

Megértés a határokon. Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

MEGÉRTÉS A HATÁROKON

Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában¹

A gondolkodás el-nem-gondoltja [Ungedacht] nem a gondolkodást kísérő hiányosság. [...] Minél eredendőbb egy gondolkodás el-nem-gondoltja annál gazdagabbá válik. Az el-nem-gondolt a legmagasabb rendű adomány, amit nyújtani képes egy gondolkodás.

*Martin Heidegger*²

Mint tudjuk, Heidegger számára a Kanttal való kritikai számvetésnek kiemelt szerepe volt gondolati fejlődésében. Ez a Kant-interpretáció az évek folyamán Heidegger gondolati fejlődésével együtt változott. A folyamatos újraértelmezés leginkább talán annak tulajdonítható, hogy Heidegger nem csupán a kanti gondolkodás interpretációját tűzte ki célul, hanem olyan gondolkodói párbeszédre (*denkendes Gespräch*) törekedett, amely képes a kanti problematika megismérlésére (*Widerholung*), azaz fenomenológiai problémák továbbgondolásához vezet a kanti filozófia segítségével.³

Ha áttekintjük azokat a fordulatokat, amelyek Heideggernek a kanti filozófiához való viszonyát jellemzik, akkor azt láthatjuk, hogy ez a kérdéskör rendkívül összetett, mivel Heidegger időtematikájával és a metafizika problémája iránti érdeklődésével összefüggésben és szinkronban változik. Természetesen nem áll módomban bemutatni azt, hogy mit jelent Kant egészében a heideggeri gondolkodás számára. A fiatal és a késői Heideggerrel terjedelmi korlátok miatt egyáltalán nem foglalkozom. Jelen tanulmányban e szerteágazó, bonyolult témakörből csupán a *Lét és idő* alkotói korszakát, s ezen belül is az 1929-es Kant-könyvet és kiegészítésként az ittlét metafizikáját tárgyaló GA 29/30-as kötetet emelném ki, amelyekben Heidegger célja, hogy kidolgozza „az emberben rejlő végesség” metafizikáját.⁴ E tematikán belül egy aspektust

¹ Jelen írás a MÖB Magyar Állami Eötvös Ösztöndíjának támogatásával készült. Dolgozatom részét képezi egy most készülő monografikus kötetnek, amely a kanti filozófia szerepét átfogóan tárgyalja majd Heidegger gondolkodásában.

² Heidegger: Was heißt Denken? Hrsg. P.-L. Coriando. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, 82.

³ KPM XVII. és 204.

⁴ Lásd KPM, 204–246. különösen 217, 221.

szeretnék kimetszeni. Megpróbálom rekonstruálni, hogy Kant-elemzésein keresztül Heidegger számára ebben az időszakban hogyan kerül gondolkodása középpontjába a véges emberi lét világképző jellege, s a világ problémáján keresztül Heidegger miként kérdez rá a fenomenalitás hatáira? Miként néz szembe azzal, ami kivonja magát a fenomenológiai megközelíthetőség köréből, ami túllép megértésünk határain. Más szóval, az emberi végesség elgondolásán keresztül miként jár körül olyan kérdéseket, amelyek magának a gondolkodásnak a határait is körvonalazzák? Ez a gondolati irány szerintem azért érdemel különös figyelmet, mert a határok megvonása valójában nem végcél, ha ez volna, akkor csupán lemondás állna mögötte, és semmilyen eredménnyel nem járna. Heidegger azonban nem áll meg a végesség konstatálásánál mint végső adottságnál. Az emberi létezés végessége által vezetettve Heidegger nagy figyelmet szentel a tapasztalatban rejlő határ, a negativitás fogalmának, e folyamat lényege mégis inkább arra irányul, hogy helyet teremtsen az „*Ungedacht*”, az el-nem-gondolt számára, vagyis képes legyen hozzájárulni a valóság iránti megértésünk átrendeződéséhez, önmagán túlra való kitéréséhez, más szóval emberi tapasztalataink, önmegismerésünk, világhorizontunk tágulásához. Azt is mondhatnánk, Heidegger figyelme arra irányul, hogy valahol minden filozófiában van egy filozófiátlan vakfolt, amire nincs rálátása, ami bírálható, de a gondolkodó saját filozófiájának erejét éppen abból az ösztönzésből meríti, amire nincs rálátása. A megértendő állandóan megvonja magát, ám épp azáltal, hogy mindig jelen van. Az emberi megértésben ezt a határt Schelling az „*Unvordenkliche der Existenz*” fogalmával írta körül.⁵ Heidegger tudatában van e végességnek, ezért állítja, hogy az ittlét minden ön- és világértelmezésében benne rejlik az elfedés. Saját szubjektivitásunk, előítéleteink, elfogultságunk önmagunkkal, a másikkal és a világgal szemben soha nem szüntethetők meg teljesen. Ám épp az ittlét elfedéstendenciája, nem-értése, értetlensége mutat rá, hogy mégis értelmezni kell az „egzisztencia elgondolhatatlan”-ját. Ez az, ami a hermeneutika feladatát kifejezetten elénk állítja. Heidegger intenzív érdeklődése e végesség iránt nem választható el Kanttól. A végesség tematizálásán keresztül elsősorban mégsem a „tudattalan” fogalma érdekli, hanem a létértelem keletkezésének folyamatában a gondolati horizontok szerepe, tudatformáló funkciója, amit leginkább a „*Weltentwurf*”, a „*Weltbildung*”, a „*Weltdeutung*” és a „*Weltaneignung*” fogalmaival ír le. A transzcendentálfilozófiai kérdésfeltevés a lét egészéhez való viszonyra kérdez rá, amit Heidegger

⁵ Lásd erről bővebben a késői Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: Schelling, F. W. J.: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42). Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977; Kierkegaard, Søren: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*. Ford. Gyenge Zoltán. Osiris – Gond, Budapest, 2001, 14.

világnak nevez. A világ Heidegger számára kezdettől fogva olyasmi, ami túl van a közvetlen tapasztalati adottságokon, tehát nem tárgyi jellegű, hanem jelentés- és értelemösszefüggésként tapasztalt. A világ mint értelemösszefüggés keletkezésének folyamatát Heidegger a sematizmus működéseként írja le, melynek során azt gondolja el, ahogy az emberi létező megérti a létet. Minden, ami belátható, létként érthető meg. E létmegértés feltételeinek kutatása azonban a fenomenológiailag el-nem-gondolt kérdéskörét is érinti. Az ész ilyenfajta körülhatárolása, határkijelölése az, amit Kant a „kritika” fogalmával ír körül. A következőkben ezt a kérdéskört fogjuk közelebbről áttekinteni.

A *Lét és idő* és a Kant-könyv sematizmus-értelmezése

Heidegger Kanttal való legintenzívebb viszonya a *Lét és idő* alkotói periódusát jellemzi. A marburgi előadásokon (1923–1928) az életfilozófiai szempont helyett már egyre inkább az ontológiai problematika került előtérbe, melynek során Heidegger figyelmét a kanti transzcendentálfilozófiai kérdésfeltevés újragondolása kötötte le. Heidegger egyenesen történeti megerősítésre talált a kanti észkritika fenomenológiai olvasatában, Kantban vélte felfedezni saját fundamentálonológiai vállalkozásának előképét, ezért *A tiszta ész kritikájának* értelmezésére a *Lét és idő* kidolgozásával összhangban került sor. A *Lét és idő* a döntő pontokon a kanti problematika „ismétléseként” fogta fel önmagát.⁶ Heidegger mindenekelőtt annak járt utána, hogy *A tiszta ész kritikája* meddig jutott a metafizika problémájának területén, s e tekintetben éppen az ész emberi mivolta, azaz végessége vált meghatározóvá.

Mint tudjuk, e fenomenológiai interpretációt kezdettől fogva sok támadás érte pl. R. Odebrecht, E. Cassirer, H. E. Allison, E. M. Wolff, David Carr részéről, különösen abból a szempontból, hogy Heidegger Kant-olvasata többet mond saját filozófiájáról, mint az illető filozófus gondolkodásáról. A leggyakrabban felhozott vádak között szerepel, hogy nem veszi figyelembe a kanti észkritika egészét, hanem csupán a kritikai főmű sematizmus-fejezetére koncentrálnak. Nem értelmezi a „transzcendentális dialektikát” és a hozzátartozó metafizika-kritikát, amelyben a kanti észkritika kiteljesedik, hanem ezt figyelmen kívül hagyva Kant főművét a

⁶ „Amikor néhány évvel ezelőtt »A tiszta ész kritikájá«-t újból tanulmányoztam és azt úgyszólván a husserli fenomenológia háttere előtt olvastam, úgy éreztem, mintha hálgyog hullott volna le a szememről, és Kant lényegében megerősítette volna azon út helyességét, amelyen jártam.” (GA 25, 431.) „Kant szövege menedék lett: Kantban kerestem az általam föltett létkérdés szöszólóját.” (KPM XIV.)

metafizika alapvetéseként értelmezi. Továbbá nem foglalkozik a kanti morálfilozófiával sem, amelyhez a kanti észkritika jelenti az előkészületet. Cassirer ebben a tekintetben egyenesen arra figyelmeztet, hogy „»Kant és a metafizika« témája [...] nem tárgyalható kizárólag a sematizmus-fejezetre tekintettel, hanem csupán a kanti ideatan, különösképpen pedig Kant szabadságtana és a szépről kifejtett tanítása alapján.”⁷ Heidegger azonban maga is elismeri saját értelmezése tendenciózusságát, azt hogy célja nem egy olyan Kant-értelmezés, amely egyedül a kanti szövegre irányul és kizár minden Kant utáni gondolkodást.⁸

1929-ben látott napvilágot Heidegger Kant-könyve *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3) címen, amely *A tiszta ész kritikájának* vizsgálatát állította középpontba. E Kant-interpretáció a '20-as években tartott egyetemi előadások anyagára épült, részben az 1925/26-os Logika-előadásra (GA 21), részben az 1927/28-as Kant-előadásra (GA 25), melyek a későbbi interpretáció magvát már tartalmazták, de a könyv megírásának közvetlen indítékát mégis a Cassirerrel folytatott davosi vita jelentette.

Ez nem véletlen, hiszen Heidegger ezekben az években saját Kant-interpretációját a neokantianizmustól való fokozatos távolodás jegyében dolgozta ki. A neokantiánus iskola Kant felfogását ismeretelméletnek, s ennél fogva pusztá metafizika-kritikának tekintette; Heidegger azonban úgy vélte, hogy Kant sohasem mondott le a metafizikáról, ezért „azt a feladatot tűzte maga elé, hogy *A tiszta ész kritikáját* a metafizika egyfajta alapvetéseként értelmezze”.⁹ A kanti észkritika szerinte nem arra hivatott, hogy a metafizikát diszkreditálja, hanem lényege éppen abban rejlik, hogy először kerül előtérbe a metafizika önreflexiója, a „metafizika metafizikája”. E polémia lényege abban foglalható össze, hogy Heidegger a neokantiánus episztemológiai megközelítéssel Kant ontológiai interpretációját állítja szembe. Szerinte Kant kopernikuszi fordulata „nem »ismeretelméletet« állít a metafizika helyére, hanem az ontológia belső lehetőségi feltételére kérdez rá”.¹⁰ Az „ontológiai megismerés belső lehetőségének a problémája [pedig]

⁷ Cassirer (1931): 18.

⁸ „Óhatatlanul belebotlik az ember értelmezéseim erőszakoltságába.” (KPM XVII.) Továbbá KPM 201. „Ha [...] egy interpretáció csupán azt adja vissza, amit Kant kifejezetten mondott, akkor az eleve nem értelmezés, amennyiben még mindig előtte marad a feladat, hogy külön láthatóvá tegye azt, mit hozott napfényre Kant az alapvetésben azon túl, amit kifejezetten megfogalmazott. [...] A tiszta ész kritikájáról imént adott interpretációnak így az volt az eredendő célja, hogy azt, ami e mű tartalmát illetően döntő, azáltal tegye láthatóvá, hogy megpróbálja kidomborítani, amit Kant »mondani akart«.”

⁹ KPM 1.; vö. GA 25, 10. különösen a 3. §-t.

¹⁰ KPM 17.; GA 25, 75., 186. David Carr szerint ez az olvasat már a husserli transzcendentális fenomenológia Heideggeri elsajátításából ered. Carr: „Heidegger and the Transcendental Tradition”, *Human Studies*, 17 (4), 1994, 406. „[Heidegger] Husserlnek a *Logikai vizsgálódásokat* követő transzcendentális fordulatát a fenomenológia eredeti eszméjének elhajlásaként értelmezi. Heidegger Kant-kritikája, amely a szubjektum szubsztancializálódása ellen

nem más, mint a transzcendencia föltárása”.¹¹ Heideggernél természetesen a transzcendencia hagyományos jelentése átalakul, és a kifejezés mindenekelőtt arra utal, hogy az ittlétet világbanvaló-létként jellemzi, olyan létezőként, amely eleve túl van önmagán. E fogalom arra világít rá, hogy az egzisztenciális megértésben már mindig benne rejlik a létmegértés képessége, amely révén nem csupán az egyes létezőket, hanem magát a létet is megértjük.¹² A létmegértő „ittlét” világgal való a priori kapcsolata már maga a transzcendencia.

Heidegger egész Kant-olvasatának középpontjában tehát a transzcendencia fogalma áll, más szóval a véges emberi lét világképző jellege, amellyel megpróbál a kanti sematizmus-probléma megoldásához hozzájárulni. Ezen elképzelés szerint Kant a tapasztalatban megnyilvánuló sematizmusra helyezi a hangsúlyt. Ami sémák mentén leírható, megérthető, az a tapasztalatban az a priori, a mindenkor ismétlődő elem. Heidegger e kanti felismerés jelentőségét abban látja, hogy „ha a sematizmus a véges megismerés lényegéhez tartozik, és ha a végesség központi elemét a transzcendencia adja, akkor a transzcendencia történéseinek, a legbenső lényege szerint, valamifajta sematizmusnak kell lennie.”¹³ E heideggeri értelmezés valójában a transzcendencia eseményében rejlő a priorit keresi. Azonban ez a transzcendencia is belül marad a végességen és a teremtettségen, ezért az emberben rejlő végesség problémáját jelöli meg a kanti észkritika központi témájaként. A tiszta ész kritikájából azt a gondolatot állítja a középpontba, hogy a korlátlan észhittel szemben Kant az emberi esendőséget vallja. A tényleges kiindulópont, amelyen az észkritika egész gondolati építménye nyugszik a végesség, mivel az ész természeténél fogva tévedésre, önccsalásra hajlamos. Kant célja Heidegger szerint mégsem csupán metafizika-kritika, a hibák ostromozása, a metafizika elítélése, hanem rendszeres vizsgálódás, amely az ész jogos és jogosulatlan használatának megkülönböztetésére szolgál. A jogi szaknyelv megkülönböztet egymástól jogi (*quid juris*) és ténykérdéseket (*quid facti*). A transzcendentális dedukció-fejezet az előbbire adott válasz, tárgya a jogosultságok elismerése, ama határok megvonása, amelyen belül az ész jogosult módon működik, és fordítva, a jogosulatlan határátlépések megszüntetése. Kant látta be először, hogy ez a határmegvonás nélkülözhetetlen.

Heidegger egy alkalommal mégis azt írja, hogy a transzcendentális dedukció tarthatatlan, mivel a dedukció nem jogi érvényesség kérdése, a *questio juris* nem lehet az interpretáció

irányult, valószínűleg a husserli transzcendentális egót is célba vette.”

¹¹ KPM 76.

¹² GA 24, 390.

¹³ KPM 101.

vezérfonala. Heidegger úgy véli, hogy a dedukció-fejezetben a jogi kérdés bevezetése nem más, mint a transzcendencia probléma félreértése.¹⁴ Ennek háttérében az áll, hogy Heidegger szerint a kategóriák transzcendentális dedukciójának igazi alapja a sematizmus. Más szóval, elfogadja Kant transzcendentálfilozófiai kiindulópontját, amely a véges emberi tapasztalat a priori lehetőségfeltételeire kérdez rá, azonban elhatárolódik a transzcendentális logika programjától, ahol Kant számára a jelenségek (*phenomena*) és a magukban való dolgok (*noumena*) két szférájának szembeállítását kínálja megoldást. Kant transzcendentális dedukciójában a kategóriák mint tiszta értelmi fogalmak: *notiók*, azaz a segítségükkel gondol(hat)unk olyan gondolatokat (ilyen pl. Isten léte, a lélek halhatatlansága és az akarat szabadsága), amelyek túl vannak a tapasztalatainkon, „amelyek tartalma lényegszerűen nem olvasható le a jelenségekről”.¹⁵ Kant *notiói* ebben az értelemben nem foglalnak magukban időszémákat, olyan sajátos idővonatkozásokat, amelyek a megismerőt érintik. E tiszta fogalomképzés folyamatában maguk a *notiók* nem a teoretikus ész ismeretei, hanem a gyakorlati ész posztulátumai, olyan elvont eszmék, reflexiók, amelyek nem a tudásunkat bővítik, hanem regulatív jelentőségük van a moralitásunk számára. E transzcendentális logika fenomenológiailag azért nem értelmezhető, mert a „magában való” kanti fogalmának bevezetése maga után vonja, hogy léteznek a dolgoknak, eseményeknek és a világnak egy véges emberi perspektívától független, a saját szubjektivitásunk és előítéleteink által nem torzított, helyes azaz „magában való” értelme. A megismerésproblémának ez a megoldása azonban egy hagyományos platonikus-dualista világszemlélethez vezet, amely nem képes elgondolni, hogy ez a „magánvaló” igazság miként lehet a valóság része. Egy fenomenológiai kategóriatannak úgy kell vennie a szémákat, ahogy azok a tapasztalatban vannak adva. Más szóval, a létező feltárultságában a lét már mindig is jelen van az emberi ittlét számára, akinek létmegértése csak az időbeliség horizontján lehetséges. Heidegger szerint „[a] tiszta gondolkodáshoz tehát lényegszerűen, s nem csupán járulékosan és utólagosan, tartozik hozzá a tiszta szemléletre való ráutaltság”.¹⁶ Ebből ered, hogy a kategóriák eredendően sematizáltak, azaz az időfogalmakat is magukban foglalják, ezektől csak absztrakt módon vonatkoztathatunk el.

Heidegger mindenekelőtt a »A tiszta ész kritikája«-ról tartott 1927/28-as téli szemeszter előadásának (GA 25) kidolgozása közben figyelt föl a sematizmus-fejezetre. Számára különösen

¹⁴ GA 25, 309., 315.

¹⁵ KPM 53.

¹⁶ KPM 57.

az válik fontossá, hogy Kant az időt beemelte a pszichikai események lefolyásába (és nem pusztán természeti folyamatként értelmezte), mert így szerinte először pillantható meg összefüggés a kategóriaprobléma (az áthagyományozott metafizika létproblémája) és az idő fenomenje között.¹⁷ Ez az ontológiai szemlélet az oka annak is, hogy Heidegger *A tiszta ész kritikájának* 1781-es első kiadására (az „A” változatra) támaszkodik, „amely [szerinte] Kant fenomenológiai látásmódjának erejét igazolja”¹⁸ és a transzcendentális dedukcióval szemben a sematizmus-fejezet jelentőségét hangsúlyozza. „Már önmagában az utalás a sematizmus-fejezetnek az alapvetésszintek rendjén belüli szisztematikus helyére elárulja, hogy ez a tizenegy oldal az egész terjedelmes mű *központi elemét* alkotja” – írja Heidegger.¹⁹ Ezzel szemben úgy véli, hogy az 1787-es „második kiadásban [...] Kant [...] a metafizika alapvetésének magvát, a transzcendentális sematizmust látszik tagadni.”²⁰

Heidegger számára a kanti kategória kezdettől fogva több mint forma. A kategória fenomenológiailag ugyanis nem logikai, hanem ontológiai meghatározás (*ontologische Prädikate*), alapvetően tehát nem a megismerő viszonyulás, hanem a lét sajátja. A kategória ontológiai értelemben nem a logikai érvényesség, hanem a lét lehetőségfeltétele, nem a logikum, hanem a valóság a priorija – ezért Heidegger számára az a tény, hogy Kant a kategóriákat az ítéletábrából vezeti le, semmiképp sem jelenti azt, hogy a kategóriálat absztrakt módon elválasztja minden lehetséges „konkréciótól”. Ellenkezőleg, szerinte „Kant a sematizmusban végrehajtja a kategóriák vonatkozásba-hozását az idővel”, Heidegger szemében ez nem más, mint „a lét és idő tárgyalásának kanti módja”.²¹ Egyes értelmezők pl. Ingtraud Görland, B. W. Hoppe és Christian Steffen arra mutatnak rá, hogy a fiatal Heidegger a *Kant und das Problem der Metaphysik*ben, a *Sein und Zeit*ben és a *Vom Wesen des Grundes* című írásaiban a kanti filozófiát a szubjektum szubjektivitásának mélyértelmezéseként fogta föl, más szóval a szubjektivitás konstitutív funkcióját emelte ki.²² Ezzel szemben, az alábbiakban azt a tézist fogom kibontani, hogy Heidegger fenomenológiai Kant-értelmezése nem a szubjektum szubjektivitását, hanem az észkritika (és saját fundamentálonológiája) transzcendentális jellegét állítja középpontba.²³ Amikor Heidegger a filozófiatörténetben a szubjektumra irányultságot emeli ki, akkor nem azok

¹⁷ Lásd KPM XIV.

¹⁸ GA 25, 324., vö. KPM 135.

¹⁹ KPM, 89. (és 101.)

²⁰ KPM 198.sk.

²¹ GA 15, 380. sk.; vö. PKM 15.§

²² Vö. Görland (1981); Hoppe (1970): 286.skk.; Steffen (2005): 9.

a tendenciák fontosak számára, amelyek a szubjektum metafizikájához vezetnek, ellenkezőleg, inkább e tendenciák áttörése vagy az arra irányuló kísérlet érdekli a kanti gondolkodásban. A szubjektummetafizika és a transzcendentálfilozófia Heidegger számára tehát nem azonosak egymással. Heidegger szerint annak van jelentősége, hogy akkor amikor az észkritika első kiadásában Kant nem a kategóriák transzcendentális dedukcióját, hanem a sematizmust állította a középpontba, akkor végső soron már Kant transzcendentálfilozófiája is „a temporalitás dimenziójának irányában mozgott”,²⁴ és a „temporalitás” címszó alatt feltárt fenomének elemzését határozta meg a „filozófusok dolgaként”. A sematizmus révén Kant talán megsejtette, hogy „éppen az idő az Én a priori”,²⁵ azaz az idősémákat nem lehet a véges én önszemléletére alapozni, mert a sémák nem azonosíthatók minden további nélkül az immanenssel, a tudatszerűvel és a szubjektívvel; bennük valami szubjektíven túli adottság ad hírt magáról, ezen a ponton mégis megtorpan. Kant végül a szubjektum-metafizika felfogását vitte tovább.

A klasszikus ismeretelmélet alapkérdése, miként jön létre valóságos tapasztalat. A kanti észkritikában a sematizmustan feladata volna, hogy leírja, hogyan jön létre a megismerés két forrásának együttműködése, két egymástól független képesség: értelem és érzékiség (*Verstand, Sinnlichkeit*) vagy fogalom és szemlélet (*Begriff, Anschauung*) összjátéka, szintézise a tapasztalatban. A séma közvetítő elemként jelenik meg, amely lehetővé teszi heterogén elemek egymáshoz kapcsolását. *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában a séma mint közvetítő elem szerepe azonban háttérbe szorul és a dedukció-fejezet a megismerés szintézisét már egyértelműen az értelem aktivitására vezeti vissza. Kant „a második kiadás transzcendentális szubjektív alapvetésében, az ész uralmát megmentendő, a tiszta értelem mellett döntött a tiszta képzelőerővel szemben.” – írja Heidegger.²⁶ A két kiadás különbsége a kanti tapasztalatelmélet átalakulására utal. A kopernikuszi fordulat értelmében a megértés megvalósulása már nem más, mint a tudat szubjektív szintetikus egysége. Más szóval az észkritika a tapasztalat döntő tényezőit a szubjektumban találta meg. Fenomenológiailag azonban a kanti tudatszintézis modellje alapvető nehézségekhez vezet, mivel a szubjektum ebben az esetben egyúttal önmaga eredetének gondolatát is tételezi. Ezen idealista pozíció talaján a szubjektum bármely elgondolása egyszersmind ugyanezen szubjektum produktuma marad. Heidegger számára ez tarthatatlan,

²³ Lásd ehhez GA 24, 379.; vö. Tengelyi (2011b): 4.

²⁴ SZ 23.; lásd még GA 21, 194., 200., és vö. KANT (1995): 174. sk.

²⁵ GA 24, 206.; GA 21, 203.

²⁶ KPM 170.

mivel a végesség ellentmondásos eszméjéhez vezet, ezért Kant-interpretációja „a német idealizmus kérdésfeltevésével mintegy ellentétes irányban halad”.²⁷ Arra keresi a választ, hogy a sematizmus (a tapasztalatban rejlő a priori) számára miként lehet a tudatfilozófiáknál tágabb horizontot nyitni. A létértelem keletkezésének folyamatában (a véges emberi lét világgépző jellegében) a sematizmus működését ezért megkísérli a tudatszintézis helyett az ontológiai differencia segítségével leírni. Heidegger az időszámítás kidolgozásával azt a kérdést járja körül, hogy miként lehetséges a lét és a létező (az ontológiai differencia két tagja) közötti kapcsolat konkrét „tapasztalati” artikulációja.

Heideggernél e tapasztalati megismerés tulajdonképpen hordozója a szemlélet, az intuíció. „A megismerés – mint írja – elsődlegesen szemlélet.”²⁸ A szemlélet ezen értelmezésének alapja, hogy Kant metafizikai alapvetését a végesség gondolata vezette. E végességből kiindulva Heidegger különbséget tesz az isteni (*intuitus originarius*) és az emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) között. A véges szemlélet azt jelenti, hogy nem képes tárgyakat teremteni úgy, mint az isteni szemlélet, így ezek esetében nem a tárgyak előállításáról (*Ent-stellen*), hanem a szembenállásukról (*Gegen-stand*) van szó.²⁹ A szemlélet jelentősége abban áll, hogy közvetlenül a tárgyak által afficiált, azaz a receptivitás képességeként válik szükségessé, amely nélkül nem lehetséges megismerés. A tapasztalathoz azonban gondolkodásra is szükség van, melynek értelme abban áll, hogy a saját működése, spontaneitása révén kategóriákat, ismereteket közvetít a szemlélet számára. Kant számára egy létező csak a fogalomra hozás (az intelligibilissé tétel) révén ismerhető meg. E fogalomra hozás a meghatározás (*Bestimmen*) folyamán jön létre, amit Kant ítéletnek (*Urteil*) nevez. Az ítéletalkotás képessége az értelem (*Verstand*), folyamata pedig a gondolkodás (*Denken*). Az ítéletalkotásban és annak folyamatában a gondolkodásban meg végbe a megértés. (Kant, A51, B75) E megértés alapvető sajátossága, hogy lényegéhez tartozik a diszkurzivitás, azaz nem közvetlenül vonatkozik magukra a tárgyra, hanem csak a szemlélet közvetítésével. A gondolkodás diszkurzivitása a megértésben túllép a közvetlenül adott, olyasmire, ami közvetlenül nem adott. E transzcendentális ítéletalkotásban a szemlélet a tárgyakat befogadó, az értelem a meghatározó. Intuíció és gondolkodás tehát mindig csak együtt hozhat létre megismerő tapasztalatot. Mivel lényege szerint mindkettő képzet, „*Vorstellung*”, ezért Heidegger Kant-interpretációjában a tapasztalat elemeinek közös gyökere, ami mindkettőt

²⁷ KPM 137.

²⁸ KPM 21., 27.

²⁹ KPM 36.

lehetővé teszi: a transzcendentális képzelőtehetség (*Einbildungskraft, Imagination*) lesz.

Heideggert ezen a ponton már nem annyira az a kanti kérdés érdekli, hogyan jön létre objektív tárgytapasztalat, tehát miként lehet áthidalni a szubjektív és objektív (transzcendens) szféra közötti szakadékot. Fenomenológiailag a sematizmus feladata azt leírni, hogyan *képződik* a lét értelme. Ezért Heidegger kezdettől fogva „temporális sematizmus”-ról beszél, mely lényege szerint immár nem a tapasztalati objektivitás lehetőségét vizsgálja, hanem a tapasztalat belső történetiségére helyezi a hangsúlyt. A kanti sematizmus elfedi ezt a történetiséget. Heidegger szerint ellenben a tapasztalás folyamatát (a létértelem születését) csak akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be a sémákba az idő és a változás, tehát mindaz, ami tapasztalatilag új. Miként képes eddigi sémáinkat az idő feltörni és megváltoztatni? Más szóval, a sémákon keresztül Heidegger megpróbálja megvilágítani „az aprioritás összefüggését a temporalitással”.³⁰

A heideggeri kérdésfeltevés ezért a létmegértés képességét lehetővé tévő időhorizontra irányul. A horizontális idősémák közvetítő funkciója abban áll, hogy ők kötik össze a létmegértést az időbeliséggel, így azok a lehetőségi feltételét alkotják. A kanti kérdésfeltevésnek Heideggernél ily módon a tárgyi és alanyi oldala is átalakul. A sematizmus felől Heidegger továbbra is elveti a transzcendentális logika metafizikában való elsőbbségét, mert az igazság a valósághoz való viszonyában érdekli. Ez azonban nem visszaesést jelent a szubjektum-metafizika pszichologizmusába. Nem pszichologizálásról, a szubjektum belső, mentális szférájának visszacsempészéséről van szó, az idősémák ugyanis nem a szubjektum viszonyulásának viszonyulásjellegét, hanem e viszonyba lépés eredetét alkotják. Ennek megértéséhez Heidegger szerint azonban tisztázni kell a transzcendentális képzelőerőnek mind a szemlélethez, mind a megértéshez való viszonyát.

Ezt a kérdést az 1929-es Kant-könyv az „önaffekció” kanti fogalmának interpretációján keresztül világítja meg.³¹ Heidegger saját szóhasználatában ez a probléma mindenekelőtt „az időbeliség önkivetülése” (*Selbstentwurf der Zeitlichkeit*),³² és az „időbeliség belső produktivitása” (*innere Produktivität der Zeitlichkeit*) terminus alatt lép előtérbe.³³ Már a *Lét és idő* 69c paragrafusa is tárgyalja ezt a problémát: „A világ transzcendenciájának időbeli problémája” címszó alatt.

³⁰ GA 24, 465.

³¹ Vö. KPM 34.§, GA 21, 28.§, GA 25, 11.b § és 25.e §.

³² GA 24, 439., 436. sk., 444., 453.,

³³ GA 26, 272.

Továbbá e problematika kidolgozásának alapaktusát Heidegger az Összkiadás 24-es kötetében a lét *eltárgyasításának* nevezi. Az eltárgyasítás aktusa csak akkor lehetséges, ha a lét valamilyen módon már az eltárgyasítás előtt is „leleplezett” (*Enthüllt*), „eleve adott” (*Vorgegeben*) ezen eltárgyasítás számára. A lét megértése csak egy már eleve megvilágított horizonton lehetséges, mivel „a megértésnek azt, amire kivet, leleplezettként már valahogyan látnia kell.”³⁴ Ezt követően „az eltárgyasítás alapvető aktusának [...] az a funkciója, hogy az eleve-adottat kifejezetten arra vesse ki, amire a pretudományos tapasztalatban, illetve megértésben már ki van vetve.”³⁵ A Kant-könyvben Heidegger egyenesen azt mondja, hogy a transzcendenciának magát a horizontot kell szemléletivé tennie. Mivel a transzcendencia kiindulópontjában a végesség áll, a látványnyújtás a horizont érzékivé tételét, a tiszta fogalmak megérzékítését (*Versinnlichung*) jelenti. „A transzcendenciahorizont csakis valamifajta megérzékítésben képződhet meg.”³⁶ Heidegger itt is a fenomenálisan adottból való kiindulás szükségszerűségét hangsúlyozza. Mivel a véges megismerés lényege, hogy nem teremtő, hanem befogadó szemlélet, ezért annak, amit bemutat, előzetesen már léteznie kell. A már előzetesen adott tekintetbevételére van szükség ahhoz, hogy a létértelem keletkezésének folyamatában az adódás feltételei tisztázhatóak legyenek. Ez az oka annak, hogy minden megismerés elsődlegesen szemlélet. A létmegértés mégsem csupán receptív képesség. A lényegi mondanivaló Heidegger számára ugyanis arra vonatkozik, hogy az idősema részt vesz a vele-szemben (*Gegen-es*) az ellen (*das Dawider*) megképzésében, „hózzátartozik [...] e szembeállni-engedésnek (*Gegenstehenlassen von*) a belső lehetőségéhez”.³⁷ A tapasztalatban rejlő sematizmus ontikus spontaneitását az emberi ittlét számára a saját végessége természetesen kizárja, mert nem mozdulhatunk el a teremtő isteni szemlélet felé. Ebben az értelemben a létmegértés horizontját, szempontjának struktúráját (a megértés elő- és mint-struktúráját), amely már eleve meghatározza az értelem formális felfoghatóságát, nem az értelmezés hozza létre. Épp ellenkezőleg, a létmegértés szempontja (*Woraufhin*) mint transzcendentális horizont már a megértés és értelmezés a priorija.³⁸ Az emberi létmegértés-értelmezés csak azért lehetséges, mert e struktúra már létezik.

Bár az emberi tapasztalás ontikus értelemben passzív, azaz tisztán receptív, mivel csakis

³⁴ GA 24, 402.

³⁵ GA 24, 398., vö. 22.§b.

³⁶ KPM 91.

³⁷ KPM 190.

³⁸ Vö. SZ 149., és 41., 50.

az afficiálhatóság eszközeként/közegeként érthető meg, az adott létezők észlelését jelenti, ontológiai értelemben azonban spontán, produktív képesség, amely magának a szemlélhetőnek a horizontját is megképzí. Másként fogalmazva, a világ mint horizont nem jön létre a megértés-kivetülése (*Weltentwurf*) nélkül, ami nem más, mint megértésünk eksztatikus időbelisége, a megértés kimozdulása, lendülete (*Schwung*), előretörése (*Drang*) az időben, ún. „ontológiai mozgásfogalom”, amely a szubjektum általi értelemadás eredménye. A megértésnek ez a kivetülése az, ami a horizontot már mindig is megnyitja. Csak ha a horizont mint világ, a teljes egész egyszer már adott – természetesen nem tárgyként, hanem csupán nem-tematikusan, világszemléletünk formájaként – ez a képzet teszi lehetővé az elképzelhető (*das Vorstellbare*) létrejöttét. Ebből ered minden, ami elképzelhető. A tapasztalásnak ezt a horizontszerűségét mint világot Heidegger nyitottságként írja le. A nyitottság *mint lehetőségfeltétel* transzcendentális igazságként³⁹ fogható fel, amennyiben ez teszi lehetővé a létezők elrejtetlenségét, az *alétheiát*, amit Heidegger igazságnak nevez.

A nyitottságként felfogott horizont fogalma, amely a görög *οπίζειν* kifejezésből ered, Heidegger szerint elsősorban nem a látható egész területére (*Blicken, Anschauen*) vonatkozik, hanem a láthatót a láthatatlantól elválasztó határt (*das Eingrenzende, Umschließende, den Umschluß*) jelenti.⁴⁰ A horizontalitás, a végső horizont, amely Leibniztől Husserlig a világ lényegi karaktere, a megismerhetőség területének meghatározásához szolgál alapul. A heideggeri ontológiában ezzel szemben a horizontalitás nem a megismerhetőség vonatkozásában merül fel, hanem az ember létére mint gondra tekintettel. A világ mint horizont nem a teória végtelen látótere, hanem a gond önkivetülése. Ebből adódik az a hangsúlyeltolódás, hogy Husserlnél a világ mint végső horizont alapmeghatározottsága a végtelenség, Heideggernél a végesség.

A nyitottság mint a megértés mindenkori horizontja tárja fel a fenomenalitás területét, teszi lehetővé a látást, a lét és létező feltárultságát, ő maga azonban direkt módon nem válik felfogottá. A horizontnak tematizálatlanul a háttérben kell maradnia ahhoz, hogy a megjelenés bekövetkezzen, ezért egészen más módon van jelen, mint az, ami a fényében láthatóvá válik. Időbeliségünk horizontja az egzisztencia megértésben való kivetüléseit (az eksztázisokat) átfogó, körülölelő határ, amely a benne egyáltalán megjelenőt lehetővé teszi. Ez azt jelenti, hogy a horizontot nem tárgyi szembenállóként, nem az eksztázisok korrelátumaként kell felfogni. Maga a világhorizont sohasem teljesen hozzáférhető, megragadható az egzisztencia időeksztázisaiban,

³⁹ Ehhez lásd bővebben Tengelyi (2011a): 94-108.

hanem mindig kívül marad. A nem-tematikusság és a horizontszerűség ezért nem választható el egymástól. Az újkori reflexiófilozófiában egy ilyen horizontfogalom elgondolhatatlan lett volna, amennyiben minden, ami a tudat számára van, benne és általa tételeződik. Az emberi egzisztencia minden eksztatikus kimozdulásának (értsd: megértésének) horizontális struktúrája van, ez azonban a reflexiófilozófia módján nem hozzáférhető, illetve nem interpretálható egzisztenciálfilozófiailag, azon a módon, ahogy a lét és a létező. A megértés minden időeksztázisa horizonttal rendelkezik, de ez a horizont magának az eksztatikus, időre kivetülő megértésnek a vége. Ez a vég, amely az eksztázisok határa, egyúttal a lehetőség horizontjának kezdete. Maguk a horizontális sémák: a kedvéért-valóság, a valami elé vetettség és az azért-hogy (*Umwillen, Wovor, Umzu*) Heidegger számára a megértés időeksztázisainak lehetőségfeltételét adják, így a sémák mögé már nem kérdezhetünk *in infinitum*. A világhorizont mint lehetőségfeltétel csak azon válik láthatóvá, amit lehetővé tett, ő maga azonban nem képes tárggyá válni oly módon, hogy ebben a funkciójában tapasztalati analízis tárgyává válna. A mindennapi megértés számára ez a horizont végtelen, Heidegger azonban az idő segítségével a horizontális struktúrában láthatóvá vált végességet tematizálja. Heidegger szerint: „[a]z eredeti idő véges”, ez a tézis azonban nem az előző állítás ellentéte, hanem a lehetőségfeltétele. Az idő csak azért tapasztalható vég-telenként is, mert lényege szerint véges. Másként fogalmazva, az emberi ittlétet a horizontális felfogás különbözteti meg a teremtő isteni szemlélettől, az *intuitus originariustól*. A horizontalitás így a végesség pecsétje, a létező előzetes adottságra való ráutaltságát jelenti.

A fő probléma Heidegger számára az, hogy még, ha elgondolható is a horizontnak ez a fogalma, valójában nem megismerhető. A megértésünk idő-eksztázisaihoz tartozó horizontális sémák már nem adottságok, nincs a tapasztalatnak olyan rétege, melyben megtapasztalhatóak lennének. Más szóval, a horizont szigorú értelemben véve már nem fenomén, hanem a fenomének önmagában és közvetlenül hozzáférhetetlen, de valamilyen módon mégiscsak megmutatózó feltétele, a megjelenő tapasztalati fenomének nem megjelenő szerkezeti összefüggése. A világgézés története mint sematizmus ezért nem tehető szemléletileg hozzáférhetővé, csak indirekt módon szerzünk tudomást róla, a ránk gyakorolt hatásán (affektivitásán) keresztül ismerhetjük meg. Minden fenomén fenomenalizációjához konstitutív módon járul hozzá, de önmagában már nem fenomenalizálható, mivel a fenomenális szférába nem épül be. Heideggernek a sémákat nem sikerül konkrét tapasztalatokhoz hozzákötnie. E végső

⁴⁰ GA 26, 269.

dimenzióban Heidegger egész hermeneutikai fenomenológiája automatikusan formalizálódik, egyre inkább elmozdul az absztrakció irányába, melynek bizonytalanná válik a tapasztalati háttere. Megválaszolatlan marad, hogy maguk a horizontális sémák, melyek meghatározzák tapasztalatainkat, miként válhatnak egy tapasztalatanalízis részévé. Miként lehetséges a sematizáció működésének tapasztalat általi kifejtése? A horizontális sémák nem tárgyai érzéki szemléletünknek, csupán gondolatként vannak adva, nem a lehetséges tapasztalatra vonatkozó ismeretként. „Empirikusan” nem vizsgálhatók, legfeljebb elvont eszmét alkothatunk róluk, amely „regulatív” számunkra, tehát tájékoztatásul szolgál. Ez azt jelenti, hogy a horizontális séma fenoménként rendkívül problematikus, ebben az esetben inkább egy tapasztalatanalízis határfogalmaként értendő.

Az ittlét metafizikája

A sematizmus kérdését ezt követően Heidegger *A metafizika alapproblémái* (1929/30) című nyomtatásban csak később 1983-ban kiadott előadássorozatban gondolja tovább. Átalakulóban lévő koncepcióját jelzi, hogy a fundamentálonológia helyett a kulcsszó immár az ittlét metafizikája. A kanti sematizmus vezérfonalán Heideggernek már 1927-ben is sikerült az ittlét formális transzcendenciáját tematizálnia. Az eredeti tervek szerint „ez a temporális analitika azonban egyúttal az a fordulat” lett volna, „amely során az ontológia maga kifejezetten a metafizikai ontikába lép vissza, amelyben nem kifejezetten mindig is tartózkodott”.⁴¹ Ez azt jelenti, hogy a filozófiának ezen a ponton vissza kellett volna térnie a filozofáló emberi ittléthez, és e tematikán kellett volna a maga teljességében konkretizálnia. E törekvések lényege, hogy Heidegger szerint a filozófia teljes mozgásához már nem elegendő a *Lét és idő* programjának végső horizontja: „a fundamentálonológia nem meríti ki a metafizika fogalmát”.⁴² E program hiányzó zárókövét Heidegger metafizikai ontikának vagy metontológiának nevezi, amely nem más, mint „az egzisztencia metafizikai lényegének centrális és teljes konkréciója”.⁴³ Ennek megfelelően: „Fundamentálonológia és metontológia egységükben képezik a metafizika fogalmát.”⁴⁴ Úgy is fogalmazhatunk, hogy Heidegger szerint a sematizmusprobléma

⁴¹ GA 26, 201.

⁴² GA 26, 199.

⁴³ GA 26, 202.

⁴⁴ GA 26, 202.

„tapasztalati” artikulációja juttatta volna a filozófiát egy olyan fordulathoz, amely már túlmutat az eredeti programon. A kanti sematizmus bevezetésének tehát nem csupán fundamentálonológiai célja volt, hanem éppen az a tendencia rejlett benne, amely a fundamentálonológiából kivezetne. Ez a fordulat azonban elmaradt.

Az ezt követő átmeneti időszakban Heideggert alapvetően három főkérdés foglalkoztatja, amelyek a transzcendencia eredetibb megértését célozzák. A szabadság, az alap és az igazság lényegéről szóló Kant-, Leibniz- és Platón-interpretációk kerülő úton mind arra irányuló kísérletek, hogy Heidegger az „Idő és Lét” viszonyára irányuló alapkérdést megválaszolja. Ezek az előadások továbbra is arra keresik a választ, hogy miként valósítható meg a „transzcendencia temporális értelmezése”.⁴⁵ A *metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány* című 1929/30-as téli szemeszter freiburgi előadássorozata ennek vizsgálata során újra arra helyezi a hangsúlyt, hogy „az itt-lét az emberben világképző”.⁴⁶ Ezen a módon talán sikerülhet a transzcendencia belső lehetőségfeltételét képező sematizmus működésének tapasztalati artikulációja. Természetesen „sémák” helyett Heidegger itt már „metafizikai alapfogalmakról” beszél. A „metafizikai alapfogalmaknak” pontosan azt kell teljesíteniük, amit a sémáknak nem sikerült, hiszen az alapfogalmak lényege, hogy kettős értelemben is „benn-foglaló fogalmak” (*Inbegriffe*), az egészet próbálják megragadni, ugyanakkor az egzisztenciát is átfogják.⁴⁷ A metafizikai dimenziót Heidegger szerint csakis a faktikus egzisztencia tapasztalati anyagába szövődve lehet megnyitni és feltárni. Ez azt jelenti, hogy az egész értelmének felfogása továbbra sem fogalmi megragadás, hanem kitüntetett alaphangoltságok útján lehetséges.

Ilyen hangoltságmódok a szorongás, az autentikus halálhoz viszonyuló lét, a csodálkozás és a mély unalom. Egy alaphangoltság lényegi sajátossága abban áll, hogy az ittlétet valamiként az egészhez fűződő viszonyában nyitja meg, metafizikai létezését biztosít az embernek, ezért kitüntetett időviszonyt képez az ittlétben. A hangulatoktól abban különbözik egy alaphangoltság, hogy már nem vonatkoztatható valamely konkrét szituációra, és nem tehető valamilyen egzisztenciális példával általánosan hozzáférhetővé. Meglepetésszerűen bárhol, bármikor ránk törhet. Míg a hangulatok Heidegger szerint kivédhetőek, addig az alaphangoltságok túlereje és hatalma pontosan abban nyilvánul meg, hogy itt nincsenek menekülési útvonalak. Egy alaphangoltságban az ember szükségképpen úgy van hangolva, hogy „valaminek” ki kell

⁴⁵ WEG 166.

⁴⁶ GA 29/30, 414.

⁴⁷ GA 29/30, 13.

mondatnia számára, vagyis rákényszerül a meghallgatásra. Ez a „valami” természetesen minden alaphangoltságban más és más. Heidegger az ittlét metafizikájában a mély unalom tapasztalatstruktúráját elemzi. Az ittlét metafizikája az unalom alaphangoltságán keresztül az emberi szabadság kitüntetett helyének bizonyul: az, amit „tulajdonképpen lehetővé tesz, [...] nem kevesebb, mint az ittlét szabadsága. Mert az ittlétnek ez a szabadsága csakis az ittlét önfelszabadításában létezik. Az ittlétnek ez a felszabadulása azonban mindig csak akkor történik meg, ha elhatározza magát önmagára”.⁴⁸ Az alaphangoltságok módján válik hozzáférhetővé az ittlét metafizikája, ami azért jelentett kitüntetett tapasztalatot, mert nem más, mint maga a transzcendencia, az öntúllépés és távolságteremtés képessége. Ebben a transzcendenciában képződik az „ittlét szabadsága”, vagy Heidegger másik kifejezésével élve az a szabadlét (*Freisein*), ahonnan minden szabad, autentikus döntés – beleértve önmagunk választását is – megtörténhet.⁴⁹ A heideggeri elemzés a szabadlét fogalmán keresztül betekintést nyújt szabadságunk előfeltételeibe, amellyel tulajdonképpen eléri a célját. A metafizikát mint az egészre vonatkozó és az egzisztenciát átfogó kérdést végrehajtja. A fundamentálonológiát ebben az irányban sikerül kiegészítenie a metafizikai ontikával, amelyek egysége képezi a filozófia teljes mozgását, a metafizikát.

Miként a kanti észkritika, úgy a sematizmus vezérfonalán kidolgozott fundamentálonológia sem képes a létértelem keletkezésének kérdését (a világgézés történést) egyedül és önmaga révén teljesíteni, mert önmagában spekulatív világszemlélethez vezet, melyben félreértetté válik a világszemlélet lényege. Az ittlét metafizikája teremt kapcsolatot a tapasztalattal mint fenomenális mezővel. A kanti sematizmusnak ebben a továbbgondolásában Heidegger már nem csupán saját fenomenológiájának legitimációs problémáját, a transzcendentális megalapozás kérdését gondolja tovább, hanem a fenomenológiában rejlő fordulat problémáját is. Annak jár utána, hogy a kanti transzcendentálfilozófiai kérdésfeltevés mennyiben jelenthet fordulatot a világgfogalom fenomenológiai felfogásában, és hogyan gondolható el ez a fordulat. A kanti észkritika gyakorlatba való visszafordulásának lehetőségét, úgyszólván a sematizmus „tapasztalati” működésének kérdését írja le. A megalapozás fogalmát ebben az értelemben az ittlét szabadságának az *alap alapjaként* való meghatározására vezeti vissza. A szabadság azonban az alap alapjaként, nem más, mint „*Ab-grund*”, azaz az egészében

⁴⁸ GA 29/30, 223.

⁴⁹ GA 29/30 497., vö. Az alaphangoltság megnyitja az ittlétben „a szabadlétet a szabadságra” (*Freisein für die Freiheit*) SZ 188.

vett létező megalapozásának alaptalanságára (*Abgründigkeit*) utal vissza.

A „*Rückkehr*”, „*Rückwendung*” heideggeri gondolatában tehát kettős mozgás figyelhető meg. Egyfelől benne rejlik a határmegjelölés mozzanata, az hogy Heidegger ezen a ponton a fenomenalitás határait látja, ezért a transzcendenciára irányuló törekvései a létnek a tapasztalat előli visszahúzódását teszik láthatóvá.⁵⁰ A végesség e heideggeri gondolatát a francia fenomenológia néhány tagja egy „teológiai fordulat” irányában mélyítette el, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Heidegger azonban a módszertani ateizmus elkötelezettje marad, és a tudás korlátozásának centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A fundamentálonológia folytatása a metafizikai ontika, amely a szabad-lét fogalmán keresztül az emberi ittlét teljes metafizikai konkrécióját tartalmazza. Az ittlét metafizikájában az egész számunkra azonban sohasem adott, hanem feladott. Az itt kidolgozott heideggeri tematika tehát gyakorlati jelentőségű, ahonnan először lehet az etika kérdését is feltenni. Az etika ebben a formában természetesen nem elméleti szabályok gyűjteménye, hanem gondolkodói tartás, a gondolkodás megtartása a lét egészéhez való nyitottságban.⁵¹ A heideggeri metontológiának ez a gondolata később meghatározóvá válik Helmuth Plessner, Max Scheler, Fritz Kaufmann és Wilhelm Szilasi számára is.

Ez a gondolkodói tartás kerül a késői szövegek középpontjába is. Heidegger számára ekkor azonban a metafizika már nem saját törekvéseit jellemzi, hanem erősebb kritikai éllel kezelt terminussá, úgynevezett ellenfogalommá válik a gondolkodás feladatával szemben, így Heideggernek alapvetően megváltozik a Kanthoz való viszonya is. A gondolkodás lényegét a késői szövegek a lét túlerejével szemben az igazság „megtörténni-engedése” (*Geschehenlassen*), a létező „lenni-hagyása” (*Seinlassen*) és az „elő-jönni-engedés” (*Her-vor-ankommen-lassen*) felől gondolják el. Ez az engedés (*Lassen*) azonban nem passzivitás, hanem a nem-hagyással szembeni tett (*tészis*), olyan mozgás, amely képes arra, hogy nem szegül ellen az igazság történésének. Ennek lényege a Lét eseményére való ráhagyatkozás (*Gelassenheit*) a ráeszmélés (*Besinnung*) amely nem rendelkezés (*Verfügung*), hanem egy ki nem kényszeríthető illeszkedés (*Fuge*) a léthez. Olyanfajta gondolkodásban jöhet létre, amely önmagán keresztül helyet ad a Létnek

⁵⁰ A lét egészére irányuló kérdezést Heidegger az 1928-as Leibniz-előadás egy pontján „a túlerők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozza meg, s később az *Identität und Differenz* (Azonosság és különbség) című munkájában a metafizika onto-teológiai jellegének nevez. Lásd: GA 26, 13., vö. GA 26, 211. jegyzet.

⁵¹ Tengelyi (2011b): 15.

(*Ortschaft, Örtlichkeit des Seins*). Ez az „*Er-örterung*”, melyet egy kései szemináriumán Heidegger a lét topológiájának (*Topologie des Seyns*) nevezett.⁵²

Talán éppen a metontológiában rejlő „fordulat”-nak köszönhető, hogy a késői Kant-szövegek, mindenekeelőtt az 1935-ös *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, továbbá a *Kants These über das Sein* és a Nietzsche-kötetek már kivezetnek a transzcendentális alapvetés gondolatából a lét eseménye, az „*Ereignis*” elgondolása felé. E Kant-értelmezésekben Heidegger visszatér magának a dolognak a fenomenológiájához, s léttörténeti gondolkodásának középpontjában a tapasztalati tárgyak tárgyiségének (*Gegenstandlichkeit*) és a létnek mint objektivitásnak (*Objektivität*) az értelmezése áll.⁵³ A „*Was ist ein Ding?*” kérdése kerül előtérbe, ahol Heidegger számára az igazsághoz való viszony nézőpontjából újra visszatér a szemléletiség (a dolgok megjelenítésének) jelentősége, mely átadja a szót a fenoméneknek.

Bibliográfia

Martin Heidegger művei

Összkiadás:

- GA 8 *Was heisst Denken?* Hrsg. P.-L. Coriando. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
GA 15 *Seminare*. Hrsg. Curd Ochwadt. Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. I. Görland. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.
GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. Klaus Held. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.
GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
GA 41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Hrsg. Petre Jaeger. Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

További Heidegger-írások:

⁵² GA 15, 335.

⁵³ WEG 288. sk.

- SZ *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 1993.
KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1951.
WG *Vom Wesen des Grundes*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1949.
WEG „Kants These über das Sein (1961)” in: *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

Felhasznált Heidegger-fordítások:

- Heidegger, Martin (2003): *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Z., Bacsó B., Czeglédi A., Kocziszky É., Korcsog B., Pongrácz T., Tózsér E., Vajda K., Vajda M. Osiris, Budapest.
Heidegger, Martin (2000): *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Osiris, »Horror metaphysicae«, Budapest.
Heidegger, Martin (2001a): *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Osiris, Budapest.
Heidegger, Martin (2001b): *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Osiris, Budapest.
Heidegger, Martin (1993/1): „Az 1973-as Zähringeni szeminárium” in: *Athenaeum. Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*, II. 1993/1. T-Twins, 10–31.

További irodalom

- Carr, David (1994): „Heidegger and the transcendental Tradition”, *Human Studies*, 17 (4).
Carr, David (2007): „Heidegger on Kant on Transcendence”, in: Steven Crowell, Jeff Malpas (edited by): *Transcendental Heidegger*. Stanford University Press, Stanford, California, 28–42.
Cassirer, Ernst (1931): „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kant-Studien*, 36 (1931). 1–26.
Coreth, B. E. (1955): „Heidegger und Kant”, in: J. B. Lotz (Hrsg.): *Kant und die Scholastik heute*. (Pullacher philosophic Forschungen 1). Pullach b. München, 207–255.
Dostal, Robert J. (2006): „Time and phenomenology in Husserl and Heidegger”, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Ed. by Charles B. Guignon. Cambridge University Press, 120–148.
Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest.
Görland, Ingtraud (1981): *Transzendenz und Selbst: eine Phase in Heideggers Denken*. Klostermann, Frankfurt am Main.
Heinz, Marion (1982): *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Ropodi/Königshausen & Neumann, Amsterdam/Würzburg.
Hoppe, B. W. (1970): „Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers”, in: Vittorio Klostermann (Hrsg.): *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main, 284–317.
Huch, Kurt Jürgen (1967): *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Frankfurt am Main.
Kant, Immanuel (1995): *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Budapest.
Morrison, Ronald (1978): „Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unite of the »Consciousness«”, *Philosophie and Phenomenological Research*, 39 (2), 182–198.
Röd, Wolfgang (2003): „Heidegger Kant-értelmezése – félreértelmezés?”, in: uő: *Hagyomány és*

- újítás a filozófiában. A XVII. századtól napjainkig.* Szerk. Boros Gábor. Áron, Budapest, 333–348. (Ua.: *Gond*, 12. 1996, 255–268.)
- Schalow, Frank (1992): *The Renewal of the Heidegger-Kant dialogue. Action, Thought, and Responsibility.* State University of New York Press, Albany.
- Schultz, Uwe (1963): *Das Problem des Schematismus bei Kant and Heidegger*, Inaugural Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- Schultz, W. (1969): „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger”, in: Otto Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks.* Köln/Berlin, 95–139.
- Sherover, Charles M. (1971): *Heidegger, Kant and Time.* Indiana University Press, Bloomington/London.
- Steffen, Christian (2005): *Heidegger als Transzendentalphilosoph. Seine Fundamentalontologie im Vergleich zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Universitätsverlag Winter, Heidelberg.
- Tengelyi László (2011b): „Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger”, kézirat.
- Tengelyi László (2011a): „Transformations in Heidegger’s Conception of Truth Between 1927 and 1930”, in: Pol Vandefelde, Kevin Hermberg (eds.): *Variations on Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology*, Continuum, London/New York, 94–108.
- Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.* L’Harmattan, Budapest.
- Weatherston, Martin (2002): *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality*, Palgrave Macmillen.