás önelgondolása felér a léttel. Ez a lét mégis történetileg elgondolt: „A gondolkodás dolga Hegel számára a lét mint önmagát gondoló gondolkodás, mely gondolkodás először spekulatív fejlődésének/kivetülésének folyamatában magához jön ,és ezzel különböző fejlődő és ezért előtte szükségszerűen fejletlen alakot/formát átlép/áthalad. (...) Hegel a létező létét spekulatív-történeti úton gondolja el.”⁶⁴⁸

⁶⁴² Uo.

⁶⁴³ Vö. Heidegger: *Identitüt und Differenz*, 9.

⁶⁴⁴ Vö. uo. 40.

⁶⁴⁵ Vö. uo. 42.

⁶⁴⁶ Derrida szerint végül is az ontokronikus körből, a metafizikából, nem lehet visszalépni, mert az idő maga már metafizikai predikátum. – Vö. Derrida: *Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time*.

⁶⁴⁷ Heidegger: *Identitüt und Differenz*, 33.

⁶⁴⁸ Uo. 34.

Ebből a tézisből kiindulva Heidegger három különbségre következtet, melyek közte és Hegel gondolkodása között állnak fenn. Számunkra e három különbségnek van igazi jelentősége:

1) Hegel számára a metafizikával való párbeszédnek *Aufhebung*-jellege van.⁶⁴⁹ Heidegger ezzel szemben, a metafizikát nem 'megszüntetve-megőrizni' próbálja, hanem megpróbál véghezvinni egy „vissza-lépést” ennek útjától az igazság lényegének elgondolásához;

2) Hegel egy olyan körzetet – „Bezirk” (zárt) – vesz célba, amiben az igazság kifejlődik. Heidegger ezzel szemben egy olyan területre – „Bereich” (nyitott) – törekszik, amiből kibontakozik az igazság. Már a két fogalom – „der Bezirk” és „der Bereich” – jelzi, hogy mit vesz célba Heidegger kritikája: a „Bezirk” szó része a 'zirk', mely téveszthetetlenül a körre, körszerűsége, vagy még tovább, a bezártságra utal. A körszerű a heideggeri kifejezésmód számára, „az igazság számára” „nem nyitottat” jelent. A „Bereich” szóval ezzel ellentétben valami odanyújtást – *Reichen* – olvashatunk ki, mely közvetlenül az „Ereignis des Ereignisses”-szel függ össze: a sajátot adó-sajáttá tevő Esemény megésésével. A beszéd a létben való nyitottságot szolgálja.⁶⁵⁰

Összefoglalva, a továbbiakban számunkra az a fontos, hogy a visszalépés megpróbálja kitaposni egy olyan terület (*Bereich*) határait, amelyikből az „igazság lényege elgondolhatóvá válik”. Heidegger ezt a területet úgy írja le, mint ami a metafizikáról megfeledező „lényege” önnön magának.⁶⁵¹

3.2.1.2. *A létől az időig*

A metafizika, illetve az igazság elfelejtendő(?) / elfelejtett lényege szorosan összefügg a lét és létező közti differenciával, amely a metafizikában mostanáig elgondolatlanul maradt, ahogyan Heidegger már fiatakorától hangsúlyozza. A metafizika elfelejtett a létezőre mint létezőre kérdezni, mert csak ez a kérdés nyitja meg az utat a létmegértés felé és készíti elő ezzel a visszalépést. „Ha a létező mint létező lesz megnevezve, akkor benne egy maradék keletkezik: felhasad az önmagában-nyugvás zárkózottsága, a létező önmagától különbözik. A szakadék felhasítja a lét és létező közti különbséget; elhoz valami közttest (*Zwischen*), ami által a létező és a lét nyitottságába érkezik. (...) Heidegger azt kérdezi, hogyan *létezik lényegi módon* ez a köztesség, amely tulajdonképpen a lét igazsága.⁶⁵² Így tapasztalja ezt mint egyszerre felfedést és elrejtést, mint az elrejtetlenség eseményét.⁶⁵³

⁶⁴⁹ Vö. uo. 39.

⁶⁵⁰ A „Reichen” szó jelentéséről lásd Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 13.

⁶⁵¹ Vö. Heidegger: *Identität und Differenz*. 41.

⁶⁵² „Când o ființare este luată ca ființare, în ea ia naștere o sciziune (Riß): ascunsă sa odihniere în sine este scindată, ființarea este deosebită de ea însăși. Sciziunea deschide brusc diferența

Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a vissza-lépés „spiritus movens”-e (motivációja, mozgatója) épp ez a *differencia*. Az amivel a gondolkodás behelyezkedik a vissza-lépés-menés-be, egyszerűen a létezés. A létező léte kiprovokálja, kihívja a gondolkodást arra, hogy általában gondolkodjon. Egy világos különbség Hegelhez képest így rajzolódik ki: Hegel számára a lét és gondolkodás közt azonosság/identitás áll fenn, ellenben Heidegger számára bármely terület léte az, amiből először a gondolkodás – e területbe való visszalépés által – önmagához eljőhet.⁶⁵⁴

A lét és a létező differenciája felé való úton a gondolkodó kilép a metafizikai körből a fent említett gondolati senkiföldjére. Csak ebben található az a terület, ahol a lét és létező közti differencia, tehát a köztes, vagy az elrejtés és felfedés (megvonás és adás) egyszerreje (*Gleichzeitlichkeit*) megtörténik. Heidegger ezt a történést „Geschick”-nek nevezi.⁶⁵⁵ Ez a történet az, amiben az idő lényege⁶⁵⁶ működik.⁶⁵⁷

3.2.2. A másik kezdet

3.2.2.1. *Az adomány*

Az előbbiekben arra utaltunk, hogy a „visszalépés” (*Schritt zurück*) először a lét és a létező közötti differenciához vezet. Ha e differenciát szem előtt tartjuk, megmutatkozik, hogy úgy a lét, mint az idő nem valamely létező értelmében vannak. Sem a lét, sem az idő nem létezők.

Az *Idő és lét* kettős kérdéssel kezdődik: rákérdez a lét sajátosságára ugyanúgy, mint az időére. Itt megmutatkozik – ahogyan a „Protokoll zu einem Sminar über den Vortrag Zeit und Sein”-ban kifejeződik – hogy sem lét, sem az idő nem létezők.⁶⁵⁸ Ez azt jelenti: nem a létező értelmében „vannak”.

dintre ființă și ființare; ea dă naștere aceluia interval (Zwischen) prin care trecând ființarea ajunge în deschiderea ființei (Offenheit des Seins). Pentru ca această deschidere să existe, este nevoie de gândire, cea care ia ființarea ca ființare. Abia în acest interval face ca ființa să fie ființă a ființării, el este ceea ce ființează în chip esențial (west) în ființă, ca „temei” și adevăr al acesteia. Heidegger se întreabă cum ființează de fapt în chip esențial acest interval, anume adevărul ființei. Astfel, el surprinde adevărul ființei ca simultaneitate a scoaterii din ascundere și a ascunderii, ca eveniment ce revelează ceea ce este propriu, ca eveniment al stării de neascundere.” – Pöggeler: *Drumul gândirii lui Heidegger*. 205.

⁶⁵³ Vö. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 249.

⁶⁵⁴ Vö. Sinn: *Heideggers Spätphilosophie*.

⁶⁵⁵ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 9.

⁶⁵⁶ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 250; Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 10.

⁶⁵⁷ Uo.

⁶⁵⁸ Uo. 29.

Heidegger ennek következtében a következő tételt állítja fel: a lét *jelenlétként*, az idő *elidőzőségeként* adódik, létmódjuk csupán az „es gibt” adománya által juthat kifejeződésre. „A dolgok között sehol sem találjuk meg a létet.”⁶⁵⁹ Ugyanez érvényes az időre. Egyszerre mindkettő valahogyan itt „marad”: a lét mint jelenlét, az idő mint elmúlás.⁶⁶⁰ A létezőről azt mondjuk: van (*es ist*). A „lét” dolgára irányuló tekintetünkkel és az idő dolgára irányuló tekintetünkkel előrelátóan óvatosak maradunk. „Nem azt mondjuk: van lét, van idő, hanem adódik (*es gibt*) lét és adódik (*es gibt*) idő.”⁶⁶¹

Igy nyerjük az „es gibt”-hez való átmenetet. A „mi az idő?” kérdés helyett a gondolkodónak másként kell kérdezősködni: milyen létmódban adódik egyáltalán az idő és később, hogyan kell az „es”-t és az „es gibt”-ban lévő adódást/adományt érteni?

Az *Idő és létben* Heidegger megismétli a metafizikai hagyományra irányuló kritikáját. A metafizika elképzelésében az idő pusztán mint jelenlevő van jelen egy létező értelmében. A jövő és a múlt leválasztódik a jelenről: a jövő a még-nem-most, a múlt a többé-nem-most. A metafizika szerint az idő a most-pontok pusztá egymásutánisága, sorozata. Mégis ez a kritika most nem vezet el egy új Dasein-elemzésbe, melyben az idő mint a gond struktúra értelme, összefogója, alapja, illetve mint a létmegértés horizontja lenne ábrázolva. Heidegger nem a jövőből, a halálhoz való előrefutásból vagy a Dasein gondstruktúrájából és annak időeksztázisáiból indul ki, hanem a kritizált jelennél marad. A következőt írja: „Am eddig elmulasztottunk világosabban rámutatni arra, hogy mit jelent a jelenlét értelmében vett jelen. Ez az, ami a létet egységesen mint jelenlétet és jelenlenni-hagyást, azaz mint felfedést határozza meg. Miféle dologra gondolunk akkor, amikor az mondjuk: jelenlét (*Anwesen*)? Létezni (*Wesen*) azt jelenti: időben tartózkodni (*Währen*). De túl gyorsan belenyugsunk abba, hogy az időben tartózkodást pusztán mint valameddig való eltartást, ennek tartamát pedig – az időről alkotott szokásos képzetek vezérfonalát követve – úgy fogjuk fel, mint az egyik most-tól a rá következőig tartó időszakot. Az időben való jelen-létről (*An-wesen*) való beszéd azonban megköveteli, hogy a tartózkodásban mint az időben való jelenlétben (*Annähren*) meghalljuk és benne értsük az időzést (*Weilen*) és az elidőzést (*Verweilen*) is. Az időben tartó jelen-lét bennünket érint, mivel a jelen (*Gegenwart*) az jelenti: velünk szemben tartózkodni (*entgegenweilen*), velünk – emberekkel szemben.”⁶⁶²

⁶⁵⁹ Uo. 6. *Idő és lét*. 409.

⁶⁶⁰ Uo. 4. Uo. 411.

⁶⁶¹ Uo.12. Uo. 416–417.

⁶⁶² Heidegger: *Idő és lét*. 416–417.

Az adomány fogadója csakis az ember lehet, ezért úgy a létnek, mint az időnek szüksége van az emberre, azért hogy egyáltalán megeshessenek. Ezzel az imént idézett mondat második része világosabbá válik. Szükséges azonban megvizsgálnunk a mondat első felét is: milyen viszonyban van a jelenlét (*Anwesen*) a jelennel (*Gegenwart*), milyen összefüggés van köztük? Előzetesen pedig azt a kérdést kell tisztázni, hogy milyen viszony van a lét és a jelenlét között egyáltalán?

3.2.2.2. *Az ember mint egzisztáló transzcendencia*

„...velünk szemben tartózkodni [*entgegenweilen*], velünk – emberekkel szemben” („uns entgegenweilen, uns – den Menschen”) – hogyan kell ezt elgondolni? Az ember mint ember Heidegger számára tulajdonképpen az *Idő és lét*ben nem téma. Mivel azonban a visszalépésnél elhagyja a halál felé-való lét fogalmát, mint az ember lényeg-meghatározását, Heidegger arra kényszerül, hogy újra feltegye a „Kik vagyunk?”⁶⁶³ kezdeti kérdést, mely az emberre irányul.

Szokásos a „Dasein” szót a heideggeri írásokra vonatkoztatva „embernek” olvasni, értelmezni. Azonban itt nem szinonimákról van szó: a Dasein nem egyszerűen ember, hanem a „létező nyitottságának itt-je/jelenvalósága”, ami az emberben megtörténik. „Mint létező, mint amilyen az ember is, csak a benne levő jelenvalólét/ittlét alapján az, ami.”⁶⁶⁴ Az ember tehát egyfelől egy létező a többi létező között, másrészt azonban több ennél, ő az a hely (*Ort*), amelyen a lét, az igazság és a világ megtörténik úgy, hogy a létező létezőként mutatkozhat meg. Az ember úgy tematizálódik, hogy lényege felhasználatik arra, hogy a létező létébe lépjen, a lét megtörténjen, és mint elrejtetlenség a világ folyamatához igazodhasson. Heidegger gondolkodásában kevés utalást találunk arra például, hogyan lehetne elgondolni az embert mint test, lélek és szellem egységét.⁶⁶⁵ Az ember szerepe Heideggernél azáltal meghatározott, hogy arra használódik fel, hogy a létet egyáltalán megadni hagyja („er wird gebraucht um das Sein ereinen zu lassen”). „Az ember benne áll a jelenlét által való érintettségében, mégpedig oly módon, hogy a jelenlétet, amit Az ad, adományként fogadja, mivel felfogja, hogy mi jelenik meg a jelenlenni-hagyásban. Ha az ember nem volna a jelenlét adódásából származó adomány állandó fogadója, ha az emberhez nem jutna el az, ami az adományban kerül nyújtásra, akkor ennek az adománynak az elmaradásával a lét nemcsak elrejtve és nem is csupán elzárva maradna, hanem az ember marad-

⁶⁶³ Uo. 417.

⁶⁶⁴ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 178.

⁶⁶⁵ Vö. uo. 259.

na kizárva arról a területről, amire kiterjed annak hatása, hogy: a lét adódik. Az ember akkor nem volna ember.”⁶⁶⁶

Kiegészíthetjük azzal: a lét sem volna a lét, és a létező sem lenne a létező.

Ez a gondolat Heideggernél nem új. Már korai munkáiban az embert mint „egzisztáló transzcendenciát”⁶⁶⁷ írja le. Ez alatt az antik filozófiai transzcendencia fogalom alatt – mely szó szerint meghaladást, túllépést jelent – Heidegger semmi esetre sem érti például a Kant által megfogalmazottat: túllépés a létezőhöz a szemléleti formákon keresztül; és ugyanúgy nem is a vallásos túllépésre gondol (az istenhez túl/átlépni). „A hagyománnyal szemben a transzcendenst nem szabad sem ismeretelméleti módon, az immanenstől való különbözőségből mint a tudaton kívül meglevő tárgyat megfogni, sem teológiai módon, az esetlegestől való különbözőségből kiindulva, mint feltétlen elérhetetlen Istent. Hanem ez sokkal inkább a világ. Ennyiben a transzcendencia ugyanarra a tárgyviszonyra utal, mint a világban benne lét.”⁶⁶⁸ A transzcendencia nem jelenti az ittlétnek egy képességét, egy viszonyulási módját a többi között, hanem az ittlétnek alapvető létmódját a világban. Az ittlét mint transzcendencia egzisztál, melyben megesik a lét. Ahogy már fent említettük, a transzcendencia az eksztatikus horizontális időbeliségben gyökerezik. A kivétel (valamire előre-, vissza- és -nél) jellege által bír az idő eksztatikus jelleggel. Ez nem csupán az ittlét létmegértését teszi ontológiailag lehetővé, hanem az időnek azt az időiesítését is, amit a vulgáris idő egyedülként ismer, és amit mi mint visszafordíthatatlan mostsort írunk le.⁶⁶⁹ A magán-kivülség ezáltal az ittlét konstitutív elemének bizonyul. „Az idő eksztatikus jellege lehetővé teszi az ittlét specifikus túllépő jellegét, a transzcendenciát és ezáltal a világot is.”⁶⁷⁰

Az *Idő és lét*ben ezt a gondolatot viszi végig Heidegger, csakhogy az időt többé nem az ittlétet lehetővé tevő alapként fogja fel. Az ittlét továbbra is a transzcendencia által meghatározott, de nem egy lehetővé tevő alap értelmében. Az *Idő és lét*ben ezek szerint az ittlét szerepe, valamint az ember-lényeg szerepe a lét tisztázása számára szándékosan átgondolódik.⁶⁷¹

3.2.2.3. *A lét mint jelenlét*

„A lét – írja Heidegger –, azáltal, hogy minden létezőt mint olyat megjelöl, azt jelenti: jelenlét. A jelenlét – a jelenlévőre való tekintettel elgondolva –

⁶⁶⁶ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 13; *Idő és lét*. 417.

⁶⁶⁷ Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. 54.

⁶⁶⁸ Kettering, E: *Das Denken Martin Heideggers*. 131.

⁶⁶⁹ GA 24. 378.

⁶⁷⁰ GA 24. 428.

⁶⁷¹ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 30.

úgy mutatkozik meg mint jelenlenni-hagyás. De ezt a jelenlenni-hagyást csak akkor lehet sajátosan elgondolni, hogyha a jelenlét ezt lehetővé teszi. A jelenlenni-hagyás abban mutatja meg sajátját, hogy azt az el-nem-rejtettbe juttatja. A jelenlétet hagyni azt jelenti: felfedni, a nyitottba juttatni. A felfedésben egy adományozás játszik közre, mégpedig az, amelyik a jelenlenni-hagyásban a jelenlétet, azaz a létet adja.⁶⁷²

Így nyitja meg Heidegger az utat a tulajdonképpeni időhöz. A lét alatt nem az üres fogalmak legüresebbjét érti, hanem megtölti azt egy jól elkülöníthető jelentéssel. A lét azt jelenti: *jelenlét*. A filozófia számára ez a tézis semmi újat nem mutatott be, ahogyan maga Heidegger hozzáteszi, hiszen „a létnek ez a fajta bevésődése már régen eldőlt, anélkül, hogy ahhoz bármit hozzátettünk, vagy akár arra rászolgáltunk volna”.⁶⁷³ A lét a napnyugati-európai gondolkodás hajnala óta mindmáig azt jelenti, mint a jelenlét.⁶⁷⁴

Vajon a metafizikával való egyfajta feltételes egybecsengésnek vagyunk a tanúi? A nyugat-európai gondolkodás, azaz az áthagyományozódott metafizika, a jelenlétet mindenestre, mint pusztá kézhez-állót és kéznélletet fogta fel. Lásd a modern technikát is, mely „a maga berendezkedését és uralmát az egész földre kiterjesztette, nemcsak a műholdak és azok hordozói keringenek bolygónk körül, hanem a lét mint a kiszámítható fennállás értelmében vett jelentés is, hamarosan egyformán szólítja meg a föld minden lakóját...”⁶⁷⁵

Ezek után Heidegger felsorol több történeti irányzatot, átalakulást, amelyekben a lét mint jelenlét úgy mutatkozik meg mint *Ev*, az egyesítő, egyetlen *Egy*, mint a *Logosz*, a mindenséget fenntartó egybegyűjtés, mint *idea*, *ουσια*, *ενεργεια*, *szubsztancia*, *actualitas*, *percepcio*, *monas*, mint tárgyiasság, mint az ész, a szeretet, a szellem, a hatalom akarásának értelmében vett öntételezés tételezettsége, s mint az akarat akarása, ugyanannak örök visszatérésében.⁶⁷⁶ Ezekben mindenütt a lét mint jelenlét helyettesíthető a *Vorbandenheit*-tal (a kéznél-levőséggel). Heidegger ugyanakkor azt is kimutatja – ezáltal szakítva a metafizikával –, hogy a *nem-kéznél-lét*, sőt maga a *távollét* is a jelenlét által meghatározott marad. „Ám a legszorongatóbban akkor mutatkozik meg számunkra, hogy a jelenlét milyen messze hatóan kiterjed, ha meggondoljuk, hogy még a távollét is, sőt éppen a távollét marad egy olykor iszonytatóvá fokozódó jelenlét által meghatározott.”⁶⁷⁷

⁶⁷² Vö. Heidegger: *Idő és lét*. 411.

⁶⁷³ Uo. 412.

⁶⁷⁴ Vö. uo. 409.

⁶⁷⁵ Uo. 412.

⁶⁷⁶ Vö. uo. 413.

⁶⁷⁷ Uo. 413.

3.2.2.4. *A távollét visszavétele*

Heidegger megkísérli tehát az elfelejtett *távollétet* visszahozni a filozófiába. Parmenidész híres mondását követően: „a lét ugyanis van”, a metafizika a létet valami létezőként gondolja el. És nem teszi fel a kérdést, hogy a lét létmódját vajon nem sokkal inkább a nem eltéricsíthető és nem eltárgyasítható „Es gibt” (adódik) által lehetne-e kifejezni? Heidegger szerint nem véletlen, tehát az „adódik”-hoz tartozik, hogy a lét *visszahúzódik* az adomány (*Gabe*) javára. Ez az adomány a metafizikában kizárólag a létezőre irányuló tekintettel gondolódik el, és mint lét kerül megfogalmazásra.⁶⁷⁸ A metafizika felfogása szerint a jelenlét a *jelenhez* kapcsolódik. Ennek alapja az a gondolat, hogy csak a jelen *van*, a metafizika csak a jelenhez rendel hozzá realitást. Az „es gibt”-ben foglaltatott adomány lényegét viszont a heideggeri elgondolás a lét mint *jelenlét* gondolata felől világítja meg ténylegesen. Az „es gibt”-ben adódó jelenlét megengedi nemcsak a jelent, hanem a jövőt és a múltat is, ahogy ezek együttesen jelen vannak. A létező, ami itt jelenlevőt jelent, nem az egyetlen adománya a visszahúzódó, magát megvonó „es gibt”-nek. A távollét is *adódik* az „es gibt”-ben. Ezzel Heidegger legyőz néhány olyan nehézséget, melyek talán hozzájárultak a *Lét és idő* kudarcához. Az „es gibt” megnyitja azt a létéhez vezető utat, mely mentes a megalapozni-akarástól. Ebben van a lét sajátossága. Minden, ami van, az adódikban van: úgy a jelenlét, mint a távollét. Heidegger ezeket az adományokat küldeményeknek (*das Sicken*) nevezi.

Heidegger itt világossá teszi, hogy a távollét felmutatott létjellegét az idő segítsége nélkül nem lehet megmagyarázni.

Sok minden azonban megválaszolatlanul marad: kinek az adományáról, küldeményéről, engedéséről van szó? Mi az „Az” (*es*) az „adódik”-ban? Mi adódik? Hogyan van tulajdonképpen jelen a távollét? Mit jelent „nyitottságba” hozni?

3.2.2.5. *A hagyománnyal való szakítás*

Úgy tűnik, hogy az *Idő és lét*ben Heidegger pusztán a vulgáris időfelfogástól határolja el magát. Az eksztatikus időbeliségtől mint annak eredetétől való elhatárolódás hiányzik: ez azt jelenti, hogy hiányzik a korai időmegértéstől való elhatárolódás. Ez a hiány bizonyos értelemben megnehezíti a megértést. Bár Heidegger megmarad a tulajdonképpeni idő keresésénél, de anélkül, hogy az időbeliség és eksztázisainak kérdését újra érintené.

A vulgáris időmegértés a jövőt és a múltat távollétként mutatja be. A tulajdonképpeni vagy autentikus időmegértés ugyan a jövőt és a múltat távol-

⁶⁷⁸ Vö. uo. 414.

létként fogja fel, mégis a távollét egy új jelentést nyer: ez az, ami az embert állandóan érinti, ezért valahogyan jelenlévőként kell elgondolni. „Az ember ugyan mindig érintett marad egy mindenkor jelenlévő jelenléte által, ám anélkül, hogy eközben magára a jelenlétre is odafigyelne. De éppoly gyakran, azaz állandóan érint bennünket a távollét is. Egrészt úgy, hogy bizonyos dolgok már nem azon a módon vannak jelen, ahogyan a jelen értelmében vett jelenlétet ismerjük. Mindazonáltal a maga távollétében még az is közvetlenül jelen van, ami velünk szemben már nincs jelen, ez pedig úgy érint minket, mint ami egykor volt (*Genesen*: ami a múltat megőrzi a jelenben).” Ami egykor volt, az nem tűnik el úgy, mint az, ami a korábbi mostból pusztán elmúlik. Ami egykor volt, az nagyon is jelen van, csak hogy a maga sajátos módján. A jelenlét arra is kiterjed, „ami egykor volt.” „A távollét azonban a velünk szemben még nem jelenlevő értelmében, a hozzánk való eljövétel értelmében vett jelenlét módján is érinthet bennünket (...). A jövő éppolyan közvetlenül jelen van, mint az, ami egykor volt. A jelenlét arra is kiterjed, ami az el-jövő, a hozzánk el-jövendő.”⁶⁷⁹

A távollét érinti az embert, eléri őt, számára odanyújtott. Heidegger itt nem mondja azt, hogy az emlékezés, illetve elvárás értelmében kell ezt érteni. Ha ez az eset állna fenn, akkor Heidegger más gondolkodók pusztá epigonja lenne. Azt a próbálkozást ugyanis, hogy a csak a mostban egzisztáló idő arisztotelészi ellentmondását legyőzzék az idő szubjektívizálása által, már többen felvállalták a filozófia történetében.

Az ágostoni időelmélet is ilyen próbálkozás, amelyben az időt mint „a lélekben létrejövőt” fogja fel. „három idő van: a múlt jelene, a jelen jelene, és az eljövő jelene. E három léte bizonyos értelemben a lélekben van és más hol nem látom.”⁶⁸⁰ Az idő szubjektívizálásával jut el Ágoston a jövő és a múlt jelenlét-jellegéhez. Ugyanehhez az eredményhez érkezik Husserl is a *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*-ban: a jelen protenciója a jövőben és retenciója a múltban az emberi időtudat azon képességén alapszik, hogy a jövőt várja, és az elmúltot ne felejtse el azonnal. Így képes az ember például egy dal dallamát észlelni és nem csupán a mindenkori hangot hallani, mely valamely „mostban” hangzik fel.⁶⁸¹

Elmondhatjuk, hogy Heidegger a fent említett próbálkozásokkal elégedetlen. Az idő szubjektívizálása és a léleknek való alávetése elfedi a teljes dolgon a lényegét: a távollevő létet magát. Hogyan és hol adódik ez a lét? Biztosan nem csupán az emberi fejben, mert akkor a jelenlét a mostból értett jelenhez kapcsolódva maradhatna. Csupán az emberi tudatban ez a távollevő

⁶⁷⁹ Uo. 418.

⁶⁸⁰ Ágoston: *Vallomások*. XI., 20.

⁶⁸¹ Husserl: Előadások a belső időtudatról. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. 167.

múlt és jövő attribútumát kapná. Ha azonban a lét mint jelenlét és távollét az időben adott kell, hogy legyen, ha „nem minden jelenlét van szükségképpen velünk egyidejűleg jelen”,⁶⁸² akkor egy ilyen hagyományos megoldás elégtelennek bizonyul. Heidegger nem a múlt és jövő meg-jelenítésére (*Vergegenwärtigung*) törekszik, ez lenne az ontikus megoldás. Ő nem szeretné a távollét jelenlétét a jelenre utalni. Röviden szólva, Heidegger az ontológiai lehetőséget keresi az időien távollevő lét jelenlétére.

3.2.3. A tulajdonképpeni idő keresése

3.2.3.1. A jelenlevőség mint elidőzés

Az előbbieken utaltunk arra, hogy Heidegger szóba hozza a *Währen*-t. A jelenlét mint a lét közvetlen fordulása, itt egy *temporális* jelentést kap: létezni (*Wesen*) azt jelenti: az időben tartózkodni (*Währen*).⁶⁸³ Itt a *tartózkodásban* mint az időben való jelenlétben (*Anwähren*) meghalljuk és benne értjük az *időzést* (*Weilen*) és az *elidőzést* (*Verweilen*) is.⁶⁸⁴

A jelenlevőség azt jelenti: állandó, az embert érintő, az őt elérő, a számá-ra nyújtott elidőzés. Mit jelent az elidőzés? Nem kevesebbet, mint amit *tér-időként* (*Zeitraum*) említhetünk. Ez a neve annak a tartománynak, amiben a távollevő, azaz a jövő és a múlt jelenlevőként odanyújtódnak. Az eljövendő, az egykor voltság és a velünk egyidejű jelen egyesítő egysége az, hogy egymásnak nyújtják magukat, ez tartja össze őket. De mit nyújtanak egymásnak? „Semmi mást, mint saját magukat, és ez azt jelenti: a bennük nyújtott időben való jelen-létet.” Ezzel fény derül arra, hogy mit is nevezünk tér-időnek:⁶⁸⁵ a *Zeitraum* vagy *Zeitspielraum* tehát a nem-megjelenítő egymásnak-odanyújtás neve, a távollevőé, mely aztán a jelenlevőt elhozza. A jelent a jelenlevő, az eljövendő és az egykor volt alapítja, tehát a távollevő, pontosabban az utóbbi kettő kölcsönviszonya „éri el és hozza ugyanakkor velünk szembe a jelent.”

Ez a tézis a *Lét és idő*beli problémafelvetésre emlékeztet, hogy a jelen a jövőbe és a múltba zárva maradna. Margot Fleischer kritikai észrevétele szerint az időbeliség három eksztázisa (jelen, eljövendő és egykor volt) a *Lét és idő*ben egyfelől éppen egyformán eredendően voltak elgondolva, másfelől azonban a jelen létrejötte kétséges, s e kételyt csak fáradságosan lehet elhárítani.⁶⁸⁶ Az *Idő és lét*ben a tulajdonképpeni idő egyáltalán nem három eksztá-

⁶⁸² Heidegger: *Idő és lét*. 418.

⁶⁸³ Vö. uo. 416.

⁶⁸⁴ Vö. uo. 417.

⁶⁸⁵ Uo. 418–419.

⁶⁸⁶ Lásd Fleischer: *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“*. Aporien, Probleme und ein Ausblick.

zisba osztott, hanem először is háromdimenziósként felfogott:⁶⁸⁷ az ittléttől független egymásnak nyújtása az eljövendőnek, az egykor voltnak és a jelennek. A régi probléma azonban megmarad. A jelen újra a jövő és a múlt elhozatalaként marad. Ha a jelen magát csak akkor tudja nyújtani, ha már az eljövendő és egykor volt által elhozott, akkor a három idődimenzió viszonyát semmiképp sem nevezhetjük „egyesítő egységnek” (*einigende Einheit*).⁶⁸⁸ Akkor a dimenziók között nincs egyenlőség, mely az egység feltétele lenne, hanem egy szilárd idői vagy éppen kauzális hierarchia. Az *Idő és lét* teljes koncepciója ezzel veszélybe kerülne. Az egykor-voltság és a jövő alapként mutatható, a jelen pedig ezek hatásaként.

Margot Fleischer bírálata az utalásról azt válaszolhatjuk, hogy Heidegger maga is utal röviden erre a nehézségre. „Az egykor volt és az eljövendő kölcsönviszonya éri el és hozza ugyanakkor velünk szembe a jelent. Azt mondjuk: „ugyanakkor”, és ezáltal az eljövendő, az egykor volt és a velünk egyidejű jelen egymásba érének – azaz sajátos egységének – idői jelleget tulajdonítunk. Ez az eljárás nyilvánvalóan nem felel meg a tárgyunknak, feltéve, hogy a kiterjedések imént megmutatott egységét, és éppen ezt, kell „idő”-nek neveznünk. Hiszen maga az idő éppúgy nem valami időbeli, mint ahogy nem is valami létező. „Ezért maradt tilos azt mondanunk, hogy az eljövendő, az egykor-voltság és a velünk egyidejű jelen ’egyszerre’ léteznek (vannak kéznél). Azonban mégis összetartja őket az, hogy magukat odanyújtják egymásnak. Egyesítő egységüket csakis ebből a sajátosságukból kiindulva lehet meghatározni.”⁶⁸⁹

Az idődimenziók „egyesítő egysége” ezek szerint nem jelenti azt, hogy az egységben ezek egyszerre nyújtják oda egymásnak magukat. Elgondolható, hogy az eljövendő és az egykor volt nyújtják először egymásnak magukat, és a jelen csak ezen egymásnak nyújtás által hozódik játékba. A jelen e játékban nem egyszerre (*zugleich*), hanem mégis (*gleichmoll*)/mindamellet lép be, anélkül, hogy valamilyen ontikus határról beszélhetné, mert az idő maga nem időbeli, éppúgy, ahogy nem valami létező. A jelen egy ontológiai, nem ontikus tartományban elhozott.

⁶⁸⁷ A dimenzió alatt nem a mérés lehetséges közzeteit gondolja el Heidegger, hanem úgy gondolja el a dimenziókat mint „amik világlón egymásba érnek és kiterjednek egymásra is.” – Heidegger: *Idő és lét*. 419. Ez a világló kiterjedés ad majd helyet annak, hogy magunk elé állítsuk a mérés körzetét, és hogy kijelöljük annak határait.

⁶⁸⁸ Uo. 418.

⁶⁸⁹ Uo. 418.

3.2.3.2. Az egyidejűség esete

Heidegger a *Das Wesen der Sprache* előadásában az *Unterweg Zur Sprache* könyvben az időt mégis mint egyidejűséget/azonos-idejűséget (*Gleichzeitigkeit*) gondolja el. Az ide vonatkozó passzus így szól: „Az idő időiesít. Időiesíteni azt jelenti megérni, kibomlani engedni. Az időiesítő a kibomlandó. Mit időiesít az idő? Válasz: *das Gleichzeitige*-t (az egyidejűt, azonos idejűt), az ugyanazon egy módon a benne kibomlót. És mi ez? Az idő egy-idejűség: az egykor volt, a jelenlét és az eljövő, mely szembejön velünk. Időiesítőn vetül ki, mozdít el minket az idő az ő hármasságának egyidejűségében, kivetít/bevet abba, amibe ő az egykor volt, a jelen és eljövő egységét hozza. Kivetülön, odahozón mozgatja azt, amit az egyidejű/azonos-idejű behelyez: a *téridőt*. Az idő a maga lényegének egészében nem mozog, nyugodt.⁶⁹⁰

Hogyan érthető meg az egyidejűség az előbb említettekre való tekintettel. Nyilvánvaló, hogy a fenti idézet közvetlenül kapcsolódik az *Idő és lét* gondolataihoz, bár maga a „*Gleich-zeitlichkeit*” szó az *Idő és lét*ben sehol sem fordul elő. Otto Pöggeler is ezt írja: „Az egyidejűség (*Gleich-zeitigkeit*) a három idődimenzió egymásbafonódása.”⁶⁹¹ Az idődimenzió éppen az *Idő és lét*ben tematizálná: az egykor volt, a jelen és az eljövő. Ez az egymásbafonódás lenne egyféleképpen a negyedik dimenzió. Valójában azonban az első és eredendő, amelyikből a többi születik. Pöggeler nem látja az egyidejűségben a jelen problémáját. A jelen csupán egyszer s máskor hozódik elő, amikor az egykor, a voltság és az eljövendő összefonódik, egymásba játszik (*ineinander Spielen*). Így a *Gleich-zeitigkeit* nem az idő „an Sich”-jeként képzelhető el, hanem csupán egyszer s máskor tapasztalható meg, abban a különbségben, mely engedi a jövőt eljönni a saját *pillanatában*.⁶⁹²

Mi a különbség tehát a *zugleich* és a *gleichwoll*, valamint a *Gleich-zeitigkeit* között? Ez egy olyan különbség, mely a lét és a létező közötti differenciából ered? Kéznel levő, hogy a *Gleichzeitigkeit*-ot ontológiai síkra utaljuk, de ezzel még nem oldottuk meg az elgondolhatóság kérdését. Hogyan lehet ugyanis a *Nicht-gleich-zeitige*-t (a nem egyszerre-t) mint *Gleich-zeitigkeit*-ot elgondolni?

⁶⁹⁰ Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. 213. „Az idő maga” kifejezés után lábjegyzetet told Heidegger: *Ereignis*.

⁶⁹¹ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 251.

⁶⁹² Vö. uo. 252.

3.2.3.3. A tapasztalat elképzelhetlensége

Az egyetlen lehetséges kiút a Pöggelertől idézett passzusban csillan meg: az azonos-idejűség nem képzelhető el (*nicht vorgestellt*), hanem csupán tapasztalható (*erfahren*). Ez szó szerint azt jelenti, amit már megállapítottunk: Heidegger egy olyan gondolkodásért küzd, melynek célja az elgondolhatatlan számára való megnyílás; egy nehezen közvetíthető kommunikálható gondolkodástapasztalat. Heidegger a nyelvet magát, a létet magát, az időt magát, stb. egészen a *Gleichzeitigkeit*-ot magát közvetlenül szeretné beszéltetni (engedni beszélni). Gondolatai nem az övéi, hanem a létnek magának a kijelentései. Ő maga csak odahallgat, figyel (*bört nur zu*) és lejegyzí, hogyan tárul fel a lét, az idő a nyelvben, hogyan fedik fel és el magukat, hogyan vonják meg magukat ezek a közléstől és tagadják meg a kommunikációt. Ezért sokkal megfelelőbb Heidegger gondolatait nem teóriaként, hanem ahogy Pöggeler emlékeztet – tapasztalatként leírni. Éppen a létnek tapasztalataként, az időnek magának, a *Gleichzeitigkeit*-nak tapasztalataként.

Heidegger azért tiltakozik itt bármilyen interpretáció ellen, mert maga az idő és a lét tagadja meg, hogy interpretált legyen. Ezért Heidegger nehezen érthető nyelvezete nem is ellenvetés filozófiájával szemben. Innen érthető egyébként Heidegger érdeklődése a költészet iránt. „Csupán a költőnek lenne lehetséges a szent (*Heiligen*) felhívására, megszólítására egy közvetlen választ adni, a gondolkodónak nem.”⁶⁹³ Emil Kettering azonban nem osztja azt a véleményt, hogy a közvetlenség csak a költészet erénye lenne. A gondolkodó is – véleménye szerint – közvetlenül a „lét hangjára” válaszol: „Nézetem szerint a döntő különbség nem a költészet közvetlensége és a gondolkodás közvetettsége között van, hanem abban, hogy a költő mondásában megszabottabbra merészkedhet – egyedül létrehozhatja, alapíthatja és nevezheti meg az eljövőt, mialatt a gondolkodónak itt több óvakodás illik.”⁶⁹⁴ Ezzel a költőt mégis valamilyen elsőbbség illeti meg a gondolkodóval szemben. A költészet és a gondolkodás teljes problémája itt nem fejthető ki. Tömörítve: a költemény egy nehezen közvetíthető tapasztalat híradása, értesítő, és mint ilyen a legjobban megfelel az el-gondolandónak.

Összefoglalva megállapítható: az egyidejűség mint a nem egyidejű egyidejűségeként tárul fel. Ez az első látásra logikátlan mondat további kérdések alapjául szolgálhat, ha nem egy logikai diskurzus eredményének tekintjük, hanem a tapasztalat kifejeződéseként fogjuk fel.

⁶⁹³ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 208.

⁶⁹⁴ Kettering: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. 217.

3.2.3.4. *Zeit-Spiel-Raum*

A továbbiakban követni próbájuk Heidegger gondolkodói útját. A három idődimenzió egymásnak-nyújtásának neve, ahogy már említettük a tér-idő (*Zeit-Raum*), amelynek meghatározása: „a nyitott, amire az eljövétel, az egykor voltság és a velünk egyidejű jelen egymásba éresekor derül fény.”⁶⁹⁵ Ebben a téridőben ajándékozzák a jelenlét – a távollét jelenléte is. Itt figyelni kell arra is, hogy a tér-idő (*Zeit-Raum*), nem a megszokott értelemben vett időtartamként (*Zeitraum*) gondolandó, mert nem két időpont közti mérhető távolságot kell érteni alatta. A téridő „már maga eleve térbeli (leg elrendezett); csakis ezért képes a térnek teret hagyni, azaz teret adni.”⁶⁹⁶ A téridő visszamegy az időtartam időfeltételei elé. Ebből következik, hogy Heidegger ismét egy ontológiai különbséget állít fel. Ezúttal a tér fogalmáról van szó. Ezt „olyan eredendő értelemben kell érteni, amelyben a tér nem a különböző térbeli helyek egymásra-következésének, egymásmellettségének és egymásra-tevődésének összegzése, hanem az, ami először nyitja meg a különböző helyek elválasztását (was erst das Auseinander von Stellen eröffnet).”⁶⁹⁷ A szokásosan értett tér (ontikus) jelentése nem esik egybe tehát a téridőbeli tér (ontológiai) lényegével.

Egy valami szembeötlik: a *Lét és idővel* ellentétben Heidegger többé nem próbálja meg a térbeliséget az időbeliségre visszavezetni. Tér és idő egyenrangúan a *Zeit-Spiel-Raum*-hoz (tér-idő-játékhoz) tartozik. Ezért nem csoda, hogy az *Idő és lét*ben többnyire párhuzamosan halad az idő és a tér leírása.

3.2.3.5. *A negyedik dimenzió*

Most annak a kérdésnek kell utánajárni, hogyan érthető az idő dimenzionalitása? Eddig kimutattuk, hogy az idő hármas nyújtásként elgondolva három dimenziósnak bizonyul, és hogy e három dimenzió egymásnak nyújtása összetartozik.

Az idő három dimenziójának egysége azon nyugszik, hogy mindenik dimenzió összejátszik a többivel. Ez az összjáték bizonyul a tulajdonképpeni, az idő sajátosságában közrejátszó kiterjedésnek, mintegy a negyedik dimenzió-nak. A tulajdonképpeni idő négydimenziós.⁶⁹⁸ Ez a negyedik dimenzió valójában az első, a kezdeti, azaz a mindent meghatározó kiterjedés, mely meghozza az eljövétel, az egykor volt és a velünk egyidejű jelen mindenkor saját-

⁶⁹⁵ Heidegger: *Idő és lét*. 419.

⁶⁹⁶ Uo. 419.

⁶⁹⁷ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 207.

⁶⁹⁸ Heidegger: *Idő és lét*. 419.

tos jelenlétét. Heidegger ezt közelítő közelségnek (*die nähernde Nähe*) vagy kanti kifejezéssel közelségnek (*Nachheit*) nevezi. Ez a kiterjedés választja szét és tartja össze a három dimenziót a közelségben: „De a közelség azáltal hozza közel egymáshoz az eljövételt, az egykorvoltságot és a velünk egyidejű jelent, hogy el-távolítja őket egymástól (*entfernt*), hiszen a közelség azáltal tartja nyitva azt, ami egykor volt, hogy megtagadja annak velünk szembeni jelenként való eljövételét. A közelségnek ez a közelítése az által tartja nyitva az eljövendőbből való eljövételt, hogy annak eljövetelekor a velünk szemben való jelent visszatartja. A közelítő közelségnek megtagadás (*Verweigerung*) és visszatartás (*Vorenthalt*) jellege van.”⁶⁹⁹ A „negyedik” dimenzió a jelenlévő távollét dimenziója.

E. Kettering szerint Heidegger elcsábíttatni engedi magát az ötvenes években általános címszóvá vált „negyedik dimenzió”-diskurzus által, amelyben eredendően az időkontinuum a tér negyedik dimenziójaként értett. Kettering szerint viszont helytelen analógia egy négy dimenziós időről beszélni.⁷⁰⁰ Kétségtelen, hogy valójában nehezen érthető, miért választotta Heidegger a negyedik dimenzió fogalmát. Pontosabban – Kettering szerint – a közelítő közelség nem egy további dimenziót mutat fel a már ismert három idődimenzió mellett, sem egy számszerinti negyedik dimenzió értelmében, sem egy első, és eredendő idődimenzió értelmében. Inkább a közelítő közelség éppen az, amely a három dimenziót egymásnak, sajátágosan összejátszsa, és ily módon az időnek megadja hármas dimenzionalitását.⁷⁰¹ Tehát a negyedik dimenzió nem dimenzió, sokkal inkább egy tartomány, amiben a közelség, ahogy Kettering érti, a három dimenziót egymáshoz közelíti. Ez nem egy negyedik irányt mutat be, amiben az idő kiterjedhet, kinyúlhat, hanem az egymásnak nyújtás tartalmát. Jogosnak tartjuk Kettering bírálatát.

3.2.3.6. A tulajdonképpeni idő definíciója

Ezen a megtagadó-visszatartó-közéltő közelségen mint a negyedik dimenzió nyugszik tehát a távollét nem megjelenítő jelenlétének lehetősége. A közelség ábrázolja, mutatja fel a keresett *Gelichzeitigkeit*-ot. A közelség (*die Nähe*) a téridő tartománya, amibe a hátrafele tett lépés vezet. Ezért ebben találkozunk az összes eddig kifejtett időmeghatározás.

Most meg kell még tennünk az utolsó lépést is: a tulajdonképpeni időt definiálni. „A tulajdonképpeni idő a velünk egyidejű jelenből, az egykorvoltságból és az eljövendőbből való jelenlét – az idő háromrétűen világló kiterje-

⁶⁹⁹ Uo. 420.

⁷⁰⁰ Vö. Kettering: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. 301.

⁷⁰¹ Vö. uo.

désének egyesítő közelsége. A tulajdonképpeni idő egyesítő közelsége olyanira érinti az embert mint olyant, hogy az ember csakis általa lehet ember, hogyha benne áll e háromszoros kiterjedésben, és hogyha kiállja az ezt meghatározó-megtagadó-visszatartó közelséget. Az idő nem az ember 'csinálománya' – az ember nem az idő 'csinálománya'. Itt semmiféle csinálás nem adódik, csakis az említett, a téridőt megvilágító kiterjedés értelmében vett adományozás adódik.⁷⁰²

Az időbeliség definíciójára való tekintettel néhány különbség állapítható meg a korai és kései Heidegger gondolkodása között. Amíg a *Lét és időben* a *Zeitlichkeit* elsőbbséggel bír, az *Idő és létben* a tulajdonképpeni idő már négy dimenzióból áll, melyek összjátékukban egyenlők. A tulajdonképpeni idő most nem a halál lehetőségéből alakul ki, hanem az *Az*-nak (*Es gibt*) adományként szolgál. Röviden szólva: a tulajdonképpeni idő most nem a Dasein struktúrájába tartozik mint időbeliség, hanem egy az embernek adott tartományként mutatkozik, mely lehetővé teszi az embert mint embert. A kérdés azonban továbbra is nyitott marad: ha az idő nem az ember csinálománya és az ember nem az időé, akkor honnan adódik az idő? Mi az *AZ* (*Es*), ami adja az időt? Úgy tűnik, hogy ez az *AZ* egy meghatározatlan, sőt idegen, ha nem éppen démonikus tartalommal bíró, „mely lét és idő minden adományozását véghezviszi”⁷⁰³

3.2.4. A sajátot adó–sajáttá tevő Esemény (*Ereignis*)

3.2.4.1. *A rejtélyes esemény*

Mi is ez az *Az*? Heidegger ezt mondja: „Azelőtt a rejtély előtt állunk, amit akkor nevezünk meg, amikor ezt mondjuk: az időt *Az* adja; a léte *Az* adja. Megnő a veszélye, hogy Annak megnevezésével önkényesen egy olyan meghatározatlan hatalmat tételezünk fel, mely bizonyára lét és idő minden adományozását véghezviszi. Ám mindaddig kitérünk a meghatározatlanság elől és elkerüljük az önkényt, amíg az adományozás azon meghatározásaihoz tartjuk magunkat, melyekre megpróbáltunk rámutatni, mégpedig a léte mint jelenlévőségre és az időre mint egy többretű jelenlét világító kiterjedésének területére való óvatos előrelátásból.”⁷⁰⁴

A küldetéses sors, melynek során a lét adódik, az idő kiterjedésén nyugszik.⁷⁰⁵ Felmerül a kérdés, hogy vajon az idő lenne-e az *Az*, az „*Es gibt*”-ből?

⁷⁰² Heidegger: *Idő és lét*. 420–425.

⁷⁰³ Uo. 421.

⁷⁰⁴ Uo.

⁷⁰⁵ Vö. uo.

Nem, az idő semmiképpen sem gondolható el valamely Az-ként, mely az időt adja, hiszen az idő maga is annak adománya marad. Így az Az továbbra is meghatározatlan és rejtély marad, mi magunk pedig tanácstalanok maradunk. Heidegger még azt is megpróbálja, hogy az „Es gibt Sein”, illetve „Es gibt Zeit” mondatok grammatikai-logikai értelmezésével tovább jusson, és itt ismét az Az valami kitüntetett dologként jelenik meg, mely a távollét egyfajta jelenlétét nevezi meg.

Végző soron azonban egy még rejtélyesebb megoldáshoz jut: „A lét küldetése sorsának küldésében, az idő kiterjedésében egy kisajátítás, egy átsajátítás nyilvánul meg, nevezetesen a lét mint jelenlét és az idő mint a nyitottság területének ki- és átsajátítása a maga sajátjába. Azt, ami mindkettőt, időt és létet a maga sajátjában meghatározza, úgy nevezzük: a sajátot adó–sajátá tevő Esemény (*das Ereignis*)”⁷⁰⁶

Feltehetjük a kérdést, hogy vajon Heidegger az *Es* és a *gibt* szétválasztásával nem teszi-e ki magát egy nagy veszélynek? Mert egy leválasztott Az-ról való gondolat metafizikai. Sőt, vallásközeli gondolat – a túlolaldalról. A túlolaldalt gondolni lényegileg a metafizikához tartozik, ezért próbálta elkerülni Heidegger a túlolaldalt. Mégis épen az Az, amely a létet adja, fenyeget a metafizikába való visszaesséssel, amennyiben adományától elszigetelve és elválasztva gondolódik el.

3.2.4.2. Ember és lét összetartozása

Az *Ereignis* mint az adományozó *Az*, Heidegger kései filozófiájának egyik legfontosabb fogalma. Mint ilyen, más írásokban is tematizált. A *Protokollban* Heidegger felsorol négy különböző utat az *Ereignis*-ba, ahol a negyedik – az *Identität und Differenz* – előadásban legjelentősebbként lesz meghatározva. E rövid írásában Heidegger az „A ist A” azonosság-kijelentésből indul ki. Kezdetben kihangsúlyozza, hogy ez a gondolat, hogy minden A önmaga, bármely tudomány alapjaként jelenik meg. Ha a tudomány eleve nem garantálná mindenkor saját tárgyainak azonosságát,⁷⁰⁷ akkor nem lehetne az ami. Az identitás tétele azért a gondolkodás egy törvénye, mert a létnek egy törvénye, és így mint a gondolkodás és lét törvénye, afelől dönt, hogyan jelenhet meg egy létező mint létező a maga érvényességi körében: önmagával azonosként, identikusként kell hogy megjelenjen. A nyugati filozófia az identitást eredendően a lét és gondolkodás összetartozásaként gondolta el. Erre utal már Parmenidész ismert mondása, mely szerint ugyanaz a gondolkodás és a lét. Heidegger szerint ez a bölceleti mondás azt jelenti, a lét a gondolkodással

⁷⁰⁶ Uo. 422–423.

⁷⁰⁷ Heidegger: *Identität und Differenz*, 17.

ugyanabba tartozik. Az eredeti parmenidészi-nyugati identitás később távolabbra nyúlik, a tudományos *A ist A* identitásában. Az első a létet az identitás egy vonásaként gondolja el, a későbbi ezzel szemben az identitást pusztán a lét egy vonásaként.⁷⁰⁸ Másképpen: a lét és gondolkodás azonosságáról szóló nyugati gondolat nem vezethető vissza az identitás metafizikai gondolatára. Ez többet mond mint „a létező önmagában való identitása”, ez egy másik identitásra utal: a lét és gondolkodás, a lét és az ember intim kapcsolatára, összetartozására.⁷⁰⁹ A metafizika mégis abbahagyta azt, hogy utánagondoljon az eredeti identitásnak. Most annak a kérdésnek kell utánajárni, hogy mi az a többlet az elfelejtett identításban. Az „ugyanabba tartoznak” alávetett lesz az összetartozásnak. Heidegger itt előbb megpróbálja a „Zusammengehören”-t szétbontani, mert jelentése nem egyértelmű. Egyfelől mintegy összesség, együttes közös rendjének alárendelt és besorolt, nexus és konnexió, szükséges összekapcsolása egyiknek a másikkal.⁷¹⁰ Egy olyan megértést, mely a metafizikai identitásból származik, Heidegger „Zusammengehören”-ként írt le, azaz a hangsúly a *zusammen*-re kerül. Ezzel szemben megkülönbözteti a *zusammengehören*-t azáltal, hogy az együtt a *gehören*-ből kiindulva lesz elgondolva. Nehezünkre esik erről megbízhatóan mondani, mert ez előfeltételezné, hogy mi lenne a lét és mi a gondolkodás. Nem marad más hátra, mint ezt – ahogy Heidegger mondja – távolról szemlélni. Anélkül, hogy a lét vagy az ember lényegét figyelembe vegyük, elmondható, hogy az ember nyilvánvalóan valami létező.⁷¹¹ Mint ilyen a lét egészéhez tartozik, ahogy pl. a fa vagy a kő. De mégis több, mint azok. Mint gondolkodó lény(ek) nyitott a létre, aminek meg-felel. „Az ember a megfelelésnek ez a vonatkozása – és csak ez. A csak itt nem behatárolást jelent, hanem egy túlméretezést.⁷¹² Röviden „az ember lényegileg a léthez tartozik.” És a lét? Kezdeti értelmében gondolva jelenlétként, birtokként, lakóhelyként mutatkozik meg. Mégis a lét „az embert sem hozzátvetőleg sem kivételesen nem birtokolja. (...) Mert csak az ember, a lét számára nyitottan, engedi érvényesülni azt mint jelenléte.⁷¹³ Lét és ember egymást igénylik valahogy, összetartoznak, illetve tartoznak egymásnak. Heidegger így zárja: „Ebből a nem közelebbiről megfontolt egymásra tartozásból veszi át, fogadja el ember és lét mindazokat a lényeg-meghatározásokat, melyekben ők a filozófia által metafizikai módon lettek elgondolva.”⁷¹⁴

⁷⁰⁸ Uo. 15.

⁷⁰⁹ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 120.

⁷¹⁰ Heidegger: *Identität und Differenz*, 16.

⁷¹¹ Uo.

⁷¹² Uo. 18.

⁷¹³ Uo. 19.

⁷¹⁴ Uo.

Ezt az egymáshoz tartozást (*Zueinandergebören*) vagy egymás elsajátítását (*Zueinandereigen*) nevezi Heidegger „das Ereignis”-nak.⁷¹⁵ Így jellemzi először azt a fogalmat az *Identität und Differenz*-ben, mely fogalom kétségtelenül gondolkodói útjának csúcspontjaként szemlélhető: Heidegger maga úgy írja le az *Ereignis*t mint vezérszót a gondolkodás dolgában („Leitwort in Dienst des Denken”),⁷¹⁶ mely oly kevésbé lefordítható, mint a görög *λογος* vagy a kínai *Tao*. Az *Ereignis* az önmagába lendülő tartomány, mely által ember és lét egymást lényegükben elérik, melyben ők minden meghatározásukat elvesztik, melyeket nekik a metafizika kölcsönzött.⁷¹⁷

Ezzel láthatóvá válik már az a gondolati „senki-földje”, amihez a célul kitűzött vissza/hátralépésének kellett vezetnie. Az *Ereignis* az a legfontosabb mozzanat, mely a hátralépés végbemenésével mutatkozik meg: nem felfedezett esemény vagy előfordulás/történet, hanem a lét és ember egyszeri egymás elsajátítása.

A lét a gondolkodással egy olyan identitásba tartozik, melynek lényege „abból az összetartozni-engedésből (*Zusammengehörenlassen*) származik, amit mi *Ereignis*-nak nevezünk.”⁷¹⁸ Így tartozik össze lét és ember.

3.2.4.3. Az *Ereignis* fogalom eredete⁷¹⁹

Ezidáig megmutatkozott, hogy az, ami az időt és létet összetartja, egymáshoz tartozni engedi, ugyanaz, mint amaz, mely az embert és a létet egymáshoz tartozni hagyja. Ez az összetartozás nem utólagosan épül rá a két dologra (létre és időre) mintegy járulékosan. „Lét és idő csak a két dolog viszonya révén, összetartozásukból adódik sajátosan és eseményszerűen elő a maga sajátjába, mégpedig a küldetéses sorsban és a világló kiterjedésben rejlő sajátos és eseményszerű előadódás (*Ereignen*) révén.”⁷²⁰ Eszerint az *Ereignis*, a *sajátot adó-sajáttá tevő Eseménynek* bizonyul Annak, ami a létet és az időt adja.⁷²¹

Most végérvényesen felvetődik a kérdés: Mi tulajdonképpen az *Ereignis*?

Mégis mielőtt az *Ereignis* lényegleírását megpróbálnám kifejtetni, szeretnék röviden belemenni a heideggeri gondolkodói útban kibontakozó *Ereignis*

⁷¹⁵ Uo. 24.

⁷¹⁶ Uo. 25.

⁷¹⁷ Uo. 26.

⁷¹⁸ Uo. 27.

⁷¹⁹ Erről lásd. Seubold: *Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun.*

⁷²⁰ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 20; *Idő és lét*. 423.

⁷²¹ „Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im 'Es gibt Sein', 'Es gibt Zeit' als das Ereignis.” – Uo. 20; Uo 423.

fogalomba úgy, ahogy Emil Kettering összefoglalta.⁷²² Ahogyan erre már emlékeztettem, az *Ereignis* vezérszó: a „Zeitwort im Dienst des Denkens”. Ahogyan más alapszavak esetén, Heidegger valószínű itt is Hölderlinből inspirálódott, aki a *Mnemosyne*-ben írja: „Lang es die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre.” Már 1935-ös előadásában – *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez* – Heidegger a nyelvet úgy írja le, mint az az *Ereignis*, sajátot adó–sajáttá tevő esemény, mely rendelkezik az emberlét legmagasabb lehetősége felett.” De ahogyan Heidegger maga mondja, az *Ereignis* fogalom legvilágosabb kifejtésére csak az *Identität und Differenz* írásában kerül sor 1957-ben. A létet az *Ereignis*-ből kiindulva gondolja el. Így megy végbe sikeresen először a metafizikától való hátralépés, ahogy Kettering találóan megállapítja: a lét az *Ereignis*-ből egondolt, tehát/azaz a létezőre való visszatekintés nélkül, és ezáltal a metafizikára való visszatekintés nélkül.

3.2.4.4. A léttörténet vége

Ezek szerint a „Was ist das Ereignis?” Mi az a sajátot adó–sajáttá tevő Esemény? kérdés rossz, helytelen. Mihelyt feltesszük, a kérdező feltétlenül egy tévútra vezető nyomon találja magát, mert az Esemény létéről követel felvilágosítást. Azonban az *Ereignis* adja először a létet, ezért ez sem nem elképzelhető, sem nem kimondható. Túllépi az emberi gondolkodás hatalom tartományát. Az *Ereignis* nem „bír” léttel, amelyre rákérdézhetnénk. Az *Ereignis* nem egy új léttörténeti formája a létnek, mint az *idea*, *energeia*, *actualitas*, *perceptio*, *monás*, *akarát*, *kellem*, *szeretet*, *hatalom*, stb.

Mit mondhatunk el akkor még? Az Esemény nem logikai értelemben vett átfogó felső fogalom, aminek a létet és időt alá lehetne rendelni. „A lét úgy mutatkozik meg, mint a jelenlét küldetési sorsának az idő kiterjedése által biztosított adománya. A jelenlét adománya a sajátos és eseményszerű előadódás saját tulajdona.”⁷²³ A létet az idő által az *Ereignis*-ből kiindulva lehet elgondolni.

Többé nem a lét – hanem az *Ereignis* képezi a meggondolandót. Ezzel végéhez ér a *Metafizika* mint léttörténet, mert az *Ereignis* nem a létnek egy új formája.

Heidegger gondolkodói útjának ez igazi 0-pontja, ahonnan nincs visszavonulás. A metafizikától való hátralépés éppen az elgondolhatótól való eltávolodásnak bizonyul. Pöggeler állapítja meg: „Minél jobban elmélyül Heidegger saját gondolkodásában, annál inkább hátrahagyja a metafizikai fogalmiságot. Elesni hagyja a lét fogalmát is, mert ez egy különös metafizikai fogalom.

⁷²² Kettering: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. 318.

⁷²³ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 21; *Idő és lét*. 425.

Ezért tudja elhagyni ezt a fogalmat, mert amit a metafizika ezalatt a címszó alatt gondolt, visszagondolt lesz az *Ereignis*-ban a lét értelmének megfontolása által.”⁷²⁴

Innen arra következtethetünk, hogy Heidegger lemond a gondolkodásról is a közvetíthetetlen gondolkodás-tapasztalat javára. Most már érthető, hogy miért nevezte Heidegger az *Ereignis*-t vezérszónak/irányszónak. Az *Ereignis*-szal legyőzi a metafizikai gondolkodását és az időmegértéshez ezáltal egy kulcsfogalmat nyert.⁷²⁵

Az *Ereignis* szó tehát Heidegger gondolkodásában ugyanezen a síkon helyezkedik el, mint a *Heimat* vagy *Gelassenheit*: a tulajdonképpeniség fogalmai, a metafizika végéé, melyet nem lehet megbeszélni, csak tapasztalni.

3.2.4.5. Nincs Über-Sein

Fehér M. István Heidegger-monográfiájában kitér az ember-lét és *Ereignis* viszonyára, és röviden így foglalja össze Heidegger konklúzióját: az *Ereignis*t sohasem tudjuk megjeleníteni, magunk elé állítani: az *Ereignis*ről nem állítható, hogy van, sem hogy adódik, legföljebb: a történés történik. („Das Ereignis ereignet”)⁷²⁶

Az *Ereignis* nem világon belüli esemény (*kein Geschehnis, Vorkommen*), de mégis egy történés, melyet az *Ereignen*-ből és az *Eignen*-ből kell megérteni. *Ereignen* mint „er-agen, d.h. erblicken, im *Blicken* zu sich rufen, aneingenen”⁷²⁷ és az *Eignen* mint „dem lichtend verwahrenden Reichen und Schicken”.⁷²⁸ Az *Ereignis* tehát történés, melyet senki nem indított el. Ő maga már saját megtörténése, előadódása; nincs szubjektuma, mely a tevékenységet kivitelezi, elvégzi. Vajon az *Ereignis* a Heidegger által bíralt *causa sui* egy módjának bizonyul? Semmi esetre sem, mert ez *Ereignis* nem alapozza meg magát. A világnak a neve, amelyben minden alap elsüllyed,⁷²⁹ mely eleve megvonja magát minden olyan kérdéstől, mely az alapjára kérdez rá. Ezzel Heidegger kései gondolkodása eléri a csúcát: *Zueignen, Anaigen, Eignen, Zuspielen, Nähern, Geben, Reichnen, Schicken, Versammeln, Verweilen, Anwesenlassen, Zusammengehörenlassen*, „die Sprache sprechen lassen”, *Lichten, Entbergen, Verbergen*, ugyanúgy, mint *Enteignen*, ezek mind az *Ereignis* megtörténi módjai.

⁷²⁴ Pöggeler: *Sein als Ereignis*. 1959. 127. (apud Kettering: i.m. 319.)

⁷²⁵ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 44.

⁷²⁶ Fehér M. I: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó útja*. 323–325.

⁷²⁷ Heidegger: *Identität und Differenz*. 24.

⁷²⁸ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 21.

⁷²⁹ Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 254.

Még egyszer fontos azonban hangsúlyozni, hogy az *Ereignis* nem átfogó felsőbb fogalma az időnek, a létnek, és minden lehetséges létmódnak, nem így kell értenünk: „a logikai rendszabályok itt semmit sem mondanak. (...) A lét eltűnik a sajátot adó–sajáttá tevő eseményben.”⁷³⁰ Ez a lehatárolás valójában logikátlanak tűnik, mégis nem kell elfelejtteni, hogy Heidegger a „lét” szót egyszer s mindenkorra visszaadja a metafizikának. Nem akar felsőbb fogalmat kidolgozni neki. A létet mégis mindamellet az *Ereignis*-ből kell elgondolni, azonban nem az *Ereignis*-ből mint *Über-Sein*-ből (létefelettiből, magasabb létezőből vagy éppen *causa sui*-ből). „Így elveszik az a látszat, hogy az *Ereignis* a létnek transzcendentális meghatározása lenne metafizikai értelemben. A hátrafelé tett lépés nem csupán a metafizikától való ellépés, hanem a léttől is”. Ezért „tűnik el” a lét az *Ereignis*-ban.⁷³¹

3.2.4.6. *A kisajátítás* (Enteignis)

Mint mondhatunk tehát az *Ereignis*-ről? Ha nem egy új létmód vagy nem a különböző létmódok nem-fogalma, akkor a hallgatás tartományába esik. Mert csupán az mondható, ami a lét tartományába tartozik. Az *Idő és lét*-ben – és ez érvényes Heidegger minden olyan írására, mely az *Ereignis*-szal foglalkozik –, az *Ereignis*-nak pusztán egy tulajdonságára utal Heidegger: a megvonásjellegre, visszahúzóására (*Entzugscharakter*). Az adományozáshoz mint küldéshez hozzátartozik, hogy magában tartja magát (*Ansichhalten*). Az adományozáshoz mint nyújtáshoz, kiterjedéshez hozzátartozik a jelen megtagadása (mint egykor volt) és a jelen visszatartása (*Vorenhalt*) mint eljövő. „Az imént említett magában tartás, megtagadás és visszatartás olyasmire mutat rá, hogy a sajátot adó–sajáttá tevő Esemény úgy adja, hogy közben megvonja magát, röviden szólva: visszahúzódik”. Ha azonban az adományozásnak a visszahúzóadás által meghatározott módjai, a küldés és a kiterjedés is a sajátos és eseményszerű eloldódáson (*Ereignen*) alapul, akkor a visszahúzóadás minden bizonnyal a sajátot adó, sajátáttá tevő esemény (*Ereignis*) sajátosságaihoz tartozik.⁷³²

Mit jelent ez? Egy, a lét elrejtéséhez hasonló fenoménnel van dolgunk? Vagy valami hasonló, mint a Daseinhoz tartozó létefejtés (olyan értelemben, hogy a felejtésbe visszahúzó)? Valójában úgy tűnik, hogy az elrejtés és elfejtés egyszerűen az *Ereignis*-ban megszólító visszahúzóadás megjelenésformái.

⁷³⁰ Heidegger: *Idő és lét*. 425.

⁷³¹ A metafizika meghaladásáról és ennek nyelvi megformálási nehézségéről lásd Fehér M. I.: i.m. 328–329.

⁷³² Heidegger: *Idő és lét*. 425.

Itt figyelni kell arra, hogy Heidegger a metafizikát a létalakzatok (*Seinsprägung*) történeteként fogja fel, ahogyan már említettük, azaz az *Ereignis*-ből szemlélve mint létfelejtést. És ez azt jelenti: elrejtés és megvonás-története annak, ami a létet adja. A gondolkodásnak az *Ereignis*-ba való betérése egyenértékű a visszahúzódás történetével. A létfelejtés megszűntetve megőrződik az *Ereignis*-ban.

A létfelejtés ezentúl nem csupán a létnek az elfelejtése, hanem annak elfelejtése is, ami a létet adja: az *Ereignis*-é. A létfelejtés elfelejtette az *Ereignis*-t és annak visszahúzódó jellegét. Elfelejtette tehát azt, hogy a felejtését mi tette lehetővé.

Ami a visszahúzódást illeti, elmondható a következő: az *Ereignis* visszahúzódása oly módon megy végbe, ahogy a lété. Megvonja magát a korlátlan felfedéstől. Az Esemény saját magát sajátítja ki. A sajátot adó-sajáttá tevő Eseményhez mint olyanhoz ez a *kisajátítás* (*Enteignis*) is hozzátartozik. E kisajátítás révén az esemény nem adja fel magát, hanem éppen hogy megőrzi azt, ami a saját tulajdona (*Eigentum*).⁷³³ Heidegger a következőképpen zárja a ehhez kapcsolódó gondolatait: „Ez azt jelenti, hogy a visszavonás, mely a létfelejtés alakjában a metafizikát jellemzi, most ő maga az elrejtés dimenziójaként mutatkozik meg. Csakhogy most ez az elrejtés nem rejti el magát. A lét visszavonásától való különbség a gondolkodás más megközelítésében rejlik.”

Az *Ereignis* esetében nem egy létalakról van szó, és ezért a megvonás nem más, mint ő maga, anélkül, hogy valaminek a visszavonása lenne szükségszerűen. Erre az egyetlen sajátosságra való gondolati odafigyelést nevezi Heidegger „az *Ereignis*-ba való gondolati betérésnek (Einkehr des Denkens in das Ereignis)”.⁷³⁴ Ezzel a metafizika mint léttörténet a végéhez ért, mert a tulajdonképpeni meggondolandó sajátsága nyilvánvalóvá vált. Az *Ereignis* önmagában *Enteignis* (kisajátítás). Ebben a szóban a görög *létbé* az elrejtés értelmében eseményszerűen benne van.⁷³⁵ Nem hiába lehet az „*Ereignis*” szó Heidegger teljes létgondolásának kulcsfogalma⁷³⁶. Az *Ereignis*, mely tulajdonképpen egy kisajátítás, minden lehetséges gondolkodói utat le kell, hogy zárjon elérhetetlensége miatt. Mostantól csak az mondható el az *Ereignis*ről, hogy megvonja magát bármely primitív értelmezéstől, és hogy ez a visszavonás a legsajátosabb rajta.

⁷³³ Uo. 426.

⁷³⁴ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 44.

⁷³⁵ Uo.

⁷³⁶ Vö. Kettering: i.m. 322.

3.2.4.7. Az idő mint adomány

Mi tehát, és hogyan van az *Ereignis*? Heidegger ezt a hallgatás tartományába utalja. „Habár a létén magán és az időn magán keresztül való áttekintésben, a lét küldetéses sorsába és a téridő kiterjedésébe való betekintésben megpillanthatóvá vált, hogy mit is mond a 'sajátot adó–sajáttá tevő Esemény', de eljutunk-e ezen az úton egy puszta gondolatalakzaton kívül valami máshoz is? Ennek a gyanúnak a háttéréből az a vélekedés szól, hogy a sajátot adó–sajáttá tevő Eseménynek is valamiféle létezőnek kell 'lennie'. Holott: a sajátot adó–sajáttá tevő Esemény sem nem *van*, sem nem *adódik*.”⁷³⁷

Az *Ereignis*-on vajon a létrehozás titkát érti-e Heidegger? Vajon azt a titkot, hogy valami van és nem inkább a semmi? Efölött csupán spekulálhatunk.

Akkor még mit mondhatunk? Csak azt: a sajátot adó–sajáttá tevő Esemény sajátosan és eseményszerűen adódik elő, (*das Ereignis ereignet*). Ezáltal ugyanabból kiindulva – ugyanarról – ugyanazt mondjuk.⁷³⁸ És ez az *ugyanazt* még csak nem is valamiféle újdonság, hanem a napnyugati gondolkodás régiségeinek legrégebbike: azaz Ósvalami (*Uralte*), ami az Λ -λήθεια nevében rejtőzik.⁷³⁹ Az egész filozófiát tehát ismét előlről kezdhethetjük. Bár a visszahúzó-dás története a végéhez ért, mivel a megvonás maga mutatkozik most meg, mégis a magát visszavonó, az Ósvalami, a lét igazsága, az idő igazsága elrejtve, illetve megvonva marad.

És az idő? Az *Ereignis*-be tartozik a léttel együtt (ahol a lét küldése az idő nyújtásán nyugszik), a világlással/tisztással és az elrejtetlenséggel együtt. Az idő adománya az *Ereignis*-nak, egy *nyom*. Az idő időiesítése az *Ereignis* történést ábrázolja. Többet nem mondhatunk.

⁷³⁷ Heidegger: *Idő és lét*. 426–427.

⁷³⁸ Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 24; Uo. 426–427.

⁷³⁹ Uo. 427.

BEFEJEZÉS

Kutatásaim végeredményeként elmondhatom, hogy a kairotikus vonatkozások és a pillanat Heidegger korai és kései gondolkodásában egyaránt központi fontosságúak. Arra a végső *következtetésre* jutottam, hogy Heidegger a pillanatban (*kairosz*, majd *Augenblick*) és az *Ereignis*-ban a lét és idő összetartozását (*Zugehörigkeit*) gondolja el, a lét-időt, de e kettő egymáshoztartozása különféleképpen világítódik meg a léthez elvezető, illetve a létből kiinduló gondolati út horizontjában. A mindenkoriség – a fundamentálonológiaiában – az általában vett lét ideje, mely az időbeliség-eksztázisok egységének időiesülésében pillanatszerűen időiesül. A kései Heideggernél pedig a lét egyszerűsége mindenkoriségként működik az *Augenblicksstätte*-ben.

Heidegger gondolkodása minden mozzanatában és minden korszakában az idő lényegének az elgondolásakor a *pillanatra* épít. A pillanat kétségkívül a heideggeri időkonceptió magjának bizonyul és ezzel a létkérdés útjelzőjének. A pillanatban – bár különböző alakzataiban megjelenítve – a faktikus élet, a *Dasein*, az *Ereignis* közös, összetartó struktúramozzanatára ismerünk. A pillanatban tárul fel az, ami Heidegger korai és kései gondolkodását a leginkább egységben tartja: az idő *kairológikus* jellege.

BIBLIOGRÁFIA

Martin Heidegger felhasznált művei

- *A fenomenológia alapproblémái.* Ford. Demkó Sándor. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001.
- *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány.* Ford. Aradi László, Olay Csaba. Osiris, Budapest, 2004.
- *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* Ford. Fehér M. István. Kossuth, Debrecen, 1992.
- *Denkerfabrungen.* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983.
- Fenomenológia és teológia. Ford. Tózsér Endre. *Vigilia* 1994/3-6.
- Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Existentia*. Supplementa vol. II. Vol. VI-VII / 1996-97 / fasc. 1-4. Societas Philosophia Classica, Szeged–Budapest.
- **Gesamtausgabe = GA 1.** Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. In: *Frühe Schriften.* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1978.
- **GA 3.** *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1991.
- **GA 5.** *Der Spruch des Anaximander.* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, é.n.
- **GA 9.** Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919-21). In: *Wegmarken.* Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1976.
- **GA 9.** Phänomenologie und Theologie. In: *Wegmarken.* 45–78.
- **GA 12.** *Unterwegs zur Sprache.* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- **GA 15.** *Vier Seminare. Seminar in Le Thor 1966, 1968, 1969. Seminar in Zäbringen 1973.* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- **GA 19.** *Platon: Sophistes* (WS 1924/25). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- **GA 20.** *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1979, 1994.
- **GA 21.** *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* (WS 1925/26). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1976.
- **GA 23.** *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/27). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- **GA 24.** *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* (SS 1927). Hrsg. Fr.-W von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, 1989.
- **GA 25.** *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1977, 1987.
- **GA 26.** *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928). Hrsg. K. Held. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1978, 1990.

- **GA 29/30.** *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-30). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983.
- **GA 31.** *Vom Wesen der Arbeit* (WS 1931/32). Hrsg. H. Tietjen. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1982.
- **GA 32.** *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1980.
- **GA 33.** *Aristoteles, Metaphysik 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hrsg. H. Hüni. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- **GA 34.** *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931/32). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- **GA 35.** *Der Anfang der abendländischen Philosophie. (Anaximander und Parmenides)* (SS 1932). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, é.n.
- **GA 49.** *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1941). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1991.
- **GA 51.** *Grundbegriffe* (SS 1941). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- **GA 56/57.** *Zur Bestimmung der Philosophie* (SS 1919). Hrsg. B. Heimbüchel. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- **GA 58.** *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- **GA 59.** *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- **GA 60.** Augustinus und Neuplatonismus (SS 1921). Hrsg. Claudius Strube. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1995.
- **GA 60.** Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Hrsg. Claudius Strube. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*.
- **GA 60.** Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) Hrsg. Matthias Jung és Thomas Regehly. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*.
- **GA 61.** *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22). Hrsg. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 1994.
- **GA 63.** *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923). Hrsg. K. Böcker-Oltmanns. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- **GA 64.** *Der Begriff der Zeit* (1924). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983.
- **GA 65.** *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main. 1989; 1995.
- **GA 67.** *Metaphysik und Nihilismus*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
- *Holzwege*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main; 1950, 1977.
- *Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen, 1957.
- Idő és lét. Ford. Korcsog Balázs. *Nagyvilág*. 2002/3. 408–427.

- *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1973, 1989.
- „...költőien lakozók az ember...”. *Válogatott írások*. Ford. Bacsó Béla et al. T-Twins, Pompeji, Budapest, Szeged, 1994.
- *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat, Budapest, 1989.
- *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Ford. Szabó Csaba. Latin Betűk, Debrecen, 1998.
- *Ontologie. Hermeneutica facticității*. Trad. Christian Ferencz-Flatz. Humanitas, București, 2008.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. (1922). Hrsg. Hans-Ulrich Lessing. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Göttingen, 1989/6. 235–274.
- *Prolegomene la istoria conceptului de timp*. Trad. Cătălin Cioabă. Ed. Humanitas, București, 2005.
- *Sein und Zeit* (1927). Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968, 1979.
- *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen, 1959.
- *Vom Wesen des Grundes*. Niemayer, Halle, 1929.
- Was heißt Denken? In: *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen, 1954.
- Zeit und Sein. In: *Zur Sache des Denkens* (1969). Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, 1988.
- *Zollikoner Seminare* (1959-1972). Hrsg. Medard Boss. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1987.

Szakirodalom

- Achilles, Helmut: *Der augustinische gang zum Grund vom Person, Zeitlichkeit un Wahrheit*. Ludwig-Maximilians Universität zu München, München, 1965.
- Adorno, Theodor W.: *Jargon der Endlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964.
- Ágoston, Szent: *Vallomásai*. Ford. Vass József. II. kiadás. Szent István Társulat, Budapest, 1999.
- Alweiss, Lilian: Heidegger and 'the concept of time'. *History of the Human Sciences*, 2002/3. 117–132.
- András Sándor: *Heidegger és a szent*. Osiris, Budapest, 1994.
- Aristoteles: *Physik. Vorlesung über die Natur I–IV*. Hrsg. Hans Günther. Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- Arrien, Sophie-Jan: Vie et Histoire (Heidegger, 1919-1923). *Philosophie*, 1^{er} mars 2001. 51–69.
- Barash, Jeffrey Andrew: *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*. Ford. Spranzel Karin. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999.
- Barbaric, Damir: „Verlorene Gegenwart”. Zur Rolle des Augenblicks in 'Sein und Zeit'. In: Komel, D. (hrsg.): *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*. Nova Revija, Ljubljana, 1999. 191–201.
- Beaufret, Jean: *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*. Édition de Minuit, Paris, 1973.
- Beaufret, Jean: *Dialogue avec Heidegger. Le chemin de Heidegger*. Édition de Minuit, Paris, 1985.
- Biblia. Magyarázó jegyzetekkel. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997.
- Biemel, Walter: *Martin Heidegger*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1999.
- Boman, Thorleif: *A héber és a görög gondolkodás egybevetése*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- Brejdak, Jaromir: *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Bern, Frankfurt am Main, 1996.
- Britto, Emilio: *Heidegger et l'hymne du sacrée*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Press Universitaires de Louvain, 1999.
- Brogan, Walter: The place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenologie. In: Kisiel, Theodor and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start*.
- Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Osiris, Budapest, 1998.
- Bultmann, Rudolf: *Die Theologie des Neuen Testaments*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1984.
- Bultmann, Rudolf: *Theologische Enzyklopedie*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1984.
- Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*. Kaiser Verlag, München, 1985.
- Capelle, Philippe: *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Coll. Philosophie et Théologie. Cerf, Paris, 1998.

- Capelle, Philippe: *Phénoménologies, Religion et Théologie chez Martin Heidegger. Studia Phaenomenologica.* 2001/3-4. 181–196.
- Caputo, John D.: *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics.* Fordham University Press, New York, 1982.
- Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project.* Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1987.
- Caputo, John D.: *Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart.* In: Kisiel, Theodor and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start.* 327–344.
- Cercel, Gabriel: *Die Faktizität der Hermeneutik. Studia Phaenomenologica.* 2001/3-4. 95–120.
- Cioabă, Cătălin: *Timp și temporalitate.* Humanitas, București, 2000.
- Cioabă, Cătălin: *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger.* Humanitas, București, 2005.
- Ciocan, Cristian: *Martin Heidegger. Reperle traiectoriei teologice. Studia Phaenomenologica.* 2001/1-2. 273–315.
- Ciomoș, Virgil: *Timp și eternitate.* Paideia, București, 1998.
- Ciomoș, Virgil: *Phénoménologie et Théologie. Studia Phaenomenologica.* 2001/3-4. 225–246.
- Coriando, Paola-Ludovica: *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“.* München, 1998.
- Cullmann, Oscar: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung.* Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1948.
- Cullmann, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000.
- Czakó István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Soren Kierkegaard hitfelfogásáról.* L'Harmattan, Budapest, 2001.
- Csejtei Dezső: *A balál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológiája.* Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. Veszprém, 2001.
- Dastur, Françoise: *La Constitution Extatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger. Heidegger-Studies.* Vol. 2. 1986. 97–109.
- Dastur, Françoise: *Heidegger et la question du temps.* PUF, Paris, 1990.
- Delling, Gerhard: *Zeit und Endzeit. Zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments.* Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn, 1970.
- Delling, Gerhard: *αἰῶνος.* In: Kittel, Gerhard (hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments.* W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938. 456–465.
- Derrida, Jacques: *Onsia and Gramme. Note on a Note from Being and Time.* In: *Margins of Philosophy.* University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Derrida, Jacques: *Aporias.* Stanford University Press, Stanford, 1993.
- Dieter, Sinn: *Heideggers Spätphilosophie. Philosophische Rundschau* 1967/2-3. 81–182.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.* In: *Gesammelte Schriften.* Band 7. Leipzig–Berlin, 1927; Stuttgart–Göttingen, 1979.

- Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*. Band. 7. Stuttgart–Göttingen, 1979.
- Duque, Félix: Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger. *Heidegger Studien*, 1999/15. Duncker & Humblot, Berlin, 97–116.
- Egyed Péter: *A jelen-létről*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1997.
- Fábiny Tibor: *A kereszény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.
- Falkenhayn, Katharina von: *Augenblicke und Kairos. Zeitlichkeit in Frühwerk Martin Heideggers*. Duncker und Humblot, Berlin, 2003.
- Fehér M. István: Heidegger Hegel-értelmezéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/4. 677–683.
- Fehér M. István: Dilthey és Husserl a „Philosophische Bibliothek” újabb kötetiben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1987/3. 640–656.
- Fehér M. István: Gadamer és a hermeneutika. *Valóság*, 1987/10. 71–89.
- Fehér M. István: Sprachanalyse und Daseinsanalyse. Zum phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz. In: Benedikt, M. – Burger, R. (Hrsg.): *Bewußtsein, Sprache und die Kunst. Metamorphosen der Wahrheit*. Edition S, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, Wien, 1988. 178–186.
- Fehér M. István: Heidegger tudományfelfogása (R. A. Bast: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1988/3-4. 472–481.
- Fehér M. István: Fundamental Ontology and Political Interlude: Heidegger As Rector of the University of Freiburg. In: Dascal, M. – Gruengard, O. (ed.): *Knowledge and Politics. Case Studies on the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*. Westview Press, Boulder–San Francisco–London, 1989. 316–351.
- Fehér M. István: Die Unabgeschlossenheit von „Sein und Zeit” – erläutert am Ansatz der existenzialen Analytik in „Sein und Zeit” und in den „Prolegomena”, sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1989/16. 15–31.
- Fehér M. István: Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung. *Doxa*, 1989/17. 157–188; In: *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*, 1991/1. 25–38.
- Fehér M. István: Heidegger és a filozófiatörténet. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1989/4. 434–445.
- Fehér M. István: Előszó: Heidegger útja a *Lét és idő*. In: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 5–84.
- Fehér M. István: Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers „Sein und Zeit”. Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg. *Man and World*, 1990/23. 35–62.
- Fehér M. István: Heidegger és Lukács. Száz év mérlege. *Valóság*, 1990/3. 99–110; In: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. 73–111.
- Fehér M. István: Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung. *Mesotes. Supplementband Martin Heidegger*, Wien, 1991. 105–119.

- Fehér M. István: Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement. In: D. Papenfuss – O. Pöggeler (hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band 1: *Philosophie und Politik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991. 380–408.
- Fehér M. István: Heidegger und Kant – Heidegger und die Demokratie. In: Riedel, M. – Herrmann, F.-W. von (Hrsg.): *Von Heidegger her. Veröffentlichungen der Martin-Heidegger-Gesellschaft*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- Fehér M. István: Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories. In: Chaffin, D.: (ed.): *Emil Lask and the Movement Toward Concrete*. Ill. Northwestern University Press, Evanston, 1992.
- Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992.
- Fehér M. István: Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1995/69. 189–228.
- Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok*. L'Harmattan, Budapest, 2001.
- Fehér M. István: *Vorausspringende Fürsorge – Daseinsanalytik und Daseinsanalyse. Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutische Phänomenologie und der Psychotherapie*. Konferencialóadás. „Ein Gespräch zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie – Heideggers Dialoge mit Medard Boss“, a Martin Luther Universität Halle – Wittenberg Filozófiai Intézete rendezésében, Halle/Saale, 2002. október 18-20.
- Fehér M. István: A lelkiismeret fenoménje Heidegger *Lét és idő*ében. In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platonhoz 5. A lelkiismeret*. Pro Philosophia Alapítvány, Librarius, Szeged, 2006. 229–246.
- Fehér M. István: Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu „Sein und Zeit“.: Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum. In: Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Kenneth Maly (ed.): *Heidegger Studies/Heidegger Studien/Études Heideggeriennes*. Vol. 24, 2008: Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination – Revisiting the Question of Nihilism. Duncker & Humblot, Berlin, 2008. 103–144.
- Fehér M. István: Experiencing Factual Life in Its Originality: Heidegger's Phenomenology of Religion and His Hermeneutic Turn Against the Background of His Confrontation of Life-Philosophy and Early Christianity on the Way to „Being and Time“ *Philobiblon*. XIII. 2008. 9–45.
- Fehér M. István: Religion, Theology, and Philosophy on the Way to „Being and Time“: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. In: *Research in Phenomenology* 39. 2009/1. 99–131.
- Fehér M. István: Létmegértés és filozófia – hit és teológia. In: Bakos Gergely (szerk.): *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról*. L'Harmattan, Budapest, 2011. 93–140.
- Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévtak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Atlantisz, Budapest, 1991.

- Ferge Gábor: Utószó. Észrevételek Heidegger *Aristotelés-bevezetésének* görög gondolataihoz. In: Heidegger, Martin: Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Existentia*. Supplementa vol. II. Vol. VI-VII / 1996-97 / fasc. 1-4. Societas Philosophia Classica, Szeged–Budapest.
- Fetz, Reto L.: Zweideutige Uneigentlichkeit. Martin Heideggers als Identitätstheoretiker. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1992/17. 1–26.
- Fígal, Günther: *Phenomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main, 1988.
- Fila Béla: Heidegger és a teológia. In: Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről*. 289–300.
- Fink, Eugen: *Näbe und Distanz*. Alber, Freiburg–München, 1976.
- Fleischer, Margot: *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“*. *Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg: *Heideggers Wege*. Mohr, Tübingen, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. Gondolat, Budapest, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg: Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger. In: *Gesammelte Werke* = GW 3. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg: Heideggers „theologische” Jugendschrift. (Einleitung). In: Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. Hans-Ulrich Lessing. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Göttingen, 1989/6. 228–234.
- Greisch, Jean: *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. PUF, Paris, 1994.
- Grondin, Jean: Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában. In: Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről*.
- Grondin, Jean: L'herméneutique dans *Sein und Zeit*. In: *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Courtine Jean-François (ed.). Vrin, Paris, 1996.
- Grossheim, Michael: *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*. Bouvier Verlag, Bonn–Berlin, 1991.
- Haar, Michael: Le Moment (χαῖρος), l'Instant (Augenblick) et le Temps-du-monde (Weltzeit). Heidegger 1920-1927. In: Courtine, Jean-Françoise – Marquet, Jean-Françoise (éd.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, 1996. 67–90.
- Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen für Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester an der Universität Berlin*. 1899-1900.
- Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Die Entstehung des christlichen Dogmas*. Darmstadt, 1909-10.
- Heinz, Marion: *Zeitlichkeit und Temporalität: Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Elementa, Würzburg, 1982.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins. Grundsätzliches zu Heideggers Zeit-Analysen. In: *Philosophische Perspektiven*. Band. 4. Frankfurt am Main, 1972. 198–210.

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*. Band 1. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von – Biemel, Walter (hrsg.): *Kunst und Technik : Geda chtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Der Zeitbegriff Heideggers. *Mesotes. Zeitschrift für philosophie*. *Ost-West Dialog*, 1991/1. Suppl. 22–34.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Gottsuche und Selbstausslegung. *Studia Phaenomenologica*, 2001/3-4. 201–220.
- Hribar, Valentin: Die Frage nach dem Sein als Präsenz. In: Komel, D (hrsg.): *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*. Nova Revija, Ljubljana, 1999. 73–81.
- Humbert, D.: Kierkegaard's use of Platon in His Analysis of the Moment in Time. *Dionysus*, 1983/7. 149–183.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Stephan Strasser. Hua I. Martinus Nijhoff, Hague, 1973; *Kartezziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1-2. Hrsg. Karl Schuhmann. Hua III/1,2. Martinus Nijhoff, Hague, 1976.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I-II Teil.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. Ursula Panzer. Hua XIX/1,2. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Boston-Lancaster-London, 1984.
- Husserl, Edmund: *Kartezziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000.
- Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 2002.
- Imdahl, Georg: *Das leben verstehen: Heidegger formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.
- Inwood, Michael: *Heidegger*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1999.
- Jaspers, Karl: *Notizen zu Heidegger*. Piper, München, 1978.
- Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- Jonas, Hans: Gnosis. Existentialismus und Nihilismus. In: Uő: *Nichts und Ewigkeit*. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1963.
- Jung, Matthias: *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theo logie bei Martin Heidegger*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, 1995.
- Kerekes Erzsébet: *Távolság és időbeliség Heidegger „Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/21)” című előadásában*. In: Veress Károly (szerk.): *A távolság antinómiái*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2009. 31–69.
- Kettering, Emil: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Günther Neske, Pfullingen, 1987.
- Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*. Göncöl, Budapest, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*. Göncöl, Budapest, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Göncöl, Budapest, 1997.
- Király V. István: *Határ, hallgatás, titok: a zártság útjai a filozófiában és a létben*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996.
- Király V. István: *A halál és meghalás tapasztalata: metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés*. Közdotk, Budapest, 2003.
- Király V. István: *Halandóan lakozik szabadságában az ember*. Kalligram, Pozsony, 2007.
- Kisiel, Theodore: *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*. In: Bernet, Rudolf (hrsg.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Alber, Freiburg–München, 1983. 192–211.
- Kisiel Theodore: *Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität in Frühwerk Heideggers*. *Dilthey-Jahrbuch* 4. 1986/87. 91–120.
- Kisiel, Theodore: *Was der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christliche Theologe'?* In: Gethmann-Siefert, A. (hrsg.): *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1988.
- Kisiel, Theodore: *Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian. A Conceptual Picture Show*. In: Kisiel, Theodore and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start*. 159–192.
- Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1993.
- Kisiel, Theodore and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start*. State University of New York Press, Albany, 1994.
- Kiss Kajos András: *Slavoj Žižek – Egy filozófus a perverzió és szubverzió között*. In: Slavoj Žižek: *A törekény abszolútum*.
- Korcsog Balázs: *Bevezetés Heidegger Idő és lét előadásához*. *Nagyvilág*, 2002/3. 406–407.
- Kovács György: *The Idea of Hermeneutics in Heidegger*. *Existentia*, Vol X. 2000/1-4. Szeged – Budapest. 41–49.
- Krell, David Farrell: *The 'Factual Life' of Dasein: from the Early Freiburg Courses to Being and Time*. In: Kisiel, Theodore and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start*. 361–379.
- Krémer Sándor: *Miért lett Heidegger Heidegerré?* Librarius, Szeged, 2001.
- Larivée, Annie et Leduc, Alexandra: *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources greco-chrétiennes du souci chez Heidegger*. *Philosophie*. 1^{er} mars 2001. 30–50.
- Lehmann, Karl: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*. *Philosophisches Jahrbuch*, 1963-64/71. 335–357.
- Lévinas, Emmanuel: *Time and the Other*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1994.

- Maggini, Golfo: Historical and practical Kairos in the early Heidegger. *Journal of British Society of Phenomenology*, 2001/32.
- Manchester, Peter: Time in Christianity. In: Balslev, Anindita et al. (szerk.): *Religion and Time*. E. J. Brill, Leiden, 1993. 109–137.
- Manzke, Karl Hinrich: *Enigkeits und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.
- Marjanovic, Teodor: *Was ist die Zeit? Der Zeitbegriff in Martin Heideggers Sein und Zeit und Zeit und Sein*. Univ. Wien, 1996.
- Marten, Rainer: Die eigentliche Zeit. *Kodicas/Code. Ars Semiotica* 19. 1996/1-2. 49–62.
- McGrath, S. J.: *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. Catholic Univ. of America Press, 2006.
- McNeil, William: *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. State Univ. of New York, Albany, 1999.
- Nyíró Miklós: Vissza a gyakorlati világtapasztalathoz. A tapasztalatról Husserl, Heidegger és Gadamer nyomán. In: Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*.
- Nyíri Tamás: A lét sorsa Aquinói Tamástól Heideggerig. *Magyar Filozófia Szemle* 1984/3-4. 313–328.
- *Ógörög-magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.
- O'Meara, Th. F.: Heidegger and His Origins: Theological Perspectives. *Theological Studies*, 1987/47. 205–226.
- Overbeck, Franz: *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. (1918). Darmstadt, 1963.
- Pesch, Rudolf: *Die Entdeckung des Ältesten Paulus Briefes*. Herder, Freiburg, 1984.
- Peters, Francis E.: *Termeii filosofiei grecesti*. Humanitas, Bucuresti, 1993.
- Platón: Állam. In: *Összes Művei*. II. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Platón: Parmenidész. In: *Összes Művei*. II.
- Platón: Timaios. In: *Összes Művei*. III.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen, 1963, 1983.
- Pöggeler, Otto: Zeit und Sein bei Heidegger. In: Bernet, R. (Hrsg.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg-München, 1983. 152–191.
- Pöggeler, Otto: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Alber, Freiburg-München, 1983.
- Pöggeler, Otto: Heidegger és Bultmann: filozófia és teológia. *Vigilia*, 1996/12. 920–927.
- Pöggeler, Otto: Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie. In: Happel, Markus (szerk.): *Heidegger – neu gelesen*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997. 41–55.
- Pöggeler, Otto: *Drumul gândirii lui Martin Heidegger*. Trad. Cioabă, Cătălin. Humanitas, Bucuresti, 1998.
- Pöggeler, Otto: Destruktion und Augenblick. In: Uő. *Heidegger in seiner Zeit*. 61–81.
- Pöggeler, Otto: *Heidegger in seiner Zeit*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1999.
- Pöggeler, Otto: *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*. Paderborn u.a. 2007.

- Pöggeler, Otto: *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*. Paderborn/München, 2009.
- Rentsch, Thomas (hrsg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie Verlag, Berlin, 2001.
- Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens*. Mohr, Tübingen, 1920.
- Rickert, Heinrich: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. C. Winter, Heidelberg, 1924.
- Ruff, Gerhard: *Am Ursprung der Zeit. Studie zur Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen*. Duncker Humblot, Berlin, 1997.
- Ruin, Hans: *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger works*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1994.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness*. Methuen, London, 1969.
- Schaffler, Richard: Heidegger és a teológia. In: Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. 179–201.
- Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. L'Harmattan, Budapest, 2001.
- Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest, 2008.
- Seubold, Günther: Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun. In: Thomä, Dieter (szerk.): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2003. 302–306.
- Sheehan, Thomas: Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion.” *The Personalist*, 1979-80/55. 312–324.
- Simmel, Georg: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnisstheoretische Studie*. Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1923.
- Sinn, Dieter: Heideggers Spätphilosophie. *Philosophische Rundschau*, 1967/2-3. 81–182.
- Stott, John: *Pál levele a galatáknak*. Harmat, Budapest, 2002.
- Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Thomä, Dieter (hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2003.
- Tótkés István: *A bibliai hermeneutika története*. Kolozsvár, 1985.
- Tótkés István: *Új hermeneutika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999.
- Troeltsch, Ernst: Über den Begriff einer Historischen Dialektik: I-II. Windelband-Rickert und Hegel. *Historische Zeitschrift*, 1919.
- Troeltsch, Ernst: Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik. In: *Gesammelte Schriften*. Band. II. Tübingen, 1922.
- Ungvári Zrínyi Imre: *Bevezetés az etikába*. Editura Didactică și Pedagogică, Bukarest, 2006.

- Ungvári Zrínyi Imre: Dialógus, interpretáció, interakció. In: Tonk Márton – Veress Károly (szerk.): *Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások*. Scientia, Kolozsvár, 2002.
- Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993.
- Vajda Mihály: Heidegger és a korai görög gondolkodás. Heidegger és a korai görög létezés? *Literatura*, 1992/1. 96–103.
- Varga László: „Idő többé nem létezik!” *Vitatott eszkatológiai kérdések bibliai alapja*. Református Kollégium nyomdája, Debrecen, 2000.
- Veress Károly: *A megértés csodájáról*. Mentor, Marosvásárhely, 2006.
- Veress Károly: *Az értelem értelméről*. Mentor, Marosvásárhely, 2003.
- Veress Károly: *Bevezetés a hermenetikába*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2007.
- Vetter, Helmuth: Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur „theologischen Jugendschrift“. In: Vetter, Helmuth (hrsg.): *Heidegger und das Mittelalter*.
- Vetter, Helmuth (hrsg.): *Heidegger und das Mittelalter*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999.
- Vigo, Alejandro G.: *Zeit und praxis bei Aristoteles. Die „Nikomachische Ethik“ und die Zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Verlag Karl Alber, Freiburg–München, 1996.
- Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodícea-kísérletek a kortárs teológiában*. Kolozsvár, 2006.
- Volpi, Franco: *Heidegger e Aristotele*. Daphne, Padova, 1984.
- Volpi, Franco: Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage. In: Thomä, Dieter (hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, 26–37.
- Weiss, Johannes: *Die Predigt Jesu vom Reize Gottes (1892)*. Göttingen, 1964.
- Wolfahrt, Günther: *Der Augenblick. Zeit und Ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger*. Herder, Freiburg–München, 1982.
- Zaccagnini, Marta: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. LIT Verlag, Münster–Hamburg–London, 2003.
- Zimmermann, Michael: *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Ohio University Press, Athens, Ohio, 1981.
- Žižek, Slavoj: *A törékeny abszolútum. Avagy: Miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?* Typotext, Budapest, 2011.

MELLÉKLETEK

Forrás: Kisiel, Theodore: Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian. A Conceptual Picture Show. In: Kisiel, Theodore and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start*. 159–192.

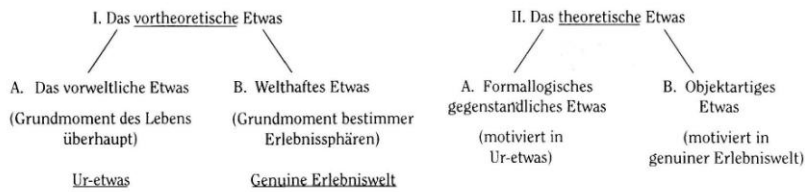
1. sz. melléklet

A KNS-séma

KNS - SCHEMA

Kriegsnotsemester 1919: "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem"
Heidegger GA - Band 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, vom Anfang bis S. 117.

1. Ergänzung zu S. 116 aus den Nachschriften von F. J. Brecht, Gerda Walther und Oskar Becker:



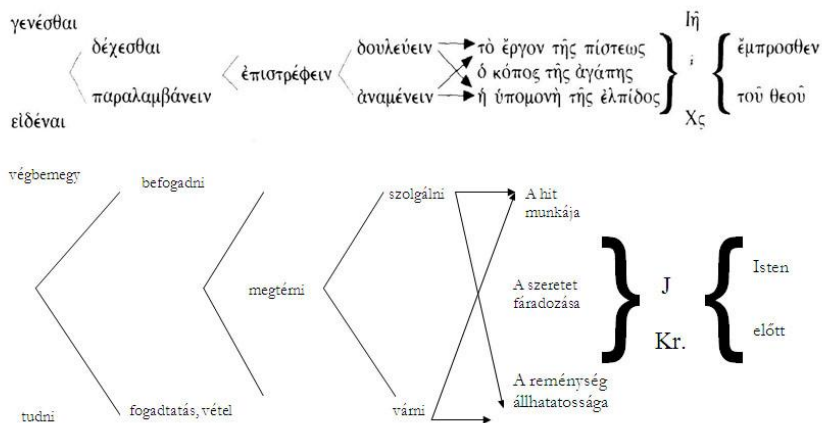
2. Mein Überblick über die Vorlesung durch die Folge der Impersonalien:

es gilt (29, 50), es soll (34), "es wertet" (46) — es gibt (62) — "es wertet" (73), es er-eignet sich (75) ..
Erster [Neukant.] Teil Zweiter [Phän'log.] Teil

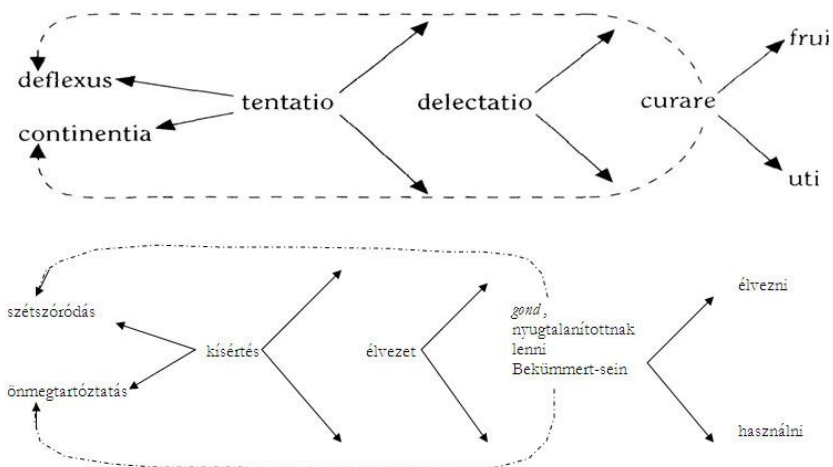
FIGURE 1

2. sz. melléklet

A Thesszalonikaiakhoz írt I. levél diagramja



3. sz. melléklet
Az ágostoni séma



4. sz. melléklet

Az egzisztencia Kisiel által felvázolt sémája

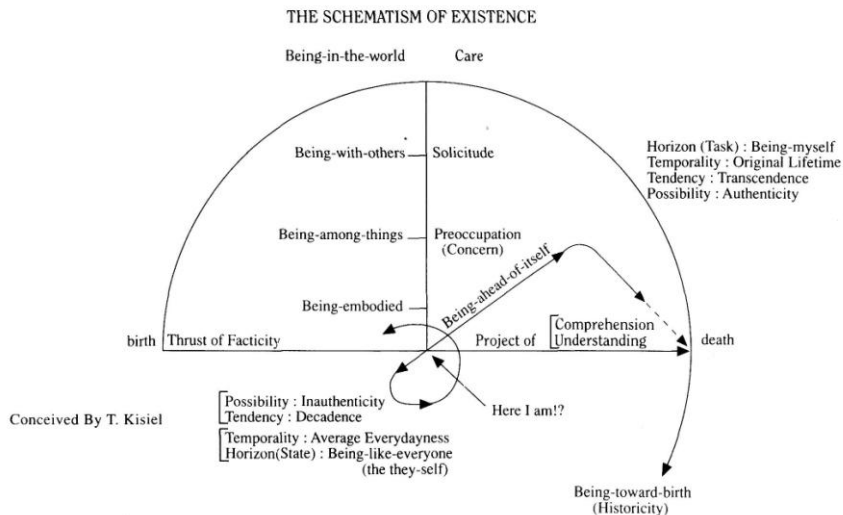


FIGURE 4

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

A, Á

adomány, 234, 236, 239, 255
 Ágoston, 10, 11, 12, 42, 55, 73,
 77, 78, 132, 133, 134, 136,
 137, 138, 139, 140, 166, 168,
 240, 262
 Appräsentation, 154, 156, 157
 Aquinói Tamás, 111
 Arisztotelész, 11, 12, 13, 32, 39,
 41, 70, 73, 110, 111, 114, 117,
 118, 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129, 130,
 132, 135, 136, 137, 139, 149,
 161, 163, 165, 170, 174, 211,
 262
 Augenblick, 9, 15, 19, 43, 46, 114,
 117, 120, 121, 125, 128, 130,
 132, 161, 162, 163, 164, 165,
 177, 195, 205, 206, 209, 223,
 224, 230, 257, 264, 266, 269,
 271, 283, 284, 285, 286
 autentikus jelen, 15, 16, 18, 115,
 120, 177, 187, 188, 190, 194,
 196, 200, 226

B

Bergson, Henri, 13, 129
 Bultmann, Rudolf, 80, 211, 212,
 262, 269

C

Caputo, John D., 110, 111, 112,
 113, 263
 Cioabă, Cătălin, 10, 122, 153,
 212, 263, 269

D

Dasein, 10, 12, 16, 17, 24, 26, 28,
 30, 31, 33, 40, 41, 43, 45, 46,
 71, 74, 103, 112, 114, 117,
 118, 120, 122, 125, 128, 129,
 131, 133, 134, 145, 146, 147,
 148, 149, 150, 152, 155, 158,
 160, 164, 165, 166, 167, 168,
 169, 170, 171, 172, 173, 174,
 175, 176, 177, 178, 179, 180,
 181, 183, 184, 186, 187, 188,
 190, 191, 192, 193, 195, 197,
 198, 199, 201, 202, 204, 205,
 206, 207, 208, 209, 210, 211,
 212, 213, 214, 215, 216, 217,
 218, 219, 220, 221, 222, 223,
 224, 225, 227, 229, 230, 231,
 235, 236, 247, 257, 266, 267,
 268, 284
 Dastur, Françoise, 10, 263
 Dilthey, Wilhelm, 10, 27, 80, 181,
 263, 264
 distentio animi, 55, 134, 135, 137,
 138, 139, 140, 166
 döntés, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 76,
 82, 95, 114, 115, 120, 127,
 129, 130, 131, 144, 147, 154,
 164, 165, 168, 176, 177, 178,
 185, 186, 187, 188, 189, 190,
 194, 195, 196, 197, 198, 199,
 200, 201, 202, 204, 206, 208,
 209, 216, 217, 218, 224, 225,
 226, 230

E, É

Eckhart mester, 10, 21, 22
 egzisztenciális, 15, 16, 17, 26, 82,
 115, 122, 128, 131, 132, 133,

134, 137, 138, 139, 140, 144,
145, 146, 154, 161, 165, 167,
169, 174, 176, 179, 181, 183,
184, 185, 186, 193, 194, 197,
200, 206, 207, 208, 214, 217,
218, 220, 225, 226

egzisztens, 15, 16, 17, 60, 115,
144, 145, 146, 147, 162, 163,
179, 181, 182, 185, 188, 189,
193, 194, 200, 201, 207, 208,
209, 217, 218, 226

egyidejűség, 62, 199, 243, 244
eksztatikus-horizontális, 11, 114,
116, 131, 134, 136, 139, 140,
141, 153, 160, 166, 169, 175,
179, 180, 182, 196, 203, 204,
209, 216, 217

elhatározottság, 16, 17, 18, 46,
122, 126, 127, 128, 129, 164,
165, 177, 179, 180, 182, 185,
187, 188, 189, 190, 191, 194,
195, 196, 197, 198, 205, 206,
207, 208, 223, 224, 225, 226

eredet, 49, 80, 83, 100, 101, 102,
110, 113, 135

Ereignis, 9, 10, 11, 18, 26, 41, 89,
156, 214, 217, 218, 229, 230,
243, 247, 248, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 257, 260, 267,
270, 283, 284, 285, 286

eszkatalógia, 41, 43, 79, 81, 87,
88, 90, 100, 143

F

fakticitás, 15, 30, 32, 33, 34, 38,
39, 69, 70, 77, 98, 108, 109,
110, 111, 113, 117, 118, 130,
131, 132, 155, 183, 266

faktikus életpaszttalat, 19, 26,
30, 37, 41, 42, 44, 47, 48, 52,

56, 65, 66, 67, 68, 69, 87, 97,
103, 104, 106, 107, 108, 109,
114

Falkenhayn, Katharina von, 9,
120, 178, 223, 226, 264, 283,
285

Fehér M. István, 11, 15, 40, 43,
100, 117, 153, 207, 252, 259,
264, 265, 266

formális jelzés, 44, 69, 70, 72, 74,
75, 79, 89, 99, 100, 101, 115,
169, 170

G

Galaták, 44, 48

gond, 31, 77, 93, 114, 118, 119,
129, 130, 137, 147, 153, 155,
164, 167, 169, 170, 171, 172,
175, 176, 177, 178, 179, 185,
193, 199, 202, 204, 208, 213,
214, 235

H

Harnack, Adolf von, 79, 80, 81,
83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 266

Hegel, G. W. Fr., 140, 146, 162,
232, 233, 234, 266

Herrmann, Friedrich-Wilhelm
von, 10, 133, 266, 267

hit, 11, 14, 15, 40, 43, 48, 49, 51,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66,
67, 78, 81, 84, 86, 87, 88, 93,
98, 99, 101, 112, 149, 163, 265

horizont, 55, 107, 159, 160, 179,
204, 210, 213, 215, 222, 225,
226, 227

Husserl, 135

Husserl, Edmund, 27, 34, 35, 36,
74, 84, 90, 106, 107, 108, 110,
132, 133, 134, 135, 138, 139,

140, 152, 154, 155, 156, 166,
170, 172, 240, 267, 285

I, Í

időbeliség, 10, 14, 16, 25, 40, 41,
42, 43, 45, 57, 58, 65, 67, 70,
85, 89, 93, 97, 114, 115, 120,
130, 131, 144, 146, 147, 149,
150, 153, 159, 160, 161, 162,
164, 165, 168, 169, 171, 173,
175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 185, 186, 188, 190,
191, 193, 194, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 206,
208, 210, 212, 216, 217, 218,
219, 225, 226, 230, 231, 239,
241, 247, 257, 268

időiség, 18, 38, 70, 134, 162, 165,
204, 215, 216, 217

igazság, 38, 71, 85, 86, 113, 118,
121, 157, 173, 211, 213, 214,
219, 229, 233, 236

itt-lét, 137

J

Jaspers, Karl, 31, 153, 219, 259,
267

jelen, 14, 15, 18, 20, 26, 31, 45,
55, 58, 59, 64, 65, 70, 71, 75,
77, 91, 92, 94, 99, 111, 114,
115, 118, 121, 125, 127, 128,
143, 147, 151, 153, 156, 158,
159, 160, 165, 168, 174, 176,
177, 178, 179, 181, 182, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190,
194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 202, 203, 204, 206, 210,
211, 212, 214, 215, 216, 218,
227, 235, 239, 240, 241, 242,
243, 245, 253, 264

jelentéesség, 39, 107, 156, 158,
160, 166, 174, 176

jelenválólét, 10, 164, 167, 181,
183, 184, 187, 191, 192, 199,
202, 205, 209, 214, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 231,
236

Jeweiligkeit, 17, 154, 155, 156,
190, 191, 192, 207, 217

jövő, 14, 38, 45, 46, 58, 59, 61,
70, 82, 113, 114, 123, 128,
143, 148, 163, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 187,
189, 198, 200, 201, 202, 206,
218, 227, 235, 240, 241, 242

K

kairológikus, 9, 10, 11, 13, 14, 41,
44, 72, 76, 117, 118, 124, 130,
131, 257

kairosz, 11, 13, 15, 16, 19, 20, 38,
41, 43, 45, 46, 65, 114, 115,
120, 121, 122, 124, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 161,
162, 163, 164, 165, 257

kairotikus, 9, 11, 21, 45, 122, 126,
155, 210, 211, 257

Kant, Immanuel, 133, 140, 151,
152, 156, 162, 170, 210, 237,
268

Kettering, Emil, 9, 237, 244, 246,
251, 254, 268

Kierkegaard, Søren, 10, 39, 79,
113, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 163, 268, 284, 285

Kisiel, Theodore, 22, 30, 41, 42,
43, 70, 72, 73, 74, 80, 92, 153,
154, 155, 156, 157, 160, 163,
167, 168, 169, 268, 273

kronosz, 11, 19, 20

L

létmegértés, 10, 12, 15, 70, 150,
160, 170, 171, 172, 210, 211,
212, 215, 231, 233, 235
léttörténet, 230, 251, 254
Lichtung, 9, 137, 154, 163, 178,
205, 206
Luther, Martin, 10, 39, 78, 79, 86

M

mindenkoriság, 17, 155, 156, 178,
190, 191, 192, 194, 196, 202,
205, 207, 217, 218, 230, 257

O, Ó

ontikus, 12, 112, 145, 163, 170,
196, 241, 242, 245
ontológiai, 12, 36, 70, 71, 91, 94,
101, 110, 112, 114, 118, 119,
128, 137, 145, 147, 150, 157,
165, 166, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 181, 193, 200, 204,
205, 214, 219, 241, 242, 243,
245
Otto, Rudolf, 44, 80

Ö, Ő

önmaga, 10, 16, 31, 32, 33, 37,
46, 49, 57, 60, 62, 74, 77, 86,
89, 97, 128, 129, 147, 148,
162, 168, 170, 180, 186, 191,
194, 199, 211, 217, 218, 223,
227, 248
örökkévalóság, 16, 31, 133, 143,
144, 146, 147, 149, 151, 152,
153, 161, 162, 202

őskereszténység, 44, 67, 79, 80,
81, 87, 88, 93, 97, 102, 108,
109, 114

P

Pál apostol, 10, 21
pillanat, 9, 11, 14, 15, 16, 17, 18,
19, 21, 46, 115, 120, 121, 122,
124, 127, 129, 130, 131, 132,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 158, 161, 162, 163,
164, 165, 175, 176, 177, 178,
185, 186, 189, 190, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 215, 216,
217, 218, 220, 221, 223, 224,
225, 226, 227, 230, 257
Platón, 93, 113, 124, 128, 136,
137, 142, 143, 151, 205, 207,
269
Pöggeler, Otto, 40, 41, 42, 73, 79,
125, 162, 163, 210, 230, 231,
234, 236, 243, 244, 245, 249,
251, 265, 269, 270

R

Rickert, Heinrich, 23, 26, 83, 92,
94, 95, 270

S

sajátot adó–sajáttá tevő Esemény,
18, 233, 247, 248, 251, 253,
255
Scheler, Max, 44, 80
Schleiermacher, F. D. E., 10, 74,
80
séma, 36, 73, 77, 92, 139, 160,
167, 168, 180, 216, 273, 275

Simmel, Georg, 26, 27, 83, 92,
266, 270

Spengler, Oswald, 26, 92, 93

Sz

szituáció, 15, 16, 19, 32, 46, 47,
49, 51, 53, 54, 65, 67, 72, 77,
89, 98, 117, 119, 120, 121,
122, 123, 125, 127, 130, 163,
187, 188, 189, 190, 191, 195,
200, 202, 205, 208, 259, 266

T

teológia, 10, 15, 43, 56, 79, 93,
94, 101, 102, 114, 117, 120,
259, 265, 266, 269, 270

Thesszalonikabeliek, 53, 75, 115

Troeltsch, Ernst, 79, 80, 81, 82,
83, 91, 94, 95, 96, 97, 103, 270

V

vallásfenomenológia, 44, 88, 103
végbemenés, 14, 15, 22, 23, 24,
25, 29, 38, 40, 43, 47, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 63, 64, 65, 66,

68, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 81,
82, 83, 88, 89, 92, 97, 99, 100,
102, 108, 114, 115, 116, 126,
128, 130, 131, 136, 137, 145,
149, 162, 163, 168, 169, 181,
209, 217

végesség, 152, 195, 210, 211, 220,
259

voltság, 109, 177, 178, 179, 180,
182, 183, 187, 189, 190, 194,
196, 197, 198, 199, 200, 202,
203, 208, 218, 227, 241, 242,
243, 245

vulgáris idő, 135, 166, 174, 175,
203, 237

W

Windelband, 23, 92, 93, 94, 270

Z

Zeitlichkeit, 9, 14, 19, 68, 98, 109,
114, 149, 165, 173, 175, 191,
204, 206, 216, 231, 247, 262,
264, 266, 268, 269

Zeit-Spiel-Raum, 245

EXTRAKT

Der kairologische Charakter der Zeit in Heideggers phänomenologischen Hermeneutik

Meine Forschungen beziehen sich auf die Probleme der Zeit und zwar auf ihre phänomenologisch-hermeneutische Annäherung, so wie es sich in Heideggers Denken zeigt. Insofern wir Heideggers Philosophie – auf seinen eigenen Vorschlag – „Onto-chronie“ bzw. laut K. Von Falkenhayn „Onto-kairologie“ benennen können, richten sich meine Untersuchungen auf den *kairologischen* Charakter dieses Denkens mit besonderem Rücksicht auf dessen christlichen und Aristotelischen Wurzeln. In meiner Arbeit betone ich in erster Linie die kairologischen Eigenheiten – ausgehend von Heideggers Vortragsreihe zum Thema *Einleitung in die Phänomenologie der Religion 1920-1921* (GA 60, 1995) – und verfolge ich deren Infiltration in Heideggers spezifischen Zeitbegriffe, insbesondere ins Augenblick-Konzept des *Sein und Zeit* und ins Ereignis-Konzept des *Zeit und Sein*.

Meine These kann so formuliert werden, dass das Schlüsselkonzept von Heideggers religionsphilosophischen Vortrag ein *vollzugsgeschichtliches Verstehen* ist.

Mit dem *Vollzug*-Konzept arbeitet Heidegger an der hermeneutischen Wendung der Phänomenologie, öffnet einen neuen Weg und erdenkt die Zugehörigkeit der Zeit und Leben/ Sein auf einer neuen Weise. Seine Neuerung kann als die Entdeckung des *Vollzugsinnes* identifiziert werden, welcher uns zu einem, in einer radikalischen Weise neuem Konzept der Zeit führt: Zum Gedanken der ekstatisch-horizontalen Zeit, die praktisch das Husserlischen Modell ersetzt. Die spontane Selbsteinstellung des faktischen Lebens wurde schon von Husserl erkannt, er spricht aber nicht über deren Vollzugscharakter, über deren Kontakt mit der Zeit. Diese werden effektiv von Heidegger problematisiert. Diese Wende entsteht unter anderem in der Konfrontation mit dem Kairos-Begriff des Neuen Testaments und dem Texten des Apostels Paulus und Augustinus. Zur gleichen Zeit machen die Aristoteles-Texte einen großen Eindruck auf Heideggers Denken.

Meine Arbeit teilt sich auf drei große Einheiten (Kapitel):

1. *Kairos und die faktische Lebenserfahrung*. Gemäss den Untersuchungen von Heideggers Vorträgen konzentriert sich die Gedankenfolge des ersten Kapitels auf den Vollzugscharakter des faktischen Lebens und stellt die Vortragsreihe *Einführung in die Phänomenologie der Religion* in den Vordergrund. In Zusammenhang mit den Begriffen Vollzug, Vollführung beschäftige ich mich zuerst mit den christlichen Wurzeln von Paulus. Die Einziehung des Endes in die Lebenserfahrung, die Kairotisierung bzw. Eschatologisierung der Lebenserfahrung, die Vorstellung des Lebens als Vollzug erscheint in den Paulusbriefen (Parusie/Kairos). In diesem Kapitel öffnet also der Kairos den Weg zur gemeinsamen Vorstellung des Lebens und der Zeit.

2. Das Kapitel *Kairos und der Augenblick* beschäftigt sich mit dem Versuch der Vorstellung der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit im *Augenblick*, auf Grund der Heideggerschen Fundamentalontologie, nach den Texten über *Sein und Zeit*. Ich analysiere die Wirkungen des Kairos-Begriffs bei Aristoteles,

die der Zeitauffassung von Augustinus und die des Augenblick-Konzepts von Kierkegaard auf das Augenblick-Konzept in *Sein und Zeit*, dann führe ich die Gedanken der Zusammengehörigkeit von Dasein und Augenblick in *Sein und Zeit* aus.

Der Augenblick ist der Vollzug bzw. die Temporalisierung der allgemeinen Jemeinigkeit.

3. *Kairos und Ereignis*. Hier analysiere ich – anhand der Werke *Beiträge zur Philosophie* und *Zeit und Sein* – auf welche Weise Zeit und Sein in Heideggers Spätdenken, durch die Ausarbeitung des *Ereignis*-Konzepts, zusammengehörig wurde. Das Ereignis gleich damit ist, was die Zeit und Sein zusammenhält, ihnen erlaubt, zueinander zu gehören, und das ist dasselbe, das das Man und das Sein miteinander verbundet. Heidegger interpretiert die Zeit, wie auch das Sein, als *Gabe eines Gebens*, die *Gabe* des Ereignisses.

Als Zusammenfassung meiner Forschungen bin ich zu der Schlussfolgerung gekommen, dass sich Heidegger in *Kairos* (dann *Augenblick*) und *Ereignis* die Zugehörigkeit des Sein und der Zeit vorstellt. Der Augenblick erweist sich zweifellos als der Mittelpunkt der Heideggerschen Zeitkonzeption und dadurch „Wegmarke“ der Seinsfrage. Im Augenblick – obwohl in verschiedenen Formen gestaltet – erkennen wir das gemeinsame, zusammenfassende Struktur-Moment des *faktischen Lebens*, des *Daseins* und des *Ereignisses* (die Unverfügbarkeit). Im Augenblick offenbart sich das, was Heideggers frühes und spätes Denken zumeist vereinheitlicht: der *kairologische* Charakter der Zeit.

**Caracterul kairologic al timpului
în fenomenologia hermeneutică heideggeriană**

Cercetarea de față se referă la problematica timpului, la abordarea fenomenologică-hermeneutică a acestuia, așa cum se conturează în gândirea heideggeriană. În măsura în care filosofia lui Heidegger – la propria sa sugestie – poate fi numită „onto-cronic”, iar după Falkenhayn „onto-kairologic”, cercetarea noastră se referă la *caracterul kairologic* al acestei gândiri, și vizează mai ales rădăcinile creștine (mai sumar și rădăcinile aristoteliene ale conceptului de timp). În lucrarea de față extragem aspectele kairologice – pornind de la prelegerea *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21), publicată abia în anul 1995, în volumul al 60-lea al Operelor complete (GA 60) – și urmărind integrarea acestora în diferitele concepții temporale specifice heideggeriene (*Augenblicke, Ereignis*) din operele de mai târziu ale lui Heidegger: cum ar fi *Ființă și timp* și *Timp și ființă*.

Teza lucrării noastre s-ar putea formula în felul următor: termenul cheie din cursul de *Fenomenologie a religiei* a lui Heidegger este *vollzugsgechichtliche Verstehen*, prin care subliniază „caracterul de împlinire, actualizare” (*Vollzugscharakter*) al înțelegerii. Raportarea spontană la sine a vieții factice este recunoscută deja de Husserl, dar acesta nu vorbește despre caracterul de împlinire a acesteia. Acest caracter va fi problematizat de către Heidegger, și va duce la schimbarea fenomenologiei. Această turnură hermeneutică a fenomenologiei se naște prin confruntarea cu kairosul creștin (cu textele lui Sf. Pavel și Augustin) și cel aristotelian. Pornind de la termenul *Vollzug* (împlinire, desfășurare, exercițiu, mod de raportare), Heidegger deschide o cale nouă de a gândi coapartenența timpului și ființei. Noutatea adusă de Heidegger poate fi identificată prin descoperirea *sensului de împlinire*, care conduce la o concepție radicală, nouă a timpului: ideea timpului extatic-orizontal, care modifică modelul husserlian.

Lucrarea noastră se structurează în trei mari unități (capitole):

1. *Kairos și experiența factică a vieții* – se concentrează mai ales pe textul *Introducere în fenomenologia religiei*. Aici cercetăm cum se revelează timpul trăit și înțeles ca și kairos în experiența (religioasă). Interpretăm analizele lui Heidegger cu privire la kairosul paulin, care este gândit în legătură cu cea de a doua venire a lui Hristos (parousia). A trăi kairotic înseamnă a ne ține deschiși în prezent și permanent pentru parusie (timpul împlinit). Heidegger deconstruiește interpretarea tradițională a timpului: nu mai concepe timpul ca și un „*Ordnungszusammenhang*” (context de ordine). El dezvoltă ideea că experiența centrală a creștinismului originar nu este marcat de un viitor eveniment escatologic, ci de împlinirea, desăvârșirea prezentului. Totodată în această prelegere întâlnim concepte, care vor deveni termeni cheie în *Ființă și timp*.

2. Capitolul *Kairos și Augenblick* tratează încercarea de a gândi coapartenența originală a timpului și ființei în clipă (*Augenblick*) pe baza ontologiei fundamentale a lui Heidegger (în textele din preajma operei *Ființă și timp*). Cercetăm și influențele conceptului de kairos a lui Aristotel, a concepției asupra timpului a lui Augustin și conceptului de clipă a lui Kierkegaard asupra *Augenblick*-ului din *Ființă și timp*. Clipa în

acest capitol se dovedește a fi împlinirea, temporalizarea, faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată în genere. Daseinul numai prin împlinirea stării de hotărâre, în clipă, trăiește cu ceea ce în fond îl face posibil, cu timpul.

3. *Kairos și Ereignis*. În al treilea capitol cercetăm textele *Beiträge zur Philosophie* și *Zeit und Sein*. Timpul este gândit cu ajutorul expresiei „Es gibt Zeit” (există timp, Ceva dă timp) ca și darul unei donări (*Gabe eines Gebens*). Omul este „permanentul primitor al darului”, adică al timpului. Heidegger va folosi un singur termen pentru a numi ceea ce este propriu ființei și timpului, *Ereignis*: o simultaneitate a donării și retragerii. *Ereignis* ține împreună (leagă) ființa și timpul, omul și ființa.

Rezumând cercetările noastre am ajuns la concluzia că Heidegger în clipă (*Kairos, Augenblick*) și în *Ereignis* a gândit coapartenența ființei și timpului, dar această coapartenență este luminată în moduri diferite. Clipa fără îndoială se dovedește a fi miezul concepției de timp și reperul pe drumul întrebării privitoare la ființă. În clipă – în diferitele apariții ale acesteia – recunoaștem momentul structural care e comun vieții factice, a Daseinului și *Ereignis*ului – indisponibilitatea. În clipă se revelează ceea ce unește cel mai tare gândirea de tinerețe și cea târzie a lui Heidegger: caracterul kairologic al timpului.