

Fehér M. István

**Előszó**  
**Heidegger útja a Lét és időig**

In: M Heidegger: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1989. pp. 5-84.

„Heidegger kolléga úr, most meg kell jelentetnie valamit. Van megfelelő kézírata?” – ezekkel a szavakkal lépett be 1925–26 telén a marburgi filozófiai fakultás dékánja az 1923 óta Marburgban tanító Martin Heidegger egyetemi dolgozószobájába. Nicolai Hartmann távozásával a kar ugyanis Heideggert szándékozott a marburgi egyetem megüresedett első filozófiai katedrájára jelölni. Heidegger egyetemi előadásainak híre ekkorra már Németország-szerte meglehetősen ismert volt; az előadóteremből kisugárzó szellemi feszültség – a szokatlan, új hang, mely a filozófiai hagyomány ápolását a filozófia legvégső kérdéseinek felvetésével kapcsolta össze – egy eredeti filozófiai erő kibontakozásáról árulkodott. A nyomtatásban megjelent művek azonban mind ez idáig hiányoztak; az egyetemi évek során megjelent kisebb dolgozatok, a felsőbb tanulmányokat lezáró disszertáció, valamint az egyetemi magántanári pályát lehetővé tevő habilitációs írás óta, úgy egy évtizede, Heidegger semmit sem publikált. Ez pedig már korábban is – épp amikor Marburgba került, mint rendkívüli professzor – nehézséget okozott. Akkor – 1922-ben – publikációk hiányában Heidegger egy körülbelül negyven gépelt oldal terjedelmű kivonatot juttatott el Paul Natorphoz és Nicolai Hartmannhoz, melyben Arisztotelészre vonatkozó – freiburgi egyetemi óráin is előadott – vizsgálódásainak, egy készülöben levő nagyobb munkának a fő szempontjait összegezte; s a vázlat által keltett egyértelmű lelkesedés és elismerés csakhamar feledtette a nyomtatásban mégjelent művek hiányát. A helyzet azonban a rákövetkező években sem változott. Noha Husserl 1922. december 14-én azt írta Roman Ingardennek, hogy „a VII.-ben” – ti. az általa kiadott *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VII. kötetében – „jelenik meg Heidegger alapvető [...] munkája Arisztotelészről”<sup>1</sup>, s noha 1925 nyarán a munka már, úgy tűnik, valóban nyomdakész

---

<sup>1</sup> Lásd Edmund Husserl: *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Sajtó alá rendezte Roman Ingarden. Den Haag: M. Nijhoff, 1968, 25. o.

állapotban volt,<sup>2</sup> a beígért Arisztotelész-interpretáció mindazonáltal nem jelent meg. Most pedig, amikor rendes professzori kinevezésről volt szó – még hozzá az első marburgi katedrára –, akkor ez a kérdés érezhetően még érzékenyebben jelentkezett. Nicolai Hartmann a kar nevében 1925 nyarán a Minisztériumnak írt feljegyzésben külön is méltatta ugyan Heidegger filozófiai kvalitásait, ám a Minisztérium - érthető módon - vonakodott a kinevezéshez hozzájárulni. Ilyen körülmények közepette került sor a dékánnak Heideggernél tett látogatására.

Nem mintha vázlatok, feljegyzések, különböző – egyes részleteiben meglehetősen kidolgozott – kéziratok ne álltak volna rendelkezésre. Sőt. Egyetemi előadásait Heidegger évek óta aprólékosan kidolgozott kéziratok alapján tartotta; a kéziratokat azután az órákon elhangzottak alapján javította, kiegészítette, illetve átdolgozta. Így a dékán kérdésére – „van megfelelő kézírata?” – a válasz így hangzott: „Természetesen.” „De gyorsan kell kinyomtatni” – tette hozzá a dékán.<sup>3</sup>

Az érlelés időszaka ezzel kényszerűen lezárult. 1926 elején Heidegger visszavonult, és a meglévő kéziratok és jegyzetek alapján elkészítette, illetve sajtó alá rendezte azt a művet, mely 1927 februárjában *Lét és idő* címmel látott napvilágot, és írta be magát hamarosan a XX. század filozófiájának történetébe.

## I. Fiatalkori útkeresés a századelő filozófiai irányzatainak hátterében

„Hosszasan őrzött munkát kellett most a nyilvánosság elé tárni”<sup>4</sup> – írja a mű keletkezésére visszaemlékezve Heidegger. S valóban: a *Lét és idő* szövegének legkorábbi részei még a húszas évek elejére nyúlnak vissza. Az *Umweltre* vonatkozó elemzések például – mint Heidegger magában a műben kifejezetten utal is rá<sup>5</sup> – az 1919–20-as téli szemesztertől kezdve előadáson többször is elhangzottak. Ám maga a kérdés, a heideggeri gondolkodást alapvetően ösztönző kérdés: a lét kérdése – már hosszú ideje, tulajdonképpen tanulmányai kezdete óta gondolkodásának előterében állott. Az út azonban, amely a kérdés módszeres felvetéséhez, kidolgozásához vezet, ami a problémát a maga abszolút eredeti mivoltában, teljességében képes ábrázolni és kibontani – s

<sup>2</sup> Lásd Thomas J. Sheehan: „»Time and Being«; 1925–27”. R. W. Shahan – J. N. Mohanty (szerk.): *Thinking About Being. Aspects of Heidegger's Thought*. Norman, Okl.: University of Oklahoma Press, 1984, 180. o.

<sup>3</sup> Lásd Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 2. kiadás, 1976, 87. sk. o.

<sup>4</sup> Uo. 88. o.

<sup>5</sup> *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979, 72. o. (*Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat, 1989, 182 o.)

egyúttal egy lehetséges választ is körvonalazni –, hogy ez az út milyen is legyen: ebben a tekintetben Heidegger hosszú ideig teljesen tanácstalan volt.

A katolicizmus, s közelebbről a kibontakozó neoskolasztika szellemi légkörében nevelkedett ifjú – akinek tanulóéveit a szűkös családi körülmények közepette a gimnáziumtól a habilitációig egyházi stipendiumok támogatása kísérte végig<sup>6</sup> – az érettségi vizsgát követően 1909-ben – rövid, kéthetes jezsuita noviciátus után – a freiburgi egyetemen teológiai stúdiumokat folytatott<sup>7</sup>; majd mivel a filozófia iránti érdeklődése egyre erősödött, s a teológiai karon hallgatott filozófiai előadások egyre kevésbé elégítették ki, négy szemeszter után megszakította teológiai tanulmányait. Érdekes módon azonban nem az éppen újjáalakult, önálló filozófiai karra iratkozott át, hanem az abból kivált természettudományi-matematikai karra, s tanulmányait 1913-ban formálisan is matematika szakos hallgatóként fejezte be.<sup>8</sup>

A lét problémájával Heidegger először Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* című 1862-es disszertációjában találkozott, melyet Conrad Gröber konstanzi lelkész, az ottani konviktus rektora, később freiburgi érsek adott 1907-ben az akkor 18 éves ifjú kezébe. Brentano írásának a címlapján a következő Arisztotelész-idézet szerepelt: „A létező (létére tekintettel) többféle módon nyilvánul meg.”<sup>9</sup> Ezek a módok, illetve a létező többféle jelentései a következők: a lét mint tulajdonság vagy akcicens, az igaz-lét, a lét mint lehetőség és

<sup>6</sup> Lásd Hugo Ott vonatkozó kutatásait: „Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium” és „Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium. Ein Beitrag zur Wissenschaftsförderung der katholischen Kirche.” *Freiburger Diözesan Archiv* 104 (1984), 315–325. o. és 106 (1986), 141–160. o.

<sup>7</sup> Vö. Thomas Sheehan : „Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography.” Th. Sheehan (szerk.): *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent, 1981, 4. o.; Hugo Ott: „Der junge Martin Heidegger”, id. tanulmány, 323. o.

<sup>8</sup> Ez utóbbi négy szemeszter folyamán filozófiai tárgyú előadások – logika és ismeretelmélet, bevezetés az ismeretelméletbe és a metafizikába (előadó: Rickert), valamint filozófiatörténet mellett Heidegger többek között a következő tárgyakat hallgatta: analitikus geometria, integrálszámítás, kísérleti fizika, analízis, a differenciálegyenletek elmélete, szervesetlen kísérleti kémia. Tanulmányai befejezése után, 1913-ban „A számfogalom logikai lényege” című munkán dolgozott, melyet habilitációs írásként kívánt benyújtani. Husserl korai munkája, *a Philosophie der Arithmetik* – mint habilitációs kérelméhez csatolt 1915-ös önéletrajzában írta – „a matematikát egészén új megvilágításba helyezte” számára (vö. Bernhard Casper: „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923”. R. Bäumer – K. Suso Frank – Hugo Ott [szerk.]: *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller*. Freiburg Diözesan Archiv 100 [1980], 537. sk. o.; Hugo Ott: „Der junge Martin Heidegger”, id. tanulmány, 324. o.). A Heidegger által látogatott órák jegyzékét illetően lásd újabban „Martin Heidegger als Student”, *Heidegger-Jahrbuch* Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. szerk. A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, Freiburg/München: Alber, 2004, 15. sk. o.

<sup>9</sup> Vö. Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, 92. o.; *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, 1. köt. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1978, 56. o.; William J. Richardson; S. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: M. Nijhoff, 1974, XI. o.

valóság (dünamisz és energieia), valamint a kategóriák sémája szerinti lét (a kategóriális lét). Arisztotelész maga nem használja ugyan a metafizika kifejezést, de ilyen címen áthagyományozott művében több helyen beszél egy olyan tudományról (az ún. „első filozófiáról”), melynek tárgya a lét mint lét és annak legáltalánosabb meghatározásai; s az Arisztotelészre épülő, elsősorban skolasztikus hagyományban is eleven maradt a lét ilyen értelemben felfogott objektív tudományának, éppenséggel a metafizikának – későbbi elnevezéssel az ontológiának vagy általános metafizikának – az eszméje. A filozófiában első lépéseit tevő ifjú számára adott volt tehát a kérdés: ha a lét Arisztotelésznél többféle értelemben szerepel, akkor mi a lét egységes, többszörös jelentését átfogó egyszerű meghatározása; mit jelent akkor a lét, „melyik , a vezető alapjelentés?”<sup>10</sup>

Hogy Heidegger a filozófiai tradíciót egy ekképpen felfogott metafizika, illetve ontológia értelmében fogadta magába, abban nem kis szerepe volt egy másik döntő hatásnak, mely szintén utolsó gimnáziumi évében érte: ekkor olvasta a freiburgi egyetem dogmatikatanárának, Carl Braignak a *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) c. művét. Braig – a katolikus tanításoknak, mindenekelőtt a pozitivizmussal és az újkori filozófiával szembenálló éleselméjű védelmezője, aki elsőnek beszélt Németországban modernizmusról<sup>11</sup>, s akinek az előadásait egyetemi tanulmányai első két évében Heidegger is látogatta – művének mottójául egy hosszabb Bonaventura-idézetet választott, melyben többek között ez olvasható: „Miként a szem, mely a sokféle különböző szín felé fordul, nem látja a fényt [...] úgy szellemünk szeme, midőn a [...] létezők [...] felé fordul, nem veszi észre magát a létet [...], noha csupán a lét által jelenik meg minden más a számára.”<sup>12</sup> Az idézett hely előlegzi azt, amit Heidegger később ontológiai differenciának nevez: „a lét és a létező közti ama megkülönböztetést, mely megtiltja, hogy a létet egyfajta »legmagasabb létezőként« fogjuk fel, avagy a »létező egészével« cseréljük össze.”<sup>13</sup> Braig az ontológiát – mint „első filozófiát”, mint „a léte általános vonatkozó tudományt” – egyúttal *Fundamentalwissenschaft*nek nevezte<sup>14</sup>, s akkor a fiatal Heidegger megerősítve láthatta magát abban a vélekedésében, hogy a lét a filozófiának nem

<sup>10</sup> Vö. *Zur Sache des Denkens*, id. kiadás, 81. o.; Richardson, i. m. XI. o.

<sup>11</sup> Vö. Franco Volpi: *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam, 1976, 69. o. és „Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere: Il trattato *Vom Sein* di Carl Braig”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 1980/2, 183–194. o. Lásd még Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 3. sk. o. Braiggal kapcsolatban vö. még John D. Caputo: *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982, 45. skk. o.

<sup>12</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, v, 3. Lásd C. Braig: *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 1896, V. o.

<sup>13</sup> Schaeffler, i. m. 7. o. Vö. Caputo, i. m. 51. skk. o.

<sup>14</sup> Vö. Braig, i. m. 5. sk. o.

csupán elsődleges, középponti, hanem egyúttal az összes többi diszciplína számára alapvető, fundamentumként szolgáló témája. Braig értekezése – igen általános szempontból – Heideggert az ontológiai problematika irányába orientálhatta, s egyúttal Heideggernek a létre vonatkozó – a brentanói disszertáció által keltett – lappangó kérdését mindjárt egy meghatározott irányba is terelte – olyan irányba, mely egyébként Brentano Arisztotelész-értelmezésének az irányvonalával is egybevágtott; abba ti., hogy a létre vonatkozó kérdés annak egységes jelentésére irányuló kérdésként kristályosodjon ki.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Nem pedig – miként azt egy szigorúbb arisztotelianizmus nézőpontjáról Volpi véli – jelentéseinek sokféleségére irányuló kérdésként. Lásd F. Volpi: *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne, 1984, 63. o. – Brentano skolasztikus interpretációja – írja korábbi könyvében Volpi – a lét többértelműségének arisztotelészi tételéből indul ki ugyan, ám végkicsengésben a lét egyértelmű interpretációjának irányába mutat, amennyiben a négyféle létjelentésből a vizsgálódása középpontjában álló kategoriális lét különbségeit „pusztán észbelinek, racionálisnak” tartja, noha elismeri, hogy Arisztotelésznél a különbség nem pusztán racionális (Volpi: *Heidegger e Brentano*, i. m. 14. sk. o.): A skolasztikus Arisztotelész-interpretációkban – amennyiben azok a létjelentések arisztotelészi sokféleségét, s ezekből is a középpontban álló kategoriális létet egy alapvető jelentésre, általában a szubsztanciára igyekeznek visszavezetni, illetve egyáltalán egy átfogó létfogalom irányába törekednek – a szigorúbb arisztotelianizmus körében mozgó szerzők neoplatonikus befolyást fedeznek fel (így például Aquinói Tamásnak Isten *summum* esse-ként való felfogásában is). „Braig – írja Volpi –, úgy tűnik, megőrzi az ipsum esse elméletét, s ez azt a gyanút kelti, hogy a lét jelentéseinek sokféleségét illető arisztotelészi felfogásra nála is ráhelyeződik a létfogalom hiposztazálására, s ily módon egyértelművé tételére irányuló – *neoplatonikus eredetű* – skolasztikus tendencia” („Alle origini ...”, id. tanulmány, 191: o.). Aubenque egyenesen úgy véli, igen erős érvek találhatók Arisztotelész műveiben, melyek közvetve vagy közvetlenül a lét mint lét tudományának lehetetlenségét bizonyítják (I. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: P. U. F. 1972, 207. o.). Heidegger azonban csak annyiban kapcsolódik a skolasztikus Arisztotelész-értelmezéshez – amint arra közvetve Volpi is utal (*Heidegger e Aristotele*, 51. o.) –, amennyiben ez utóbbi sugallta volna számára magát a kérdést; saját Arisztotelész-értelmezésében s a létproblematika artikulálásában azután számos ponton radikálisan eltávolodik a skolasztikus Arisztotelész-értelmezéstől, sőt voltaképpen az egész ontológiai hagyománytól. Mindkettőt az jellemzi ugyanis, hogy a lét sokféleségét a kategoriális lét sokféleségére szűkítik, s ezáltal a másik három jelentés fölött vágy egyszerűen elsiklanak, vagy különböző módon a kategoriális létbe olvasztják őket: Kantnál például, amint maga Heidegger kritikusan megjegyzi (1. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe, 33. köt., sajtó alá rendezte H. Hüni. Frankfurt/Main: Klostermann, 1981, 9. o.), valóság és lehetőség a modalitás *kategóriái* – s ezzel az ontológiát a kategóriatanra redukálják, illetve a létproblematikát a kategóriatan keretében kimerítően vélik tárgyalhatni (a kategóriákon belül pedig a szubsztanciának adják a vezető szerepet). Volpi úgy véli, hogy a kategoriális létmegkülönböztetés alapvető voltánák brentanói tézise a századvég és a századelő német filozófiájában termékeny talajra talált; megtalálható így többek között Stumpf, Husserl, Meinong, Lask és Nicolai Hartmann filozófiájában (*Heidegger e Brentano*, 27. sk. o.). „Bizonyosan létezik – írja Heidegger nézeteit explikálva Jean Beaufret – egy »szűk értelemben vett« ontológia, ahogy azt Heidegger nevezi, ami épp a kategoriális ontológia. Arisztotelész ontológiája azonban nem redukálható erre” (J. Beaufret: *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*. Paris: Editions de minuit, 1973, 116. o.). Lásd ennek szemléltetésére Heidegger fent idézett Arisztotelész-interpretációját, amelynek 9. oldalán Heidegger hangsúlyozza például, hogy a *dinamisz* és *energeia* értelmében vett létre vonatkozó kérdés nem kategóriakérdés (a „szűk értelemmel” kapcsolatban lásd uo. 16. sk. o.). 1926-os előadásában Heidegger kifejezetten is állást foglalt az ontológiának kategóriatanra, illetve – ha magukat a kategóriákat az első kategóriára vezetnek vissza – szubsztanciatanra, usziológiára történő, elsősorban a skolasztika által végbevitt leszűkítésével szemben. A lét többértelműsége, húzza alá erőteljesen, nem pusztán a kategóriák sokféleségére vonatkozik, hanem a másik három jelentésre is (lásd F. Volpi: „Heidegger e la storia del pensiero greco: Figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sui »Concetti fondamentali della filosofia antica«”. *Itinerari* 1986/1–2, 253. o.; lásd ugyancsak Heidegger 1931-es előadását, ahol



Braig antimodernista polémiájában Kant és a kantianizmus merő szubjektivizmusként jelenik meg; annak a régi prótagoraszi tételnek az újkori filozófia nyelvezetébe való átültetőjeként, mely szerint „az emberi szubjektum [...] a lét mértéke”<sup>16</sup>. A fiatal Heidegger 1912-ben megjelent első filozófiai dolgozata is – mely jellemző módon a realitás problémáját tárgyalja az újkori filozófiában – Kantot „a fenomenalizmus klasszikus képviselőjeként” említi.<sup>17</sup> S noha első tanulmányai és recenziói az arisztotelészi-skolasztikus filozófia nézőpontjából íródtak,<sup>18</sup> Heidegger csakhamar új kapcsolódásokat keres – és talál. Különböző vitairataiban Braig a skolasztikus nézőpontra jellemző realista talajról élesen bírálja az istenképzeteknek, a vallási kijelentéseknek, s általában a hitnek – Schleiermacherig visszanyúló – elantropologizálását, elpszichologizálását – azt a nézetet, hogy itt alapjában véve a szubjektum élményeiről, megéléséről van szó –; s akkor e polémia csupán annak a vitának – a pszichologizmus-vitának – az egyik elágazása, amely a századforduló német filozófiáját – vallási-teológiai intencióktól függetlenül – teljes mértékben uralta. Egyfelől arról a természettudományok fejlődésének eredményeként előállott törekvésről van szó, mely a filozófia központi ágait, az ismeretelméletet és a logikát egy természettudományos értelemben felfogott – kauzális törvényszerűségeket megállapító – pszichológia alá próbálta besorolni; másfelől arról az – elsősorban a marburgi és badeni neokantianizmus, valamint a fenomenológia oldaláról megmutatkozó – ellenállásról, mely e törekvés abszurditását igyekezett kimutatni. Ha ugyanis a filozófia feladata a megismerés – s kivált a tudományos megismerés – érvényességének a megalapozása, akkor ellentmondás volna, ha a filozófia a tudományban vagy ennek egy ágában keresné a maga részéről a saját megalapozását, s ily módon benne oldódna fel. Másfelől viszont a véletlenszerűen létező emberek pszichéjében mindenkor végbemenő megismerési aktusok, gondolkodási folyamatok *ténye*, s az ismeretek, gondolatok *érvényessége, igazságtartalma* két teljesen különböző dolog. A pszichológia legföljebb csak arról tud számot adni, hogy az emberek hogyan gondolkodnak; ám hogy gondolkodásuk helyes-e, érvényes-e, arról a pszichológiának hallgatnia kell, hacsak nem föltételezi (akkor viszont érvelnie kellene mellette, ami

---

„közönségesnek” nevezi azt a nézetet, mely szerint „Arisztotelész létre vonatkozó tanítása »szubsztanciátan« volna” [*Aristoteles, Metaphysik*, id. kötet, 45. o. Vö. még *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, 31. köt. Sajtó alá rendezte H. Tietjen. Frankfurt/Main: Klostermann, 1982, 77. sk. o.]). Manfred Riedel más összefüggésben hivatkozik újabban a heideggeri létkérdés genezisének platóni hátterére. *A Lét és idő* felé vezető úton, írja, Platónnak a jóra vonatkozó és Arisztotelésznek a létre vonatkozó kérdése kapcsolódik egybe (M. Riedel: „Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadammers hermeneutischer Gesprächsdialektik.” *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1986/3. 10. o.)

<sup>16</sup> C. Braig: *Jesus Christus*. Vorträge auf dem Hochschulkurs Freiburg im Breisgau 1908. Freiburg, 1908. Idézi : Schaeffler, i. m. 5. o.

<sup>17</sup> Heidegger: *Frühe Schriften*, id. kiadás, 9. o.

<sup>18</sup> Vö. uo. 15., 53. o.

maga is filozófiai feladat) hogy ami éppenséggel tényleges, az egyúttal helyes, érvényes, igaz is. (E feltevés azt hozná magával, hogy az igaz–hamis megkülönböztetés értelmetlenné válik.) Az antipszichológisták gondolatrendszerében különösen kiemelkedő szerepet játszott *a pszichikai aktus* és *a gondolati tartalom* közti megkülönböztetés. Ami igaz, az mármint az ideális gondolati tartalom, s akkor ez a logika voltaképpen tárgya. A pszichikai aktus egyéb természeti folyamatokhoz hasonlóan – lejátszódik vagy sem, megtörténik vagy sem, ám nem lehet igaz vagy hamis (s ily módon nem is tartozik a filozófia, illetve a logika illetékességi körébe).

Heidegger *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* című 1913-as disszertációja teljességgel az antipszichologizmus gondolatvilágát tükrözi. Témája az ítélet elmélete, mivel az ítélet – mint írja – „a logika őseleme”, s a pszichikai és logikai közti különbségnek e téren kell a legélesebben megmutatkoznia; a logika fölépítésének az ítéletből kell kúndulnia.<sup>19</sup> Azok között, akik a logika voltaképpen feladatának tisztázásához döntően hozzájárultak, és a pszichologizmus uralmát megdöntötték, Heidegger már Husserlt is említi<sup>20</sup>, akinek *Logikai vizsgálódások* című alapvető művét Heidegger 1909-től kezdődően újra és újra tanulmányozta. Husserl 1916-ban freiburgi katedrát fogadott el, s így Heideggernek módja volt közeli kapcsolatba kerülni vele, s nemsokára „kedvenc tanítványává” is vált.

Hogy habilitációs írását Heidegger filozófiatörténeti témából írta (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), abban minden bizonnyal szerepe volt a katolikus történész Heinrich Finkének, akinek óráit Heidegger még teológiai stúdiumai alatt látogatta, s akinek mind disszertációjának, mind habilitációs írásának az előszavában köszönetét fejezte ki – az előbbiben úgy fogalmazott, hogy Finke „keltette fel a történelem iránt érzéketlen matematikusban a történelem iránti szeretetet és megértést”.<sup>21</sup> A habilitációs írás mindazonáltal inkább szisztematikus, mint történeti jellegű: egy, a skolasztikában tárgyalt problémát kíván „a modern kutatás perspektívájába” állítani,<sup>22</sup> a husserli tiszta logika és grammatika gondolati horizontjába bevonni, s ezáltal az utóbbit tovább építeni és megerősíteni.<sup>23</sup> A zárófejezet azonban már új irányban tájékozódik. Egyik lényeges

<sup>19</sup> Uo. 64. o.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo. 62. o. Vö. B. Casper, id. tanulmány, 538. o. ; Th. Sheehan : „Heidegger's Early Years”, id. tanulmány, 7. o.

<sup>22</sup> Heidegger: *Frühe Schriften*, id. kiadás, 202. o.

<sup>23</sup> Hermann Köstler úgy véli, e tisztán szisztematikus jelleg lehetett az oka annak, hogy a tekintélyes katolikus filozófus és filozófiatörténész, Martin Grabmann (1875–1949), noha korábban ígéretet tett rá, az írást mégsem recenzálta. Köstler közli ezzel kapcsolatban Heidegger Grabmann-nak írt 1917. január 17-i válaszlevelét, melyben Heidegger többek között köszönetet mond a kilátásba helyezett recenzióért (Grabmann előző levele nem maradt fenn), és – némiképp mentegetőzve – megemlíti írásának e „hiányát” –

következtetése szerint a logikát csak akkor lehet helyes fényben szemlélni, ha tranzlogikai kontextusba ágyazzuk. „A filozófia nem nélkülözheti huzamosan sajátos optikáját, a metafizikát” – hangzik a programatikus kijelentés, s akkor nem közömbös, hogy a tiszta logika kiépítését már a disszertáció záró sorai is „a »lét« összetartományának a maga különböző valóságmódzataiban történő taglalására” irányuló törekvéssel hozták összefüggésbe.<sup>24</sup>

A habilitációs írás jórészt már az első világháború alatt született, amikor 6 hét frontszolgálat, illetve kórházi tartózkodás után, 1915 tavaszától 1918 tavaszáig Heidegger a freiburgi postaellenőrző állomáson („Postüberwachungsstelle”) teljesített katonai szolgálatot, majd pedig 1918 tavaszától rövid berlini kiképzés után Verdunnél szolgált egy időjárásjelző állomáson.<sup>25</sup> A háború tehát Heideggert sem hagyta érintetlenül, ám – ami számunkra fontosabb – feltehetően gondolkodásán is nyomot hagyott. A háború utáni előadásai ugyanis hirtelen új problematika előtérbe nyomulásáról tanúskodnak. A lét különböző valóságmódjainak, a lét és érvényesség szféráinak logikai-tudományelméleti közegben történő taglalása helyébe új téma lép: a tényleges-történeti élet a maga mindenkori – akár vallási – konkrétumában. A tárgyalt szerzők között olyan nevek bukkannak fel, mint Szent Pál, Ágoston, Luther, Kierkegaard, Dilthey. „Értelem”, „jelentés” nem alkot most önmagán nyugvó külön világot, ahogy a transzcendentális-értékfilozófiai perspektíva fényében korábban vázolta, hanem a mindenkori tényleges életben gyökerezik, s csak belőle ragadható meg.<sup>26</sup> E ponton nyomul be a válságproblematika – az egzisztenciális kérdések, a

---

ti. „történeti nézőpontból szemlélve” –, hozzátéve, hogy szándéka a skolasztika szisztematikus tartalmának egy típuson való vizsgálata volt, mely kedvező fogadtatásra talált mind Husserlnél, mind Rickertnél (utóbbi, úgymond, „ma már más szemmel tekint a skolasztikára”). Megemlítendő még, hogy noha Grabmann a recenziót nem írta meg, Heidegger művét később mindazonáltal „éleselméjűnek” nevezte, átvette tőle a „modi significandi” „Bedeutungsformen”-nal való fordítását, s általában elismerően szolt az írásról, még egy késői, 1943-as értekezésében is [I. H. Köstler: „Heidegger schreibt an Grabmann.” *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), 96–109. o.; Heidegger témaválasztásában Köstler Arthur Schneider (1876–1945) befolyását fedezi fel.]

<sup>24</sup> Heidegger: *Frühe Schriften*, id. kiadás, 406., 186. sk. o.

<sup>25</sup> Vö. Sheehan : „Heidegger's Early Years”, id. tanulmány, 6. sk. o.; Köstler, id. tanulmány, 98. o.

<sup>26</sup> Vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 2. kiadás, 1983, 27. o. – Heidegger gondolatvilágának átalakulásához bizonytalannal nem kis mértékben járult hozzá vallási meggyőződésének változása, illetve válsága. Husserl 1917. október 8-án még azt írta egy levélben Natorp-nak, hogy Heidegger „felekezetiileg elkötelezett”, s nem utolsósorban emiatt a katolikus filozófiai tanszék várományosának számít; egy 1920-ban ugyancsak Natorp-hoz írt levélben viszont már arról tesz említést, hogy Heidegger már korábban eltávolodott a dogmatikus katolicizmustól (lásd Th. Sheehan: „Heidegger e il suo corso sulla »Fenomenologia della religione« (1920–21)”. *Filosofia* 31 (1980), 433. skk. o.). Ezzel kapcsolatban nem érdektelen egy magától Heideggertől származó, 1919. január 9-i keltezésű levél, mely a Heideggerrel szoros kapcsolatban álló Engelbert Krebs freiburgi teológushoz íródott, s melyben többek között ez olvasható: „Az elmúlt két év, melyben filozófiai álláspontom elvi tisztázásával voltam elfoglalva, s minden egyéb tudományos feladatot félretoltam, olyan eredményekhez vezetett, melyek következtében egy filozófián kívüli kötődésben állva, nem tudtam volna megőrizni a meggyőződés és a tanítás szabadságát. – Ismeretelméleti belátások, melyek a történeti megismerés területére átnyúltak,



történetiség élménye – Heidegger gondolkodásába (vagy válik legalábbis először láthatóvá); ám Heidegger – amint az a húszas évek elején egyre világosabb lesz – mégsem óhajt lemondani a filozófia szisztematikus-tudományos jellegéről: a válságproblematikát a szisztematikus filozófia megújításával, a korábban (a disszertáció és a habilitációs írás konklúziójában) már felvillantott ontológiai szintézissel igyekszik összekapcsolni.

Ontológia: ez a szó akkortájt igencsak szokatlanul csengett. „Ha az akkori neokantianizmus szellemi környezetében – emlékszik vissza évtizedekkel később Heidegger – egy filozófia meghallgatásra akart találni, ki kellett elégítenie azt az igényt, hogy kritikailag, kantiánusan, transzcendentálisan gondolkodjék.” Maga Husserl is, miután *a Logikai vizsgálódásokban* közel jutott a voltaképpen létkérdéshez, az akkori filozófiai atmoszférában nem tudott kitartani mellette; Natorp hatása alá került, és végbevitte azt a transzcendentális fenomenológiához vezető fordulatot, amely első csúcspontját az *Ideenben* érte el.<sup>27</sup> – Hogyan is alakult ki ez a helyzet, és egyáltalán, milyen törekvések jellemezték a korabeli német filozófiát?

Ha egy pillantást vetünk a XIX. század második felének és a századelőnek a német filozófiájára, akkor nagy vonalakban a következő kép bontakozik ki. A hegei filozófia összeomlása után, az ötvenes években végbemenő Schopenhauer-recepciót követően, a hatvanas években megindul a „vissza Kanthoz” mozgalom, és kialakulnak a Kant-recepció különböző ágai. A Kant-értelmezéshez kapcsolódva – fiziológiai, illetve pszichológiai Kant-interpretációként, ám tőle függetlenül is, elsősorban a természettudományok fejlődésének és a technikai haladásnak a hatására létrejönnek a különböző pozitivistá-naturalista irányzatok, melyek a filozófiát a természettudományok (s különösen a fiziológiából kinövő új – lélek nélküli – lélektan) segítségével kívánják tudományossá tenni, egyfajta „természettudományos filozófiát” hirdetve meg, illetve – másfelől – a természettudományok eredményeit igyekeznek egyfajta kozmológiává, úgynevezett „természettudományos világgéppé” összegezni. Ezekkel a naturalista-pozitivistá irányzatokkal szemben jön létre és lép fel a voltaképpen neokantianizmus, a marburgi és badeni iskola (fő képviselőik Cohen, Natorp, illetve Windelband, Rickert), mely a kanti transzcendentális módszerre helyezve a hangsúlyt, visszaperli a filozófia tudományokkal szembeni önállóságát. A neokantianizmusban lesz a filozófia alapjában véve először „Erkenntnistheorie”, ismeretelmélet; az emberi megismerés, s kiváltképpen a

---

problematikussá és elfogadhatatlanná tették számomra a katolicizmus rendszerét – ám nem a kereszténységet és a metafizikát (ez utóbbit persze új értelemben). [...] Úgy gondolom, benső elhivatottságom van a filozófiához, s ennek a kutatásban és tanításban való betöltése által vélem, a benső ember örök rendeltetése szempontjából – és *csakis abból* – teljesíteni azt, amit erőm megenged, s így vélem igazolni léteimet és tevékenységemet Isten előtt” (lásd Casper, id. tanulmány, 541. o. ; a levél értelmezésére vonatkozóan lásd Max Müller: *Existenzphilosophie. von der Metaphysik zur Métahistorik. 4.* bővített kiadás (a korábbi kiadások *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* címmel jelentek meg], sajtó alá rendezte Alois Halder. Freiburg/ München: Alber, 1986, 355. sk. o.).

tudományos megismerés elmélete. Hermann Cohen a kanti filozófiáról írott három művével (*Kants Theorie der Erfahrung* 1871; *Kants Begründung der Ethik* 1877; *Kants Begründung der Aesthetik* 1889) nem csupán a kanti filozófia értelmezésének szab irányt, hanem egyúttal megalapozza a filozófia ágainak ismeretelméletre (logikára), etikára és esztétikára történő felosztását; e területek kidolgozásához azután saját szisztematikus munkáival döntő módon hozzá is járul (*Logik der reinen Erkenntnis* 1902; *Ethik des reinen Willens* 1904; *Ästhetik des reinen Gefühls* 1912). A hetvenes évektől kezdve lép föl Dilthey – előbb Schleiermacher-életrajzával, majd a szellemtudományok alapvetésének bevezetésével (1882) –, s hirdeti meg „a történeti ész kritikájára” irányuló vállalkozását. Hogy a történelem tudomány lehet-e, aziránt már Schopenhauer erős kétségeket támasztott, arra hivatkozva, hogy a tudomány az általánossal foglalkozik, a történelem tárgya viszont mindig az egyes. Dilthey elsősorban a történelemnek a természettudományok mintájára történő – a pozitivizmusra jellemző – felfogása ellen lépett fel, s kezdeményezése termékeny talajra talált a badeni neokantianizmusban. Windelband, majd határozottabban Rickert (utóbbi mindenekelőtt a századfordulón megjelent *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* című vaskos művével) azt igyekezett bizonyítani, hogy létezik valami olyasmi, mint „individualizáló fogalomalkotás”, hogy tehát a történelemnek, ha tudomány óhajt lenni, nem kell – sőt nem is szabad – a természettudományok általánosító módszereit, fogalomalkotását átvennie. Az emberi megismerésnek két önálló formája van: az általánosra irányuló (általánosító) és az egyedire irányuló (individualizáló) megismerés.

Dilthey konkrétan a történeti életre orientálódott, így gondolkodása az „életfilozófia” elnevezést kapta (ennek a kifejezésnek akadémiai körökben óhatatlanul relativista csengése volt). Dilthey a szellemtudományokat egy újfajta, nem természettudományos jellegű pszichológiában igyekezett megalapozni, s ez a kísérlete döntő hatással volt Husserlre, aki Brentano tanítványaként annak *Psychologie vom empirischen Standpunkt* című 1874-ben megjelent művéhez kapcsolódva törekedett a kilencvenes években a matematika, majd a logika megalapozására. A pszichologizmusvitában sikerült megmenteni a logikának a pszichológiától való függetlenségét; ám a voltaképpeni tét a filozófia önállósága volt. A logikai tárgy abszolút önálló voltának, a természeti tárgyaktól való függetlenségének az állítása a husserli gondolkodásnak platonikus jelleget kölcsönzött; ezen Husserl a későbbiekben – a neokantianizmushoz közeledve – transzcendentális fordulattal igyekezett enyhíteni: a logikai s általában a megismerő aktusok foglalata eszerint a transzcendentális én, melyhez az empirikus-pszichológiai én faktikus élményeinek, gondolati műveleteinek „zárójelbe tétele” révén, különböző „redukciók” segítségével, a naiv „természetes beállítódás” átfordításával lehet eljutni.

---

<sup>27</sup> Zur Sache des Denkens, id. kiadás, 47. o. Vö. *Ontologie*, a 34. jegyzetben, id. kötet. 73. o.

A kor szellemi klímájában a századvégtől kezdve egyre nagyobb befolyásra tettek szert az akadémiai filozófián kívüli különböző irracionalista áramlatok. Dilthey „életfilozófiája” mellett Nietzsche platonizmus- és kereszténység- bírálata, majd Kierkegaard műveinek német kiadása az erősödő kulturális válság, a fokozódó távlat- és értékvesztés érzésének adott kifejezést. Az irracionalista tendenciák a tudományt az életben betöltött szerepe szempontjából ítélték meg – és vetették el. Az első világháború megrázkódtatása a már egy ideje érlelődő válságot robbanásszerűen tudatosította. A kulturális összeomlás, a katasztrófa érzése elemi erővel tört a felszínre.<sup>28</sup> Oswald Spenglernek *A Nyugat alkonyáról* írott műve profétikus hangnemben jövendölte egy kultúra végét, s Karl Jaspersnek az 1919-ben megjelent *Psychologie der Weltanschauungen* című könyve a német egzisztenciafilozófia első jelentős műveként állította a középpontba az egzisztencia Kierkegaard-ra visszanyúló fogalmát: az embernek azt az illékony benső magját, mely minden fogalmi rögzítés, megvilágítás számára hozzáférhetetlen.

Az alternatíva, amely ebben a keretben a filozófia számára körvonalazódott, a következő volt. Vagy kitartani a filozófia tudományos-szisztematikus jellege mellett – amint az a neokantianizmusban történt –, s elhanyagolni a sürgető életproblémákat: önelégült rendszerépítkezésbe burkolózni, s hagyni, hogy az elintézetlen életkérdések a válság előretörésével az ily módon felfogott filozófiát egyre inkább irrelevanciára ítéljék; avagy teret engedni az életproblémáknak, szóvá tenni a kulturális válságot, az értékvesztést, s a filozófiát kultúrkritikává téve, illetve a fogalmak számára hozzáférhetetlen irracionális megélésre orientálva, többé-kevésbé tudatosan lemondani racionális, szisztematikus-tudományos jellegéről – amint ez utóbbi talán a legvilágosabban Kierkegaard Hegel-kritikájából mint a filozófiai rendszer *mint olyan* kritikájából egyértelműen kitűnik.<sup>29</sup> Az alternatíva

---

<sup>28</sup> A háború utáni éveket, írja visszatekintve az egyik legkorábbi Heidegger-tanítvány, Karl Löwith, „minden hagyománynak és fennállónak a kritikája jellemezte; olyan, amilyenek a radikalitásáról a mai fiatal generáció nem képes kellő képet alkotni, mivel egy átvészelt katasztrófa után, nem valódi sóvárgásból és törekvésből, hanem telítettségből és unalomból lázad. A »Lét és idő« jelszava: az egész áthagyományozott metafizika vagy ontológia »destrukciója«, ebben az első világháború utáni szituációban bírt ösztönző erővel. Közvetlenül pozitívan szólt hozzánk, mivel abban a tudatban éltünk, hogy semmi fennálló nem maradhat fenn, ha alapjaiból kiindulva [...] nem kérdőjelezzük és nem újítjuk meg.” (K. Löwith: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. Sämtliche Schriften, 8. köt. Stuttgart: Metzler, 1984, 294. o.).

<sup>29</sup> Lásd S. Kierkegaard : *Vagy-vagy*. Budapest : Gondolat, 1978, 782. skk. o. – A rendszerfilozófiát Németországban már korábban Nietzsche alapvetően rossz hírbe keverte. 1936-os előadásain Heidegger idézi azokat a Nietzsche-től származó gondolatokat, melyek szerint „a rendszerre törekvő akarat nem más, mint a jóra való hiánya”, s hogy ő maga nem eléggé bornirt egy rendszerhez. Heidegger saját álláspontját jól jelzi a Nietzsche-idézetekhez fűzött kommentár, melyből ezért érdemes némely részt idéznünk: „Lehetséges – mondja Heidegger –, hogy ma a rendszerről való lemondás szükségszerű, de nem azért, mert a rendszer önmagában valami lehetetlen és semmis, hanem – fordítva –, mert a legmagasabb és leglényegibb.” „A rendszerről való megalapozott filozófiai lemondás csak a rendszer lényegébe való bepillantásból és a rendszer lényegi nagyrebecsüléséből fakadhat; a megalapozott lemondás akkor azonban valami egészen más, mint a rendszerrel szembeni pusztá közöny vagy a rendszerre irányuló kérdéssel szembeni pusztá tanácstalanság” (Heidegger: *Schellings Abhandlung über des Wesen der menschlichen Freiheit*. Sajtó alá

ebben a kiélezett formában majd Wittgensteinnél jelenik meg, aki úgy fogalmaz: „ha az összes lehetséges tudományos kérdést megválaszoltuk, életproblémáinkat még csak nem is érintettük”,<sup>30</sup> de egészen nyilvánvalóan jelen van már Husserl 1910–11-es „A filozófia mint szigorú tudomány” c. programadó tanulmányában, melynek végén a szerző különbséget tesz a végesre irányuló filozófia (a világnézetet sürgető filozófia, a világnézetfilozófia s a végtelenre pillantó, személytelen tudományos filozófia között –, hogy végül is (mint már a tanulmány címe is jelzi) az utóbbi mellett foglaljon állást.<sup>31</sup> S Diltheyjel folytatott polémiajában, majd levélváltásában is az az aggodalom jut kifejezésre, hogy Dilthey álláspontja – a történeti nézőpont – nem sugall-e menthetetlenül relativista következményeket; azt, hogy a metafizika mint időtlen érvényességgel bíró tudomány egyáltalán nem lehetséges.<sup>32</sup>

Az életfilozófia kritikáját az akadémiai filozófia oldaláról Rickert nyújtotta *Die Philosophie de Lebens* című 1920-as művében, melynek 1922-es második kiadása elé a következő ajánlást bocsátotta: „Dem Leben der Philosophie gewidmet” – s akkor ez az ellenpontozás ugyancsak a kibékíthetetlen ellentétet sugallta. Választani kell: vagy a filozófia élete, vagy az élet filozófiája.<sup>33</sup>

---

rendezte H. Feick. Tübingen: Niemeyer, 1971, 29. sk. o.). Nietzsche-nek és Schopenhauernek az egyetemi filozófia fölött gyakorolt kritikájával kapcsolatban Heidegger ezt mondja 1921–22-ben: „Az egyetemet. otthagyni könnyű. Ezzel azonban az egyetem még nem változik meg, és az ember a maga dolgaival [...] csak a literátusok tenyészetét gyarapítja, s csupán egy gondolatilag egészségtelen atmoszférát hoz létre” (Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, 61. köt. Sajtó alá rendezte W. Bröcker és K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/Main: Klostermann, 1985, 66. o.).

<sup>30</sup> Lásd Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. 6. 52. Lásd Wittgenstein, Werkausgabe, 1. köt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, 85. o.

<sup>31</sup> Lásd E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Budapest: Kossuth, 1993, 88. skk. o.

<sup>32</sup> Lásd uo. 79. skk. o. A levélváltást lásd a W. Dilthey: *A történeti világ felépítése a szellemtudományokban* című kötetben; szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974, 543. skk. o. – Korai előadásaiban Heidegger – amint azt a *Dilthey-Jahrbuch* 4. kötetének a 34., 39., 58., 65. jegyzetben még részletesebb bibliográfiai megjelöléssel hivatkozásra kerülő tanulmányai tanúsítják (vö. innen elsősorban 56. sk., 62. sk., 106., 168. o.) – 1919–1920-tól kezdve újra és újra tárgyalta a husserli tanulmányt, s a jelenkori filozófia helyzetét éppenséggel ennek a tudományos filozófia és világnézetfilozófia közti – mint kimutatni törekedett: hamis – alternatívának a fényében vázolta.

<sup>33</sup> Rickert itt egy ponton még Husserlt is az életfilozófiához közelíti. „A közvetlen »nézés«, nem pusztán az érzéki, tapasztalati, hanem a nézés egyáltalán, mint eredetien adó tudat [...] minden ésszerű kijelentés végső jögalapja” – olvasható Husserlnél (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I. 2. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1922, 19. §, 36. o.); s akkor Rickert úgy véli, „ez a közvetlenségre való sürgető felszólítás [...] Husserlt mégiscsak az életfilozófiához – nem csupán Bergson, hanem Dilthey életfilozófiájához is – kapcsolja” (H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: Mohr, 1920, 29. o.). Műve 9. fejezetében tárgyalja Rickert „a rendszer elleni harcot”; itt elismeri – csakúgy, mint majd Heidegger 1936-ban –, hogy „a helyzet elvileg megváltozik, mihelyt a rendszer elleni harc teoretikus okokon nyugszik” (uo. 145. o.). Érdemes még megemlítenünk, hogy Paul Natorp-nak, a marburgi neokantianizmus kiemelkedő alakjának utolsó éveiben ez a probléma szintén jelentős szerepet játszott. 1922–23-as egyetemi előadásai a következő szavakkal kezdődnek: „Ezeknek az előadásoknak a témája a filozófiai rendszertan. Rendszertan

Ha most ezek után Heidegger első világháború utáni gondolati fejlődésére tekintünk, akkor mindkét irányzat, s azokon belül is a legszélsőségesebb ellentétek egyeztetési kísérletét, valamint – ami ezzel jár – radikális kritikáját tapasztaljuk. Heidegger mindkét irányzatot bírálja, ám ami ennél fontosabb: lényegi közösségüket, összetartozásukat igyekszik kimutatni. Az életfilozófia nem eléggé életfilozófiai, az egzisztenciafilozófia nem eléggé egzisztenciafilozófiai, a historicizmus nem eléggé történeti; bennük éppenséggel az élet, az egzisztencia, illetve a történelem nem jut kellőképpen kifejezésre. Az elfogulatlan, előfeltevésmentes tudományos filozófia viszont nem eléggé elfogulatlan, nem eléggé előfeltevésmentes, és ha e két dolog a tudományosság elengedhetetlen feltétele, akkor nem eléggé tudományos sem. Életfilozófia tudományos filozófia (metafizika) ugyanakkor – érzékeli egyre inkább történeti stúdiumai alapján Heidegger – korántsem csak az újabb korban áll egymással szemben. Valójában Arisztotelésztől kezdve végighúzódik a filozófia egész történetén – a metafizikának úgyszólván az árnyékában – a tényleges történeti életre orientálódó antimetafizikai hagyomány.<sup>34</sup>

---

(Systematik), nem pedig rendszer (System). [...] Hogy egy rendszer, hogy a rendszer – a végérvényes, egyedül érvényes rendszer [...] – lehetséges-e, azt a vizsgálódás előtt semmiképpen sem szabad eldöntöttnek tekinteni. [...] A filozófia lényegileg nem rendszer, hanem a rendszerre vonatkozó kérdés. Nem rendszerhez, hanem rendszertanhoz kell vezetnie, vagyis a rendszer lehetőségének kérdését taglaló tanításhoz, róla való számadáshoz [...]” (P. Natorp: *Philosophische Systematik*. A hagyatékából sajtó alá rendezte H. Natorp. 1. §. Hamburg: Meiner, 1958, 1. sk. o.). Marburgba való érkezése után Heidegger igen szoros kapcsolatba került Natorppal, akivel gyakori – éppen ezen előadások éveiben tett – hosszú séták alkalmával szenvedélyesen vitázták a filozófia problémáit (1. Gadamernek a marburgi egyetemen 1954. január 24-én, Natorp születésének 100. évfordulója alkalmából tartott beszédét: „Die philosophische Bedeutung Paul Natorps.” Fenti kötet, XVI. o., illetve *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt/Main: Klostermann, 1977, 67. o.; Heidegger és a késői Natorp viszonyához 1. Christoph von Wolzogen: „»En gibt« Heidegger und Natorps »Praktische Philosophie«”. A. Gethmann-Siefert-O. Pöggeler (szerk.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988, 313–337. o.).

<sup>34</sup> Vö. O. Pöggeler, i. m. 28. sk. o., valamint uő.: „Heideggers Begegnung mit Dilthey”. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4. köt. 1986–87, Göttingen: 1987, 121–160. o. [”Az »irracionálissal« való konfrontáció ahhoz a kérdéshez vezet, hogy történelmünkben nem épült-e ki vajon a teoretikus beállítódásnak az az uralma, melyben a többi szférát egy nekik meg nem felelő előzetes fogalmiságnak (Vorgriff) vetették alá” (139. sk. o.). Lásd továbbá Friedrich Hogemann: „Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919–20 und dem Sommersemester 1920”. *Dilthey-Jahrbuch*, id. kötet, 54–71. o., különösen 56. skk. o., valamint M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe, 63. kötet. Sajtó alá rendezte K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/Main: Klostermann, 1988, 108. o.] – Hogy életfilozófia és metafizika között történeti ellentét húzódik, s hogy az életfilozófia elsősorban hanyatló korokban virágzik – ezt Dilthey igen élénken ecsetelte *Das Wesen der Philosophie* című munkájában. Érdemes innen idéznünk egy részt, ami igen jól megvilágítja – Heidegger problémaszituációját. „(Az életfilozófusok) pillantása az élet rejtélyére irányul; ők azonban nem hisznek abban, hogy azt egy általános metafizika révén, a világösszefüggés elmélete alapján fel lehet oldani; az életet önmagából kell értelmezni – ez az a nagy gondolat, mely ezeket az életfilozófusokat a világtapasztalattal és a költészettel összekapcsolja. Schopenhauertől kezdve ez a gondolat egyre inkább a szisztematikus filozófiával szembeni ellentétben fejlődött.” (W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*. Szerk. és bev. O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1984, 39. o. [Gesammelte Schriften, 5. köt. 370. sk. o.]) Az „élet önmagából való értelmezését” azonban Heidegger éppenséggel összekapcsolni szeretné – hogy Diltheyjel szóljunk – a „világösszefüggés elméletével”.



A kritika alapja egy új filozófiafogalom, amely az első világháború utáni években alakul ki. Ha Heidegger gondolkodásának középpontjába most a tényleges-történeti élet lép a maga mindenkori konkrétójában, s az „értelem” és a „jelentés” belőle származik és hozzá tér vissza, akkor a filozófia nem más, mint a faktikus élettapasztalat megfelelő fogalmi kifejezése, „a kérdésesség kiérlelődésének radikális egzisztentív megragadása”<sup>35</sup>.

Jaspers első egzisztenciafilozófiai műve az élet, az egzisztencia fogalmát állítja középpontba. Mi magunk és a világ között antinómikus ellentét feszül – írja. Az ember az egészre, a totalitásra irányul, benne él; ehhez képest viszont mindenütt ellentéteket lát, ellentmondásokat tapasztal. A test biológiai életéhez hasonlóan, mely a maga célösszefüggésében a végtelenbe tart, a szellem élete is végnélküli. – Ám ez a biológiai tárgyiságokról leolvasott végtelenség-, illetve végnélküliség-fogalom – kérdi Heidegger – vajon nem a szóban forgó tárgy (az élet, az egzisztencia) *teoretikus*, pusztán szemlélő beállítottságából adódik? Egyáltalán nem biztos például, hogy a határszituációként tapasztalt illetve bennük tapasztalt – antinómiákat „ellentmondásokként” kell-e gondolni; hogy ezzel valódi értelmük nem megy-e éppenséggel veszendőbe. Jaspers tehát nem képes – különben abszolút eredeti és fontos – témája fölött úrrá lenni. Szóvá lehet itt tenni – Rickert módjára – a szigorú fogalmiság hiányát, a fogalmak elmosódottságát, ám valójában inkább arról van szó, hogy Jaspers nem találta meg a témájának testére szabott fogalmiságot – hogy dologfogalmakkal dolgozik. A fogalom „úgyszólván mint objektíven megjelenített dologi apparátus” jelenik meg számára, mely a folytonos kontinuumot megszakítani kénytelen. Ez a Bergsonra emlékeztető beállítás egészen naivan viszonyul a nyelvhez, illetve a fogalomhoz, a kifejezőképtelenség viszont azt a látszatot kelti, hogy itt valóban kifejezhetetlen dimenziókba történik bepillantás.<sup>36</sup>

Hasonlóképpen áll a helyzet Diltheyjel is, aki a legteljesebb joggal szállt szembe azzal a J. St. Millre visszanyúló törekvéssel, mely a természettudományok módszereit a történeti tudományokra igyekezett átvinni. A történelem voltaképpeni tárgyát Dilthey „életként” jelölte meg, és a történeti valósághoz törekedett eljutni. Ám az uralkodó neokantianizmus szellemi légkörében ez a kérdés a történelemtudomány elméletének kérdéseként került végül is tárgyalásra, ez pedig az

<sup>35</sup> Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Id. kötet, 35. o.

<sup>36</sup> Heidegger: „Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919–21)”. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, 9. köt. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1976, 11. skk., 17. skk., 26. o. – Heidegger feltehetően Husserl 61. születésnapján, 1920. április 8-án ismerkedett meg Jaspersszel, akihez azután hosszú ideig baráti szálak fűzték. A Jaspers-könyvről írott recenzió kiadatlan maradt; egy példányát Heidegger elküldte Jaspersnek. Heidegger – írja önéletrajzában Jaspers – a könyvet „új kezdetként” üdvözölte, s „szokatlanul alaposan tanulmányozta”; az egyetlen volt, „aki tudta, mi az, ami nem sikerült nekem” (Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. Bővített új

eredeti törekvés meglehetősen eltorzításával járt.<sup>37</sup> Hiszen az ember történetisége, történelemhez való mindenkori viszonyulása mégsem merül ki a történettudományos viszonyulásban. Dilthey azonban a kor tudományos tudata által befolyásolva a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetésére tett kísérletet, ráadásul a pszichológia közegében. Dilthey tehát „biztos ösztönnel rendelkezett, de meg nem felelő metodikai és fogalmi eszközökkel kellett dolgoznia”<sup>38</sup>; a szellemtudományok alapvetését illető kutatásai egyoldalúan a tudományelmélet területére szűkültek.<sup>39</sup>

A német filozófiának és kultúrának a XIX. század második felében végbement fejlődését Heidegger ily módon igen kritikusan szemléli. „A hegeli iskola összeomlása – írja egy visszapillantás során – a XIX. század közepén a filozófia általános hanyatlásához vezetett. Az egyidejűleg fölfejlődő pozitív tudományok (historiográfia és természettudományok) körében a filozófia teljességgel elvesztette a tekintélyét. Ahol művelték, ott az lényegének nem-ismeretén és kiforgatásán alapult. A filozófiának az uralkodó tudományos tudat előtt a pozitív tudományokhoz természettudományos »filozófiaként« (pszichológiaként) való – lényegével mélységesen ellentétes – hozzáidomulás révén kellett önmagának érvényt szereznie.”<sup>40</sup> Hogy a hatvanas években újra feltámadó tudományos filozófia – ha tapogatózva is – lassan visszaperelte a filozófia sajátos önálló problematikáját, ebben Heidegger a marburgi iskolának, s főként Cohennak (aki Lange halála után több mint három és fél évtizedig, csaknem az első világháborúig az első marburgi katedra birtokosa volt) nem lebecsülendő érdemeket tulajdonít. Az uralkodó korszellem közegében a filozófia pozícióinak ez az új megszilárdulása mindazonáltal kétértelmű jelentéssel bírt. A filozófia kivívta ugyan a tudományokkal szembeni önállóságát – de milyen áron? „A tudományos természetmegismerés megalapozásának [...] transzcendentál-logikailag felfogott feladatával kellett a filozófiának önálló, a pozitív tudományok számára alapjában hozzáférhetetlen problematikára szert

---

kiadás. München: Piper, 1977, 95. o. és *Notizen zu Martin Heidegger*. Sajtó alá rendezte H. Saner. München: Piper, 1978, 10. o.).

<sup>37</sup> Vö: Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, 20. köt. Sajtó alá rendezte P. Jaeger. Frankfurt/ M.: Klostermann, 1979, 19. sk. o.

<sup>38</sup> Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Id. kötet, 7. o.

<sup>39</sup> Lásd *Sein und Zeit*, 398. o. (Id. magyar kiadás, 635. o.) – „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung” címmel Heidegger 1925. április 16. és 21. között egy tíz előadásból álló sorozatot tartott Kasselban. A vonatkozó előadásjegyzetek egy példánya nemrég került napvilágra, az előadásokról eleddig az irodalomban egyáltalán nem esett említés. A kasseli előadásokkal kapcsolatban lásd Frithjof Rodi: „Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen.” *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986–87, 161–177. o., Heidegger Diltheyjel való viszonyáról pedig ugyanitt Theodore Kisiel és Otto Pöggeler tanulmányát.

<sup>40</sup> Heidegger: „Zur Geschichte des (Marburger) philosophischen Lehrstuhles seit 1866.” *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. (I.) Fünf Kapitel aus ihrer Geschichte (1527–1866)* von H. Hermelink und S. A. Kaehler. (II.) *Die Universität Marburg seit 1866 in Einzeldarstellungen*. Marburg: Elwert, 1927, 681. o.

tennie.” „Azáltal, hogy a kritikai idealizmus a »tudomány tényét« transzcendentális megalapozás tárgyává teszi – csak ezáltal lesz maga is »tudományos«.”<sup>41</sup> E megjegyzések azt sugallják, hogy a kor ünnevelt tudományos filozófiája – kérdésfeltevéseit, probléma- látását, alapvető elméleti beállítódását tekintve – a megváltozott korszellemhez való alkalmazkodás, nem pedig a filozófiai tradíció eredeti elsajátítása, problémáinak alkotó továbbvitele révén alakult ki. Hogy – más szóval – nem annyira a filozófia uralja a korszellemet, mint inkább a korszellem a filozófiát. S amennyiben a tudományos filozófia saját eredete iránt vak, annyiban éppenséggel nem tudományos. „Tapasztalati tényeket akarunk, nem üres spekulációt!” – hangzott a jelszó a XIX. század második felében, s a filozófia, ha talán eleinte kicsit értetlenül is, de követte. Ha önmaga nem szolgálhat is tapasztalati tényekkel, ám az ezeket felszínre hozó tudományok megismerésmódját logikailag, az emberi szellem struktúrájában mindenesetre megalapozhatja. A filozófia ismeretelméleti-logikai vonulata (az ilyen szellemben kifejtett Kant-interpretáció) tehát nem „magukból a dolgokból” fakad, hanem a korszellemhez való (kritikátlan) hozzáidomulásból.<sup>42</sup>

„Magukból a dolgokból”: itt meg kell állnunk egy pillanatra, annál is inkább, mivel eddig az élet- és egzisztenciafilozófia kritikája mellett a tudományos filozófiára vonatkozóan jobbára csupán átfogó történeti jellegű kritikai megfontolásokkal találkoztunk. Ám a neokantianizmus és a fenomenológia szellemi környezetében felnőtt Heideggernél megtalálható az ezekkel – elsősorban a fenomenológiával – való benső számvetés, immanens kritika is. A tízes évek végén és a húszas évek elején Heidegger teljesen belemerült a fenomenológiával való benső számvetésbe, s így nem lesz haszontalan, ha ennek néhány mozzanatát vázlatosan végigkövetjük.

<sup>41</sup> Uo. 683. o. – Másutt Heidegger még erősebben fogalmaz: „[...] a neokantianizmus geneziséét – jegyzi meg a Cassirerrel folytatott 1929-es davosi vitában – csupán „abban a zavarban lehet keresni, amelyben a filozófia 1850 körül találta magát”. Miután a természet- és szellemtudományok a létező egészét kisajátították, a filozófia számára már csak a tudománynak a megismerése maradt (*Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. bővített kiadás. Frankfurt/Main:Klostermann, 1973, 247., I. még *Ontologie*, id. kötet, 68. sk. o.). Egészen hasonló megfogalmazás található már Diltheynél is, épp csak a heideggeri kritikai él nélkül: „Ha az egyedi tudományok az adott valóság birodalmát önmaguk között felosztották akkor épp ezáltal új birodalom keletkezik: ezek a tudományok maguk. A pillantás a valóságról a rá vonatkozó tudás felé fordul, (és létrejön] az elmélet elmélete, a logika, az ismeretelmélet” (*Das Wesen der Philosophie*, Gesammelte Schriften, 5. köt. 357. o.).

<sup>42</sup> Vö. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kötet, 13. skk. o. – Hogy Kant műve, s mindenekelőtt *A tiszta ész kritikája*, nem ismeretelmélet: ezt a tételt majd az 1929-es Kantkönyv, a *Kant und das Problem der Metaphysik* igyekszik igazolni, de már a húszas évek elején fő vonalaiban kialakul ez a nézőpont. „Hogy Kant – amint mondani szokták – ismeretelméletet »művelt«” – hangzik közvetlen hangnemben az 1921–22-es előadáson –, „az egyike a XIX. század szép koholmányainak” (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kötet, 97. o.).

## II. Számvetés a husserli fenomenológiával

A Husserl által kidolgozott fenomenológia alapvetően deskriptív tudományként fogta fel magát. Célja a jelenségek (fenomének) leírása úgy, ahogy azok közvetlenül megmutatkoznak. Lényeges itt minden elméleti konstrukció elutasítása, amely a szemléleti felmutatásban, megjelenítésben nem igazolta önmagát<sup>43</sup>; nem a filozófiai hagyomány tekintélyére hivatkozva, hanem csupán a szemléleti megjelenítés és az ennek megfelelő leírás révén szabad bármilyen fogalmat vagy elméletet igazolni. A fenomenológia jelszava, „vissza a dolgokhoz!” – mint azt Heidegger a *Lét és időben* hangsúlyozza – épp a gyökértelen spekulációktól, az önmagukat hosszú időn keresztül fönttartó látszatelméletektől való elfordulást, a „dolgokhoz” való oda-fordulást hirdeti meg. A tárgyak olyan megragadásáról van itt szó, ahol mindent, amit róluk kifejtünk, közvetlenül kell felmutatni és igazolni; azaz – negatívan – távol kell tartani minden olyan meghatározást, amely ennek a követelménynek nem tesz eleget.<sup>44</sup> Mármost a kérdés az, hogy a fenomenológia, a maga konkrécioja során, hű marad-e említett legbensőbb elvéhez.<sup>45</sup>

Mindenekelőtt azt kell megnézni, hogy saját elvéből, maximájából kiindulva, hogyan jut el a fenomenológia saját kutatási területéhez, tematikus tárgyához. Husserl számára – különösen transzcendentális fordulata után – a fenomenológia „tárgyát” a tiszta tudat intencionális (tárgyra irányuló) aktusai alkotják. A fenomenológia tehát a tudati mezőre irányul. Ha annak igyekeznünk utánajárni, hogy Husserl számára hogyan emelkedik ki ez a sajátos létrégió, akkor viszont nem kapunk megnyugtató választ – valójában vonatkozó vizsgálódásokat is alig. A Husserlt vezérlő eszme: „a tudatnak egy abszolút tudomány régióját kell alkotnia” – „ez az eszme foglalkoztatja az újkori filozófiát Descartes óta. A tiszta tudatot mint a fenomenológia tematikus mezőjét” – jegyzi meg

<sup>43</sup> „A »fenomenológia« kifejezés, ahogy Husserl használta” – írja Hans-Georg Gadamer – „polémikusan állt szemben minden homályos rendszerényszerből fakadó teoretikus konstrukcióval” (H.-G. Gadamer: *Heideggers Wege*. Tübingen: Mohr, 1983, 104. o.).

<sup>44</sup> Vö. *Sein und Zeit*, 27. sk., 35. o. (Id. magyar kiadás, 121. sk., 132. o.) – A fenomenológia nem *elmélet* abban az értelemben, hogy nem dedukál, nem veszi át kritikátlanul a hagyományos elméletalkotásnak a kelléktárát, még a logikáét sem. Sőt: amikor vizsgálódása a logikára, illetve a tudományelméletre irányul, akkor éppen a hagyományos logikai-tudományelméleti fogalmak *jelentésének* – e jelentések *összefüggésének* – megvilágítása a szándéka (az például, hogy mit jelent „elmélet”, „tárgy”, „dolog”, „igazság”, „tér”, „idő”, „ok” stb.). Egy lényeges szempontból épp ez a Husserl által körvonalazott „tiszta logika” kutatási feladata, mely – az említett okok folytán – még a matematikai formát sem veheti át minden további nélkül (vö. Husserl: *Logische Untersuchungen I.* köt. 32., 46. § és XI. fejj., különösen 71. §).

<sup>45</sup> Amikor Heidegger a *Lét és időben* arra utal, hogy „a fenomenológia lényege nem abban rejlik, hogy »irányzatként« valóságos”, és hogy „a valóságnál magasabb a lehetőség” (38. o., id. magyar kiadás, 136. o.), akkor ezzel lényeges pontokon azt akarja mondani, hogy a *tényleges* fenomenológiai kutatás és filozófia, ahogy az Husserlnél és követőinél alakot öltött, korántsem meríti ki a fenomenológia *eszméjét*, hanem annak

jelentőségteljesen Heidegger – „[...] *nem fenomenológiailag* nyerjük, nem úgy, hogy a dolgokhoz, hanem úgy, hogy a filozófia egy hagyományos eszméjéhez nyúlunk vissza”<sup>46</sup>; ez pedig nyilvánvaló ellentmondásban van a fenomenológia meghirdetett eljárás módjával. De vajon feltétlenül szükséges-e a tudatnak mint létrégióknak a kiemelkedését, a tudatnak, az intencionális létezőnek a létét, azaz – mint Heidegger nyomatékosan állítja – a létrégiókra vonatkozó kérdést, a létkérdést föltenni? Hiszen, lehetne érvelni, Heideggernek abban igaza lehet, hogy Husserl egy egészen alapvető kérdés, saját tematikus tárgya meghatározásának feladata tekintetében saját elveivel ellentétes, éppenséggel – mint Heidegger fogalmaz – „fenomenológiátlan” módon jár el.<sup>47</sup> Az azonban még nem világos, hogy ennek a hiányosságnak a kiküszöbölése miért követeli meg a létkérdés *explicit* feltevését és kidolgozását.

Heidegger válasza röviden az, hogy a létkérdést nem lehet csak úgy egyszerűen félretolni. Minden filozófia valamiképpen ennek a horizontján mozog, valamilyen rá vonatkozó választ mindig is előfeltételez, sőt igénybe vesz.<sup>48</sup> Egy filozófia, amely ezt a kérdést félretelhetőnek véli, azzal fogja végezni, hogy a létkérdést éppenséggel kéz alatt válaszolja meg, minden rá irányuló, *explicit* tematizálás nélkül, azaz dogmatikusan. Ez a sors még Husserlt sem kerüli el, aki pedig – a redukciók révén – a lehető legtudatosabb és „legkritikaibb” módon igyekezett letiltani a lét kijelentéseket. Éppen neokantiánus, azaz „kritikai” fordulata után, az *Ideen* egy helyén így fogalmazott: „A kategóriatannak [...] minden létmegkülönböztetések eme legradikálisabbjából – a létből mint tudatból, s a tudatban »bejelentkező«, »transzcendens« létből – kell kiindulnia [...]”<sup>49</sup> Hogyan – kérde Heidegger –, a legradikálisabb létmegkülönböztetést viszik itt végbe anélkül, hogy a szóban forgó létezők léte rákérdeznének? Nem pusztán az intencionális léte, tehát egy adott létező léte marad meghatározatlan, hanem egyenesen a létezőt illető kategoriális megkülönböztetések (tudat-reálitás) történnek, „anélkül, hogy a vezető szempont, az, ami szerint a megkülönböztetés végbemegy – éppenséggel a lét –, a maga értelmé szerint megvilágításban, vagy egyáltalán csak rá

---

csak egy partikuláris megvalósulása; s hogy ily módon a fenomenológiának még vannak ki nem merített lehetőségei.

<sup>46</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kiadás, 147. o. „A tudat meghatározása és megragadása az a pont, ahol ... a neokantianizmus értelmében vett idealizmus a fenomenológiába betör” (uo. 145. o.).

<sup>47</sup> Uo. 159., 178. o.

<sup>48</sup> Vö. uo. 124. o.

<sup>49</sup> Lásd *Ideen I.* 76. §. Id. kiadás, 141. o.



vonatkozó kérdésben részesült volna”.<sup>50</sup> A létkérdés tehát „nem valami tetszőleges, pusztán csak lehetséges, hanem a legsürgetőbb kérdés is”.<sup>51</sup>

Hogy a létkérdés kidolgozását honnan lehet indítani, arra nézve Heidegger Husserlből – azaz Husserl tánai általa végigvitt kritikájából – merít fontos belátásokat. „Legradikálisabb létmegkülönböztetésének” háttérében Husserlnél az ember világhoz való viszonyulásának, „beállítódásának” megváltozása húzódik meg. A természetes beállítódásból lépünk át a filozófiai (fenomenológiai) beállítódásba, s itt teszünk szert a tudat tiszta régiójára. A természetes beállítódásban, melyet most a filozófiai nézőponthoz való felemelkedés végett magunk mögött hagyunk, az ember maga is pszicho-fizikai élőlényként jelenik meg; „reális tárgy, mint bármelyik más a természetes világban”,<sup>52</sup> tudati aktusai ugyanannak a természeti világnak a folyamatai.<sup>53</sup> Husserl számára persze a természetes beállítódás elsősorban mint olyan valami jön számításba, *amitől* eltekintünk, *amitől* elfordulunk, hogy egy új birodalomba, a tiszta tudat sajátos létrégiójába lépünk. Heidegger azonban arra kér itt bennünket, hogy mielőtt e lépést megtennénk, időzzünk még egy kicsit a természetes beállítódásban, vegyük jobban szemügyre, s egyúttal azt is, ami benne megmutatkozik. Vajon tényleg úgy áll-e, hogy az ember pszichofizikai élőlényként, „reális tárgyként”, általában vett „élőlényként” tapasztalja magát? Akinek pszichikai folyamatai vannak, melyek állati testekhez kapcsolódnak? Vajon az efféle „tapasztalás” nem sok mindent feltételez-e már, de legalábbis a fizika és a természettudományos pszichológia századfordulóbeli szemléleti perspektíváját, s voltaképpen egy egész naturalista beállítódást? Mert különben honnan merítjük az efféle fogalmakat – s a hozzájuk tartozó világszemléletet –, mint „élőlény”, „állati lény”, „reális tárgy” stb.? (A hétköznapi világból, ahol dolgainkat végezzük, embertársainkkal kapcsolatba lépünk, aligha.)

E ponton az egész transzcendentálfilozófia (fenomenológia és neokantianizmus) nézőpontja ingataggyá válik. Kiderül, hogy az antipszichologizmus a maga benső lényegét tekintve éppenséggel pszichologizmus.<sup>54</sup> Hogy amit természetes beállítódásnak tekintenek, az éppenséggel a naturalizmus sugallta világkép. Ha a létkérdés elmulasztása előzetes, dogmatikus megválaszolásával egyenlő, akkor ugyanez érvényes az intencionális létező létére vonatkozó kérdésre is. Az előzetesen, explicit tematizálás nélkül adott válasz valahogy úgy hangzik, hogy az ember – létét tekintve –

<sup>50</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kiadás, I 58., 178. o.

<sup>51</sup> Uo. 158. o. Vö. 140. o.

<sup>52</sup> *Ideen I.* 33. §. Id. kiadás, 58. o.

<sup>53</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kiadás 131. o.

„animal rationale”, eszes állat. Kérdés azonban, hogy ez a meghatározás az ember létének eredeti tapasztalásából fakad-e, s nem inkább egy olyan tapasztalásból – az ember egy „meglevő” dolog a világban, „állat”, melyhez „ész” járul<sup>55</sup> –, mely maga is egy levezetett, teoretikus, azaz „mesterséges beállítódás” terméke. A létkérdés explicit feltevésének, kidolgozásának tehát egy létező létének kidolgozásából kell kiindulnia. Az intencionális létezőt Husserlnél eredetiben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” – de úgy is fogalmazhatnánk, hogy „fenomenológiaiabb módon” – kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” ily módon Heideggernél „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Vö. uo. 133., I55. skk. o. „Az alapszint a természeti valóság marad; erre épül rá a lelki, utóbbira pedig a szellemi valóság” (uo. 172. o.).

<sup>55</sup> Vö. uo. 174. o.

<sup>56</sup> A neokantianizmusnak, elsősorban a badeni iskola értékfilozófiai nézőpontjának a kritikája hasonló megfontolásokon alapul (vö. *Sein und Zeit*, 98. sk. o., id. magyar kiadás, 220. sk.). Feltételezik – hangzik egy ironikus megjegyzés a húszas évek elején –, hogy „a tárgyak először is csak úgy ott vannak, mint meztelen valóságok, természeti tárgyak, melyeket azután a tapasztalás során *értékjelleggel* öltöztetnek fel, hogy azért mégse futkossanak ilyen meztelenül körbe-körbe” (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kiadás, 91. o.; az értékfilozófiai nézőponttal való részletes kritikai számvetés az 1919-es nyári szemeszteren „Fenomenológia és transzcendentális értékfilozófia” címmel tartott kollégiumon jelenik meg [ennek kinyomtatott szövegét 1. most M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe, 56–57. kötet. Sajtó alá rendezte B. Heimbüchel. Frankfurt/Main: Klostermann, 1987, 136. skk. o.]). – A fenomenológia, azaz az ismeretelmélet irányából az ontológia, illetve a metafizika irányába történő kísérletek közül meg kell említenünk Nicolai Hartmannét, akinek a *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* című műve még 1921-ben jelent meg. A megismerésprobléma, írja műve bevezetésében Hartmann, alapjában véve *metafizikai* probléma – s Heideggernél is a megismerésprobléma ontológiai tárgylásával fogunk találkozni. A régi ontológia helyébe – folytatja Hartmann a kritika lépett, ám a metafizikától való menekülés a kanti kritika „kapitális félreértéséből” fakadt. Ha ezt belátjuk, s a metafizikához visszafordulunk, akkor ennek nem kell szükségképpen a prekantiánus metafizikába, a dogmatizmusba való visszaesést je- lentenie. Hogy nincs metafizika kritika nélkül: ez a kanti tézis érvényben marad, ám kiegészül azzal a tézissel, hogy nincs kritika metafizika nélkül (vö. 3. kiadás, Berlin 1949, 3. skk. o.). – Heidegger figyelemmel kísérte Hartmann törekvését, de kezdettől fogva igen kritikusan viszonyult hozzá. „A legheterogénebb motívumok, kérdések és válaszok [...] konfúziója Nicolai Hartmannban éri el a csúcspontját” – hangzott nyomban az 1921-22-es szemeszteren (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kiadás, 5. o.). Ha ma ontológiáról esik szó, írja az 1929-es *vom Wesen des Grundes*-ben, akkor ezt a kifejezést teljesen külsőlegesen fogják fel. Azáltal, hogy a „külvilág realitása” mellett lépünk fel, még nem orientálódunk ontológiailag. Ez az ontológia – a hagyományoshoz hasonlóan – a létezővel foglalkozik, s a létkérdést nem is ismeri (1. a *Wegmarken* című idézett kötetben: 133. sk. o.), illetve „a realizmus ismeretelméleti álláspontjával mosódik össze” (Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, 26. kötet. Sajtó alá rendezte K. Held. Frankfurt/Main: Klostermann, 1978, 190. o.). A *Lét és idő* egy lábjegyzetében (id. kiadás, 208. o., id. magyar kiadás, 372–373. o.) Heidegger arra hivatkozik, hogy épp a megismerésben rejlő „létviszony” – ha helyesen fogjuk fel – kényszerít az ontológia „alapvető revíziójára”, míg Hartmann-nál csupán a régi szemléletmód „kritikai javításáról” van szó. Hartmann fönti művére történik még utalás a 12. § végén. Heidegger ellenvetésének az értelme itt az, hogy nem elegendő a megismerést létviszonyként felfogni, ha közben épp az ismeretelméleti perspektíva sugallta szubjektum-objektum viszonyt kritikátlanul megőrizzük. *Ezen* a módon sohasem jutunk a megismerés mögé.

Összegezzünk: a tényleges-történeti élet tematikájának az előtérbe nyomulása Heidegger számára megkérdőjelezi nem csupán a kortársi logikai-ismeretelméleti vonulatnak, hanem általában az egész metafizikai tradíciónak a jogosultságát. Ez utóbbiban a lét mint „meglét”, „jelenlét”, „örök jelen” körvonalazódik, annak a fogalmi bázisnak az alapján, mely a görögökre nyúlik vissza. Platón és Arisztotelész kérdése – mit jelent a lét? – egyszerűen elnémult; a metafizikai tradíció e kérdés föl nem tételéből él. Ahol létről beszélnek – anélkül, hogy rá vonatkozó explicit kérdést fogalmaznának meg –, az úgynevezett ontológiákban, ott azok a létmeghatározások érvényesülnek, melyeket Platón és Arisztotelész fedeztek fel anélkül, hogy a talaj, melyből vétettek, még eleven volna.<sup>57</sup> Hogy a lét a „meglét” (Vorhandenheit), „jelenlét” (Anwesenheit) terminusaiban vált a metafizika számára hozzáférhetővé, ez annak a teoretikus beállítódásnak volt köszönhető, melynek nem eredeti voltát az antimetafizikai tradíció jól látta meg anélkül, hogy a pusztá oppozíción – a metafizikától való elforduláson – túljutott volna, s az eredeti metafizikai problematika újraelsajátítása révén, elvi kritika segítségével új fogalmiságot és szemléletmódot alakított volna ki. Emiatt azután, amikor nézeteiket valahogy kifejezni, rendszerezni akarták, akkor – Ágostontól és Luthertől Kierkegaard-ig és Jaspersig – minduntalan visszaestek a metafizika szemléletmódjába. E két vonulat tulajdonképpen egymás kiegészítője; az életfilozófia a metafizika rossz lelkiismeretét fejezi ki, a metafizikának az élettől való eltávolodását, az életkérdések iránti közömbössé válását, az embernek pusztá szemlélődő, teoretikus lénné való redukcióját. Ám ha az életfilozófia úgy véli, elegendő az élethez való odafordulás, s meg tud lenni fogalmak és megfelelő „teória” nélkül, akkor félreérti önmagát.<sup>58</sup> Amire szükség van: a hagyománynak az alapokból kiinduló újraelsajátítása, „ismétlése”, melyben a hagyományos kérdések tradicionális arculata úgyszólván eltűnik.<sup>59</sup> A fenomenológia, ha

<sup>57</sup> Vö. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kiadás, 179. o.

<sup>58</sup> „Intellektuális, tudományos kultúra és annak a negatívuma egy töről fakad” – mondja Heidegger 1921–22-ben. „Az antiintellektualizmus, a tudományellenesség az áthagyományozott szituáció átvétele és vak megőrzése mellett még egy fokkal súlyosbítja a hanyatlást” (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kiadás, 122. o. ; vö. Hogemann, id. tanulmány, 62. o.: ha Heidegger szemében „a fenomenológia elutasítja a racionalizmust, még korántsem szentesíti az irracionalizmust. Az ellentét egyik vagy másik oldala melletti állásfoglalás előtt azt kell még meggondolni, hogy maga az ellentét hamis. Ez vonatkozik a tudományos filozófia és a világnézetfilozófia szembeállítására is”). „Az irracionalizmus – fejt ki 1935-ben – nem más, mint a racionalizmus nyilvánvalóvá vált gyengesége és tökéletes csődje, s így maga is csőd. Az irracionalizmus [...] olyan kiút a racionalizmusból; mely nem a szabadba vezet, hanem csupán még jobban belebonyolódik a racionalizmusba, mivel azt a benyomást táplálja, hogy a racionalizmust azáltal meg lehet haladni, hogy pusztá nemet mondunk rá [...]” (*Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1976, 136. o.). Már a habilitációs írás végén ez volt olvasható : „A filozófia mint az élettől eloldott racionális képződmény – erőtlen; a misztika mint irracionális megélés – céltalan” (*Frühe Schriften*, id. kiadás, 410. o.).

<sup>59</sup> Vö. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kiadás, 187. o. Ebben az értelemben jelenik meg az „ismétlés”-terminus már a *Lét és idő* első paragrafusának címében. Ha a 3. paragrafusban Heidegger a tudományokkal kapcsolatban „az alapfogalmak revíziójáról” beszél, akkor ez ugyanúgy vonatkozik a

elvét önmagára alkalmazzuk, s tárgyát nem kritikátlan átvétel alapján határozzuk meg, túlmutat az újkori filozófián – előre és hátra. Ami a tudataktusok fenomenológiája számára a fenomének önbejelentkezéseként megy végbe, azt – érzekelte Heidegger – Arisztotelész és az egész görög gondolkodás mint a létező elrejtettségét, önmegmutatkozását tapasztalta. „Amire a fenomenológiai vizsgálódások a gondolkodás hordozójaként újból rátaláltak, az a görög gondolkodás – ha nem egyenesen a filozófia mint olyan – alapvető jegyének bizonyul.”<sup>60</sup>

### III. Lét és idő

Mivel a létkérdés Platónt és Arisztotelészt követően elnémult (a rákövetkező ontológiai hagyomány csak a görög örökséget rendezgette-rendszerezte, s a létet magától értetődőnek föltüntetve csupán a létezők körében mozgott), így azután a létkérdés explicit kidolgozása *a Lét és időben* fundamentálonológiaiaként érti magát: nem pusztán a létező különböző régióit vizsgáló tudományok, hanem maguk az ontológiák számára is megalapozó jelleggel bír.<sup>61</sup> Ez a tárgy-tudományos jelentőség azonban nem az egyedüli. – Mivel a lét mindig a létező léte,<sup>62</sup> így a lét jelentéséhez csak a létező felől juthatunk el. Melyik legyen mármint a paradigmaticus létező? Hogyan kell megközelítenünk, milyen módon kell feléje fordulnunk, hogy létében megnyilvánuljon; milyen fogalmiságot kell használnunk? Miközben ezen gondolkodunk, rájövünk arra, hogy ezek a kérdések maguk is egy meghatározott létezőnek – a kérdezőnek – a létmódjai. Ez a létező az, amelyik a létkérdést egyáltalán felteszi, amelyikben a lét úgyszólván „itt” van – az *ittlét* (Dasein). A tudomány *ennek* a létezőnek a létmódja - nem az egyedüli s nem is a legközvetlenebb. Ez a létező már minden tudományos-ontológiai vizsgálódást megelőzően viszonyul a lét(é)hez: létmódjainak kidolgozása

---

filozófiára is. Az alapfogalmak revíziója nem különíthető azonban el az „alaptapasztalatok revíziójától” (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kiadás, 160. o.). Ez a pont előrevetíti a heideggeri kísérlet hányattatásait. Ha maga Heidegger nem akar – az általa kifejtett értelemben – „fenomenológiátlaná” válni, akkor az alapfogalmak revíziója nem alapulhat üres konstrukción vagy spekuláción, hanem tapasztalati felmutatás révén igazolódnia kell. Am az alaptapasztalatok fölött - tekintve a történetiségnek, a lét mindenkori történeti hozzáférhetőségének éppen Heidegger által hangsúlyosan kiemelt szerepét –, az alaptapasztalatok fölött a filozófus képes-e szabadon rendelkezni? (Vö. még ehhez *Ontologie*, id. kötet, 109. sk. o.)

<sup>60</sup> *Zur Sache des Denkens*, id. kiadás, 87. o. Vö. Richardson, i. m. XIII–XV. o.

<sup>61</sup> Vö. *Lét és idő*. 3. §.

<sup>62</sup> *Am önmaga nem létező* (vö. *Sein und Zeit*, 6. o., id. magyar kiadás, 93. o.). Ha ugyanis a létet egy legmagasabb létezőre vezetnénk vissza, belőle próbálnánk magyarázni, akkor ismét fölmerülne – amennyiben mégiscsak *van* – *ennek* a létezőnek a léteire vonatkozó kérdés. Ily módon a létet a létezőből magyarázni annyi, mint a létkérdést félreérteni, illetve föl sem tenni. – Másfelől viszont, a lét – noha maga

annak a diszciplínának a feladata, amelyet Heidegger egzisztenciális analitikaként jelöl meg. Mivel a tudományos-ontológiai viszonyulásmód ennek a létezőnek a létmódja, így maguk az ontológiák is ennek a létezőnek a struktúráiban gyökereznek. Amennyiben pedig a tudományos-ontológiai viszonyulásmódot az egzisztenciális analitika nem elsődleges létmódként mutatja fel, annyiban egy bizonyos jól meghatározott értelemben teljesíti a *fundamentálonológia* feladatát (ti. annak ontológia-megalapozó értelmében). A *fundamentálonológia* tehát az egzisztenciális analitikában keresendő.<sup>63</sup>

A vizsgálódás a fenomenológia módszerével történik. Heidegger – a görög filozófia értelmében – a fenomént úgy értelmezi, mint amely „megmutatja önmagát”, a logoszt pedig olyan beszédként, mely a szóban forgó dolgot láttatja, éspedig abból kiindulva, amiről a beszédben szó van. Fenomén és logosz ebben az értelemben szinte egymásra utal, s a fenomenológia ekkor ezt jelenti: „azt, ami magát megmutatja úgy, ahogy magát magából megmutatja, önmagából láttatni”. Ez a megjelölés azonban szigorúan szólva csak a láttatás miként jére vonatkozik, és – mint már utaltunk rá – tiltó jelleggel bír. Van-e azonban a fenomenológiának valami sajátos *tárgya*? Mi az, amit elsődlegesen láttatni kell? – Nyilván azt, ami elsődlegesen *nem* mutatja meg magát, illetve ahhoz képest, ami megmutatkozik, rejtve marad, ám mégis egyúttal valami olyan, ami hozzátartozik ahhoz, ami megmutatkozik, annak éppenséggel értelmét és alapját alkotja: Ami azonban sajátosságosan rejtve marad, az nem ez vagy az a létező – mondja Heidegger –, hanem éppenséggel – mint a filozófia története is mutatja – a létező léte. A fenomenológia tehát az ontológiára utal. A fenomenológia a módja annak, hogy eljussunk az ontológia tárgyához: ha a létet egyáltalán napfényre lehet hozni, akkor csak fenomenológiailag. Ontológia ha nem akar „dogmatikus” maradni – csak fenomenológiaként lehetséges. Ontológia és fenomenológia: mindkettő a filozófiát jelöli, az egyik a tárgya, a másik a módszere szerint. Ám az ontológia – a körvonalazott fundamentálonológiai értelemben – az egzisztenciális analitikára utal. A fenomenológiai *leírás* itt nem adottságok szemléletéből, hanem az ittléthez lényegileg hozzátartozó *megértésből* –

---

nem létező – mégiscsak a létező léte. Ha elkülönítenénk tőle, akkor hiposztazálnánk a létet, s ezzel valamiképpen ismét csak létezővé tennénk.

<sup>63</sup> A két diszciplína viszonya – csakúgy, mint az egész Bevezetés – ennél persze összetettebb. Mivel célunk itt csak orientáló eligazítás lehet, a problémát nem tárgyalhatjuk tovább (később bizonyos szempontból még visszatérünk rá). A *Lét és idő* Bevezetése egyébként – csakúgy, mint a filozófiatörténet nagy művei közül például Hegel *Fenomenológiájának* az Előszava – magának a műnek a megírása után született. Heidegger maga is többször vélekedett úgy, hogy a Bevezetés a mű legnehezebb része – írja Friedrich-Wilhelm von Herrmann, aki újabban e negyvenoldalas résznek egy négyszázoldalas – nem kommentárt, mivel, mint írja, ez egyrészt túl igényes megjelölés volna, másrészt azt a benyomást keltené, hogy itt a szövegről folyó tudományos beszédről van szó, hanem – „megvilágítást”, „kifejtést” szentelt; olyat, ami magát a szöveggel való értelmező párbeszédként érti (vö. F.-W. von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit”*. Band 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”. Frankfurt/Main: Klostermann, 1987, XII. sk. o.).



ontológiaiaként pedig a létmegértésből – indul ki. Abból, hogy az ittlét a tényleges életben eléje kerülő dolgokat – csakúgy, mint magát az életet – nem pusztán szemlélés révén, gondolati aktusokra való reflektálás révén *leírja*, hanem előzetes megértés és viszonyulás alapján *értelmezi*. A fenomenológia ezáltal hermeneutikai jelleget ölt. A leírás akkor itt annyit tesz, mint előzetes megértés és viszonyulás alapján történő értelmezés. S ennyiben már a kérdés – mint létkérdés – is így hangzik : a lét értelmére, jelentésére irányuló kérdés.<sup>64</sup> A filozófia tehát – ahogy Heidegger a fentiek alapján végső fokon meghatározza – univerzális fenomenológiai ontológia, mely az egzisztenciális analitikából mint az ittlét hermeneutikájából indul ki és ide is tér vissza.<sup>65</sup>

Az egzisztenciális analitika – durván szólva – az emberről szól. Így úgy tűnik, kiépítése elé nem gördül különösebb akadály, hiszen ez a létező a legismerősebb számunkra, éppenséggel mi magunk vagyunk. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy ez a létező előszeretettel hajlik arra, hogy saját létét ama létező felől értse meg, melyhez elsődlegesen viszonyul (azaz a „világ”, a „világ létezői” felől), s hogy az általa ily módon mindenkor végbevitt világmegismerés sugárzik azután vissza önmaga értelmezésére, akkor a helyzet bonyolultabbá válik. De elvileg is : az egzisztenciális analitika nem kölcsönözheti bármely pozitív tudomány vagy filozófia fogalmait, szemléleti horizontját anélkül, hogy saját *fundamentálonológiai* igényeit ne adná nyomban föl. Ha például az embert „szubjektumként”, „lelki szubsztanciaként” vagy más hagyományos módon közelítené meg, ezzel csak átvenne egy hagyományos ontológiai szemléletmódot, de semmiképpen sem alapozná meg. Olyan szemléletmódot, mely – továbbá – Descartes-tól Husserlig éppenséggel a vonatkozó régió létének kérdését hanyagolta el.<sup>66</sup> A filozófia történetén keresztül a létre vonatkozó explicit kérdést az ember létére vonatkozó kérdéssel együtt tolták félre. Ami persze itt sem jelenti azt, hogy egyfajta, tematizálás nélküli, implicit választ ne adtak volna rá. Eszerint – a Husserlrel való konfrontáció, s egyáltalán a filozófiatörténeti hagyomány elsajátítása ezt a következtetést sugallta – ha a tradicionális létértelmezés olyan fogalmak vezérfonalán ment végbe, mint „jelenlét”, „örök meglét” stb. ahol is figyelemre méltó, hogy a létnek latens temporális meghatározásokat tulajdonítanak, s hogy az idő tölti egyúttal be a különböző létrégiók elhatárolásának funkcióját

<sup>64</sup> Lásd O. Pöggeler, i. m. 67. skk. o.; F.-W. von Herrmann, i. m. 368. skk. o.

<sup>65</sup> Vö. 7. §. – A hermeneutikai gondolkörnek a fiatal Heidegger gondolkodásában való kialakulásához, illetve a fenomenológiának a korai freiburgi előadásokon történt hermeneutikai transzformációjához I. újabban – publikálatlan előadásjegyzetek rekonstrukciójára támaszkodva – Christoph Jamme: „Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik” és Theodore Kisiel: „Das Entstehen des Begriffsfeldes »Faktizität« im Frühwerk Heideggers.” *Dilthey-Jahrbuch*, 4. köt. Göttingen, 1987, 72–90., 91–120. o., az utóbbiból különösen 103. sk. o., ahol a hermeneutikának a dialektikától való elhatárolódásáról esik szó.

<sup>66</sup> Vö. 22., 45. skk. o. (Id. magyar kiadás, 114., 145. o.)

(időbeli, időtlen, illetve időfeletti létezők<sup>67</sup>) –, akkor ezzel párhuzamosan fut az embernek „eszes állatként” történő felfogása. E felfogás kimondatlanul is azt sugallja, hogy az ember alapvető létmódja a teoretikus viszonyulás. Vajon nem úgy áll-e akkor a helyzet, hogy a tradicionális ontológia egy bizonyos emberfelfogásban alapozódik meg? S hogy az életfilozófiai tradíciónak a metafizikával szembeni fenntartásai mögött egy alapvetőbb – önmaga által is félreismert – ellenérzés húzódik meg: ti. attól az emberfelfogástól való idegenkedés, mely kimondva-kimondatlanul a metafizika alapját alkotja? Ha így volna, akkor mód nyílhatna a „*vagy metafizika vagy életfilozófia*” kényszerű és évezredes alternatívájának felszámolására.<sup>68</sup> Az emberfelfogás elmélyítése, az „élethez” való fordulás akkor nem az „elmélettől”, a „metafizikától” való elfordulás volna. De hiszen – innen szemlélve – éppen ez az a feladat, amit az egzisztenciális analitika *mint fundamentálonológia* be óhajt tölteni: az „élethez”, az „egzisztenciához” való odafordulást az ontológia alapjává tenni.

Ha az egzisztenciális analitika nem egy előre adott emberfelfogást – valamilyen eszményt vagy követelményt – akar alapul venni, s ha a fenomenológiailag is legközvetlenebb „adottsághoz” akarja tartani magát, akkor az ittlét átlagos mindennapiságából kell kiindulnia. Hogy ezt a létszerkezetet a filozófiatörténet makacsul figyelmen kívül hagyta, önmagában is figyelemre méltó tény, mely azt bizonyítja, hogy ami ontikusan (a létezők rendjében) a legközelebbi (hiszen mi magunk vagyunk), az ontológiailag (a létét tekintve) egyúttal a legtávolabbi.<sup>69</sup>

### **III. 1. A világban-való-lét**

Az ember alapvető létmódja a világban-való-lét (In-der-Welt-sein). Heidegger ennek három mozzanatát különíti e: a „világban”-t, illetve a világ „világiságát”, a „ki”-t, azaz a világban-való-lét alanyát és a „benne-lét”-et. A világban-való-lét – ez Heidegger legfontosabb tézise – nem szubjektum és objektum közötti vonatkozás. Az ember nem szubjektum és a világ nem objektum. Az ember már mindig is világban van, viszonyul hozzá, gondolja, gondjaiba veszi az általa belakott – s így távolról sem ismeretlen – világot. „Szubjektum” és „objektum”: ezek a megismerés során előálló kategóriák. A világhoz való viszonyt azonban nem a megismerés állítja elő. Hogy mégis ez a

<sup>67</sup> Vö. 18. o. (Id. magyar kiadás, 109–110. o.)

<sup>68</sup> "A teoretikus előfeltevések értelméhez tartozik – ti. az olyan előfeltevések értelméhez, melyeken a *teoretikus beállítódás* mint olyan nyugszik, melyekből él –, hogy ezeket az előfeltevéseket ez a beállítódás nem ragadja meg, és nem is ragadhatja meg" (*Plänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kiadás, 159. o.).

<sup>69</sup> *Sein und Zeit*, 43. o. (Id. magyar kiadás, 142. o.).

látszat keletkezhet – és keletkezett is, hiszen régóta a megismerés számít a világhoz való kitüntetett viszonyoknak –, annak a következő az oka. A világban-való-lét valamilyen előzetes szinten már mindig is ismert. Ha azonban *meg kell ismerni*, akkor az ebben a feladatban szóhoz jutó *megismerés* éppenséggel önmagának utalja ki – mint világmegismerésnek – a „lélek” világhoz való kitüntetett vonatkozását: önmaga előtérbe helyezésével saját eredetére homály borul. A világ megismerése válik így a világban-való-lét alapvető módjává, s ezzel minden a felismerhetetlenségig eltorzul. A világban-való-lét ontológiailag hozzáférhetetlenné válik, illetve két létező (lélek és világ) közti ontikus vonatkozássá degradálódik (már csak ilyenként lesz ismert). Ezáltal számos mondvacsinált probléma keletkezik. Ezeknek talán a legjellemzőbbike a következő. Mivel a megismerés az objektumon nem lelhető fel, így a szubjektumhoz kell tartoznia. Ám rajta sem állapítható meg minden további nélkül – legalábbis nem úgy, mint egy testi tulajdonság. Akkor hát „belül” kell lennie. Mivel a megismerés „belül” van, most már jogos a kérdés: hogyan jut ki ez a megismerő szubjektum a maga benső szférájából egy „másikba és külsőbe”? S egyáltalán: képes-e erre? – A heideggeri megfontolásokkal szemben azt lehet felhozni, hogy ily módon a megismerésprobléma egyszerűen eltűnik; mert hát milyen kérdés marad még akkor, ha az ember feltételezi, hogy a megismerés már annál a világánál van, amelyet állítólag csak a szubjektum önmagából való kilépése során ér el? Eltekintve attól – írja Heidegger –, hogy ebben az ellenvetésben a – fenomenológia számára idegen – *konstruktív* nézőpont jut szóhoz, végül is milyen instanciának kell afelől döntenie, hogy a megismerésprobléma fennálljon-e, s ha igen, milyen értelemben?<sup>70</sup>

A hétköznapi környező világban az ember spontánul viszonyul a dolgokhoz. Sőt: nem is a „dolgokhoz” viszonyul, mivel az elfogulatlan, spontán tevés-vevés illet még nem ismer, hanem a „holmikhoz”, „eszközökhöz”. Ez utóbbiak „kéznél vannak”, közvetlenül felhasználhatók, s már mindig is – minden teoretikus szemlélődést megelőzően – fel is használjuk őket. Mindezt a tevékenykedést a *körültekintés* vezérli, amely éppen a tárgyak felhasználására irányul. A különböző eszközök csak egy eszközegettesen belül – s csak egy bizonyos helyen – azok, amik (a kilincs például az ajtóról leszerelve már nem kilincs), s ily módon egyikük a másikra utal. Az ittlét ezen utalások között mozog anélkül, hogy pillantását rájuk irányítaná; s itt nem valami hiányosságról van szó: a világban-való-lét éppenséggel nem más, mint feloldódás az eszközök utalásaiban. A környező világ eddig vázolt struktúrája csak meghatározott esetekben jelentkezik be. Amikor a kéznél levő eszköz meghibásodik, alkalmatlanná válik, hiányzik, akkor tudatosodik csak, hogy az illető eszköz mire is szolgált, milyen utaláségszbe illeszkedett. A kéznél levő eszköz ilyenkor hirtelen elveszti kéznéllevőségét – úgy jelenik meg, mint ami már csak úgy ott van, „megvan” –, s ezzel párhuzamosan villantja fel az eszközöknek azt az összefüggését, amelybe illeszkedett. Ez utóbbi

---

<sup>70</sup> Lásd 13. §.

nem mint valami gyökeresen új, hanem mint valami a körültekintés által mindig is szem előtt tartott egész világosodik ekkor meg. Ezzel az „egésszel” jelentkeznek be a „világ”.

Heidegger nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a kéznéllevőség az eszköz – eredeti értelemben vett – „magábanvalósága”, nem pedig valami „szubjektív” aspektus: Hogy a kéznél levő eszköz *nem* okoz meglepetést, *nem* tűnik fel, *nem* tolakodik előtérbe: mindezek a *nem-ek* pozitív jelentéssel bírnak, s a kéznéllevőnek azt a magában-maradását jellemzik, amelyre voltaképpen gondolunk, amikor „magábanvalóról” beszélünk, s amelyet a hagyományos értelmezés különös módon a pusztán csak meglevőnek tulajdonított. Fenomenológiailag szemlélve a dolog fordított: a kéznéllevő eszköz „világtalanodása” révén – ami egyúttal a világ bejelentkezésének előfeltétele – jelenik meg benne a „meglét” (*Vorhandensein*); azaz születik meg a „dolog”, amely így és így *néz ki*, s amely minden utalást maga mögött hagyott, s most már a szubsztancia és az attribútum terminusaiban – vagy egyéb hasonlóknak – leírható. Az a *világ*, amibe most lépünk – a teoretikus megismerés, a tudomány világa –, a környező világ *világtalanításából* áll elő. Sajátlagosan homogenizálódott világ, három dimenzióval, tetszőlegesen felcserélhető helyekkel. Ez a világ – vagy még inkább: a világnak ez a felfogása – Descartes-tól kezdve jutott uralomra, aki a világot tudvalevőleg *kiterjedt dologként* vagy *szubsztanciaként* fogta fel, minekutána a szellemet; *a gondolkodó dolgot* már csak úgy jellemezhetette, mint ami híján van a kiterjedésnek; s ezzel a két szubsztancia viszonyára vonatkozóan önmaga és a rákövetkező tradíció számára egy csomó mesterséges problémának adott életet. Heidegger kritikája e ponton nem azt sugallja, hogy Descartes világ-ontológiája, illetve metafizikája teljességgel téves, elhibázott, hanem inkább azt kérdi: az ittlét melyik létmódja biztosítja Descartes számára az ahhoz a létezőhöz való adekvát hozzáférést, melynek létét mint extenziót Descartes a „világ” létével azonosítja. Descartes számára az ehhez a létezőhöz való eljutás egyetlen és autentikus módja a matematikai-fizikai megismerés értelmében vett *értelmi megismerés*, *intellectio*. Ami ebben a megismerésmódban válik hozzáférhetővé, tárul fel, az *van* csak Descartes számára egyáltalán. Descartes nem pusztán átugorja a környező világot, hanem egy, a maga eredetét tekintve meg nem világított, jogalapját tekintve igencsak kétséges léteszme (lét = állandó meglét) alapján úgyszólván előírja a világnak a maga „voltaképpen” létét.<sup>71</sup>

A Descartes-kritika az a pont, ahol az egzisztenciális analitika *fundamentálonológiai* jellege leginkább szemléltethető, s egyúttal világossá válik Heideggernek a hagyományos ontológiákhoz való viszonya. E viszony korántsem pusztán negatív. Az egzisztenciális analitika annyiban *fun~*

<sup>71</sup> Vö. 95. skk. o. (Id. magyar kiadás, 214–215. skk. o.) Hogy a világ nem egyszerű kiterjedt dolog, mint Descartes vélte, nem jelenti azt, hogy egyáltalán híján lenne a térbeliségnek. A tér persze konstitutív részét

*damentálonológiai* – azaz *ontológia-megalapozó* – jellegű, amennyiben megmutatja, hogy az ontológiák az ittlét létmódjaiban gyökereznek. Az ittlét – hangzott a Bevezetésben – ontikus-ontológiai létező; ontikusan (vagyis mint létezőt) a mindenkori létmegértés jellemzi; s a mindenkori ontológiák is ebből nőnek ki.<sup>72</sup> A Descartes-elemzés mármost éppen azt szemlélteti, hogy az ittlét melyik létmódjában – a világhoz való viszonyulásának melyik módjában – tárul fel a világ, illetve egyáltalán a lét a Descartes által vázolt szemléleti horizonton. Heidegger elemzése annyiban kritikai, amennyiben a descartes-i perspektíva *nem-eredeti* voltának kimutatására törekszik azáltal, hogy az ittlét ama létmódját, mely a descartes-i metafizika alapja, másodlagos létmódként mutatja fel. Ám amennyiben saját egzisztenciális analitikájának keretében meghatározott helyet igyekszik a létmód számára (s általában a hagyományos ontológiák számára) biztosítani, annyiban elemzése a descartes-i ontológiát (a hagyományos ontológiákkal együtt) korlátozott módon visszahelyezi jogaiba.

A *Vorhandenheit* az a terminus, amely a hagyományos ontológiák elhelyezésére szolgál, s egyúttal ezzel nevezi meg Heidegger azt, amit a hagyományos ontológiai szemléletmód *az essentiá-*val szembeállított *existentia*-ként jelölt. Az *essentia* a filozófiai tradícióban egy dolog fogalmi lényegét, tulajdonságainak összességét, definícióját jelöli, az *existentia* pedig az illető dolog létezését, valóságát, meglétét. Ez a fogalompár egy meghatározott ontológiai szemléletmódot fejez ki, mely szerint – Istent kivéve – minden létezőre vonatkozóan különbséget lehet és kell tenni lényege és létezése között. Heidegger az egzisztencia (*Existenz*) fogalmát mármost az ember létmódjának jelölésére veszi igénybe, és pedig nem a hagyományos értelemben, hanem elsősorban Kierkegaard-ra támaszkodva. Az egzisztencia itt egy olyan létező létmódját jelöli, mely létmegértéssel rendelkezik, viszonyul létéhez, léte riyított önmaga számára: lehetőség-lét. *Az existentia*. hagyományos fogalmának szokásos német fordítása, a *Dasein* – a külvilág létezésére, meglétére vonatkozó kérdés taglalásakor Kant is *Dasein*-ről beszél – itt nem jön számításba, mivel Heidegger ezzel jelöli azt a létezőt, amelyik a létkérdést felteszi, a kérdezőt. *Az existentia* – egy fogalmi jegyekkel rögzített lényeg valóságos meglétének értelmében vett – hagyományos jelentését Heidegger *handenheit*-tal, illetve *Vorhandensein*-nal jelöli,<sup>73</sup> mely terminusnak ebben az értelemben való használata a német filozófiai irodalomban, valamint a köznyelvben nem

---

képezi a világnak, és pedig oly módon, hogy az eszközöknek megvan a maguk *helye*, az ittlét pedig megnyitja a teret, kijelöli a dolgok helyét, úgyszólván "helyükre" teszi őket. Lásd 22–24. §§.

<sup>72</sup> Lásd 13. o. (Id. magyar kiadás, 102. o.)

<sup>73</sup> Amint arra a 42. lapon utal is (Id. magyar kiadás, 140. o.)



ismeretlen.<sup>74</sup> Az *existentiá*-nak *Vorhandenheit*-tal való jelölése továbbá Heidegger számára azzal az előnnyel jár, hogy szóalakja összecseng a *Zuhandenheit*-tal (kéznéllet), s akkor ez arra hívja fel a figyelmet, hogy a *zuhanden*-hez hasonlóan a *vorhanden* is egy módja annak, ahogy a létező az ittlét számára megjelenhet. Elsődlegesen *zuhanden* jelenik meg a létező – ti. a hétköznapi tevés-vevés során –, a *Vorhanden* másodlagos létjelleg, mely a tevés-vevés deficienciájából áll a dolog ekkor már csak úgy „ott van”. A környezeti világ-elemzés során Heidegger mármost azt igyekszik megmutatni, hogy a terminus, amivel a hagyományos ontológiák az objektív világot, a magábanvalót vélték jelölhetni, valójában sokkal „szubjektívebb”, mint a szubjektívnek tartott *Zuhanden*. A *Vorhanden* általa adott értelmezése egyébiránt abból az erőfeszítésből fakad, hogy fenomenológiailag felmutatható értelmet kölcsönözzön annak a „magábanvalónak”, melyet éppen a „magábanvalóra” orientálódó ontológiák hagynak előszeretettel megvilágítás nélkül. pedig „egyfajta értelmet mégiscsak meg kell kívánni, ha azt akarjuk, hogy a »magábanvalóról« való beszéd ontológiailag értelmes (belangvolle) beszéd legyen” – írja.<sup>75</sup>

A világban-való-lét tehát nem két közömbös, pusztán meglevő dolog közti viszony. Hogy az ember a világban van, nem térbeli relációt jelöl, hanem inkább azt, hogy az embernek köze van hozzá, bele van bonyolódva. A *-ban, -ben* eredetileg annyit tesz: lakni valahol, tartózkodni valahol, szokva lenni valamihez, bizalmas ismeretségben lenni valamivel (ezt a jelentésdimenziót a magyarban talán a *bennszülött* szóval lehetne érzékeltetni). A közelebből tekintett benne-lét specifikus struktúrákra bomlik. A *Befindlichkeit* azt a módot jelzi, ahogy magamat a világban

<sup>74</sup> A terminus ebben az értelemben szerepel Hegelnél, aki például az *Enciklopédia* 60. §-ában egy „vorhandene Idee des Allgemeinen”-ről beszél, de – ami Heidegger szempontjából nyilván fontosabb – Husserl is ebben az értelemben használja, sőt szinte már terminussá emeli. *Az Ideen I.* kötetének 31. §-ában ezt írja: „Das jeweils Wahrgenommene [...] trägt [...] den Charakter »da«, »vorhanden«”; majd kicsit lejjebb, most már nagy kezdőbetűvel tér vissza a „Charakter des »Vorhanden«”-re (id. kiadás, 53. o.). Lásd ugyancsak a 32. §-t (56. o.), ahol arról van szó, hogy a természetes beállítódás lényegéhez tartozó generáltézist felfüggesztjük, azaz zárójelbe tesszük ezt az egész természeti világot, mely állandóan „»für uns da«, »vorhanden« ist.. ”. 1923-ban Heidegger hozzávetőleg még ebben az értelemben használja a „Vorhandenheit”-ot (vö. *Ontologie*, id. köt. 94. skk. o.; a „Dasein”-terminust illetően is jelen van még a hagyományos jelentés, vö. uo. 93. o.) – A *Dasein, existentia, Existenz, Vorhandenheit* terminusokkal kapcsolatban I. Walter Biemel: „Heidegger's Concept of Dasein”. F. Ellis-ton (szerk.): *Heidegger's Existential Analytic*. The Hague-Paris -New York: Mouton, é. n. (1978), 111–131, különösen 112. skk. o.; O. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München: Alber, 1983, 93. o. A heideggeri egzisztenciafogalom schellingi előzríényeire utal Jean Beaufret a „Martin Heidegger and the Problem of Truth” című tanulmányában (*Heidegger's Existential Analytic*, id. kötet, 209. o.).

<sup>75</sup> *Sein und Zeit*, 75. o. (Id. magyar kiadás, 187. o.) Hasonó meg gondolások játszanak szerepet a külvilág létre vonatkozó kérdés elvetésében. Egyrészt az ittlét eredendően világban-való-lét; ennek esupán egy módjában, a megismerésben tűnik fel úgy, hogy mindenekelőtt egy önmagába zárt szubjektum van adva, akinek ezután meg kell bizonyosodnia afelől, hogy kívülről van még egy világ is. Másrészt a külvilág létre irányuló kérdés annyi, mint a külvilág *meglétére* irányuló kérdés: *van* egy szubjektum és *van* egy külvilág, és ez a két létező csak úgy e más mellett *van*. S a meglét fogalma ismét csak az ittlétből ered. Így ez az álláspont pregnáns értelemben „szubjektivista”.

találom. Nem pszichikai állapotokról van szó, hanem alapvető létmódról. A különböző hangulati állapotok – derús kiegyensúlyozottság, rosszkedv, közöny – jelzik azt a módot, ahogy az ember „itt” van. Amit a hangoltság alapvetően tudomásra hoz, az az ittlét *fakticitása és belevetettsége*. A hangoltság által nyújtott „evidenciát” félreértés volna a teoretikus világmegismerés evidenciafogalmához mérni, s ily módon az „irracionalisba” helyezni, hiszen egészen más „tudás” jut itt felszínre, mint egy puszta dolog szemlélő meghatározása. A hangoltság a világban-való-létnek egészen eredeti *megértését* hozza magával: minden hangoltságban a világ és az ittlét sajátos megértése jut kifejezésre. *A megértés* – mely a benne-lét másik önálló, a hangoltsággal szorosan összefonódó mozzanata – elsődlegesen nem teoretikus felfogás. Amit az ember megért: önmagának a világgal való hangolt viszonya; az, hogy „hányadán is áll” a világgal. Megérteni annyit tesz, mint „képesnek lenni valamire”, „megbirkózni valamivel”, „lennitudni”. A megértés lehetőségeket tervez el, vázol föl, vetít előre – s Heidegger ezt nevezi *Entwerfen*- nek, illetve *Entwurf*nak

A megértés az *értelmezésben* artikulálja, veszi birtokába sajátítja el azt, amit megértett. Az értelmezés a megértésben gyökerezik, és nem fordítva. Egy előzetes megértés nélküli értelmezés – fenomenológiailag szemlélve – gyökértelen, azaz dogmatikus. A lét értelmezése is azon alapul, hogy az ember létmegértéssel rendelkezik, s a filozófia sem más, mint az előzetes létmegértés fogalmi artikulációja. A megértésben gyökerezik továbbá – annak derivátumaként – mindenfajta „látás”; az, aminek – mint empirikus észrevevésnek, a tudat nem-érzéki szemléletének, vagy éppenséggel „lényeglátásnak” – a filozófiai tradíció előszeretettel biztosított elsőbbséget a léthez, illetve a létezőhöz való hozzáférésben. Az eszközök, holmik megismerést megelőző mindenfajta látása már önmagában megértő-értelmező. A hétköznapi tevékenykedésben a létező *mint* ajtó, asztal stb. kerül a körültekintés útjába; mint olyan, ami erre és erre szolgál. A létezőhöz a „valami mint valami” vezérfonalán történő közeledés megelőz – s egyúttal lehetővé tesz – minden rá vonatkozó tematikus kijelentést. A „mint” nem a kijelentésben születik, csak ott kerül először kimondásra. Hogy az egyszerű ránézés nem mindig jár vonatkozó kijelentéssel, az még nem jogosít fel arra, hogy elvitassuk tőle az artikuláló értelmezést, a mint-struktúrát. Az értelmezés – mint ami az előzetes megértésen alapul, azt építi ki – már mindig is birtokolja a szóban forgó dolgot (*Vorhabe*), melyet egy meghatározott értelmező látásmód (*Vorsicht*) felé vezet, s már mindig is döntött egy meghatározott fogalmiság (*Vorgriff*) javára.<sup>76</sup> Valaminek valamiként történő értelmezése lényegileg ezen a hármas tagoltságú elő-struktúrán alapul. Az értelmezés sohasem előfeltevésmentes megragadás. Ha így véljük – amint arra elsősorban az egzakt filológiai szöveginterpretáció hajlik –,

<sup>76</sup> Lásd Michael Gelven szemléletes példáját a *Lét és időhöz* írott kommentárjában (M. Gelven: *A Commentary on Heidegger's „Being and Time”*. New York: Harper and Row, 1970, 94. skk. o.).

akkor ez annyit tesz, hogy vakká válunk saját, magától értetődőnek vett – az előstruktúrában előzetesen adott – vélekedéseink iránt.

Az értelmezés származékos formája a *kijelentés*. A kijelentés elemzése – hangsúlyozza Heidegger – egészen kitüntetett szereppel bír a fundamentálonológiai problematikán belül, mivel már az antik ontológia kezdetén a logosz szolgált a tulajdonképpeni létezőhöz való eljutás vezérfonalául, a logosz látta el a létező léte meghatározásának funkcióját, valamint a kijelentés számít régtől fogva az igazság elsődleges „helyének”. A (teoretikus) kijelentés oly módon származik a nem szükségképpen szavakban kifejeződő értelmezésből, hogy a „tárgyát” alkotó dologhoz való viszonyulás, annak előzetes bírása (a mód, ahogy előzetesen bírjuk) radikálisan megváltozik. „A kalapács nehéz” típusú kijelentésnek az az „értelme”, hogy a kalapács, mint meglevő dolog, mint szubsztancia rendelkezik a nehézség attribútumával. A hétköznapi tevékenykedés számára viszont azt jelenti: „Túl nehéz!”, „A másik kalapácsot!”. A kéznéllevő eszköz, mely a foglalatoskodás „mivel”-jét alkotta, most a kijelentés „miről”-jévé válik – s az eszköz kiszakad utalásösszefüggései egészéből. Az előzetes pillantás (*Vorsicht*) a kéznéllevőben a pusztá meglétet veszi célba. Az eszköz dologgá, szubsztanciává lesz, aminek most már meg lehet határozni a „tulajdonságait”. Ami a döntő: a „kijelentés” (ahogy azt a logika a görögöktől napjainkig tematizálta) az ember hangolt-megértett világban-való-létének távoli származéka. – Heideggernek ezek az elemzései abból a szempontból is lényegesek, hogy a fundamentálonológia sajátos kifejtésmódjának és nyelvi eszköztárának a mű szemléleti horizontja felől történő visszaigazolását nyújtják; annak az igazolását tudniillik, hogy a fundamentálonológia miért *nem* (teoretikus) kijelentések formájában épül fel, illetve hogy miért volna félreértés a mű elemzéseit *kijelentéseknek* tekinteni.<sup>77</sup>

Hiszen teoretikus kijelentéseket tenni annyi, mint egy meghatározott ontológiai látásmódot magunkévá tenni. S ha a görög ontológia a kezdetektől fogva a logosz struktúráját a kijelentésre orientálta – pillantása túlnyomórészt ezen állapodott meg, míg a logosz (mint beszéd) egyéb formáit (például kérdés, felszólítás, óhaj) elhanyagolta –, s ezzel továbbá egy meghatározott, a mai napig fennálló „logikának” s vele korrelatív ontológiának (nem utolsósorban pedig grammatikának) adott életet: akkor érthetővé válik, hogy – amint Heidegger a Bevezetés végén írja – miért hiányoznak a fundamentálonológia számára „nem csupán többnyire a szavak, hanem mindenekelőtt a »grammatika«”.<sup>78</sup> Akárhogyan legyen is, bármilyen nyelvi nehézségek álljanak is fenn a fundamentálonológia, illetve az egzisztenciális analitika számára, s bármily tökéletlenül hangozzék

<sup>77</sup> Vö. ehhez a 18. § végét.

<sup>78</sup> *Sein und Zeit*, 39. o. (Id. magyar kiadás, 137. o.)

is ennél fogva a következő meghatározás, annyi bizonyos, hogy „a logosz »logikája« az ittlét egzisztenciális analitikájában gyökerezik”.<sup>79</sup>

### III. 2. Autentikus és inautentikus lét

A benne-lét és a világ világisága mellett a világban-való-lét harmadik struktúramozzanata a „ki”. Az itt következő elemzések negatív vonatkoztatási pontja a hagyományos filozófiák énfogalma. Az én ezekben annyi, mint szubjektum (ami az élmények lefutásában önmagával azonos marad), illetve szubsztancia. Mivel itt egy fölül nem vizsgált ontológiai régióról van szó, Heidegger tartózkodik ezektől a fogalmaktól, s a fenomenológiai eljárás szellemében inkább annak jár utána, hogy az „én” hogyan is adódik a „természetes valóságban”. Ez utóbbiban tudniillik „én” úgy találok magamra, mint aki ezt meg ezt csinálja, úzi, végzi, s mások is, akik kezdettől fogva ott vannak, hasonlóképpen jelennek meg.<sup>80</sup>

A vizsgálódás súlypontja az ittlét ama két létmódjára hegyeződik ki, amelyet Heidegger a Bevezetésben autenticitásnak (Eigentlichkeit), illetve inautenticitásnak (Uneigentlichkeit) nevezett, s ami azon alapul, hogy az ittlét mint lehetőség-lét, képes önmagát „választani” vagy „elveszteni”, önmaga lenni abban az értelemben, hogy létét sajátjaként létezi, éppenséggel *elsajátítja*, vagy nem. A mindennapi együttlét során mármint az ittlét tökéletesen felolvad abban, amit *az ember* általában tesz, csinál és mond. A világban-való-lét alanya az-ember, az akárki. Fecsegés, kíváncsiskodás, kétértelműség azok a módok, melyek az ittlét mindennapiságát jellemzik. Ennek az inautenticitásnak a jellemzése nem jelent egyúttal értékítéletet – itt is, mint másutt, létmódokról van szó –, hanem csak azt jelzi, hogy az ittlét közvetlenül mindig is egy nyilvános világba születik bele, abban nő fel, s így lehetősége van arra, hogy a hagyományhoz – s ahhoz, amit az átad – minden eredeti megértés, közlés, újrafelfedezés és -elsajátítás nélkül „kapcsolódjon”. Benne, általa és ellenében (s ugyanakkor mégiscsak érette) megy végbe minden eredeti újrafelfedezés és -elsajátítás – mondja ismétlődően Heidegger<sup>81</sup> –, s akkor ezek a szavak a létkérdés általa történt feltevésének szituációját nem kevésbé jellemzik.

<sup>79</sup> Uo. 160. o. (Id. magyar kiadás, 305. o.) A nyelv lényegét Heidegger *a beszéd* felől közelíti meg; ez pedig nem más, mint a hangolt- megértett világban-való-lét „szóhoz jutása”.

<sup>80</sup> A mások létére vonatkozó kérdést Heidegger a külvilág létére vonatkozó kérdéshez hasonlóan elutasítja. Lásd ezzel kapcsolatban Gadamer: *Heideggers Wege*, i. m. 108. o.

<sup>81</sup> *Sein und Zeit*, 169., 383. o. (Id. magyar kiadás, 318., 615–616. o.).

Az első szakasz utolsó fejezetében az ittlét eddig tárgyalt struktúráit Heidegger a gond fenomenjében összegzi. Az eszközökkel foglalatostkodó, másokkal együttlevő, gondozó-gondoskodó világban-való-lét gondként határozható meg. Mint tervező, előrevető létező, az ittlét önmaga előtt van; mint belevetett már egy világban találja magát, éspedig a mindenkor gondozott létező mellett. Az ittlét struktúráinak totalitása mint gond tehát a következőt jelenti : „lét önmaga előtt már benne (a világban) a (világon belül útjába kerülő) létező mellett”.<sup>82</sup>

Az első szakasz az igazság elemzésével zárul. Ha a filozófia ősidőktől fogva kapcsolatba hozta az igazságot a léttel – miként Parmenidészre és Arisztotelészre hivatkozva Heidegger kezdetben megállapítja –, akkor nem valami, az eddigiektől eltérő, illetve hozzájuk képest döntően új fenomenről van szó, hanem olyanról, ami az eddigi elemzések során is felbukkant, anélkül ugyan, hogy a pillantás kifejezetten is megállapodott volna rajta.<sup>83</sup> Heidegger a tárgyalást a hagyományos igazságfogalomból indítja, annak ontológiai alapjaira kérdez, majd innen vesz irányt az eredeti igazságfenomén felé, hogy végül is a hagyományos igazság-fogalmat belőle vezesse le. – A kijelentés akkor igaz, ha az észrevevés során a létező *annak* bizonyul, aminek a kijelentés vélte. A kijelentés igazsága így abban áll, hogy felfedi a létezőt úgy, ahogy az önmagában van; előhúzza az elrejtettségéből (s ez nem szómágia, mondja Heidegger, hanem az, amit *az aletheia* görög terminus jelent). A kijelentés és annak struktúrája az értelmezésben, továbbá a megértésben, végső soron pedig a világban-való-lét nyitottságában alapozódik meg.<sup>84</sup> Minden igazság ebben az értelemben az ittlétre van vonatkoztatva, s kitüntetett értelemben az ittlétre mondható mindenkor, hogy „igaz” vagy „nem-igaz”, illetve, hogy az „igazságban” és a „nem-igazságban” van.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Uo. 192. o. (Id. magyar kiadás, 349. o.)

<sup>83</sup> Ha az igazságfenomén a fundamentálonológia körébe tartozik, akkor ebben az arisztotelészi létproblematikához való kapcsolódást vélhetünk felfedezni, ti. a létező négyféle jelentéséből az igaz-lét jelentésében vett létező értelmében (ez utóbbival kapcsolatban 1. Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik*, id. kötet, 14. sk. o.). „Az »igaz-lét« módjai” – írja Gadamer– „...melyek a Nikomachoszi etika 6. könyvében kerülnek tárgyalásra, Heidegger számára mindenekelőtt azzal a jelentéssel bírtak, hogy az a primátus, mellyel az ítélet, a logika és a »tudomány« az emberi élet fakticitásának megértése szempontjából bír, ezekben a szövegekben döntő korlátozásban részesült.” Amit Heidegger Arisztotelész révén szóhoz akart juttatni – a lét a maga mozgatósságában, elrejtettségében –, az nem annyira tárgyak régiói, amelyekről kijelentéseket teszünk, mint inkább az, hogy a lét minden megértése és minden igaz kijelentés végső soron az *on hós aléthes-en*, az igaz-léten alapul (Gadamer: *Heideggers Wege*, id. kötet, 144. o.).

<sup>84</sup> *Sein und Zeit*, 223. o. (Id. magyar kiadás, 391. o.)

<sup>85</sup> Lásd Gelven megvilágító kommentárját (i. m. 128–136. o.), aki többek között hangsúlyosan utal arra, hogy Heidegger tárgyalásmódja nem az igazság kritériumának, hanem az igazság lényegének vagy jelentésének az értelmezésére irányul. Az igazság koherencia-, illetve korrespondencia-elméletei ugyanis arra a kérdésre felelnek, hogy mikor, milyen körülmények között igaz egy kijelentés. Heidegger szerint mármost, írja Gelven, *a mi megelőzi, a mikort*. Mielőtt nem tudom, mi az igazság (mi a lényege, a jelentése), nem kérdezhetem értelmesen azt, hogy mikor igaz valami. Ha a heideggeri vizsgálódás e jellegét szem előtt

### III. 3. Halál, lelkiismeret, történetiség, idő

A mű második szakaszában jelenik meg voltaképpen – s jut döntő szerephez – a címben szereplő másik kulcsfogalom: az idő. Előbb azonban két fontos „hiány” bepótlása történik. Az eddig kifejtett analitika ugyanis – mint az előkészítő elemzések tanulságait összefoglalva Heidegger megállapítja – két szempontból sem tarthat igényt teljességre. Egyrészt csak az inautentikus ittlétet tartotta szem előtt, másrészt azt sem a maga egészében, azaz „elejétől a végéig”: A feladat akkor egy lehetséges autenticitás és totalitás egzisztenciális körvonalazása.

Első pillantásra úgy tűnhet – s ezt a benyomást a fejezetcímek is megerősíthetik –, hogy az első fejezetben tárgyalt halálelemzés válaszol a totalitás kérdésére – hiszen a probléma itt elsősorban az, hogy mindaddig, amíg az ittlét létezik, még áll előtte valami, azaz egy bizonyos értelemben még sohasem érte el totalitását –, míg a második fejezetben vázolt lelkiismeretelemzés adja meg a választ az autenticitás problémájára. Közelebbi szemügyrevételkor kiderül, hogy már az első fejezet utolsó paragrafusára rátér az autenticitás problémájára, s hogy a lelkiismeretelemzés oly módon kapcsolódik a halál problémájához, hogy ami ott ontológiai lehetőségként került bemutatásra, az most – hogy ne maradjon „fantasztikus óhaj” – egyfajta ontikus tanúság révén nyer megerősítést. A halál problémáját tehát Heidegger nem csupán a totalitás, hanem éppannyira az autentikus totalitás szemszögéből tárgyalja. A totalitás és autenticitás viszonyának tekintetében ily módon, fennálló oszcillációt feltehetően azzal a meggondolással oldhatjuk fel, hogy itt alapjában véve nem két különböző dologról van szó. Mivel a mindennapi ittlétet döntő pontokon a szétszórtság jellemzi, így léte nem pusztán inautentikus, hanem egyúttal töredezett, totalitás híján való is. A totalitásra kérdezni ily módon nem valami döntően más, mint az autentikus totalitásra kérdezni, hiszen már a totalitásra irányuló kérdés maga is kiszakít az önfeledt, szétszórt mindennapiságból. A kérdés most már csak az, hogy az ittlét mennyiben képes létének vázolt (autentikus) totalitását *elsajátítani*, a vázolt ontológiai lehetőséget ontikusan (létezőként) tanúsítani.

Az ittlét csak úgy képes *egészként* létezni, ha legvégső lehetősége, a halál felől nyitja meg magát. A halál mint a világban-való-lét abszolút lehetetlensége – föltéve, hogy ilyenként tudatosodik – szab csak határt és szolgál háttérként minden előtte körvonalazódó lehetőség számára. A halálhoz való ilyen – tudatos és nem elfedő – viszonyulást nevezi Heidegger a halálhoz való előrefutásnak. Az egzisztencia lehetetlenségének fényében kapnak súlyt, méltóságot és

---

tartjuk, akkor tárgyalásmódjának szokatlansága nem lesz annyira meglepő (hacsak nem feltételezzük, hogy az igazságkritériumra adott válasz együtt tal az igazság lényegére adott válasz is).



felelősséget az emberi élet eseményei.<sup>86</sup> S mivel mindenki a saját halálát halja – noha nem szükségképpen a saját életét éli –, ez a tény hangsúlyossá teszi az egzisztencia ama jellegét, hogy az kinek-kinek a sajátja.<sup>87</sup> Ez a belátás egyfelől ugyan elszigeteli az ittlétet, önmagára utalja, másfelől azonban ráébreszti mások *sajátlagos*, az övével alkalmasint nem fölcserélhető lehetőségeire is.<sup>88</sup>

Az autentikus egészként való egzisztenciának ezt a tervezetét a lelküsmeret fenoménjének elemzése erősíti meg. A lelkiismeret a halálhoz hasonlóan – amennyiben meghallgatásra talál – ugyancsak valami negativitást hoz tudomásra. Ha köznapi értelemben a lelkiismeret bűnököt

<sup>86</sup> Hangsúlyosan utal rá például John Macquarrie (1. J. Macquarrie: *Martin Heidegger*. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1968, 30. sk. o.).

<sup>87</sup> Az epikuroszi argumentum – hogy ti. a haláltól nem kell félni, mert amíg itt vagyunk, addig a halál nincs itt, ha meg itt van, akkor mi nem vagyunk már itt – e ponton tökéletesen hatástalan, mivel Heidegger teljességgel egyetért vele. Készségesen elismeri ugyanis, hogy a halállal mint *aktualitással* semmi dolgunk (épp azt fejtí ki részletesen, hogy nem tapasztaljuk sem mások, sem magunk halálát). A kérdés inkább az – mint Gelven utal rá –, hogy mit jelenthet a küszöbönálló halál – az élet teljességének szempontjából (Gelven, i. m. 145. o.). „Hogy mit jelent lenni – írja másutt –, azt döntően befolyásolja annak a tudata, hogy mit jelent nem lenni” (uo. 143. o.). A halálnak egy olyan esemény értelmében való felfogása, mely egy napon majd be fog következni, valóban jelentőség nélküli számunkra. A halálnak *lehetőségként* van számunkra jelentősége, s akkor ez új oldalról világítja meg a *Lét és idő* újra és újra makacsul visszatérő ama központi téziséét, hogy a lehetőség magasabb, mint a valóság (uo. 155., 157. o.).

<sup>88</sup> A másokkal való létnek ezt a módját előlegzi az első szakasz 26. §-ában az autentikus együttlét formájaként körvonalazott „előreugrás”, amely nem a gondnak a másik válláról történő levétele (mint a „beugrás”), hiszen ez – amennyiben a gond „tárgya” az egzisztencia – lehetetlen volna, hanem épp annak autentikus visszaadása. Hogy ez nem csupán a filozófus tanítása, hanem az embernek; a tanárnak az életgyakorlata is volt, azt több tanítvány visszaemlékezéséből tudjuk. Heidegger tanítása – írja például Walter Biemel – a diákokat nem arra ösztönözte, hogy az ő tanait védelmezzék vagy utánozzák, hanem arra, hogy váljanak függetlenné, szabaddá arra, amik, vagy amik lehetnek. Ezt félreértés volna ugyanakkor a kötelekek anarchisztikus meglazításával azonosítani. Épp ellenkezőleg: a történeti kötöttségek tudatos átvételéről volt szó, amiért ki-ki a maga helyén felelős. A felelőségnek ez az érzése uralta Heidegger egész tanítását és gondolkodását. Valóban nem volt más – írja Biemel –, mint a „gond visszaadása”, „mely szabaddá tesz az ittlét lényegi kötődései számára” (id. tanulmány, 119. sk. o.). Érdekes ezzel kapcsolatban a teljesen önálló utukat járó s egykori tanárával szemben leginkább kritikus Heidegger-tanítvány, Karl Löwith 1969-es visszaemlékezésének néhány részlete. Habilitációs írásának 1927-ben történt benyújtása után – írja Löwith (aki egyébiránt az egyetlen volt, aki Heideggernél Marburgban habilitált) – egy levélben Heidegger azt írta neki: „Hogy Ön tárgyilag egyetért-e velem vagy sem, az számomra nem szempont a munka elfogadásában vagy nem-elfogadásában. Az sem szempont, hogy az én munkámat annak összes feladata tekintetében megértette-e vagy sem. Hogy helyenként a kritikát túl könnyen vette és a problémák nehézségét [...] alábecsülte, azt az Ön érdekében a margón megjegyeztem [...]” Másfél évvel később, amikor Löwith attól tartott, hogy Heidegger rossz néven vesz eltérő gondolatait, Heideggertől egy levélben ezt a választ kapta: „Már hogy vennék ilyet rossz néven ! Akkor igazán nem került volna sok fáradságomba, hogy a habilitációját megakadályozzam. Keressen csak egyet is az uralkodó papok [Bonzen] közül, aki egy ilyen *ellentétes irányultságú* munkával habilitáltatta volna! Ezt nem érdemként tudom be magamnak, hanem csak csodálkozom azon, milyen kevéssé ért meg [...] magatartásomban, ha egyszer bosszúságra gyanakszik” (Heidegger levelei Löwithhez 1927. augusztus 20-án és 1929. február 3-án; idézi Löwith: *Sämtliche Schriften*, 8. köt. 278. sk. o.). „A beszélgetésekben – írja Pöggeler – az első órák esetlegességein túljutva, Heidegger a partnert végül is mindig a maga útjára igyekezett segíteni. A Heideggerrel való legszebb találkozások ezért éppen az ilyen beszélgetések voltak” (O. Pöggeler: „Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege”. O. Pöggeler: *Heidegger in seiner Zeit*, München: Fink, 1999, 233. o.). Vö.

hánytorgat fel: azt, hogy az ittlét erről vagy arról saját maga tehet, ennek vagy annak ő maga az oka, akkor ontológiai értelemben (fordítva) saját létéről viszont nem ő tehet, nem ő annak az oka. Ebbe belenyugodni s a problémát félretolni annyi, mint egy valaha is elérhető lehetséges autenticitásról, sajátlagosságról végérvényesen lemondani. Így arra az ontológiai kérdésre: „Ki tehet arról, amilyen vagyok?”, a válasz így hangzik: én – noha nem én hoztam létre magamat. Az ittlétnek tehát saját belevetettsége felvállalása révén kell annak az alapnak lennie, melyet nem ő fektetett le. Feltéve, hogy valaha is el akarja *sajátítani* magát, saját maga akar lenni (önmagát úgyszólván utol akarja érni), át kell vennie azt a létezőt, amely átadatott neki. Ezt a létezőt átvenni azonban annyi, mint inautenticitásában átvenni; ami a maga részéről azt jelenti, hogy az ittlét mint olyan bűnös. A lelkiismeret szavának meghallása a bűnösség faktumának tudomásulvétele. Megértése: a hívásra való szabaddá válás; a rá adott válasz: a lelkiismerettel-bírni-akarás, illetve *az eltökéltség* (Entschlossenheit).<sup>89</sup>

Eltökéltség és halálhoz való előrefutás (vorlaufen): közelebbi szemügyrevételkor nem idegenek egymástól. Az eltökéltség csak akkor igazán autentikus, ha előrefutván, mindenkori egzisztenciájába belefoglalta a halál lehetőségét. Hogy az ittlét mindenkor mire tökéli el magát, annak végső perspektívája csak a halál horizontján tárul fel. S ugyanakkor megfordítva: a halálhoz való előrefutás előfeltételezi az eltökéltséget, hiszen mi is lendíthetné ki az ittlétet a halálhoz az előle való kitérés módján történő megszokott, mindennapi viszonyulásból?

Az ittlét léte mint gond, autentikus totalitásként szemlélve pedig mint előrefutó eltökéltség jelent meg. Az eddigiekben vázolt struktúraegész értelmét és lehetőségfeltételét Heidegger az időben pillantja meg. Az előrefutó eltökéltség értelmében az ittlét csak úgy képes önmagát elsajátítani, átvenni, előrefutni, ha képes egyáltalán önmagához eljutni, önmaga felé jönni. Ez az önmagát önmagához eljönni-hagyás épp annyi, mint a jövő fenoménje. Az ittlét azonban csak annyiban képes önmagához eljutni, amennyiben már van, azaz átveszi belevetettségét, egy jövő felé futva képes saját múltját átvenni. Az előrefutás a legvégső lehetőségbe annyi, mint a visszatérés a legsajátabb múltához. Ez az egységes fenomén az *időiség* (Zeitlichkeit): benne gyökerezik a gond-

---

továbbá M. . Heidegger: *Zollikoner Seminare*. Sajtó alá rendezte M. Boss. Frankfurt/Main: Klostermann, 1987, XI. o.

<sup>89</sup> Autenticitás és inautenticitás viszonyát – hagyományos terminológiával, de talán nem félrevezető módon – jellemezhetjük úgy, hogy az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je. Ennyiben az inautenticitásnak a mű első szakaszában történt *leírása, megismerése* már előfeltételezi az autenticitást. Az inautenticitás számára ugyanis az inautenticitás nem létezik. Ha nem tudnánk valami olyasmiről, mint autenticitás, akkor az inautenticitás nem tárulhatna fel számunkra ilyenként. Másfelől viszontlétét tekintve – az autenticitás az inautenticitásra épül rá: nélküle nem lehetséges és nincs is értelme. Az inautenticitás pontosan abban az értelemben az autenticitás alapja, ahogy mint Heidegger írja – a lelkiismeretlenség a lelkiismeret alapja (vö. 58. §. 288. o.).

struktúra egysége. Az „önmaga előtt” a jövő, a „már egy világban” a múlt, a „világon belüli létező mellett” pedig a jelen jelentésével bír.

Heidegger ezen a ponton visszafordul az egzisztenciális analitika korábbi struktúráihoz, s az időre tekintettel értelmezi őket. Az időiség struktúráin belül megkülönböztet autentikus és inautentikus módokat: Az autentikus jövő az előrefutás, az inautentikus a várakozás. Az autentikus múlt az ismétlés-visszahozás, az inautentikus a felejtés. Az autentikus jelen a pillanat, az inautentikus a meg jelenítés.

Az ittlét időiségét a különböző filozófiák gyakorta azzal magyarázták, hogy a történelemre hivatkoztak: az ember időbeli lény, hiszen történeti lény, a történelemben áll (s a természet időn kívüli folyamataival szemben éppenséggel az idő volna a történelem specifikuma). Heidegger ezzel szemben egy igen lényeges fejezetben ennek az ellenkezőjét igyekszik kimutatni. Azt, hogy az időiség (az ittlét időisége) a történetiség alapja, és nem fordítva. Mindenekelőtt szem előtt tartandó azonban – s ez Heidegger már vázolt szemléletmódjába illeszkedik –; hogy itt létmódról, s nem – illetve csak másodlagosan – egy tudomány tárgyáról van szó. A történetiség más szóval az ittlét (időiségen alapuló) létmódja, s csupán másodsorban egy tudomány (a historiográfia) tárgya. Hogy a történeti múlt hogyan válik időről időre a historiográfia tárgyává – s hogy egyáltalán azzá válik-e –, az csupán a történetiségből mint az ittlét létmódjából, a történelemhez való mindenkori viszonyulásából érthető meg.<sup>90</sup> Az előrefutó eltökéltség mármint az autentikus egzisztálás mindenkori lehetőségét abból az örökségből kiindulva nyitja meg, amelyet mint belevetett, szabadon felvállal. A történelem alapvetően a jövőből történik. A halál mint végső lehetőség az előrefutó egzisztenciát éppen annak belevetettségre veti vissza, s kölcsönzi ezzel a múltnak a maga súlyát. Az autentikus halál-felé-való-lét, azaz az időiség végessége az ittlét történetiségének rejtett alapja. Az önmagához visszajövő, önmagát áthagyományozó eltökéltség mármint nem más, mint egy örökölt egzisztencialehetőség *ismétlése-visszanyerése (Wiederholung)*.<sup>91</sup> A historiográfia

<sup>90</sup> Egyáltalán nem biztos – hangzott az 1925-ös előadás elején –, hogy amikor a történelemtudomány a történelmet tárgyalja, akkor itt a történelem – úgy, ahogy a tudomány érti – egyúttal a voltaképpeni történeti valóság is; s főleg hogy a történeti valóság historiográfiai megismerése képes-e valaha is a történelmet a maga történetiségében meglátni (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kötet, 1. sk. o., vö. *Ontologie*, id. kötet, 3. o.). Minden generáció számára – mondja még korábban – a történelemhez való meghatározott hozzáférési lehetőségek állnak fenn (a neokantianizmus például Kantot „ismeretelméletileg” újította meg). A filozófia története a mindenkori jelen számára oly mértékben kerül feldolgozásra, elsajátításra, megértésre és kritikára, amilyen mértékben eleven benne a filozófia (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, id. kötet, 3. sk. o.).

<sup>91</sup> Magára a létre irányuló kérdést is ebben az értelemben a történetiség határozza meg (vö. *Sein und Zeit*, 20. o., id. magyar kiadás, 111–112. o.). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, 24. köt. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann, 1975, 31. o.). Saját egzisztencialehetőségét mint filozófiai vizsgálódást a létkérdést feltevő filozófus is egy meghatározott történeti

voltaképpen témája ily módon az itt-volt egzisztencia-lehetőség megragadása, s csupán másodlagosan az eszközök, tárgyak története, a kultúr- vagy szellemtörténet.<sup>92</sup> Ha a historiográfia a történetiségből fakad, akkor ez azt jelenti, hogy az előbbi hiánya nem bizonyíték az utóbbi hiánya mellett. Kiterjedt történeti érdeklődés és kutatás – másfelől – még nem kezeskedik egy kor autentikus történetiségeért.<sup>93</sup>

A történelem-fejezet után Heidegger visszatér az idő taglalásához. Az ittlét – autentikus vagy inautentikus – időiségével az időre vonatkozó filozófiai problematika még nincs kimerítve. Ha az eredeti idő véges, akkor még meg kell mutatni, hogyan származik belőle a levezetett, a végtelen idő. Az az idő, amely a természet- és történelemtudományokban is jelen van mint „időtényező”, s amelyet az egész hagyományos ontológia a maga létértelmezése során látenszen szem előtt tartott mint egyfajta létezőt. – A mindennapi, önmagának időt szakító ittlét az idővel mindenekelőtt a kéznél levő, illetve meglevő dolgokban találkozik. Mint gondozó (besorgende) számolás, tervezés, az ittlét már mindig is „számol” az idővel. A gondozásban az idő nyilvánossá válik; ennek lehetőségfeltétele az, hogy az ittlét léte a gond. A nyilvánossá vált idő az, amiben most már a kéznél levő és a meglevő felbukkan. Az idő annyi, mint idő valamire – világidő. A nyilvánossá vált idő

---

örökségből kündulva ragadja meg. És a létre kérdezni végül is egy örökölt, a filozófus által megragadható lehetőség.

<sup>92</sup> A matematikai természettudományok, illetve – tágabban – a teoretikus beállítódásnak az ittlét létstruktúráiból történő „levezetési” kísérletéhez képest (vö. mindenekelőtt 69/b. §.) a történettudomány tekintetében Heidegger kifejtése – szándékát tekintve – jelentős pontokon eltér. Rainer A. Bast újabb könyvében mindkét „levezetési” kísérlet vonatkozásában számos releváns kritikai észrevételt tesz, a kifejtésben mutatkozó számos ürre mutat rá. Nem veszi észre azonban – s ez kritikai észrevételei egy részének súlyát jelentős mértékben csökkenti –, hogy Heidegger szándéka a történelem esetében nem annyira a *tényleges* történettudománynak az ittlét létstruktúráiban történő lehorgonyzása, megalapozása (bár ez is), mint inkább az egzisztenciális analitika vonatkozó belátásaira épülő – azokra építendő – történettudománynak mint egyfajta eszménynek az előtérbe állítása. A természettudománnyal kapcsolatban viszont nincs szó ilyesféle – kettős – igényről, vélhetően azért, mivel az ott végbemenő megismerés nem más, mint „a pusztán meglevőnek a maga lényegi érthetlenségében történő, önmagában jogos megragadása” (*Sein und Zeit*, 153. o., id. magyar kiadás, 295. o.). „Önmagában jogos”: ez azt jelenti, hogy az egzisztenciális analitikában helyet kell biztosítani számára. Többről azonban nem lehet szó: egy, az egzisztenciális analitikára épülő természettudomány eszméje abszurd volna (Bast elemzéseit l. R. A. Bast: *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986, 139. skk. o., különösen 160. sk. o.).

<sup>93</sup> Lásd *Sein und Zeit*, 396., 21. o. (Id. magyar kiadás, 632., 113. o.) „Történelmet csak ott alapítanak” – mondja 1937–38-as előadásán Heidegger –, „ahol a historikust [das Historische] meghaladják” (*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme” der „Logik”*. Gesamtausgabe, 45. köt. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1984, 214. o.). – Heidegger utalásokra szorítókozó historizmus-kritikájának – hogy tudniillik a historicizmus éppenséggel a történetiség, pontosabban a jelen történetisége iránt vak („Csak ha úgy látjuk a történelmet – mondja Heidegger Kasselban –, hogy saját valóságunkat is belelátjuk ebbe az összefüggésbe: csak akkor mondható el, hogy az élet tud arról a történelemről, amelyben benne áll; hogy a történeti tudat igazán jelen van” [Rodi, id. tanulmány, 172. o.) – e kritikának a *Lét és idő* történetiség-elemzésére támaszkodó – bár hangsúlyjaiban helyenként eltérő – részletes kidolgozását l. H.-G. Gadamer *Igazság és módszer* című művében (Budapest: Gondolat, 1984, különösen 135–177. o.)

valami olyanként értődik meg, mint ami maga is *megvan*, rendelkezésre áll – egyszerű most-ok sokasága és lefutása. Az idő ily módon végtelenné válik. Az idő – mint világidő – nem objektív, sem szubjektív: bizonyos értelemben „objektívebb”, mint minden lehetséges objektum, hiszen a világon belüli létező felbukkanásának lehetőségfeltétele. Más szempontból azonban „szubjektívebb” minden lehetséges szubjektumnál, mivel nem egyéb, mint az, ami a ténylegesen egzisztáló ittlét – gondként felfogott – létét lehetővé teszi.<sup>94</sup>

Az ittlét létstruktúráinak egysége tehát az időiség. Vajon vezet-e innen út – és hogyan – a lét értelméhez? Vajon az idő nyilvánul meg a lét horizontjaként?

#### **IV. A fő mű befejezetlensége – Kitekintés Heidegger későbbi gondolkodói útjára**

*A Lét és idő* publikált része itt ér véget. Ha a filozófiai tradíció kezdettől fogva összekapcsolta a létet és az időt oly módon, hogy a létnek látenszen temporális meghatározást adott, akkor magyarázatra szorul, hogy az idő hogyan képes ilyen alapvető ontológiai funkciót ellátni. Erre a kérdésre azonban a hagyományos filozófiától nem kapunk választ: Arisztotelésztől Bergsonig maga az idő is az egyik létezőként jelenik meg a többi között; őt magát is egy látenszen temporális jelleget hordozó létmegértés horizontja felől ragadják meg.<sup>95</sup> Ha Heidegger most megmutatja, hogy ez a – vulgárisnak nevezett – idő hogyan származik az ittlét létének totalitását hordozó eredeti időiségből, akkor a hagyományos ontológiák – általuk nem hogy nem megalapozott, de érzékelni is alig érzékelt – temporális létértelmezése *fundamentálonológiai* megalapozásra tesz szert.<sup>96</sup> Tágabban pedig a mű azt mutatja meg, hogy a hagyományos ontológiák szemléletmódja és fogalmisága – mind az ember-, mind a létfelfogás tekintetében – az ittlét léthez való *teoretikus* viszonyulásában gyökerezik; olyan viszonyulásban, mely egy eredeti viszonyulás derivátuma. Ezzel a hagyományos metafizikai szemléletmódnak az életfilozófiai-antimetafizikai tradíció elsajátításából származó –

<sup>94</sup> Lásd ugyancsak *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, id. kötet, 359. o.

<sup>95</sup> Vö. *Sein und Zeit*, 26. o. (Id. magyar kiadás, 119–120. o.)

<sup>96</sup> A hagyományos ontológia, írja Pöggeler, az időt elhanyagolja, illetve nyugvó idővé vagy „örökkévalósággá” nivellálja. „Ebből a nyugvópontra juttatott időből nyeri azután a lét értelme a maga meghatározását, ám oly módon, hogy sajátlagosan sohasem tesz megfontolás tárgyává, s így a létkérdés, mint a lét értelmére vonatkozó kérdés voltaképpen sohasem válik problémává” (*Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, id. kötet, 91. o.).



nem pusztán elutasítása, hanem egy új metafizika kiépítésének szándéka által vezérelt – szisztematikus kritikája célhoz ér.<sup>97</sup>

E ponton túl azonban – miként a mű utolsó mondataiban is – nyitott kérdések sorával találjuk magunkat szemben. Hiszen a vázolt tervezet két részről, részenként pedig három-három szakaszból állt, a megjelent mű viszont az első rész első két szakaszát tartalmazza: Ha egy pillantást vetünk a létkérdés kidolgozásának tervére, kitűnik, hogy valamilyen értelemben az első rész harmadik szakaszának kellett volna a létkérdésre választ adnia, hogy azután átadja a helyet a második részként vázolt ontológiai történeti destrukciónak.<sup>98</sup> Ez a döntő szakasz azonban – máig sem egészen tisztázott okok miatt – nem jelent meg. Elkészülte után röviddel Heidegger megsemmisítette a kéziratot, illetve annak első fogalmazványát.<sup>99</sup> Az ok feltehetően az volt, hogy spekulatívnak, fenomenológiai értelemben konstrukciónak, tapasztalati igazolás híján valónak találta.<sup>100</sup>

Annyi mindenesetre világos, hogy az ittléttől a lét felé vezető lépésnek az ittlét időiségéből a lét temporalitásába történő átlépésként kellett volna végbemennie.<sup>101</sup> Az ittlét időiségével – írja

<sup>97</sup> „Ha Spengler a Nyugat alkonyáról beszélt – írja Pöggeler –, akkor Heidegger ezt az alkonyt mint olyat, s ezzel mint lehetséges átmenetet próbálta felfogni” (*Der Denkweg Martin Heideggers*, id. kiadás, 327. o.). – *A Lét és időt* illetően nem lesz haszontalan utalnunk arra, hogy Heidegger későbbi visszapillantása szerint is „ebben a címben a fő problémát az »és« rejti magában” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, id. kiadás, 235. o.; 1. ugyancsak *vom Wesen der menschlichen Freiheit*, id. kötet, 1 15. o., valamint még a hatvanas évek végén is: *Zur Sache des Denkens*, id. kiadás, 4. o.). Annyi mindenesetre megállapítható, hogy ez a cím annyiban tér el olyan – ehhez hasonló – címeiktől, mint „lét és levés”, „lét és lényeg”, „lét és kellés” stb., hogy az „és” funkciója itt nem az, hogy két dolgot megkülönböztessen, elválasszon, hanem hogy éppenséggel összehozza, együtt tartsa őket (vö. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 91. o.; von Herrmann, i. m. 17. sk. o.).

<sup>98</sup> Ez utóbbi, ha nem is az itt vázolt keretek között, de mégis részben publikálásra, részben egyetemi előadáson kifejtésre került. A Kant-elemzést az 1929-es *Kant und das Problem der Metaphysik* című könyv tartalmazza (további fontos elemzések találhatók a *Gesamtausgabe* 21., 24., 25. és 31. kötetében). Descartes-ra és a középkori ontológiára vonatkozóan az összkiadás 24. kötetére (és a még ezután publikálandó 17. és 23. kötetre), az antik filozófiára és Arisztotelészre vonatkozóan a 21., 24. és 31. (a később publikálásra kerülők közül pedig a 18–22.) kötetre utalunk.

<sup>99</sup> Lásd a szerkesztő utószavát a *Sein und Zeit* Gesamtausgabe-kiadásához (Gesamtausgabe, 2. köt. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1977, 582. o.).

<sup>100</sup> Vö. Max Müller: *Existenzphilosophie*, id. kötet, 86. o., aki ugyanitt Heidegger szóbeli közlése alapján vázolja a hiányzó szakasz felépítését. (Az itt megadott vázlat azonban – amint arra Otto Pöggeler szíves volt felhívni a figyelmem - feltehetően egy későbbi – valószínűleg 1928-ból származó fogalmazványra vonatkozik.) Lásd még Sheehan: „»Time and Being«, 1925–27”, id. tanulmány, 184. skk. o. – Az 1927-es egyetemi előadás kéziratának első lapján szereplő bejegyzés szerint ez volna a *Lét és idő* első része harmadik szakaszának „új kidolgozása” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, id. kötet, 1. o.). Ám közelebbi szemügyrevételkor ez a *Lét és idő* megjelent részével csaknem azonos terjedelmű kézirat inkább előmunkálatnak tűnik, mely a műben tárgyalt témákat csak néhány ponton viszi tovább.

<sup>101</sup> Vö. *Sein und Zeit*, 19. o. (Id. magyar kiadás, 110. o.)



Heidegger – még nem adtunk választ a lét értelmére vonatkozó kérdésre.<sup>102</sup> Az, ahonnan az ittlét valami olyat, mint lét, megért, az idő<sup>103</sup>: de mit is jelent ez közelebbről? Tekintsük a következő megfogalmazásokat: „Az idő a létmegértés (lehetséges) horizontja”; „Az ittlét léte (létének jelentése) az idő”; „A lét összefügg az idővel, a lét: idő; illetve az idő a lét horizontja.”<sup>104</sup> Felületes pillantás számára is nyilvánvaló, hogy ezek a kijelentések korántsem egyenértékűek. Heidegger persze különböző terminusokat használ (*Zeit, Zeitlichkeit, Temporalität*): ám vajon ezzel éppenséggel nem csupán kitolja a választ? Hogy az idő a létmegértés horizontja, s hogy az ittlét léte az idő(iség): e két állításból vajon hogyan lehet jogosultan áttérni a lét temporalitásjellegének taglalására? Nem lesz-e önkényes itt minden továbblépés? Lehetséges-e magunk mögött hagyni a horizontszerű szemléletet,<sup>105</sup> a létmegértést? Hiszen a létkérdés kidolgozása a létmegértés talajáról indul; ez a lét- megértés – szögezi le rögtön kezdetben Heidegger – *faktum*,<sup>106</sup> nélküle a vizsgálódásnak nem volna kiindulópontja; ám végső értelmezése majd csak a kidolgozott létfogalom vezérfonalán lesz lehetséges.<sup>107</sup> És az utolsó lapon szereplő egyik kérdés ismét a létmegértés lehetőségére irányul, éspedig abból a célból, hogy ily módon vezessen tovább, a lét felé.<sup>108</sup> De lehetséges-e túljutni – létmegértéssel – a lét megértésen? Túljutni nem dogmatikus, önkényes, hanem fenomenológiailag igazolható, felmutatható módon?

A jelzett nehézségeket más oldalról is megközelíthetjük, éspedig fundamentálonológia és egzisztenciális analitika, illetve lét és létező viszonyára kérdezve. A mű abból a belátásból indul ki, hogy maga a létkérdés is egy létező létmódja, s így kidolgozásához e kitüntetett létező létének megvilágításán át vezet az út (másfelől pedig a lét mindig a létező léte, s így a vizsgálódásnak egy létezőből kell kiindulnia).<sup>109</sup> Nyílik-e azonban út az ittlét lététől a lét értelme felé – kivált, ha az

<sup>102</sup> Uo. 17. o. (Id. magyar kiadás, 108. o.)

<sup>103</sup> Uo.

<sup>104</sup> Az elsővel kapcsolatban 1. számozatlan első lap, 17., 18. o.; a másodikkal kapcsolatban 17., 19., 404., 436. o.: a harmadikkal kapcsolatban 437. és (bizonyos megszorításokkal) 18. o. (Id. magyar kiadás, 85., 108., 109., 108., 111., 643–644., 688.; 688., 109. o.)

<sup>105</sup> Lásd Heideggernek a 39. lapon az első rész harmadik szakaszához fűzött margó megjegyzését: „Die Überwindung des Horizonts als solchen” (*Sein und Zeit*, id. kiadás, 440. o.).

<sup>106</sup> Uo. 5. o. (Id. magyar kiadás, 92. o.)

<sup>107</sup> Uo. 6. o. (Id. magyar kiadás, 93. o.)

<sup>108</sup> Az 1927-es előadáson Heidegger éppenséggel a létmegértés lehetőségfeltételének tekintett időiséget nevezi temporalitásnak, s szinte meglepődve konstatálja, hogy egy ilyen kérdés túlvezet a léten (vö. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, id. kötet, . 399. o.).

<sup>109</sup> *Sein und Zeit*, 6. sk. o. (Id. magyar kiadás, 93–94 o.)

egzisztenciális analitika végigvitele maga is a létkérdés előzetes kidolgozásától függ?<sup>110</sup> (Olyan út tudniillik, amely módszeres következetességgel kidolgozott átmenetet biztosít, s nem éppenséggel a kiindulóponttal összeegyeztethetetlen önkényes ugrás volna? Vajon nem gondolkodói következetességjele, hogy Heidegger nem tette meg ezt az ugrást?) Avagy talán ez a kérdés már maga is elhibázott, mivel a lét értelmére kérdezni éppenséggel nem egyéb; mint arra kérdezni, hogy a lét számunkra, emberek számára hogyan nyílik meg; úgyhogy a lét értelmét kutatni annyi, mint a lehetséges létmegértésre kérdezni?<sup>111</sup>

Nyitott kérdések soráról beszéltünk, s ezen a ponton már kiderül, hogy a kérdések pontos megfogalmazása is egyre több nehézségbe ütközik. Hogy a mű töredékes megvalósulása következtében nem lehetünk bizonyosak abban, melyek is a releváns kérdések. Heidegger a fundamentálon-

<sup>110</sup> Vö. uo. 13. o. Von Herrmann úgy véli, ez a 4. §. 6. bekezdésében szereplő nehézség pusztán látszólagos, s az általa sugallt vélekedés már a 7. bekezdésben fölhozott megfontolások fényében „tarthatatlannak” bizonyul (i. m. 126. o.). Azt hiszem azonban okunk van feltételezni, hogy a nehézség valóságos, és hogy a 7. bekezdés megfontolásai csupán látszólag (illetve ideiglenesen) oldják fel. A kérdés természetesen azon dől el, hogy a nehézséget milyen kontextusban szemléljük. Von Herrmann a nehézséget az egzisztenciális analitika „beindulására” vonatkoztatja. „Ha a létkérdést az ittlét ontológiai analitikája számára is előzetesen ki kellene dolgozni”, írja, „akkor kidolgozása számára nem mutatkozna kündulási pont [Ansatzmöglichkeiten]” (126. sk. o.). Ezt a nehézséget a következő bekezdésben Heidegger bizonyos értelemben valóban elhárítja, arra hivatkozva, hogy az ittléthez hozzátartozó létmegértésben bennefoglaltatik a világnak és a világon belüli létező létének a megértése, és hogy ennél fogva – amint azt végül a 8. bekezdés megfogalmazza – a fundamentálonológia kellő talajra találhat az egzisztenciális analitikában. Arra nézve azonban nem kapunk választ, hogy – fordítva – az egzisztenciális analitika a maga részéről képes lesz-e „kihordani” (egészen a végéig) a fundamentálonológiát. A fundamentálonológia beindulhat ugyan – és be is indul – egzisztenciális analitikaként; de ezzel még nem mondtunk semmit arról, hogy célhoz is érhet-e. Hogy Heidegger az ontológiákat az ittlét ontikus struktúráiban rögzíti (lásd 7. bekezdés, utolsó mondat), és hogy – általánosan szólva – a létkérdést a létmegértés keretei közé utalja: ezzel vajon nem csak még jobban kielezi (miközben ugyanakkor elhalasztja, kitolja) azt a problémát, ami a létmegértésnek a lét értelme irányában történő transzcendálására vonatkozik? – Ezen a ponton az egzisztenciális analitika fundamentálonológiai (ontológia-megalapozó) funkciójáról főntebb mondottakat egy lényeges vonatkozásban pontosítanunk, illetve differenciálnunk kell. Röviden azt mondhatjuk, hogy a *Lét és idő* az ontológia-megalapozó (fundamentálonológiai) funkciót a *hagyományos* ontológiák vonatkozásában teljesíti; az egzisztenciális analitika a maga fundamentálonológiai jellegét tekintve – valóban a hagyományos ontológiák *fundamentumának* bizonyul. Homályban marad viszont, hogy az egzisztenciális analitika (mint fundamentálonológia) vajon a (heideggeri) létkérdés kidolgozásának (és megválaszolásának) is fundamentuma-e; s ha igen, milyen értelemben; s főképp, hogy ezt a funkciót is képes-e betölteni. (A problémának a heideggeri gondolati út kontextusába ágyazott alapos elemzését I. Pöggelernél: *Der Denkweg Martin Heideggers*, id. kiadás, 176. skk. o.)

<sup>111</sup> Az irodalom egy része erre a feltevésre hajlik. Elsőként feltehetően Pöggeler vázolta, szöveghelyekre támaszkodva, 1959- es „Sein als Ereignis” című tanulmányában (I. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, id. kötet, 108. o.). 1963-as Heidegger- könyvének e problémát tárgyaló helyein (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 63. skk. o.) ez az interpretáció azonban ebben a formában már nem szerepel (I. ugyancsak von Herrmann, i. m. 15. sk. és 18. o., mely utóbbi helyen arról beszél, hogy „a lét mint olyan és az időnek horizontként hozzátartozó eredeti lényege, valamint a létnek az eredeti idő horizontján való megértése a maguk eredeti összetartozásában egy eredeti tárgyterületet [Sachfeld] alkotnak”). Az ittlét létét és a létet Heidegger külön problematizálja – írja Pietro Chiodi (P. Chiodi: *L'esistenzialismo di Heidegger*. Torino: Taylor, 31965, 82. o.), Vincenzo Vitiello szerint viszont „a lét szférája és az ittlét szférája egybeesik,

lógiaát az egzisztenciális analitikába helyezte, s bizonyos szöveghelyek itt teljes azonosságot sugallnak; mások viszont, úgy tűnik, inkább az analitika előkészítő jellegét emelik ki.<sup>112</sup> A létkérdést feltevő létező létének megvilágítása vajon egybeesik akkor a létkérdés kidolgozásával – s mit is jelent itt közelebbről a „kidolgozás” –, vagy csak előkészíti azt? Ha egybeesik, akkor miért a további részek térve? Ha csupán előkészíti, akkor pontosan mit is nyerünk ezzel az előkészítéssel? Azután: az ittléthez lényegileg hozzátartozó létmegértés értelmében az ittlét már mindig is viszonyul – de pontosan mihez? Létéhez vagy a léthez? Létében számára *erről a létről* – avagy a létről – van szó? Ha az előbbi felé hajlunk (amire például a 4. paragrafus egyes szöveghelyei lehetőséget adnak), akkor a *Lét és idő* egzisztencia-filozófia, egyfajta szubjektivizmus,<sup>113</sup> s az

---

s így „egzisztenciális analitika és létkérdés nem két dolog, hanem egy” (V. Vitiello: *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*. Napoli: Guida, 1979, 206. o.).

<sup>112</sup> Vö. *Sein und Zeit*, 7., 13., 14., illetve 7., 17., 183., 372. (bizonyos megszorításokkal), 436. o. (Id. magyar kiadás, 94–95., 102., 103., illetve 94., 107., 336., 600., 688. o.) Vö. Bast, i. m. 58. o.

<sup>113</sup> A kor jórészt így fogadta a művet. „Az 1927-ben megjelent könyv” – írja Rainer Thurnher – „egyfelől olyan elvárasi horizontra talált, melyet a Kierkegaard-recepció és a kezdődő egzisztencializmus (Jaspers), valamint az expresszionizmus irodalmi irányzata [...] előzetesen már döntően meghatározott. Másfelől a Heidegger által vázolt teljes mű, a *Lét és idő*, ezzel a könyvvel csupán igen töredékes formában vált hozzáférhetővé, éspedig úgy, hogy a publikált rész szinte teljes terjedelmét az emberi egzisztencia elemzése foglalta el. Ezen körülmények összetalálkozása oda vezetett, hogy a *Lét és időt* szinte kizárólagosan az egzisztenciafilozófia műveként értették és fogadták be” (R. Thurnher: „Heideggers 'Sein und Zeit' als philosophisches Programm”. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1986/3, 29. o.; 1. még Walter Schulz: „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”. O. Pöggeler [szerk.]: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein/Ts.: Athenäum, 21984, 95. o.; O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, id. kiadás, 169. sk. o. és *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 122. sk. o.). A mű zajos sikere és nagy hatása is azután ebben a szellemi közegben ment végbe. Ugyanakkor nem hiányzott a szolidabb szakmai – és nemzetközi – elismerés sem. Gilbert Ryle például igen kedvező hangvételű recenziót írt a műről a *Mind* című tekintélyes angol folyóirat 1929-es évfolyamában, kiemelve a szerző „módszereinek és konklúzióinak merészségét és eredetiségét”, és annak a véleményének adva hangot, hogy „Husserl tanítványai közül valószínűleg Heidegger a legeredetibb és legerőteljesebb”. Miközben a művet úgy értékelte, mint ami „jelentős fejlemény a fenomenológiai módszer alkalmazásában”, egy sor kritikai észrevételt is tett, s annak az aggodalmának adott hangot, hogy ez a fejlemény a fenomenológiát ugyanakkor „a katasztrófa felé sodorja” (G. Ryle: „Heidegger's Sein und Zeit”. *Mind* 38 (1929), újranyomva a *Collected Papers* 1. kötetében, valamint a M. Murray által szerkesztett *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays* című kötetben: New Haven – London: Yale University Press, 1978. Idézetek innen, 53., 64. o.). – A mű későbbi – egzisztencialisztikus – recepciójának azután döntő irányt szabott a Heidegger-tanítvány Otto Friedrich Bollnow *Existenzphilosophie* című monográfiája, mely először 1943-ban, a Nicolai Hartmann által szerkesztett *Systematische Philosophie* keretében látott napvilágot. 1982-ben Bollnow így tekintett vissza művére: „A »Lét és idő«-t előzetesen egy egzisztenciafilozófia értelmében fogtam fel [...] Ontológiai kiindulópontjához saját életfelfogásom felől nem tudtam kellő kapcsolódást találni, és akkoriban talán félre is értettem” (O. F. Bollnow *im Gespräch*. Szerk. H.-P. Göbbeler és H.-U. Lessing. Freiburg-München: Alber, 1983, 25. o.; hasonlóan nyilatkozik Bollnow Nicolai Hartmann-nal kapcsolatban is: „Szigorú rendszerességgel felépített ontológiája iránti minden csodálatom ellenére a magam részéről a gondolkodás e formájához nem tudtam szorosabb kapcsolatot találni” [uo. 77. o.]). Jegyezzük még meg, hogy az *Existenzphilosophie* voltaképpen nem is lépett fel Heidegger-értelmezés igényével. Mint Bollnow kifejezetten hangsúlyozta, a különböző gondolkodók gondolkodásában fellelhető közösre figyel, nem pedig az egyéni specifikumokra (I. 5. kiadás, Stuttgart: Kohlhammer, 1955, 17. sk. o.). Hogy ez a közös az egyedi gondolkodókra nézve egyúttal a specifikus is, ezzel kapcsolatban Bollnow nem foglalt állást. Ezek a módszertani megszorítások természetesen aligha gátolták meg, hogy Bollnow műve Heidegger-

ittlétet önmagába zárjuk. Heidegger már a következő paragrafus címében korrigálja magát: az egzisztenciális analitika a lét értelme interpretációjának horizontját hívatott fölnyitni; s általában is a mű egyik fő tézise, hogy a létmegértésben nem csupán az ittlétnek, hanem a tőle eltérő létezőnek, a világnak a megértése is bennefoglaltatik. Hogy tehát a léthez viszonyulni s létéhez viszonyulni az ittlét számára nem két különböző, egymástól elszakítható dolog.<sup>114</sup> Miért akkor mégis ez az ingadozás? S még inkább: egyáltalán elkerülhető-e? S megint egy másik oldalról: ha a lét a létező léte akkor az ontológia ontikus fundamentumra szorul. Vajon lehetséges-e – hangzik az utolsó paragrafusban végzett önvizsgálat és visszatekintés során a jellemző kérdés – az ontológiát pusztán ontológiailag megalapozni, ontikus fundamentum nélkül? Vajon nem jár-e ez azzal – kérdi 1927-es előadásán –, hogy minden ontikust az ontológiában feloldunk, az ontológia lehetőségének alapjára való rákérdezés nélkül?<sup>115</sup>

Ezek a nehézségek, úgy véljük, korántsem egyszerű gondolkodói botlások vagy kihagyások, hanem mélyen magában a „dologban” gyökereznek. Annak ellenére, hogy Heidegger később úgy ítélte meg: „túl korán túl messzire merészkedtem”.<sup>116</sup> S noha a létkérdés kidolgozásának terve 1925 és 1927 között bizonyos nem jelentéktelen eltéréseket mutat,<sup>117</sup> a jelzett nehézségeket mindazonáltal fölöttébb elhamarkodott dolog volna egyfajta gondolati kiérleletlenség számlájára írni. – Vajon lehet-e eltekinteni attól, hogy a létkérdést az ember nevű létező teszi fel (s hogy ha valaki egyáltalán, akkor csakis ő válaszolja meg)?

Majd két évtized távlatából Heidegger a félbeszakadás okairól azt mondta, hogy a vonatkozó szakaszban egy az egészről fordulatnak kellett volna bekövetkeznie. A kérdéses

---

értelmezésként is hasson. *Az Existenzphilosophie* később több önálló kiadást ért meg – német nyelven 1978-ig nyolcat –, és számos nyelvre is lefordították (koreai fordításának például két változata is létezik, a második 1980-ig öt kiadást ért meg: 1. „Bibliographie Otto Friedrich Bollnow”, a fent idézett *O. F. Bollnow im Gespräch* függelékeként).

<sup>114</sup> Pl. az a tény, hogy a hagyományos ontológia a léthez a meglét vezérfonalán közeledett, szükségképpen azzal járt, hogy az embert is meglétként értelmezte; Descartes-nál így kiterjedés és gondolkodás: mindkettő *dolog (res)*. Létmegértés és embermegértés ily módon nem választható szét; egyik visszahat a másikra.

<sup>115</sup> *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, id. kötet, 466. o. Vö. uo. 26. o. Fundamentálonológia, egzisztenciális analitika, létkérdés, létmegértés viszonyának az előadásokon újra és újra történt tárgyalásához vö. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kötet, 198. sk. o.; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, id. kötet, 219. sk., 319., 322. o.; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Id. kötet, 19. skk., 109., 196. skk. o.

<sup>116</sup> Lásd *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, 93. o.

<sup>117</sup> *A Lét és időben* vázolt tervezet mellett a hagyaték publikált részéből rendelkezésünkre áll jelenleg két másik, előadások során vázolt, s kifejtésében ugyancsak töredékesen maradt terv. Lásd *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, id. kötet, 10. skk. o. (ahol *a Lét és idő* hiányzó szakaszának megfelelő 3. rész a létkérdés kidolgozásán túl a történelemnek és a természetnek a regionális ontológiák Husserlre emlékeztető megalapozását helyezi kilátásba), valamint *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, id. kötet 32. sk. o. A

„szakasz azért nem jelent meg, mivel a gondolkodás e fordulat megfelelő mondásában kudarcot vallott, s így a metafizika nyelvének segítségével nem boldogult.”<sup>118</sup> – Itt persze kézenfekvő az egész *Lét és időt* végigkísérő „nyelvínségre” gondolnunk. Hogy a létező létének kifejezéséhez – amint a Bevezetésben hangzott – nem pusztán a szavak, hanem mindenekelőtt a „grammatika” hiányzik<sup>119</sup>: ez a nehézség egy adott ponton túl, úgy tűnik, leküzdhetetlennek bizonyult. Európai nyelveink, a filozófia mint metafizika nyelve – érzékeltte egyre irrikább Heidegger – a „létezők” testére szabott. Az európai ember léthez való viszonya és nyelvhez való viszonya egy töről fakad. Ha a metafizikát a létfelejtés jellemzi – az, hogy csupán a létezők körében mozog, s ha a létre kérdez, azt is rögtön létezővé teszi –, akkor éppen a metafizika megjelenítő-eltárgyasító nyelve lenne itt csodát? A lét sajátlagos mondásához a nyelvhez való viszonyunknak, ehhez pedig világhoz való viszonyunknak kellene forradalmasodnia.

*A Lét és idő* kifulladására vonatkozó reflexió ily módon eltávolítja a késői Heideggert a metafizikai rendszereszmétől, a megalapozó-megjelenítő gondolkodástól. Hiszen ez a rendszereszmé, ez a gondolkodás, mely ma az elszabadult technikában tetőzik – véli most Heidegger –, maga is a létfelejtés terméke. Az embernek a léthez való olyan viszonyát tükrözi, melyben a gondolkodás önmaga elé állítja, eltárgyasítja, rendelkezési körébe vonva rendszerezi a létezőt. Ha tehát a késői Heidegger gondolkodásában nem találunk *a Lét és időhöz* fogható nagyszabású művet, akkor annak – akár helyt adunk a heideggeri megfontolásoknak, akár nem – megvannak a maga igen sajátos (szinte azt mondhatnánk: jól megalapozott) okai.<sup>120</sup>

Így tehát itt áll előttünk, töredékesen, folytatás nélkül ez a „különös” körülmények közepette megjelent mű.<sup>121</sup> A könyv, melyet szerzője talán meg sem jelentetett volna, ha nem kap rá külső késztetést.<sup>122</sup> S amely mégiscsak, mindennek ellenére, valahogy kerek egészet sugall. Az a

---

három tervezet összevetésével kapcsolatban 1. Sheehan: „»Time and Being«, 1925–27”, id. tanulmány, 186. skk. o.

<sup>118</sup> Heidegger: Brief über den Humanismus. Wegmarken, id. kiadás, 328. o.

<sup>119</sup> *Sein und Zeit*, 39. o. (Id. magyar kiadás, 137. o.)

<sup>120</sup> „Arról volt szó – írja visszapillantva a harmincas évek most hozzáférhetővé vált fő művében Heidegger, hogy elkerüljük a lét eltárgyasítását [...] A válságon [melybe *a Lét és idő* jutott] nem lehetett azáltal úrrá lenni, hogy a megkezdett irányban gondolkodunk tovább [...]”. „A gondolkodás ugyanis immár nem a »rendszer« kegyeltje. A rendszerezés és a levezetés helyébe a lét igazságára való történeti készenlét lép” [M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, 65. kötet. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1989, 451., 242. o. Vö. 85. o.]

<sup>121</sup> Vö. *Zur Sache des Denkens*, id. kiadás, 88. o.

<sup>122</sup> A mű mintegy első 240 oldalának levonatban kinyomtatott szövegét a Minisztérium 1926 őszén „nem megfelelő” jelzéssel küldte vissza. Csak a következő évben megjelent mű szokatlan sikerének a hatására történt végül is meg Heidegger professzori kinevezésének a jóváhagyása.



mű, melynek nem csupán a vége, de bizonyos értelemben a kezdete is bizonytalan. Mert hiszen hol is kezdődik?

*A Lét és idő* egy Platón-dialógus közepén kezdődik. A kezdet szituációja az, hogy egykor érteni véltük a létet, most azonban úrrá lett rajtunk a zavar. A kezdet nem az abszolút tudatlanság, hanem a homályos létmegértés. Ám az eleai idegennek, aki felteszi a kérdést, és kísérletet tesz megválaszolására, maga mögött kell hagynia azokat, akik a létezőkről „meséket mesélnek”. (Hogy például a létező három és köztük viszály és szeretet uralkodik, avagy kettő, nedves és száraz, meleg és hideg; azaz – mint Heidegger mondja – a létezőket más létezőkre vezetik vissza.) Maga mögött kell hagynia azokat, akik nem képesek rájönni arra, hogy valójában nem tudják, mit is értenek azon a kifejezésen, hogy „létező”. A kérdés feltevése számára döntő, hogy osztjuk-e a zavart, mely az eleai idegent arra ösztönözte, hogy a lét jelentésére vonatkozó igazi dialógusba vágjon bele; avagy – ellenkezőleg – a „mesélőkhöz” tartozunk. Azokhoz, akiket ez a zavar érintetlenül hagy, s így magához a kérdéshez sem jutnak el. Heidegger tehát azt kérdi: vajon zavarban vagyunk-e ma amiatt, hogy nem értjük ezt a kifejezést: „lét”? Mivel nem, így először még zavarba kell jutnunk, hogy azután a kérdés a maga teljes súlyában kibontakozhassék előttünk.<sup>123</sup> Ezen a ponton kezdődik a *Lét és idő*, hogy hosszú út befutása után, a világban-való-léten, a kéznél levő és meglevő dolgokon, a hangoltságon, a megértésen és a beszéden, a fecsegő mindennapiságon és a másokkal való léten, a halálon, a lelkiismereten és a történelmen keresztül vigyen el az utolsó kérdésig: „Vajon az idő nyilvánul meg a lét horizontjaként?”.

Hogy a létre hogyan lehet kérdezni, ontológiát hogyan lehet kidolgozni, s az ontológia hogyan viszonyulhat saját történetéhez: ezeket a kérdéseket (hogy csupán néhányat említsünk) századunkban aligha lehet a heideggeri út tanulságainak figyelembevétel nélkül komolyan fontolóra venni.

---

<sup>123</sup> Lásd John Sallis: „Where does »Being and Time« Begin?”. *Heidegger's Existential Analytic*, id. kötet, 21–43. o. Vö. ugyancsak – némileg eltérő hangsúllyal – von Herrmann, i. m. 1–8. o. Lásd ugyancsak *Kant und das Problem der Metaphysik*, id. kiadás, 232. o.