

Keresztény gyökerek Heidegger gond fogalmában. Gond és idő

Bevezetés

A *gond* heideggeri fogalmának kialakulásában fontos szerepet töltöttek be a görög-keresztény források, amelyekre Heidegger maga utal a *Lét és idő* 42. §-ának egyik lábjegyzetében.¹ Erőfeszítést igényel e lábjegyzetben történő heideggeri enigmatikus utalás/útmutatás megvilágítása; ennek érdekében e tanulmányunkban egy részfeladatot vállalunk: csupán azt vizsgáljuk meg, hogy a *gond* fogalom miként ölt formát Heideggernek a keresztény faktikus élet hermeneutikájáról és Szent Ágostonról szóló kurzusaiban², valamint azt, hogy milyen fogalmak tekinthetők a heideggeri *gond* előképének.³ Egy másik tanulmány célja lehetne –szorosan e mostanihoz kapcsolódva- tovább nyomon követni a változásokat a heideggeri Arisztotelész-kutatások alapján.

Mielőtt rátérnénk a keresztény források vizsgálatára az említett kurzusok alapján, térjünk vissza egy rövid időre a *Lét és idő* 42. §-ához. A *Lét és idő* központi témáinak nagyrészeivel ellentétben, Heidegger a *gond* fogalmát (mely szintén központi témának tekinthető) nem veti alá a hagyományos értelemben vett fenomenológiai destrukciónak. A 42. §-ban e fogalom antik eredetét emeli ki, mely e fogalomnak ontológiai hangsúlyt kíván adni. Lássuk tehát, melyek a pontos antik források, amelyekhez Heidegger kapcsolni igyekezett a maga *gond*-felfogását?⁴

Hyginus Cura-fabulája, melyet Heidegger a *Lét és idő* közepén elevenít fel, nagyon furcsán ékelődik be az őt körülvevő pusztán ontológiai analízisekbe. Ez a latin fabula valószínűleg egy görög mitológiai témából ihletődik. Heidegger szándéka az lehetett, hogy ontológiai elemzésének egy ontikus megerősítést adjon. Emlékszünk, hogy a fabula végén Saturnus a következő döntést hozza: mivel elsőként a „*gond*” formázta meg az agyagból teremtett lelkes lényt (a „*homo*”-t), ezért az a „*gondé*” lesz, ameddig csak él.

¹ «A μέριμνα (*gond*) már a sztoában is bevett terminus volt, és az Újtestamentumban, a Vulgatában mint sollicitudo tér vissza. A jelenvalólét jelen egzisztenciális analitikája a *gondra* irányult. A vizsgálódásnak ezt az irányát azzal összefüggésben választotta, hogy kísérletet tett az augustinusi, azaz a görög-keresztény antropológia interpretációjára, tekintettel azokra az alapvető fundamentumokra, amelyeket Arisztotelész fektetett le ontológiájában.» (Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, 358.)

² Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (a továbbiakban PRL), Gesamtausgabe Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

³ Itt különböző páli, ágostoni, kierkegaard-i, heideggeri fogalmakra gondolunk: μέριμνα, curare, kétségbeesés, törődés, aggodás, stb.

⁴ A kapcsolat vizsgálata hozzájárulhat a *Lét és idő*nek (a továbbiakban LI) a hagyomány folyamatában való elhelyezhetőségével kapcsolatos kérdés tisztázásához.

Egyes interpretátorok, mint pl. H. Blumenberg is⁵, a fabulát a *Lét és idő* egészéhez képest értelmezték gnosztikus ihletésű mítoszlól beszélvén. Egy ilyen perspektíva túlhangsúlyozza a heideggeri önmegismerés témájának fontosságát, figyelmen kívül hagyva más hermeneutikai lehetőségeket. A fabulát valóban nem mellőzhetjük teljesen, nem tekinthetjük csupán pihenő szünetnek a mű közepén, ugyanakkor nem is túlozhatjuk el szerepét, valamint szimbolikus értelmét. Ugyanezt tartjuk érvényesnek a Seneca idézetre is, mely a fabula bemutatása után következik a *Lét és időben*. Heidegger a fabulára meg a Seneca passzusra K. Burdach *Faust und die Sorge* c. tanulmánya révén bukkant rá, amely Goethe *Faust*-jában található gondfoglalom antik forrásairól szól. Közben a gond témája Heidegger filozófiai reflexiójának már több éve fontos pólusa volt. Sem ez a fabula, sem Seneca nem tekinthető tehát igazi antik forrásnak a gonddal kapcsolatos kérdések heideggeri felvetésében.

Milyen szerepre gondolhatunk mégis a Cura-fabula kapcsán? Miért áll ott ez a fabula a *Lét és időben*? Annie Larivée-Alexandra Leduc francia szerzőpáros szerint a fabula leginkább szintetizáló szerepet kap: az ember gondban-levő természetének tablóját nyújtja.⁶

Ahhoz, hogy Heidegger valódi forrásait megismerjük máshol kell kutatnunk. Heidegger egy másik 'történelmi' tanúságtételt említ az emberi lét mint gond víziójának fenntartása érdekében. Ez sokkal fontosabb, bár gyakran mellőzik vagy kevésbé ismerik fel az értelmezők. A gond mint kitüntetett interpretatív perspektíva genézisét kell vizsgálnunk Heidegger saját gondolkodásán belül. Ehhez pedig Heidegger maga adja meg az útmutatást a 42. §. már idézett –látszólag kevésbé fontos, de lényegében döntő pontosítást nyújtó – lábjegyzetében.⁷ Heidegger az ágostoni antropológia és az arisztotelészi ontológia kapcsolatára utal. Fel kell tennünk tehát a kérdést, hogy milyen módon ösztönözhetette Ágoston és a kereszténység, valamint Arisztotelész a heideggeri értelmezési perspektíva kialakulását? Milyen szerep jut külön-külön e szerzőknek a *Lét és idő* gond fogalmához vezető úton?

Dolgoztunk további részében, amint már említettem, csak a keresztény forrásokkal kívánunk foglalkozni annak tudatában, hogy ezeket sem meríthetjük ki egyetlen tanulmányban.⁸

⁵ H. Blumenberg: *Le souci traverse le fleuve* (1987), Paris, L'Arche, 1990, 219-222.

⁶ Annie Larivée et Alexandra Leduc: Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources greco-chrétiennes du souci chez Heidegger. In: *Philosophie*, 1^{er} mars 2001, 30-50.

⁷ Lásd az 1. lábjegyzetünket.

⁸ E dolgozatunkban figyelmen kívül hagyjuk többek között Schlaiermacher és Dilthey hatását Heideggerre.

A gond témájával való első kontaktusok. A faktikus keresztény élettapasztalat Szent Pál levelei alapján

Heidegger 1921-es kurzusában (*Augustinus und der Neuplatonismus*) kezdi gondolkodása középpontjába helyezni a *gondot*. De nagyon érdekes formában a fogalom már az 1920-as kurzusban is megjelenik, mely a szemlélet és kifejezés fenomenológiájáról szól (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*).⁹ E kurzus mottója Kempis Tamás *Imitatione Christi*-jéből vett idézet: «Internus hommo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit.» (A belső ember előnyben részesíti a maga gondját minden más gonddal szemben.) Az *Imitatio* mint a *Devotio moderna* óriási mozgalom része (1000 körül) mély hatást gyakorolt a keresztény szellemiségre: a lelket interiorizálódásra hívja fel Jézus Krisztus felé fordulva azért, hogy ne legyen a külső gondok szétszóró hatásának martaléka. A racionalizáció veszélyei is lelepleződnek. Az imitatio szelleméhez közelálló fiatal Heidegger maga is próbálja leleplezni azokat a veszélyeket, amelyek a filozófiára leselkednek: annak a veszélye áll fenn, hogy a filozófia elfordul az ő valódi feledatától és arra korlátozódik, hogy leírja az egyszerű „világnézeteket”, amelyek egy pontos civilizációs ideál szerint rendszerezettek és egy értékhierarchiába vannak bezárva. 1919-ben elkezdett kritikájához hűen¹⁰ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a filozófiának nem szabadna az életet olyan objektummá tenni, amelyet a gondolkodás teoretikusan rögzített, sztereotipizált. A filozófiának arra kell törekednie, hogy az életet a maga elevenségében, mozgalmasságában ragadja meg, a saját-világra (Selbstwelt) kell koncentrálnia, a Dasein sajátos egyedi történetiségére, konkréciójára. Ezekről úgy kell elszámolni a filozófiának, mint folyamatosan megvalósulásban levő tapasztalatokról. Heidegger pedig megjegyzi, hogy a tapasztalat nem egy megismerési folyamat, hanem az élő résztvevő-lét/ érdekelt-lét (Beteiligtsein), ami azt jelenti, hogy törődő gondoskodásban vagyunk (Bekümmertsein) oly módon, hogy az Önmaga folyamatosan determinált a gond, a törődés (Bekümmerng) által.¹¹ Heidegger emlékeztet arra, ami szerinte a filozófia valódi feladata: a figyelmet egy konkrét és élő Önmaga gondja felé orientálni. A *Selbstbekümmerng* témája jelen van az *Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'*-ban is (1919-1920).¹²

⁹ E kurzus destruktív szándékát Th. Kiesel mutatja ki Heidegger Natorp- és Dilthey-kritikájának felvázolásával, mely kritika egyrészt az a priori problematikájára, másrészt a átélés problematikájára irányult. (Theodore Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time /GNB/*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1995, 123-137.)

¹⁰ Lásd *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, 1987, 87-88, 117, 210.

¹¹ *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, 1993, 173-174

¹² In: *Wegmarken*, GA 9, 1976, 30-35.

A filozófia és a faktikus élet kapcsolatáról Heidegger az 1920/1921-es téli szemeszter ideje alatt tartott kurzus elején is részletesen beszél, amint azt a GA 60. kötetéből tudjuk.¹³ Heidegger szerint a filozófia a faktikus élettapasztalatból ered és ide tér vissza. Feltehető az a kérdés, hogy mit kell értenünk a faktikus élettapasztalat alatt? Egyrészt a tapasztalás *aktusát*, másrészt azt, *amit* tapasztalunk. Az aktív és passzív értelmet egyaránt fenn kell tartanunk, soha nem szakíthatjuk szét, mintha két különálló dologról 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.

Amit tapasztalunk a faktikus élettapasztalatban az nem egy pusztán objektum (egy szubjektum számára), hanem több ennél: ez a *világ, amelyben élünk*.¹⁴ Ezt Heidegger formálisan tovább artikulálja, így jut el a környező világhoz (Umwelt), a közös világhoz (Mitwelt) és a saját világhoz (Selbstwelt). Az első alatt érthetjük azt a miliőt, amely körülvesz minket, és itt nem csupán materiális dolgokra gondolhatunk, hanem szellemiekre is (lásd tudomány, művészet, vallás). Ebben találjuk a közös világot, amely társas kapcsolatainkat jelenti. Az utolsó a saját világ, mely én magam vagyok. Ezeket nem lehet a torzítás veszélye nélkül egymástól élesen szétválasztani, egymás alá helyezni, rangsorolni. 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.

Ami a filozófia szempontjából lényeges az az a következtetés, 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.¹⁵ Heidegger felhívja a figyelmünket arra is, hogy nagyon sok filozófiai elgondolás, mint amilyen a Platóné is, a faktikus élet hanyatlásra való hajlamából nőtt ki. Miért is gondolja ezt Heidegger? Mert úgy látja, hogy az életnek az ideák felé való vonzódása azzal a céllal történik, hogy magát biztosítsa a történelem ellen (Platón útja), a történelemmel (Spengler), vagy a történelemből (Dilthey, Simmel, Rickert,

¹³ A PRL-ben megjelenő kurzus első fejezete *Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung* (PRL, 3-18.).

¹⁴ „One cannot live in an object” –jegyzí meg Kisiel ezzel kapcsolatosan a *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (ezentúl GBT) 154. oldalán.

Windelband). Miért van szükség biztonságra? Mert van valami nyugtalanító. Az élet nyugtalanságát (Beunruhigung) ezek a filozófiák mellőzni kívánják egy, a történelemtől szóló objektív elmélettel. A biztonságot a történelemnek nevezett objektummal szemben tanúsított kognitív attitűddel érik el. A Daseint mint rész-objektumot a nagy objektumból (a történelem teljes objektív történéseiből) emelik ki. Heidegger a jelenvalólétet vissza akarja téríteni önmagához, hogy az saját élettapasztalatából értse meg magát eredeti gondjában, nyugtalanságában, aggodalmában. Ez egy megfordítás a történelmi problematikájának megközelítésében. A következő kérdések merülnek fel így: Hogyan viszonyul a saját jelenvalólétem (mint a történelem által már nyugtalanított) a történelemhez magához? Hogyan is áll „a történetivel” az aggodó Dasein egyszerűen önmagából kiindulva?

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. Ezekon a kurzusokon fenomenológiai megközelítéssel próbálja meghatározni azokat az alapfogalmakat, amelyek körül artikulálódik a vallásos élet, mindenekelőtt az őskeresztények élete a páli levelek alapján.

Heidegger a páli levelek interpretációjakor –ahogy maga állítja –nem szándékszik egy dogmatikai vagy teológiai-egzegetikai értelmezést nyújtani, de történelmi vizsgálódást vagy vallásos elmélkedést sem, csupán útbaigazítást egy fenomenológiai megértéshez.¹⁶ Heidegger tudatosan arra törekszik, hogy sem Pált, sem Ágostont ne történelmi objektumként vizsgálja, ahogyan például ezt Ernst Troeltsch, a nagy vallásfilozófus teszi. E kiemelkedő keresztények nem tekinthetőek tárgynak egy kronológiailag rendezett „idő”-ben, melyet a korokkal együtt a jelen távlatából vizsgálhatnánk. Ami öbennük valóban történelmi az az, hogy kimutathatóan nagyon is élnek, jelen vannak, működnek bennünk ma is, tehát nem pusztán történelmi „instanciák”. Először meg kell tanulnunk a történelem ránk gyakorolt hatásának jelentőségét. Heidegger a filozófia és a vallás belső kapcsolatára figyel, megjegyezvén, hogy Troeltsch-nél, aki szerint a vallás az objektumok objektuma ez a viszony még mindig külsődleges (tudományos). Heidegger nem egy tárgy-történelmi megközelítést alkalmaz, hanem aktualizáló-történelmit. Kiesel úgy látja, hogy az 1920-21-es akadémiai év legfontosabb hozzájárulása

¹⁵ GBT, 156. Kiesel 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.

¹⁶ „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

Heidegger fejlődéséhez nem a vallásos tartalomban áll, hanem inkább a hermeneutikai fenomenológia homályos formális kidolgozásában.¹⁷

Visszatérve a páli levelekhez meg kell jegyeznünk, hogy ,bár Heidegger nem idézi Pált a *Lét és időben*, azért még a páli buzdítás, mely a keresztények közösségét virrasztásra, éberségre szólítja fel, nyilvánvalóan meghatározóvá válik Heidegger gond-felfogásában. Heidegger érzékeny az iránt, hogy a keresztények élete teljesen a gond jegyébe helyezhető. Ezért kihangsúlyozza a gond félelmetes (szorongással összefüggő) dimenzióját: a keresztény élet számára nincs semmilyen biztonság, a faktikus élet keresztényi alapjellemezője a bizonytalanság/biztonság-nélküliség (das Unsichere), mely nem véletlenszerű, hanem szükségszerű.¹⁸

A Parúziára való figyelem, az éberség szükségességének kidomborításával láthatóvá válik a keresztény fakticitásban jelen levő gond: a törődés. A keresztények igaz értelemben félnek a valódi törődés jegyében, mert az I. Thessz. 5. szerint „az Úrnak napja úgy jó el, mint éjjel a tolvaj.” Aki pedig Krisztus visszajövetelével kapcsolatosan világi spekulációkba, racionalizációba kezd, az „önmagától messze szalad”¹⁹. Heidegger kitart amellett, hogy Pál számára a legfontosabb az önmagunkhoz való visszatérés, valamint a jövőre vonatkozóan az a gondolat, hogy alapvetően a jövő nem áll rendelkezésünkre.

phänomenologischen Verstehen zu geben.” (PRL, *Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an Paulinische Briefe*, 67.)

¹⁷ A formális jelzés (melyre Heidegger törekszik) bizonyítékként megemlíthetjük azt a két heideggeri sémát, amelyek páli és ágostoni szövegekből kiemelt fogalmakat tartalmaznak a kereszténnyé válás dinamikájáról. Ezek a görög és latin infinitivusokat tartalmazó sémák, melyek grammatikailag is közvetítik a formális jelzés meghatározatlanságát, nem tekinthetőek csupán pedagógiai segítségként. Ez egy új fajta forma, mely a hagyományos *mathesis universalis* statikus szubjektum-objektum sémáin túlra kíván eljutni. Ezért annak a fenoménnek az intencionális dinamikájához alkalmazkodik, amelyet a fenomenológia artikulálni szeretne. A *logos* tehát magából a fenoménből adódik, nem pedig bármilyen ideál-elméleti viszonyulásból. Ez egy temporális forma tehát. A vallásos tapasztalat a leginkább preteoretikus, és ekként utolsó próbája a fenomenológiai módszernek.

Kisiel figyelmeztet arra a paradoxonra, hogy Heidegger éppen diagrammokat használ a leképezős/reprezentációs gondolkodás destruálására. Az objektív tartalmi képek helyett viszont Heideggernél az aktualizálásra (Vollzug) kerül a hangsúly. Így jelenik meg a kereszt (formális jelzés), melyre elhelyezhetjük a faktikus keresztény élet dimenzióit. Magunkra kell tekintenünk ahhoz, hogy megértsük az Isten jóvoltának és a hitnek szélességét, hosszúságát, mélységét és magasságát. (Efézus. 3, 18-19.). A szélesség, hosszúság, mélység és magasság itt nem komológiai dimenziók. A keresztény szélesség a jó tettekben áll, melyek mindenkit segítenek, akit elérnek, beleértve valaki ellenségét is. A hosszúság a hosszadalmas türelemmel kapcsolatos, mely kitart a végig. A magasság annak reménye, hogy elérjük az örökéletet. A mélység, a rejtett és eltemetett rész, a kifürkészhetetlen isteni ítélet, a szabadon ajándékozott kegyelem titka, melyben mi mint keresztények gyökerezünk és megalapozódunk.

¹⁸ „Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutungen des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muß man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen.” (PRL, 105.)

¹⁹ PRL, 151.

Ez a „kairológikus időben”²⁰ maradás egy olyan típusú tudást igényel, amiben nincs semmi teoretikus, hanem inkább egy szituáció-megértésben áll. Lényegében a kurzus főtémájának tekinthetjük a teoretikus tudás elvetését egy, a saját szituációhoz kötődő tudás érdekében.²¹ Nem a Parousia „mikorját” (Wann) kell kalkulálással meghatározni objektív időterminusokban, hanem ki kell tartani, el kell viselni küszöbönálló, fenyegető közelségét. A várakozás „hogyanja” (Wie) a fontos, a saját-viselkedésünk, Istennel való viszonyunk, önmagunk *Isten színe előtti* beteljesítése/aktualizálása: a hit munkája, a szeretet fáradozása és a reménység állhatatossága (I. Thessz. 1:3).²² Tehát egy olyan tudásról van szó, mely nem „időkhöz és időszakokhoz” kapcsolódik, hanem a saját magára figyeléshez, az önmaga szituációjának megértéséhez. Az üdvösség érdekében egy olyan praktikus bölcsességre van szükség, amely együttjár a törődéssel, félelemmel és reszketéssel (Fil. 2: 12). Heidegger kihangsúlyozza, hogy a keresztény törődés, szorongás lehetővé teszi a faktikus élet tapasztalatának valós magáévá tételét. Arra következtet, hogy a keresztény *Bekümmernung* (aggódó törődés) megnyit egy autentikus időiséget. A keresztény hit –ahogy erre Otto Pöggeler figyelmeztet –éppen a faktikus élettapasztalat; az életet történetien, történetében érti meg.²³ Ő nem csupán az időben él, hanem az időt éli. Így az őskeresztény vallásosság jellemzése által Heidegger eljut azokhoz a fogalmakhoz, amelyek a faktikus élet struktúrájának kimutatásához szolgálnak.

A Szentírást ismerő olvasó a következő ellenvetéssel élhetne: a Biblia több helyen is arra szólít fel, hogy vessünk el minden aggodalmaskodást, hogy ne aggódjunk a holnapért. Ahhoz, hogy a heideggeri olvasatot megértsük, hasznosnak bizonyulhat Bultmann *μέριμνα*-elemzése.²⁴ Bultmann többek között bebizonyítja, hogy a sztoikusok terminusa nem a *μέριμνα*, ahogyan azt Burdach és Heidegger gondolta²⁵, hanem a *phrontis*.

Bultmann, aki Heidegger kollegája Marburgban, fényt derít arra, hogy az Újszövetség szerint mi lehet a gond értelme az emberi életre vonatkozóan. Bultmann szerint, ha Jézus így beszél: „Ne aggodalmaskodjatok a ti éltetek felől, hogy mit egyetek és mit igyatok; sem a ti testetek

²⁰ A kairológikus idővel kapcsolatos heideggeri megjegyzéseket lásd a PRL, 150. Itt Heidegger az I. Thessz. 5: 1-11-et elemzi, ahol Pál nem kronológikus, hanem kairológikus tájékoztatást nyújt a Parousával kapcsolatosan. A kairosoz pedig döntés elé állít. A kairológiai idő az időileg felfogott idő, és szembeállítható a kronológiai (görög) időmegértéssel, mely a látásra épül és a térrel méri az időt.

²¹ Lásd ehhez PRL, 72, 88, 90, 107, 112, 124, 148.

²² Lásd ehhez Heideggernek az I. Thessz. levéllel kapcsolatos diagrammját (*formales Schema*), amely a páli levélből kiemelt görög fogalmakat tartalmaz. (PRL, 96.)

²³ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1963.

²⁴ Lásd R. Bultmann cikkét „μέριμνάω, προμέριμνάω, μέριμνα, ἀμέριμνος”, in Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 592-593. Valamint R. Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest, 1998, 187, 199.

²⁵ LI, 358.

felől, mibe öltözködjetek. (...) Ne aggodalmaskodjatok tehát a holnap felől (...) Elég minden napnak a maga baja” (Mt 6: 25-34), akkor nem azért mondja mindezeket, hogy az ember életéből teljesen kiiktassa a gond dimenzióját. Inkább csak ellentmondani akar, annak a veszélyes illúzióknak, amit az aggodalmaskodás nyújthat tudniilik, hogy a mi gondunk (*μέριμνα*) által nekünk hatalmunk volna biztonságunkat megszerezni. Tehát nem az ember hatalmában áll biztosítani jövőjét, bármilyen gondterhelt legyen is. Ugyanakkor – Bultmann olvasatában – ez nem jelenti azt sem, hogy akkor az ember mindig biztos lehet abban, hogy az ő életét Isten biztosítja, hanem arról van szó, hogy a maga biztonságát világi eszközökkel kereső embernek megmutattatott, hogy elsősorban Isten országával kell foglalatzkodnia. A *μέριμναν* (aggódó, nyugtalan) tehát a valamivel vagy valakivel való gondos törődés kifejezésére szolgál. Az 1 Kor.7: 32-34 megmutja, hogy egymással ellentétes jelentésben is közreműködhet: tárgyai lehetnek egyrészt a világ dolgai, másrészt az Úr dolgai. Az első esetben az ember miközben rendelkezni kíván a világgal, ténylegesen rabjává válik. Ez a földi dolgokkal való gondoskodás azon a tévhiten alapul, hogy a világi módon rendelkezésünkre álló dolgokkal biztosítható az élet, hogy az önhatalmú előrenyúlással az ember biztosíthatja magát a jövőre, illetve megőrizheti a jelenlegit a jövőre. Ezzel ellentétben áll az Úr szerinti aggodalmaskodás, mely a világi aggodalmaskodás szemszögéből akár gondtalanságnak minősülhet (ám csupán abból a perspektívából).

A következőkben visszatérünk a heideggeri értelmezésekhez. Heidegger felismeri azt, hogy a kereszténység későbbi történetében az eredeti élettapasztalat nem őrződik meg teljes tisztaságában, mert egy nem adekvát fogalmi rendszerrel hamisítódik meg. Azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ez a tapasztalat időnként visszatér Ágostonon és a középkori misztikusokon, Lutheren vagy Kierkegaardon keresztül. Ágoston esetében az értelmezésnek egy neoplatonikus fogalmi hálón kell áthatolni, és ekként kell megragadnia az igazi alapot képező tapasztalatot. Ezért Heidegger szerint Ágostont destruálni is kell, nem csupán explicitté tenni, mint Pált. A továbbiakban az Ágostonnál megjelenő *gond* heideggeri értelmezésére térünk rá, mely megőrzi a Pállal való érintkezést.²⁶

Heidegger és Ágoston. A *Vallomások X.* könyvében megjelenő *gond*

1921 nyári félévében Heidegger folytatja a vallásos egzisztencia elemzését az ágostoni *Vallomások X.* könyvének értelmezésével. Ágoston úgy kezdi Isten keresését, hogy saját

²⁶ Meg kell jegyeznünk, hogy Heidegger Pál-értelmezését nagyon befolyásolták Luther gondolatai, Luther pedig Pált Szent Ágoston olvasatán keresztül látta.

emlékezetét kutatja, és megdöbben azon, hogy önmagát sem ismeri. A szöveg dinamikájával jól harmonizálva Heidegger elemzése két fázist követ végig: először egy felfele ívelő fázist, amelyben Ágoston lelke Istent keresi emlékezete feltérképezésével és végül a szépség tapasztalásához érkezik; másodsor egy lefele hajló fázist, ahol Ágoston a kísértéssel harcol. Amíg az első fázis elemzése rövid, addig a második fázis a kurzus 2/3-át teszi ki. Ebből nyilvánvaló, hogy Heidegger a legnagyobb figyelmet az utóbbinak szenteli.

Elemzésének főtengele a gond (*cura*, *Bekümmerung*), amelyet a faktikus élet alapvető jellemzőjeként határoz meg. Heidegger már itt a *Bekümmerung* fogalom használatával az ambivelanciára összpontosít: a gond mint a legsajátabb lehetőségek kiteljesedése jelenhet meg, de úgy is mint a világi foglalatosságban való beleveszés. Ez tematizálódik majd a *Lét és időben*. Heidegger azt sugallja, hogy egy autentikus törődés a világba-hanyatlástól való félelemben lakozik. Aki pedig egyik foglalatosságból (tevé-
vevéből) a másikba szalad, azt inautentikus gond vezérli. A kurzus kiegészítő jegyzeteiből olvashatjuk ki azt, hogy a *curare* az élet alapvető jellemzője, mely mint *vox media* a jó és a rossz oldalról is megközelíthető (autentikus, ill. inautentikus gond).²⁷

Ezek után azt vizsgáljuk meg, hogyan körvonalazódik a kettős felfogás a *curare* kapcsán megvizsgálva a gond azon három formáját, melyet Heidegger Ágostonnál fedez fel:

- i) az élet szétszoródása (*defluxio*),
- ii) a kísértés megtapasztalása (*tentatio*: a test érzékisége, a szem kélye és a gög),
- iii) az Önmagára irányuló kérdésfelvetés lehetősége.

Az Ágostont értelmező fiatal Heidegger számára a gond, a szorongó foglalatosság elsősorban úgy jelenik meg mint az élet erős hajlama a szétszoródásra, a hanyatlásra. Egy, a neoplatonizmussal rokonítható szellemben Heidegger Ágostonnal együtt a földi élet nyomorúságos jellegét panaszolja, hisz szétszórjuk magunkat és feloldódunk a szétszoródásban.²⁸ E szétszoródás, mely nem elhatározásból történik, nem abból indul ki, tekinthető elsősorban a gond inautentikus módjának. Ebből adódóan elnyeletünk a világ által. De hogyan uralkodik el fölöttünk a világ? Heidegger Ágostonnal együtt úgy gondolja, hogy e fatális hajlam forrása az az *indigentia*, amit magunkban hordunk, s amely két mozzanatban nyilvánul meg: a félelemben (*temere*) és a vágyban (*desiderare*). Mint örökösen érdeklődők mi spontán módon vonzódunk a dolgok iránt, mely dolgok hasznosaknak vagy

²⁷ PRL, 271.

²⁸ PRL, 205, 246. Ágoston *Vallomásainak* X/28. részének címe: *Nyomorúság a földi élet*. A továbbiakban amikor a *Vallomásokból* idézek vagy utalok e műre a következő kiadásra támaszkodom: *Szent Ágoston vallomásai*, Szent István Társulat, Budapest, 1999 (ezentúl V). A *Vallomások* X/28-29. fejezeteinek heideggeri

haszontalanoknak tűnnek. E vak mozgásba bevonva, a könnyelműség által vezetettve, szemet húnynak azon lehetőségek felett, melyek önmagunk számára fontosak lehetnek.

A diszperzióra való hajlamból nő ki a a *curare* második lehetőségmódzata: a kísértés tapasztalata. Itt már egy bizonyos ellenállásról is beszélhetünk, hiszen kísértettnek lenni azt feltételezi, hogy egy bizonyos ellenállásban vagyunk a kísértés tárgyával szemben. Ágoston szövegét követve Heidegger a kísértés három módját taglalja: a test érzékiségét, a szem kelyét (a kíváncsiságot) és a gögöt.

- A) Az első forma az érzéki tapasztalatban való stétszoródáshoz kapcsolható. Ágoston külön kitér az álombeli kísértéseire (V. X/30), a mértékletességgel kapcsolatos problémáira étkezéskor (X/31), az illatok élvezetére (X/32) és a hallás és a szem élvezeteire (X/33). Aggodalmainak oka, hogy állandó bizonytalanságban kell élnünk: nem tudjuk pontosan hol a határ a szükséges és a felesleges között. Azt viszont már korábban megjelöli (X/29.), hogy a cél mindig is az önmegtartóztatás (*continentia*), mely egységbe szed össze, szemben a sok irányban való szétszakadással (*defluxus*).²⁹
- B) A második a kíváncsiság (*concupiscentia oculorum*) fenoménje, mely nem más, mint a folytonosan újat-észrevenni-akarás. Arról a kísértésről van szó, amely újdonságokkal naprakészen tart, amely mindent színpadiassá próbál tenni, a külsőségekre figyel, a szenzációkra (legyenek ezek akár tudományos érdekességek), és megkerül minden –az értelemre vonatkozó –kérdést. Ágoston, Lucretiust és Senecat visszhangozva, meglepetését fejezi ki már a X/8. részben is: „Az ember szalad hegycsúcsot, öreg tengert, szélesen hullámzó folyamot, végtelen Óceánt, csillagjárást bámulni, s önmagával nem törődik”.³⁰ Ha nem tudunk ellenállni, akkor az önmaga egyáltalán nem tesz föl kérdést, hanem menekül. Itt evidenssé válik az, hogy Heidegger gazdag ihletett talál Ágoston szövegeiben a *Lét és idő* azon fejezeteinek megírásához, melyekben a jelenvalólét hanyatló módját elemzi. A *Lét és idő* utal Ágostonnak azon felismerésére, hogy a látásszomj, a tudásvágy³¹, a kíváncsiság összefügg a mindennapisággal. A kíváncsiság mindig valami újra irányul³², de ezt nem azért teszi, hogy megértse, amit lát és

értelmezését főként az *Augustinus und der Neuplatonismus* 12. §-ában találjuk: *Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens. Achtundzwanzigstes und neunundzwanzigstes Kapitel* cím alatt.

²⁹ Utalnunk kell arra, hogy az Oskar Becker jegyzetei alapján rekonstruált sémában, melyet Heidegger áttekintő céllal vázolt fel Ágoston kapcsán, a *curare*, a *defluxus* és a *continentia* kulcsfogalmakként jelennek meg (Lásd PRL, 273.).

³⁰ V, 259.

³¹ A görög gondolkodásban a megismerés a látásvágygal azonos.

³² A német *Neugier* szó (mely kíváncsiságot jelent) két része is az újra irányuló mohóságra hívja fel figyelmünket, hisz a *neu* újat jelent, a *Gier* pedig mohó vágyat.

létviszonyba kerüljön vele, hanem csupán azért, hogy lásson (tehát a felszínen mozog)³³. Egyik dolgról a másikra tér anélkül, hogy komolyan érdekelne valami. A kíváncsiság elgyökérteleníti a világban-való-létet, mely az ember sajátja.

- C) A gög (ambitio saeculi) a harmadik típus. A faktikus élethez tartozó kísértés harmadik formája az *Eitelkeit der Welt*, ahol az *Eitelkeit* hiúságot, önteltséget, ürességet, tartalmatlanságot, haszontalanságot jelent. Az Önmaga ilyen típusú gondja valójában olyan lehetőséget foglal magában, hogy az Önmaga, és ezáltal az egyén ittléte üressé válik, az ürességben és a semmibe elpárolog. A *Lét és időben* ezt a fenomént az egymással lét deficiens létmódjaként határozza meg (27 §.)

Heidegger kijelenti, hogy a harmadik kísértésnek való engedés bezárja az Önmaga megismerésének lehetőségét, az önmegtalálás végleges elvesztésével járhat³⁴. A kísértés ugyanakkor magába foglalja a *curare* másik lehetséges irányulását is: az Önmaga megismerését. Tehát a kísértés megtapasztalása nyitja meg a másként-lét lehetőségét. A kísértés tulajdonképpen egy lehetséges döntés helyszíne, ahol a megtérés megtörténhet. Ágoston így reménykedik: „...nem engedsz erőnkön felül kísértésbe esni bennünket, hanem erőt is adsz hozzá, hogy elbírjuk”³⁵.

A megtérés esélye a veszély felismeréséhez fűződik. Valójában soha nem tapasztalja meg a kísértést az, akinek az élete magától működik. Ahhoz, hogy a kísértés megjelenjen szükséges, hogy egy lehetőség szimultán módon megnyíljon azért, hogy egy elhatározásnak meg kelljen és meg lehessen születni (szemben azzal, ami önmagától adódik). Ágoston megfogalmazása is erre utal: „Mert ami erő igazán megvan bennünk, legtöbbször *rejteken* marad, hacsak valami tapasztalás világosságot nem vet rája. S bizony senki se bizakodjék el ebben a nevezet szerint is *elejétől végéig kísértés-életben...*” (kiemelés tőlem, K.E.)³⁶.

A kísértés olyan tapasztalatként jelenik meg, amely az embert megnyithatja létének kérdése felé, a gond harmadik potenciális irányába. Pálhoz képest itt a *gond* hangsúlyozottabban a görög filozófiából örökölt irányt kap: nem arról van szó, hogy a éberségre való parancs nyomán félelmet érek Istennel szemben, hanem felvetődik az Önmaga megismerési lehetőségének a kérdése, a saját lélek megismerése. Az ágostoni kontextusban szorongást kelt az a tény, hogy önmagam számára rejtély vagyok: „Bizony-bizony magam sem tudom egészen átérezni azt, ami én vagyok. Szűk talán a lélek önmaga bírására, hogy van valahol

³³ Szintén a felszínen mozog a fecsegés is, mely ugyanúgy nem a létezőkre figyel, hanem arra, amit mondanak róluk (LI, 316.).

³⁴ PRL, 240. A 246. oldalon pedig így pontosít: Az életben a kísértés lehetőség Önmagunk elvesztésére és megtalálására.

³⁵ V, 253.o. (X/5).

valamije, amit nem tud felfogni? Hol ez a valami? Nem lehet kívülről, hanem csak benne! De akkor miért nem fogja fel? Egyik csudálkozásból a másikba esem emiatt s bámulat fog el.”³⁷

Önmagam elől el vagyok rejtve, hisz minden pillanatnyi felismerés után következhet egy másik pillanat, amely már előidézi bukásom és teljesen másként fed fel engem. Az önmagam birtoklása, feltéve, hogy ez beteljesülhet valamennyire (kis mértékben) is, nem más, mint egy oda-vissza mozgás ennek az életnek a tendenciájában és irányulásában. Az „Önmaga birtoklása” a heideggeri fenomenológiai elmzésben úgy jelenik meg, mint egy mindig törékeny lehetőség, amely a bukás konstans veszélye ellen küzd és nyerni akar. Heidegger gondolkodása mindig hű marad ahhoz a gondolathoz, amely lehetetlenné teszi az Önmaga általi teljes birtoklást és egy állandó *gondot* tesz szükségessé. A minden megértésben fennálló bizonytalanságot hangsúlyozza J. Grondin is, amikor Heideggerről és Ágostonról ír a hermeneutikai igazság kapcsán.³⁸

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy e fiatalkori heideggeri kurzusban a *gond* fogalma két dimenziót fed le; ezek a bukás horizontjával összekapcsolódnak:

1. a világias foglalatatoskodás mint szétszóródás, mely nem ismeri önmagát, és amely leggyakrabban egy hamis biztonsággal jár;
2. a valódi törődés, amely a kísértésben bukkan föl. E kísértés a lélek meghasonlottsága, szétszaggatottsága, mely a lelket a tiszta szorongásba dobja, és így bizonyos fokig lehetőséget ad arra, hogy a lélek önmagát megtapasztalja egy autentikus gond által. Ez a „tulajdonképpeni gond” az, amely a bukás elkerülhetetlen tendenciája ellenére ébrentartja az Önmaga megtartásának elhatározását; erőfeszítéseket tesz arra, hogy a bukást jelentő félálom, homály, ernyedtség ellenére a tekintetét az autentikusra irányítsa.

A keresztény faktikus élet e hermeneutikájának fényében, mely a *gond* vezérfonalát követte, néhány következtetést vonhatunk le. Elsősorban nyilvánvalónak tűnhet, hogy az a *gond* fogalom, amelyre Heidegger Ágostonnál talált rá, több vonása miatt könnyen visszavezethető az Önmaga gondjával kapcsolatos antik filozófiai hagyományra (*epimeleia beautou*). Valóban Ágostonnál is jelen van minden formájú felejtés elvetése, az önmagunk előli szaladás, a szétszóródás elvetése, az ébren-létre való felhívás. Azonban észre kell vennünk azt, hogy a *keresztény* tapasztalat ennek az antik hagyománynak egy egyedi

³⁶ V, 286.o. (X/32).

³⁷ V, 259.o. (X/8). J. Kreuzer etimológiai vizsgálatok alapján úgy véli, hogy a „szük” (lélek) és a „szorongás” összefüggnek (J. Kreuzer: *Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*, in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*. Freiburg, Herder, 1998, 458.)

³⁸ In: *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, 169.

hangsúlyt ad, sőt átértelmezi, amikor a *bizonytalanságot* és a földi alapvető szorongást emeli ki, amely minden önmaga megismerést aláás.³⁹ Heidegger pedig egyenesen túlhangsúlyozza ezt a gondolatot: a nyugalom egyáltalán nem lehet az autentikus gond mozgatója. Az önmegmentés lehetősége a veszély tudatából nyílik, a veszélynek veszélyként felfogásából. Ugyanúgy mint Pál, Ágoston, a középkori misztikusok, Luther és Kierkegaard, Heidegger is hisz a szorongásban rejlő egyedi lehetőségekben. Kierkegaard számára a szorongás valódi megértése a legnagyobb tudás. Ha soha nem ismerjük meg a szorongást vagy belesüllyedünk, akkor elveszítjük Önmagunkat. A szorongás és kétségbeesés az örökkévalóság kiáltása földi életünkben.⁴⁰

Heidegger minden gondolkodásmódot, amely a nyugodtságból születik vagy amely a *gondnak* egy nyugodt ábrázatot adna, inautentikusként jelöl meg. Ilyen minden valószínűség szerint a görög látásmód, amelynek befolyását részben a kereszténység is elszenvedi. Ha Istenben nem remélhetünk többet, mint a szív nyugalmát, hogyan lehetne fenntartani a temporalitás autentikus kapcsolatát a faktikus élet történetiségével? Heidegger úgy látja, hogy az ágostoni fogalomrendszer neoplatonizmusa miatt nem mindig eredeztethető a faktikus életből.⁴¹ Heidegger úgy ítéli, hogy Ágoston az élethez tartozó szorongás/gond szerint él és gondolkodik, de a *fruitio Dei* kietizmusával, amely Istent a nyugalomban keresi, következetlen lesz önmagával szemben és elhibázza a faktikus élettapasztalatot, mely az őskereszténység sajátja volt. A *fruitio Dei*, ahogyan azt Ágoston a neoplatonizmus felől elgondolta, ellentétben áll az Önmaga elsajátításával; különbözik a gyökereik is, kapcsolatuk csupán külsődleges. Ágoston neoplatonikus különbséget tesz látható és láthatatlan dolgok között. Az elsőket csupán használhatjuk (uti) más célokra, és csak a második csoportban levőknek örvendezhetünk (frui) önmagukért. Az értékek felcserélése perverzió. Az ágostoni kietizmus együtt jár tehát egy bizonyos értékeléssel, értékrend felállításával: Ágoston szerint Istennek mint *summum bonum*-nak kell örvendeni, Istent *bonum*ként kell tisztelni/értékeli, és *summum*ként kell más dolgokkal összehasonlítani. Ezt Heidegger szerint destruálni kell.

Valójában meg kell látnunk, hogy a *Vallomások X.* könyve nem csupán egy szorongó szellemet jelenít meg, hanem felmutat egy megbékülésre való irányulást is, amelyet Heidegger majdnem teljesen elkerül. A *quies* kevés helyen jelenik meg Heidegger

³⁹ Ágoston: „...milyen nagy különbség szakítja el magamat önmagamtól...” (V, 281.)

⁴⁰ Lásd S. Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, 1993, valamint S. Kierkegaard: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, 1993. A kétségbeesés fogalmára később visszatérünk (*A kierkegaard-i kétségbeesés mint a heideggeri gond előképe* c. alfejezetünkben).

⁴¹ Heidegger ambivalens viszonyulását Ágoston görög oldalához Pöggeler kísérelte meg leírni. (O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, valamint *Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie*, In: Pöggeler: *Heidegger in seiner Zeit*, München, Fink, 1999).

utalásaiban⁴², és akkor sem explikálja eléggé. Pedig a *Vallomások*ban néhány helyen explicit módon megjelenik az Istenben való megnyugvásra való utalás.⁴³ A béke lesz a jutalom, a lélek pedig akkor lesz igazán boldog, amikor minden szorongástól szabadon az egyedüli igazságnak fog örüdni, amely minden igaznak princípiuma. Nem szabad viszont megfeledkeznünk arról, hogy Ágoston élesen megkülönbözteti az Istentől kapott nyugalmat attól a nyugalomtól, amelyet az ember saját maga teremt. Az első ugyanis váratlanul szállja meg az embert, és eloszlat minden nyugatalanságot. Ezt a benső békét tehát semmi módon el nem érhetjük, hanemha ajándékba kapjuk.

Heidegger azonban mindig a szorongást részesíti előnyben. Például amikor az *inquietum cor nostrum*-ot (a mi szívünk nyugtalanságát) idézi, elmúlasztja befejezni az ágostoni mondatot, kihagyja a következőket: *requiescat in Te* (nyugodjon benned)⁴⁴. A Pálról szóló kurzusban Istengyalázásnak minősíti azt a gondolatot, hogy Isten a nyugalom helye, a pihen(tet)ő, a támasz lenne.⁴⁵

Mindenesetre elmondhatjuk, hogy Heidegger szem előtt tartja a keresztény szellemiség feszültségét e témával kapcsolatosan. Azáltal, hogy kiemelt fontosságot tulajdonít a gondnak mint szorongásnak, figyelmeztet arra is, hogy a kereszténységet nagy mértékben befolyásolta a görög teoretikus hozzáállás, melynek eredményeként megszületik a nyugalom-szemlélet. Heidegger a freiburgi kurzusok korszakában (1919-1923) úgy látja, hogy a görög szemlélet kizökkenti az igazi gondot egy teoretikus bizonyosság keresésének irányába; mindez a faktikus élet mozgásának hátrányára történik, a gond mint szorongás hátrányára.⁴⁶

Luther. A faktikus élettapasztalat és a metafizika viszonya

Ágoston úgy hitte, hogy platonikus gondolatokkal közelíthet a keresztény üzenetben levő igazsághoz. A patrisztika és a skolasztika követte ezt az utat. Isten láthatatlan lényegét, örök hatalmát, istenségét, az Ő alkotásaiból, teremtményeiből kívánták megérteni és elérni, az idekapcsolódó *Róm. 1:20*-ban pedig a hellén metafizikai gondolkodás átvételének legitimálását látják.

Luther a skolasztikával ellentétes gondolatokat fejt ki. Ezért Heidegger elemzi az 1518-as heidelbergi disputa téziseit, melyek még 1921- ben kevésbé közismertek, ám a „dialektikus teológia” megjelenésével széles körben ismertté válnak. Luther azt állítja a 19. és

⁴² PI. PRL, 214, 272. A 272. oldalon a *fruitio Deivel* összefüggésben ezt a heideggeri mondatot találjuk: „Damit hängt es zusammen, daß für Augustinus das Ziel des Lebens die *quies* ist.”

⁴³ V. X/18, 38, 23, VI/12. Ezekből arra lehet következtetni, hogy a harc célja a belső béke.

⁴⁴ V I/1, 24

⁴⁵ „Das Christ findet nicht in Gott seinen *Halt*. Das ist eine Blasphemie! Gott ist nie ein *Halt*.” (PRL, 122.)

a 20. tézisében, hogy nem nevezhető teológusnak az, aki Isten láthatatlan lényegét az alkotásai által fogja fel és érti meg, hanem csak az, aki –éppen fordítva –a látható oldalt Isten lényegéből érti meg, az Úr szenvedéseiből és a keresztből. Erre a következtetésre Luther úgy jutott, hogy megvizsgálta a teljes *Rómabeliekhez* írt páli levelet, melynek első részében Pál balgatóknak nevezi, azokat, akik azt keresik, hogy Isten lényegét teremtményeiből értsék meg. Luther szerint a metafizikai spekuláció éppen attól tekint el, ahol Isten ténylegesen cselekedett: eltekint a kereszttől és a szenvedéstől. Heidegger felismeri, hogy a spekulatív teológia teljességgel megvakul és megkövesedik, Luther páli ihletettséggű „kereszt teológiája” pedig visszavezet abba a faktikus élettapasztalatba, mely az őskereszténységben jelen volt. Az üdvözítő ige hallgatása, a hit általi megigazulás tézise és a kereszt teológiája Heideggerre nagy hatással volt⁴⁷, hiszen ez egy új (lutheri) nyelvvel is összefüggött. Heidegger is küzdött a metafizikával és megpróbálta megújítani a metafizika nyelvét. Azt sem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Heidegger szerint a kései Luther ismét a hagyomány rabjává váltott, és Melanchtonnal együtt egy új skolasztika megjelenését segítette elő.

Fel kell tennünk a következő kérdést: hogy lehet az, hogy az a fogalmi apparátus, amit a metafizika használ nem elégíti ki az élet tapasztalatát a maga fakticitásában? Mi csúszik ki a fogalmi hálójából, mit nem tud ez megragadni? Ami lényegileg érdeklí a faktikus életet, az a *teljesség*, mely történeti természetű és nem objektíválható. A metafizika nyelve pedig minden ilyen próbálkozást megfullaszt. A metafizikus gondolkodás tévedése abban áll, hogy nem elégíti ki az időbeliséget, mely szorosan kapcsolódik a gondolhoz és a faktikus élet sajátja. Ez a belátás vezérli Heideggert a *Lét és idő* megírásához, amelyben kihangsúlyozott szerepet kap a vég és az autentikus lét problémája (éppen a jelenvalólét egész-létével, teljességével kapcsolatosan).

Heidegger nézetében a metafizikus gondolkodás már elejétől fogva a *látás* aktusára támaszkodik. Ágoston számára is a létező meglévőt jelent, szem-előtt-álló-létet, állandó jelenlétet. Isten maga is így gondolható el annyi különbséggel, hogy a szív belső szeme előtt áll és nem a külső szemek előtt, melyek szétszórják a látást akülső dolgokra. A látás aktusára támaszkodó gondolkodás a leképezhető tartalmakra figyel, és elhibázza a redukálhatatlan történeti-időbeli beteljesülést, az időt-alkotó gondot. Az idő a maga történetiségében nem értelmezhető abból, ami a tekintetünk előtt áll, ami következésképpen az időben van. Így a metafizikai gondolkodás nem tudja fogalomba foglalni az élet faktikus történeti tapasztalatát.

⁴⁶ Lásd GA 60 (PRL) 104, 144, 223, 244, 247, 257, 261, 271-272, 277, 279-282, 292..

⁴⁷ A szóra való odafigyelés, a hallás és hallgatás Heidegger filozófiájában is fontos szerepet játszanak. E heideggeri gondolatok (egyik) gyökere Luthernél és Pálnál található.

Heidegger bírálja a teológusoknál található metafizikai fogalom apparátust és előfeltevéseket, de megtartja és gyümölcsöteti az élet faktikus tapasztalatát, melyet szintén teológusok gondolkodásából bont ki. Ez utóbbi szempontból fontos tehát Luther, sőt Ágoston is, aki azt is kimutatja, hogy a faktikus egyisztencia a szorongás által tör fel. Ez nem valamitől való félelem, nem *timor servilis*, hanem örök, őszinte félése az Istennek, tehát *timor castus*.

A szorongás Heideggernél a haláltól való félelem, a halál pedig benne foglaltatik az élet interpretációjában már Pálnál, így a rátámaszkodó Ágostonnál meg Luthernél is.

A Lét és idő szerint a halál-felé-való-lét, mely a faktikus egzisztencia, a szorongásban fel tudja fogni az Önmaga által a lelkiismeretéhez⁴⁸ intézett hívó hangot. A szorongás érzését átélve a megismerés *gond*dá válik. Kiszakítódik a szem-előtt-álló mezejéből, és belevettetik egy olyan megértésbe, mely saját megértési lehetőségével foglalkozik. A látás elsőbbsége ezzel visszavonódik. Heidegger az embert az ember módján kívánja megérteni, nem pedig a kozmosz módján, ahogyan azt a teoretizáló (térbeliesítő) görögök tették. Az embert pedig önmaga egészével való törődés (Bekümmerng), gond (Sorge) jellemzi.

Az élet faktikus tapasztalata, mely jelen van az őskereszténységben, nem tudott leválni a metafizika inadekvát fogalmi hálójától. Heidegger nézetében Ágoston, Luther és még Kierkegaard is inkább egy ontikus tanítást nyújtottak az élet faktikus tapasztalatáról, semmint ontológiai; észrevették azt, ami meghatározó ontikus szinten anélkül, hogy megfelelő ontológiai fogalmakba tudták volna emelni.⁴⁹

⁴⁸ A *Lét és időben* található „lelkiismeret” (egyik) forrásának szintén az őskeresztény szövegeket tekinthetjük, legfőképpen a páli leveleket. Bár Pál feltehetően a sztoikus filozófiából vette át a lelkiismeret (szüneideszisz) fogalmát, mégis a páli fogalom tartalma eltér a sztoa meglehetősen intellektuális öntudatától, mely által az én (tényleges tekintély nélkül) a panteisztikusan értelmezett kozmoszsal érzi magát kapcsolatban. Pálnál a Róm. 2:15-ben a lelkiismeret az egyik *bizonyságtevőként/tanúként* jelenik meg (a másik ilyen a gondolat), és szerepe a vádolás vagy mentegetés. Az embernek arra a belső képességére kell tehát gondolnunk, amely elítéli a saját rossz cselekedeteit (így a törvényekkel nem rendelkező pogányok esetében is beszélhetünk róla), és ezzel gyöttrő, furdaló rossz érzést okoz.

Heideggernél is a lelkiismeret (Gewissen) tanúként jelenik meg (akárcsak Pálnál), mégpedig a tulajdonképpeni lenni-tudás ontikus tanúsítójaként. A lelkiismeret tehát az a fenomén, amely ontikusan megerősíti az autentikus lét (ontológiai) tervezetét. A lelkiismeret a *gond* hívásaként nyilvánul meg. A felhívás a jelenvalólétet az akárkibe való hanyatlásból szólítja fel/ki. A jelenvalólét a hívó és a felhívott is egyben. A hívó az önmagáért, a lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét, a hívott pedig éppen ez a jelenvalólét, mely hanyatlik, bukásra hajlamos. A csendes hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát, aki meg akarja hallani saját Önmagát (LI, 454-503.).

⁴⁹ A tartalmilag rögzült, megmerevedett metafizikai fogalmakkal szembeállíthatjuk Heidegger próbálkozásait arra, hogy formális jelzésű jelleggel bíró fogalmakat alkosson, melyeket mindenki a saját módján újra meg újra kénytelen aktualizálni. E fogalmak nem lezárnak eredményként egy-egy gondolatmenetet, hanem éppen utat kívánnak nyitni az elkövetkezendőknek. Helytelen tehát –Kisiel nézete szerint –Heidegger értelmezésekor megállni a fogalomhálónál (megismételve azt, vagy hagyományosan elemezve).

A kierkegaard-i kétségbeesés mint a heideggeri gond előképe

Vajda Mihály észrevétele, hogy „a heideggeri fundamentálonológia a Kierkegaard-ral való viaskodás terméke”⁵⁰. Heidegger *gond* fogalmának gyökereit kutatva, nem mellőzhetjük tehát Kierkegaard *kétségbeesés* fogalmát sem. Azonban meg kell jegyeznünk, hogy amíg a *kétségbeesés* a kierkegaardi egzisztens elemzésben betegségként jelenik meg (még ha a hit által gyógyítható is), addig Heidegger átértelmezi, s így az egzisztenciális analízisben az emberi lét struktúrájává, *gond*dá lesz.⁵¹

A *Lét és idő* 45.§-ának végén Heidegger (már megint!) egy lábjegyzetben utal Kierkegaard erőfeszítésére, méltatja azt és ugyanakkor kritikával is illeti: „A XIX. sz.-ban *S. Kierkegaard* kifejezetten megragadta és behatóan átgondolta az egzisztenciaproblémát mint egzisztens. Az egzisztenciális problematika azonban oly idegen tőle, hogy ontológiai tekintetben teljesen *Hegel* és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt áll. Ezért „épületes” írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését”⁵². E lábjegyzet után következik a jelenvaló lét lehetséges egészlétének és a halálhoz viszonyuló létnek az elemzése. A heideggeri *Sein zum Tode* egzisztenciálé összecseng a kierkegaardi *Krankheit zum Tode* egzisztens terminussal, mely Kierkegaard egyik tanulmányának címe is egyben⁵³.

Heidegger és Kierkegaard egyaránt arra tesznek kísérletet, hogy megrendítsék az „újabb filozófia” metafizikai emberképét.⁵⁴ Az Önmaga/Én (Selbst) kiemelkedő szerepet kap mindkettőjüknél. Kierkegaard az embert szellemnek tekinti, a test és lélek olyan szintézisének, amely önmagához viszonyul. Nem a test és lélek, az időbeli/múló és az örök, a szükségszerűség és szabadság, végesség és végtelenség egyszerű karteziánus viszonyáról van szó, hanem az Énről, az Önmagáról (Selv, Selbst). Az Én/Önmaga nem a viszony, hanem, hogy a viszony önmagához viszonyul. Test és lélek viszonyaként tekintve az ember még nem Önmaga. E viszonyt értelmezve az ember lényegét még nem ragadtuk meg⁵⁵.

Heidegger az embert nem szellemként (lélek és test szintéziseként) fogja fel, hanem egzisztenciaként, melynek létében létviszonya van a léthez. Itt is van egy viszonyulás mégpedig a jelenvaló lét és léte közt. De Heideggernél e kettő közül egyik sem viszonyulás önmagában, sem a jelenvaló lét, sem a léte. Tehát nincs szó arról, hogy vissza kellene

⁵⁰ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993, 24.

⁵¹ Amint azt már korábban hangsúlyoztuk, figyelniük kell az ontikus–ontológikus, egzisztens–egzisztenciális különbségtételre (Kierkegaard–Heidegger).

⁵² LI, 408.

⁵³ S. Kierkegaard: *A halálos betegség* (HB), Göncöl, Budapest, 1993.

⁵⁴ Elsősorban Descartes a bírált ellenfél főként a lét és agondolkodás azonosításának (cogito ergo sum) tétele miatt

mennünk a testhez és a lélekhez. Heidegger Descartes kritikája radikálisabb, mert már a kiindulópontot sem fogadja el, nem fogadja el a két szubsztanciát: a *res cogitans* és a *res extensat*. Heidegger szerint Kierkegaard-nak nem sikerült kilépnie a karteziánus metafizikából: bár Kierkegaard az embert végül nem tekinti a két szubsztancia viszonyának, azért még értelmezési kiindulópontként a két szubsztancia léte nála magátólértetődő⁵⁶.

Ami számunkra fontossá válik Kierkegaard Önmaga-elemzésében, az egy további viszonyulás: az Önmaga (e viszonyulás) viszonyul ahhoz is, ami ezt az egész viszonyt tételezte /Isten/⁵⁷. Kierkegaard itt kapcsolja össze az Önmagát a kétségbeeséssel:

„Ezért van az, hogy a voltaképpeni kétségbeesésnek két formája lehetséges. Ha az ember Énje önmagát hozta volna létre, akkor csak egy formáról beszélhetnénk, arról, hogy az ember nem akar önmaga lenni, meg akar szabadulni önmagától, arról viszont nem, hogy az ember kétségbeesetten önmaga akar lenni. Ez utóbbi formula ugyanis az egész viszony (az Én/Önmaga) függőségének kifejezése”⁵⁸.

Az Önmaga, minthogy Isten tételezi (azaz nem önmagát tételezi), nem szabadulhat „a halálos betegségből”, a kétségbeesésből, melynek alapvető formája, hogy az Én/Önmaga nem akar önmaga lenni, vagy éppenséggel önmaga akar lenni. Kierkegaard szerint az ember éppen akkor a legkétségbeesettebb, amikor nem is tud róla. Ám a kétségbeesés állapota (paradox módon) leküzdhető, gyógyítható a hit formulájával, mert betegség. A hit arra a hatalomra épít, amely tételezte őt.

Heideggernél a jelenvalólét nem adhatja fel a gondot, mert az azt jelenti, hogy feladja létét, megszűnik jelenvalólét lenni. A gond tehát semmiképp nem azonosítható a kétségbeeséssel.

Ha Kierkegaard kétségbeesés-elemzését alaposabban megfigyeljük, rátalálunk a heideggeri gond struktúramozzanatainak előképére. Heideggernél az ember léte, a gond az egzisztencialitásnak (önmagát-előző-lét), a fakticitásnak (már egy világban-benne-való-lét) és a hanyatlottságnak (kötött lét) az egysége. Heidegger egzisztencialitás- és fakticitáselemzésének forrásaira találunk ott, ahol Kierkegaard a lehetőség és szükségszerűség

⁵⁵ HB, 19.

⁵⁶ Itt ugyanakkor figyelniük kell Heideggernek arra az erőfeszítésére, hogy gyanúval kezeljen minden olyan filozófiát, mely az ember „ideájának” előfeltevésével dolgozik, mely szerint tudható, hogy milyen az ember, milyen lehetne, illetve milyennek kell lennie. Heidegger megkérdőjelezi ezt a tudást, melyben „teológiai csempészárut” gyanít. Rüdiger Safranski hívja fel figyelmünket arra, hogy Heideggernél egy szemunkra fontos feszültségre találunk: egyrészt próbálja elvetni az „igazi önmaga” kategóriáját, megküzd vele, másrészt ennek befolyása alól még maga sem tudott felszabadulni, sőt néha úgy tűnik, hogy nem is akar. E feszültség „legvilágosabb-legsarkítottabb és legnagyobb szabású kifejeződését *Tulajdonképpeniség* címszó alatt a *Lét és időben nyeri majd el*”. (R. Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000, 175.)

⁵⁷ „Egy így származtatott, létrehozott viszony az ember Énje, olyan viszony, amely önmagához viszonyul, és azáltal, hogy önmagához viszonyul, viszonyul a Máshoz is.” (HB, 19-20.)

⁵⁸ HB, 20.

viszonyát elemzi.⁵⁹ A kétségbeesett bornírtság kierkegaard-i elemzése pedig a világra hanyatlott „akárki” heideggeri analízisét prefigurálja⁶⁰. Úgy tűnik tehát, hogy már Kierkegaard-nál kirajzolódik halványan az a két elemzési tengely, amely Heideggernél eplicitté válik: egy horizontális tengely (idő dimenzió: múlt/szükségyszerűség/belevettség-jövő/lehetőség/kivetülés), valamint egy vertikális tengely (bukás, mely az idődimenziót a jelenben metszi). A továbbiakban e két tengelyt próbáljuk megvilágítani Heidegger gond fogalmában.

A heideggeri gond fogalom, mely a *conditio humana* alapjellegzetessége, a következő képpen értelmezhető: jelenti a gondban levést, a dolgok gondozását (*besorgen*), személyek gondozását (*Fürsorge*), foglalatoskodást, aggodást, tervezést, törődést, stb. Döntő az *időre* való vonatkozás (a felsorolt cselekvések lényegi összefüggésben állanak az idővel). A gond nem más, mint megélt időiség. Gondban levő és gondoskodó lények vagyunk, mert az előrefele nyitott időhorizontot tapasztaljuk. Amikor gondoskodva cselekszem saját magam *előzőm* meg. Van *mögöttem* valami, amit meg szeretnék tartani vagy szabadulni akarok tőle; van *előttem* valami, ami foglalkoztat. Viszont a gondoskodás jelenvalóléte nemcsak saját maga előtt jár (időben), hanem egyben *zuhan* is. A világ, amelyről gondoskodik elfedi, elrejtí önmaga elől, s így az ember elveszik önmaga számára. Két mozgást érzékeltet tehát velünk Heidegger: egy horizontálisat és egy vertikálisat. A lezuhanást a reflektálatlanul folyó faktikus élet nem észleli, erre csak a filozófia világít rá. Heidegger szerint az életet vissza kell téríteni önmagához, hogy ráébredhessen: nem tud támasztékot találni sehol sem. Az élet (valamely) átláthatósága nem jelent nyugalomra jutást, megkönnyebülést. Sőt a filozófia Heidegger számára fokozott nyugtalanság, mely a radikális kérdés terhével jár együtt.

Amikor a *Lét és idő* Heideggerét összehasonlítjuk Kierkegaard-ral, akkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Heideggernél a jelenvalólét magára van utalva, ténylegesen autonóm (nem pedig levezetett módon). Bár Heidegger megtartja a lelkiismeret és a bűn fogalmakat, nála a jelenvalólét nem Isten előtt áll, nem támaszkodhat Istenre. Nem kell nem-

⁵⁹ Pl. HB, 43-50: *A kétségbeesés a lehetőség-szükségyszerűségmeghatározásának szempontjából*. Itt többek között ezzel a mondattal is találkozunk: „...az Én önmaga, de azzá kell válnia. Amennyiben az Én önmaga, úgy szükségzerű, amennyiben viszont önmagává kell válnia, annyiban lehetőség”(43.). Ugyanakkor a bukás-motívum is megjelenik: „És mégis megérti, hogy bukása emberi értelemben mindennél biztosabb”(47.).

⁶⁰ „A kétségbeesett bornírtság az eredetiség hiányában áll, illetőleg abban, hogy az ember megfosztotta magát az eredetiségtől, és szellemi értelemben minden erejét elfecsérelte. ...De amíg a kétségbeesés egyik fajtája beveti magát a végtelenbe és elvész, addig a kétségbeesés másik fajtája mintegy hagyja magát és Énjét a ’többiek’ által bolondítani. Azáltal, hogy látja maga körül a sok embert, és mindenféle világi dologgal serényen foglalatoskodik, ...önmagáról is elfelejtkezik, túlságosan merész dolognak tartja, hogy önmaga legyen, viszont sokkal könnyebbnek és biztosabbnak, hogy a többiekhez hasonlítson, hogy a többieket majmolja, és hogy egy szám legyen a tömegben” (HB, 41.).

jelenvalólétszerű hatalmakhoz folyamodnia. A lelkiismeret a gond hívása (nem kívülről hív), az ember pedig léte okán bűnös.

Mindkét szerző szembefordul azonban azzal a felfogással, mely szerint az ember a létezők (felfuvalkodott) ura. E karteizianizmuskritika már Kierkegaard-nál kereszténység-kritika is: „Ha egyetlen szót sem hallanánk a kereszténységről, akkor az emberek egyáltalán nem lennének annyira beképzelvek (mint ahogy sosem voltak a pogányságban); de amiatt, hogy ilyen keresztényietlenül terjedtek el a keresztény eszmék, a felfokozott közhely-igazságok megalapozására szolgálnak, amikor éppen nem valami más, de nem kevésbé pimasz módon élnek vissza velük.”⁶¹ Kierkegaard az igazi keresztény alázatot állítja szembe a karteizianista felfuvalkodottsággal, ellenben Heideggernél nem kell semmilyen külső hatalomra hivatkoznunk ahhoz, hogy megértsük „az ember nem a létezők ura, hanem a lét pásztora” (*Levél a humanizmusról*), Istent zárójelbe teszi.

Heidegger bírálja Kierkegaard írásait azért, mert pusztán ontikusak és vallásos természetűek, és ezzel együtt kisebb jelentőséget tulajdonít Kierkegaard rá való hatásának, mint amekkora valóban ez a hatás.⁶² Ám Heidegger nem csak úgy különbözik Kierkegaardtól, mint egy ontologikus gondolkodó egy ontikus szerzőtől⁶³ (ahogyan ezt Heidegger szeretné láttatni), hanem abban is különbözik, hogy Heidegger egy sokkal szisztematikusabb tanári stílusban formalizálja Kierkegaard ontológiáját. Heidegger közvetlenül kommunikál, míg Kierkegaard indirekt módon, anti-akadémikusan (szerzői álnevek alatt). „Ha Heidegger prózája annyira bonyolult, hogy soha nem lehetünk biztosak abban, hogy értjük, a Kierkegaardé annyira ironikus, hogy soha nem tudjuk, hitelt adhatunk-e neki” –véli Caputo⁶⁴. Annyit viszont meg kell jegyeznünk, hogy *A halálos betegség* Kierkegaard egyik 'legtudományosabban' megírt műve, mely ugyanakkor természetesen keresztényien épületes jellegű is (és szintén álneves, habár a nem valódi álneves írások közé szokták sorolni).

Tény, hogy Heideggernél a *Lét és időben* egy feszültséget figyelhetünk meg, mely két ellentétes hatás nyomán születik: a kierkegaard-i (a kevésbé tudományosságra törekvő, individuum-centrikus) és a husserli (az univerzális fenomenológiai tudomány álma) hatásból.

Dolgozatunk végén mégis vissza kell térnünk a leglényegesebb megjegyzésre: Heidegger *ontologizálja a gondot*, és ebben nagy szerepet játszott Arisztotelész praxis-

⁶¹ HB, 134.

⁶² Kierkegaard ismétlésfilozófiájának a hatása is jelentősen érződik a *Lét és időben*.

⁶³ Bár kétségtelenül ez (az ontikus-ontologikus) a legfontosabb különbség. Éppen ezért tanulmányunk legvégén visszatérünk az ontológiai aspektura Heideggerre vonatkozóan.

⁶⁴ John D. Caputo: *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1987, 83.

filozófiájának heideggeri asszimilációja és radikalizációja.⁶⁵ A *Sorge* a Dasein eredeti struktúrája és az ember meghatározását helyettesíti a *Lét és időben*. Miközben Heidegger áttér az ontológikus szintre, eközben hű marad a páli és az ágostoni gond figyelmeztető és félelmetes szelleméhez. Heidegger tehát egyedi módon egyesítette a *Lét és időben* a keresztény *gond*-felfogást az arisztotelészi *praxis*-filozófiával, ezzel egyszerre folytatónak és teljes mértékben eredeti gondolkodónak tekinthető az Önmaga gondjának filozófiai hagyományában.

⁶⁵ Amint erre már utaltunk Arisztotelész és a gond ontologizálásának témájával e tanulmányban nem foglalkozhatunk, erre egy következő írásunkban sor kerül.